

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange

TOME XXXV

HÉRODOTE ET LES PEUPLES NON GRECS

NEUF EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

WALTER BURKERT, ALBRECHT DIHLE,
PIERRE BRIANT, J. HARMATTA, DAVID ASHERI,
MARIO LOMBARDO, ALAN B. LLOYD,
SANDRO FILIPPO BONDÌ, GIUSEPPE NENCI

Entretiens préparés par Giuseppe Nenci
et présidés par Olivier Reverdin

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDŒUVRES - GENÈVE

1990

« Thucydide en la préface de son histoire dit un propos qui mérite bien d'estre remarqué et pesé, pour nous apprendre à condamner en nous-mesmes ce que nous voyons estre condamné ès anciens Grecs: à sçavoir qu'ils parloient à crédit de plusieurs choses advenues devant leur temps, et fondoyent leur créance sur le bruit incertain qui courroit, sans prendre la peine de s'en-quester plus avant ce qui estoit cause que souvent le mensonge en leur endroit gagnoit la place de vérité.» C'est en ces termes qu'Henri Estienne présente au lecteur son *Apologie pour Hérodote*.

Depuis le XVI^e siècle, la question de la véracité d'Hérodote est débattue, à peu près dans les termes où Henri Estienne l'a posée. Hérodote a pourtant pris la précaution de préciser sa méthode (II 99): «Jusqu'ici, je me suis fondé sur ce que j'ai vu, ainsi que sur mes opinions et sur les résultats de mon enquête; dorénavant, je rapporterai les récits que je tiens des Egyptiens, tels que je les ai entendus, non sans prendre aussi en considération ce que j'ai constaté de mes propres yeux».

En plaçant ses XXXV^{es} Entretiens à l'enseigne d'«Hérodote et les peuples non grecs», la Fondation Hardt a estimé que le moment était venu de reprendre le procès. L'archéologie, l'ethnographie, la linguistique et diverses sciences auxiliaires de l'histoire ont en effet considérablement approfondi, précisé et modifié nos connaissances sur les peuples dont Hérodote a parlé. Nous pouvons beaucoup mieux cerner qu'on n'avait pu le faire jusqu'ici la part du vrai et celle de la fantaisie dans ses récits.

Le schéma de ces entretiens, dont le professeur Giuseppe Nenci (Scuola Normale Superiore, Pise) a eu l'idée, et à qui le Comité scientifique de la Fondation a confié la préparation, est simple. Après un exposé introductif du professeur Walter Burkert (Zurich), qui pose quelques problèmes de méthode, les peuples qu'on rencontre en parcourant les neuf livres d'Hérodote ont été passés en revue; ils l'ont été conformément à la course du soleil, du Levant au Couchant: le professeur Albrecht Dihle (Heidelberg) a traité des Indiens et des Arabes; le professeur Pierre Briant (Toulouse), de la société perse; le professeur Janos Harmatta (Budapest), des Cimmériens et des Scythes; le professeur David Asheri (Jérusalem), des Thraces; le professeur Mario Lombardo (Lecce), des Lydiens; le professeur Alan B. Lloyd (Swansea), des Egyptiens et des Libyens; le professeur Sandro F. Bondì (Rome), des Phéniciens; le professeur Giuseppe Nenci (Pise), des peuples barbares de l'Occident.

Ce schéma, à vrai dire, n'est pas aussi répétitif qu'on serait tenté de le croire: chaque auteur traite son sujet en fonction de ses méthodes intellectuelles, de sa discipline propre et de l'état actuel des connaissances sur le peuple dont il parle. L'épreuve à laquelle il est soumis tourne à l'avantage d'Hérodote, à qui il arrive, certes, d'être crédule, mais qui conduit son *ἱστορίη* avec honnêteté et rigueur.

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome XXXV

**HÉRODOTE
ET LES PEUPLES
NON GRECS**

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange
TOME XXXV

HÉRODOTE ET LES PEUPLES NON GRECS

NEUF EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

WALTER BURKERT, ALBRECHT DIHLE,
PIERRE BRIANT, J. HARMATTA, DAVID ASHERI,
MARIO LOMBARDO, ALAN B. LLOYD,
SANDRO FILIPPO BONDÌ, GIUSEPPE NENCI

Entretiens préparés par Giuseppe Nenci
et présidés par Olivier Reverdin

VANDOEUVRES-GENÈVE
22 - 26 AOÛT 1988

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1990 by Fondation Hardt, Genève

PRÉFACE

« Thucydide en la préface de son histoire dit un propos qui mérite bien d'estre remarqué et pesé, pour nous apprendre à condamner en nous-mesmes ce que nous voyons estre condamné ès anciens Grecs : à sçavoir qu'ils parloient à crédit de plusieurs choses advenues devant leur temps, et fondoyent leur créance sur le bruit incertain qui courroit, sans prendre la peine de s'enquester plus avant ce qui estoit cause que souvent le mensonge en leur endroit gagnoit la place de vérité. » C'est en ces termes qu'Henri Estienne présente au lecteur son Apologie pour Hérodote.¹

Plus bas, dans cette même épître au lecteur, Estienne note que l'on propage cet aphorisme : « Hérodote ne fait que mentir » ; il cite de nombreux cas où l'historien « a passé les limites de vérité » ; puis il prend sa défense : « Quant aux mœurs et diverses complexions et façons de faire de divers pays décrits par Hérodote, je trouve étrange qu'elles soient trouvées si étranges qu'on ne les puisse croire ... ».

Depuis le XVI^e siècle, la question de la véracité d'Hérodote est débattue, à peu près dans les termes où Henri Estienne l'a posée. Hérodote a pourtant pris la précaution de préciser sa méthode (II 99) : « Jusqu'ici, je me suis fondé sur ce que j'ai vu, ainsi que sur mes opinions et sur les résultats de mon enquête; dorénavant, je rapporterai les récits que je tiens des Egyptiens, tels que je les ai entendus, non sans prendre aussi en considération ce que j'ai constaté de mes propres yeux. »

Il convient de tenir compte de ces affirmations quand on cherche à mettre à l'épreuve la véracité des récits d'Hérodote; mais de s'interroger aussi sur l'acuité de sa vision, et sur son esprit critique quand il interprète les récits qui sont à la source de ses affirmations.

¹ Le titre exact de cet ouvrage, qui eut un très grand retentissement, est *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes. Ou traité préparatoire à l'Apologie pour Hérodote* (Genève, 1566, au mois de novembre, in -8°, 36 ff. non chiffrés, 680 pages). L'*Apologia pro Herodoto* proprement dite a paru la même année, en latin, avec la traduction latine d'Hérodote.

Les Entretiens de la Fondation Hardt étant destinés à des lecteurs dont le français n'est, le plus souvent, pas la langue maternelle, nous avons quelque peu modernisé la typographie et l'orthographe, de manière à rendre moins malaisée l'intelligence de ce texte.

En plaçant ses XXXV^{es} Entretiens à l'enseigne d'« Hérodote et les peuples non grecs », la Fondation Hardt a estimé que le moment était venu de reprendre le procès. L'archéologie, l'ethnographie, la linguistique et diverses sciences auxiliaires de l'histoire ont en effet considérablement approfondi, précisé et modifié nos connaissances sur les peuples dont Hérodote a parlé. Nous pouvons beaucoup mieux cerner qu'on n'avait pu le faire jusqu'ici la part du vrai et celle de la fantaisie dans ses récits.

Le schéma de ces entretiens, dont le professeur Giuseppe Nenci (Scuola Normale Superiore, Pise) a eu l'idée, et à qui le Comité scientifique de la Fondation a confié la préparation, est simple. Après un exposé introductif du professeur Walter Burkert (Zurich), qui pose quelques problèmes de méthode, les peuples qu'on rencontre en parcourant les neuf livres d'Hérodote ont été passés en revue; ils l'ont été conformément à la course du soleil, du Levant au Couchant: le professeur Albrecht Dible (Heidelberg) a traité des Indiens et des Arabes; le professeur Pierre Briant (Toulouse), de la société perse; le professeur Janos Harmatta (Budapest), des Cimmériens et des Scythes; le professeur David Asheri (Jérusalem), des Thraces; le professeur Mario Lombardo (Lecce), des Lydiens; le professeur Alan B. Lloyd (Swansea), des Egyptiens et des Libyens; le professeur Sandro F. Bondi (Rome), des Phéniciens; le professeur Giuseppe Nenci (Pise), des peuples barbares de l'Occident.

Ce schéma, à vrai dire, n'est pas aussi répétitif qu'on serait tenté de le croire: chaque auteur traite son sujet en fonction de ses méthodes intellectuelles, de sa discipline propre et de l'état actuel des connaissances sur le peuple dont il parle. L'épreuve à laquelle il est soumis tourne à l'avantage d'Hérodote, à qui il arrive, certes, d'être crédule, mais qui conduit son iotropin avec honnêteté et rigueur.

Conformément à la tradition de nos Entretiens, les exposés sont suivis de discussions, dont l'essentiel est publié. Sans le fidèle soutien de Montres Rolex S.A., Genève, et de Sodeco S.A., Genève, ce volume n'aurait pu paraître: la Fondation Hardt ne dispose en effet que de ressources limitées et reste tributaire du mécénat privé. En outre, pour l'organisation et la tenue de ces Entretiens sur Hérodote, la Faculté des Lettres de l'Université de Genève lui a alloué une subvention. C'est donc en exprimant sa reconnaissance à ceux qui ont aidé la Fondation à tenir, puis à publier ces XXXV^{es} Entretiens que le soussigné termine cette préface.

O.R.

TABLE DES MATIÈRES

| | Page |
|---|------|
| I. WALTER BURKERT | |
| <i>Herodot als Historiker fremder Religionen</i> | 1 |
| Discussion | 33 |
| II. ALBRECHT DIHLE | |
| <i>Arabien and Indien</i> | 41 |
| Discussion | 62 |
| III. PIERRE BRIANT | |
| <i>Hérodote et la société perse</i> | 69 |
| Discussion | 105 |
| IV. J. HARMATTA | |
| <i>Herodotus, Historian of the Cimmerians and the Scythians</i> | 115 |
| V. DAVID ASHERI | |
| <i>Herodotus on Thracian Society and History</i> | 131 |
| Discussion | 164 |

| | | |
|-------|---|-----|
| VI. | MARIO LOMBARDO | |
| | <i>Erodoto storico dei Lidi</i> | 171 |
| | Discussion | 204 |
| VII. | ALAN B. LLOYD | |
| | <i>Herodotus on Egyptians and Libyans</i> | 215 |
| | Discussion | 245 |
| VIII. | SANDRO FILIPPO BONDÌ | |
| | <i>I Fenici in Erodoto</i> | 255 |
| | Discussion | 287 |
| IX. | GIUSEPPE NENCI | |
| | <i>L'Occidente 'barbarico'</i> | 301 |
| | Discussion | 319 |
| | INDICES | 323 |

I

WALTER BURKERT

HERODOT ALS HISTORIKER FREMDER RELIGIONEN

Die Frage, ob Verstehen von Fremdem überhaupt möglich sei, steht über dieser ganzen Tagung. Sie scheint auf dem Gebiet der Religionswissenschaft ganz besonders heikel zu sein. Ob es ein Verstehen fremder Religionen gibt, ist eine ständige, vielbehandelte Frage¹. Ob jemand behaupten kann, eine vergangene Religion wie die babylonische oder die persische Religion auch nur zulänglich zu kennen, geschweige denn zu verstehen, steht erst recht dahin. Im Hintergrund lauert die keineswegs triviale Frage, ob 'man' denn die eigene Religion verstehe; ich würde sagen: in der Regel nein.

Momigliano hat uns Herodot als Vater der Ethnologie sehen gelehrt², was geeignet ist, den Problemhorizont zu erweitern: Gerade die neuere Ethnologie hat mehr und mehr in Frage gestellt, ob es überhaupt möglich sei, Fakten 'objektiv' aufzunehmen. Um Margaret Meads Buch *Coming of Age in Samoa* (1928), das doch als eine der bedeutendsten

¹ J. M. KITAGAWA, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?* (Leiden 1963); H. G. KIPPENBERG, B. LUCHESI, *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (Frankfurt 1978).

² A. MOMIGLIANO, "The place of Herodotus in the History of Historiography", in *Secondo Contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 29-44 = *Studies in Historiography* (New York 1966), 127-42; dt. "Die Stellung Herodots in der Geschichte der Historiographie", in *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, hrsg. von W. MARG (Darmstadt 1962; 3. Aufl. 1982), 137-56.

Leistungen der teilnehmenden, beobachtenden Ethnologie berühmt geworden war, ist eine postume Kontroverse ausgebrochen³. Das Lieblingskind schaurig-schöner Ethnographie, der Kannibalismus, sieht sich — wenn auch kaum endgültig — in seiner Existenz bedroht⁴. Wenn also Herodot als Religionsethnologe problematisch erscheinen kann und muss, befindet er sich damit in bester Gesellschaft. In Frage stehen sowohl die Einzelinformationen wie die Prinzipien der Verarbeitung, die aus dem einzelnen ein Bild gestalten⁵.

Weitestgehende Skepsis gegenüber Herodots Einzelangaben, insbesondere den Quellenangaben hat Fehling vertreten⁶, gegenüber den Augenzeugenberichten aus Ägypten Armayor⁷; Hartog hat die Frage nach ‘objektiver’ Referenz prinzipiell-methodisch ausgeschlossen und sich auf Konfrontation mit anderen Angaben Herodots und dem ‘savoir partagé’ der gleichzeitigen griechischen Kulturwelt beschränkt⁸.

³ D. FREEMAN, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Mass. 1983); dt. *Liebe ohne Aggression* (München 1983).

⁴ W. ARENS, *The Man-Eating Myth* (New York 1979). Cf. R. ROSALDO, in R. G. HAMERTON-KELLY, *Violent Origins* (Stanford 1987), 240 f.

⁵ Zu Religion bei Herodot und zur Religion Herodots seien genannt: C. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Egypte* (Paris 1910); G. C. J. DANIËLS, *Religiens-historische studie over Herodotus* (Antwerpen 1946); R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote* (Paris 1956); W. PÖTSCHER, “Götter und Gottheiten bei Herodot”, in *WS* 71 (1958), 5–29; J. KIRCHBERG, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots* (Göttingen 1965); G. J. D. AALDERS, “De Griekse godsdienst in het werk van Herodotus”, in *Lampas* 7 (1974), 164–81; G. LACHENAUD, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote* (Lille 1978); W. BURKERT, “Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem”, in *MH* 42 (1983), 121–32; F. MORA, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto* (Milano 1985; im folgenden: MORA). Nur mit Verfassernamen zitiert werden die Kommentare: W. W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus* (Oxford 1928); A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II*, vol. I–III (Leiden 1975, 1976, 1988); D. ASHERI (ed.), *Erodoto. Le storie. Libro I* (Milano 1988).

⁶ D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot* (Berlin 1971).

⁷ O. KIMBALL ARMAYOR, *Herodotus' Autopsy of the Fayoum: Lake Moeris and the Labyrinth of Egypt* (Amsterdam 1985).

⁸ F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980; im folgenden: HARTOG).

Natürlich lässt sich dem mit der seit Platon bekannten 'Umkehrung' begegnen: Wenn Hartog voll und ganz Recht hätte, wäre seine These eben nur in Bezug auf französische Akademiker der 80er Jahre und nicht in Bezug auf Herodot von Belang⁹. Die interessanteren Fragen scheinen mir jedenfalls jenseits des geschlossenen griechischen Beziehungshorizontes zu liegen.

Für die Frage nach dem Wahrheitsgehalt im einzelnen gibt es im Grunde immer wieder nur die eine Antwort, die Forderung nach mindestens zwei voneinander unabhängigen Zeugen. Im Fall Herodot hat man sich der damit gestellten Aufgabe seit langem angenommen, hat nach unabhängigen griechischen Zeugnissen gesucht, nach orientalischen Texten und nach archäologischen Befunden, die Herodot bestätigen oder aber widerlegen können. Für die von Herodot beschriebenen fremden Religionen ist die Situation dabei ganz verschieden: überreich sind die heranzuziehenden Texte und sonstigen Befunde im Ägyptischen¹⁰; sie sind eben dadurch verwirrend. Eher knapp und schwierig zu beurteilen sind die Originalquellen im Babylonischen¹¹, sehr kompliziert und schwierig im Iranischen; allenfalls archäologische Befunde und ethnographisches Vergleichsmaterial lassen sich für die Skythen und andere entlegene Völker heranziehen.

Für die allgemeinere Frage nach den Prinzipien der Verarbeitung und den so gezeichneten Bildern möchte ich, ohne die Gefahr der Missverständnisse und Verzeichnungen bewusster und unbewusster Art, die Rolle der Projektionen im antiken wie im modernen Bereich zu leugnen, immerhin

⁹ B. LINCOLN, "On the Scythian Royal Burials", in S. N. SKOMAL, E. C. POLOMÉ (ed.), *Proto-Indo-European. The Archaeology of a Linguistic Problem. Studies in Honor of M. Gimbutas* (Washington 1987), 267-85, hier 267.

¹⁰ Zu nennen ist noch immer A. WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch* (Berlin 1890). Zusammenfassung des neueren Standes jetzt bei LLOYD.

¹¹ O. E. RAVN, *Herodotus' Description of Babylon* (Copenhagen 1942); W. BAUMGARTNER, "Herodots babylonische und assyrische Nachrichten", in *Archiv Orientální* 18 (1950), 69-106; MORA 40-49. Zu Iranischem und Skythischem *infra* Anm. 43; 48.

behaupten, dass Herodot unter den Begründern der vergleichenden Religionswissenschaft auf einen Ehrenplatz Anspruch hat; dies nicht so sehr darum, weil er in seinen ethnographischen Exkursen der Religion breiten Raum gewährt — Herodot kennt offenbar keine Völker ohne Religion, auch wenn er im Fall der Inder keine Details angibt —, sondern vielmehr auf Grund von vier Prinzipien in seinem Umgang mit fremden Religionen: (1) Herodot stellt den Wahrheitsanspruch der Religion, die ‘Theologie’ zurück und hat damit den Blick frei für fremde Eigentümlichkeiten; (2) er konzentriert sich auf das direkt Beschreibbare, das Ritual; (3) er verfügt über einen Begriff, der das jeweils Fremde an seinem Ort in seinem Zusammenhang erfassbar macht und Andersartigem als gleichwertig an die Seite stellt: *Nomos*; (4) er lässt, bei aller Verwunderung über kuriose Praktiken, eine Haltung menschlicher Sympathie und menschlichen Einfühlens nie vermissen — was mit der Kunst des Erzählers intim zusammenhängt. Inwieweit er sich in alledem von seinen Vorgängern unterscheidet, ist zu fragen.

Eine Vorfrage noch: Inwieweit dürfen wir überhaupt von ‘Religion’ im Blick Herodots sprechen? Welchen Begriff von ‘Religion’ hat Herodot, und welche Terminologie steht ihm zur Verfügung? Dass ein anderes Volk eine ‘andere Religion’ habe, dass es verschiedene ‘Religionen’ gebe, kann Herodot in der Tat nicht mit diesen Worten sagen. Θρησκεία, das Wort, das im heutigen Griechisch für ‘Religion’ überhaupt steht, kommt bei Herodot vor, hat aber den engeren Sinn ‘religiöser Brauch’, ‘Ritual’. Ihm bleibt, um die Sphäre des Religiösen zu bezeichnen, vor allem νεοὺς σέβεσθαι und ἵπος; σέβεσθαι ist bei Herodot fast immer im religiösen Sinn gebraucht¹². Die Frage nach ‘anderen Religionen’ stellt sich also in dieser Form: Welche anderen Götter werden verehrt, und auf welche Weise? Auffallend selten verwendet Herodot das Wortfeld von εὐσέβεια (II 133,2; II 141,6). Die darin enthaltene

¹² Nur III 128,4 bezieht es sich auf die Briefe des Königs.

Bewertung einer ‘guten’ Verehrung schien ihm vielleicht schon zu viel an eigener Stellungnahme.

Zunächst ein Blick auf vorherodoteische Befunde, auf Beschreibungen fremder Bräuche und ‘Religionen’ in der älteren griechischen Literatur¹³.

Dass es überhaupt Verschiedenheiten der ‘Religion’ gibt, muss keineswegs bewusst werden oder jedenfalls nicht ausdrücklich reflektiert sein. Bei Homer ist es gemeinhin selbstverständlich, dass Trojaner und Griechen die gleichen Götter haben, so gut wie Lykier, Phryger und Thraker — wie auch das Sprachenproblem ausgeblendet bleibt¹⁴ —. Offenbar funktioniert seit je, was man später *interpretatio Graeca* und *interpretatio Romana* nannte¹⁵ und was doch längst vor den Griechen in den alten Hochkulturen seine feste Tradition hatte: die Gleichsetzung ähnlicher Göttergestalten in verschiedenen Völkern und Sprachen; gibt es doch sumerisch-akkadische, akkadisch-hethitische, hethitisch-hurritische, akkadisch-ugaritische, hurritisch-ugaritische Göttergleichungen und Götterlisten; auch semitische Götter im bronzezeitlichen Ägypten werden teilweise ‘übersetzt’¹⁶. Im Griechischen dürften die ‘Aphrodite’ vom Ida im *Aphroditehymnus* und Apollon von Lykien¹⁷ früheste sichere Beispiele solcher Gleichsetzungen sein, abgesehen von homerischen

¹³ Vgl. K. TRÜDINGER, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie* (Basel 1918); K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* I (Wiesbaden 1972).

¹⁴ Nur einmal heißen die Karer, nicht die Trojaner βαρβαρόφωνοι, *Il.* II 867, vgl. auch II 803 f.; IV 437 f.

¹⁵ G. WISSOWA, “*Interpretatio Romana*”, in *ARW* 19 (1918), 1-49; vgl. auch J. VOGT, “*Herodot in Ägypten*” (urspr. 1929; 1960), in *MARG* (*supra* Anm. 2), 423-26.

¹⁶ R. STADELMANN, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (Leiden 1967).

¹⁷ Dass dies Aphrodite vom Ida mit Kybele-Kybebe (“Aphrodite”: Charon *FGrHist* 262 F 5) zusammengehört, wird allgemein angenommen, vgl. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 241. Zu Apollon und Lykien W. BURKERT, “Apellai und Apollon”, in *RhM* 118 (1975), 1-21, hier 3 f.; *Griechische Religion* 227; der entsprechende Gott heisst lykisch Natri-, vgl. P. FREI, in *Bibliotheca Orientalis* 38 (1981), 360.

Götterszenen, die man mit Szenen orientalischer Epen parallelisieren kann¹⁸. Fürs Ägyptische sind solche Interpretationen dann auf jeden Fall mit Hekataios (*FGrHist* 1 F 305) und Pindars Typhon-Mythos (Fr.91) gesichert, abgesehen von den ja auch ausserliterarischen Ortsbezeichnungen wie Heliopolis-Theben, Hephaistopolis-Memphis, Hermopolis¹⁹. Die Verschiedenheit der Religionen wird auf diese Weise im Prinzip verneint. Auch bei Hesiod, auch in den Hesiodeischen *Katalogen* gibt es keine ‘nichtgriechische Religion’: der semitische Gottestitel Baal wird zum Namen eines östlichen Königs, Belos (Fr. 137 M.-W.), der seinerseits Sohn eines Gottes griechischen Namens ist, des Poseidon (Apollod. II 1,4 wohl nach Hesiod), und natürlich ist es der den Griechen vertraute Zeus, der Europa aus Tyros entführt: die Götter der Fremdvölker, von denen man doch Kunde hat, sind auf diese Weise wieder zum Verschwinden gebracht²⁰.

Demgegenüber gibt es einen nun allerdings sehr interessanten Fall in der *Ilias*, dass andere Götter der Anderen erscheinen: Bei der Eideszeremonie im dritten Buch wird ausgemacht, dass die Trojaner je ein Schaf für Sonne und Erde — weiss und männlich das eine, schwarz und weiblich das andere —, die Griechen aber ein Schaf für Zeus opfern sollen (III 103 f.); bei der Durchführung der Opfer freilich wird bloss Agamemnon aktiv (276-291): er ruft Zeus vom Ida, Helios, Flüsse, Erde und die strafenden Mächte der Unterwelt zu Zeugen an; dann schneidet ‘er’ den Schafen die Kehle durch. Hier ist nicht mehr differenziert, was zuvor doch geschieden war. Achäer und Trojaner vollziehen die Liba-

¹⁸ W. BURKERT, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, SHAW 1984, 1, 85-99.

¹⁹ K. S. KOLTE, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot* (Diss. Tübingen 1968).

²⁰ Anders steht es mit der ‘phrygischen’ Meter, in deren Kult das Exotische der Werbung dient.

tion, und alle beten zu Zeus (III 297-301, vgl. 319-323). Hernach nimmt Priamos 'die Schafe' — doch wohl die beiden von ihm gestellten — wieder nach Troia mit, offenbar zu profaner Verwendung (310). Das Opfer der Trojaner für 'Erde und Helios', im Gegensatz zum Opfer der Griechen 'für Zeus', ist umso eigentümlicher, als das Trojanische Königshaus ja dem Mythos nach direkt von Zeus abstammt. Die antiken Kommentatoren erklären die unterschiedliche Zuweisung der Götter damit, dass es für die Trojaner um ihr Land und ihr Leben (*σωτηρία*) gehe, während die Griechen als Fremde sich Zeus Xenios unterstellen²¹. Doch ist dies nicht der Gott, den Agamemnon anruft. Die Erklärung liegt ausserhalb der Dichtung: Ins Spiel kommt hier die reale Praxis zwischenstaatlicher Verträge. Wenn zwei einander fremde Partner einen Pakt beschwören sollen, kommt die Verschiedenheit der Götter fast traumatisch zum Bewusstsein. Man muss zur Kenntnis nehmen, dass verschiedene Völker verschiedene Götter haben; im Vertrag von Ramses II und Hattusilis steht der Sonnengott für Ägypten, der Wettergott fürs Hatti-Land²². Bei fremden Göttern falsch zu schwören, fällt leicht²³. Man sorgt darum in der Regel dafür, dass jeder bei dem für ihn verbindlichen Gott schwört. So kommt der vielbesprochene Gott -appaliunas von Wilusa in den Vertrag von Muwatallis und Alaksandus²⁴; im ersten Vertrag von Rom und Karthago schwören die Punier "bei den heimischen Göttern", die Römer bei *Iuppiter lapis* (Plb. III 25,6). Die andere Möglichkeit ist es, gemeinsame, evident

²¹ *Schol. ad loc.* bT ed. H. ERBSE; G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary* I (Cambridge 1985), 278 meint, die Zuweisung der niederen Götter an die Trojaner sei "deliberately derogatory".

²² J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1955; im folgenden *ANET*), 201.

²³ Vgl. Histaios und die "Götter des Königs" Hdt. V 106.

²⁴ J. FRIEDRICH, *Staatsverträge des Hatti-Reiches* II (Leipzig 1930), 80 f.; vgl. W. BURKERT, in *RbM* 118 (1975), 2.

gegebene Zeugen ins Spiel zu bringen, wie eben die Sonne, den Himmel, die Erde. So enden routinemässig die hethitischen Staatsverträge, mit Nennung von "Bergen, Flüssen, Quellen, Meer, Himmel und Erde, Winde und Wolken"²⁵; entsprechend sind in einem aramäischen Staatsvertrag aus dem 8.Jh. "Himmel und Erde, Abgrund und Quellen, Tag und Nacht" genannt²⁶. Auch die Götter, die doch nur in der Parodie 'bei sich selbst' schwören können, leisten bei Homer den Eid bei kosmischen Zeugen, bei Himmel, Erde und Styx, d.h. der Unterwelt. An sich musste das Problem auch bei jedem privaten Handelsvertrag, der über die eigene Ethnie hinausgriff, akut werden; doch haben wir darüber m.W. keine alten Dokumente. Für den Eid der Troianer 'bei Erde und Sonne' jedenfalls ist der Hintergrund damit gesichert. Das Ergebnis ist ebenso eigenständlich wie bezeichnend: Für einen Augenblick entsteht die Perspektive, als ob die Fremden, in diesem Fall die Troianer, vorzugsweise Naturgötter verehren, 'Erde und Sonne', während die Griechen ihren Zeus haben. Ein fundamentales, produktives Missverständnis ist hier angebahnt, das auch für Herodot bedeutsam geworden ist.

Explizite Reflexion auf fremdartige Bräuche findet sich im übrigen zuerst im Zusammenhang mit den Bildern von 'Randvölkern'. Die Bedeutung des 'Marginalen' im Bewusstsein einer Kultur als Kontrast und als Vehikel von Übergängen hat in neuerer Zeit besondere Aufmerksamkeit gefunden²⁷. Offenbar handelt es sich um eine Grundstruktur der Vorstellung, die freilich eben darum ihr eigenes, stark verformendes Kraftfeld entwickelt. Die Folge sind projektive Umkehrungen des Normalen, mit polaren Möglichkeiten des

²⁵ ANET 205: Mursilis und Duppi-Tessub, vgl. 206: Suppiluliumas und Mattiwaza; Alaksandus (vgl. vorige Anm.), IV 25.

²⁶ Inschrift von Sefire, ANET 659; BURKERT 1984 (*supra* Anm. 18), 90.

²⁷ Vgl. bes. V. TURNER, "Betwixt and Between", in *The Forest of Symbols* (Ithaca 1967), 93-111; "Liminality and Communitas", in *The Ritual Process* (Ithaca 1969), 94-130.

ganz Hohen und des ganz Niederen, des Beseligenden und des Grässlichen. Im Bereich der Religion bedeutet dies: die 'Marginalen' sind entweder ganz besonders fromm und götternah, oder sie sind von perversester Wildheit, wofür als Zeichen mit Vorliebe der Kannibalismus steht. Dies gilt im Griechischen schon für die Schilderung der Lästrygonen und vor allem der Kyklopen in der *Odyssee*²⁸. Andererseits sind schon in der *Ilias* (XIII 5 f.) jenseits von Thrakern und Mysern die "milchessenden Pferdemelker" in den Blick gerückt, die "gerechtesten der Menschen". Entsprechendes erscheint dann ausführlicher in Hesiods *Katalogen*, anlässlich der Umkreisung der Erde durch die Boreaden (Fr. 150-157 M.-W.).

Für Herodot einschlägig sind die Spekulationen über das Volk der Äthiopen²⁹. Dass die 'Brandgesichter' am Rand der Welt dort leben, wo die Sonne die Erde berührt, war ihrem Namen immer zu entnehmen. Wir wissen nicht, was die *Aithiopis*, jenes Epos, das dem Achilleus den Sohn der Morgenröte aus dem fernen Osten mit dem gut griechischen Namen Memnon gegenüberstellte, über dessen Volk berichtete³⁰. In der *Ilias* gehen 'alle Götter' zu den Äthiopen, um zwölf Tage an ihrem Fest teilzunehmen; in der *Odyssee* speist, aus durchsichtigen kompositorischen Gründen, Poseidon allein bei ihnen. Bei Herodot finden wir dann, eingespannt in den Bericht der von Kambyses entsandten Libyer über die Äthiopen, die Schilderung der "Tafel der Sonne", ήλιον τράπεζα, die alle Morgen neu mit jeder Art von Fleisch gedeckt ist

²⁸ Zu den Kyklopen zwischen Natur und Über-Kultur vgl. G. S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures* (Cambridge/Berkeley 1970), 162-71.

²⁹ Vgl. dazu A. LESKY, "Aithiopika", in *Gesammelte Schriften* (Bern 1966), 410-21, bes. 414 f.; I. HOFMANN, A. VORBICHLER, *Der Äthiopenlogos bei Herodot* (Wien 1979; mir nicht zugänglich); MORA 74,1. Nichts Spezifisches ergibt sich aus Hekataios *FGrHist* 1 F 325-7.

³⁰ Es gibt ernsthafte Argumente dafür, dass der Inhalt der *Aithiopis* älter als das Gedicht vom Zorn des Achilleus ist, W. SCHADEWALDT, *Von Homers Welt und Werk* (Stuttgart 1951), 155-202; vgl. W. KULLMANN, "Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research", in *GRBS* 25 (1984), 307-23.

(III 17 f.). Jean-Pierre Vernant hat eine strukturelle Interpretation vorgelegt, indem er Herodots Bericht mit der Sonneninsel im 12. Buch der *Odyssee* kontrastiert³¹. Ich bin geneigt, die Äthiopentradition zunächst historisch-genetisch zu sehen. Herodot gibt eindeutig eine rationalistische Version einer älteren, naiven Wundererzählung: "Amtsträger", sagt er (*τοὺς ἐν τέλει ἔκαστους ἑόντας*), seien verpflichtet, in der Nacht jeweils die neue Verproviantierung vorzunehmen. Der schlichte Betrachter erlebt ein Wunder: Tag für Tag ein 'Tischlein-deck-dich'. In einem Fragment aus dem *Befreiten Prometheus* des Aischylos ist dies offenbar vorausgesetzt (Fr. 192 Radt): Von einem "alles nährenden See" (*λίμνη παντότροφος*) im Äthiopenland ist die Rede, wo jeden Morgen Helios sich erhebt. Der 'See' stammt aus *Od.* III 1; 'allnährend' aber ist er als Ursprung aller Speise, wie denn laut Herodot Fleisch von 'allen Vierfüßern' auf dem Äthiopentisch liegt. Die Speisung 'aller Götter' nach *Ilias*-Art ist auf den einen Helios bei dem ihm so nahen Volk konzentriert und zur ständigen Einrichtung gemacht worden. Wann und wie zwischen Homer/*Aithiopis* und Aischylos/Herodot die Tradition so ausgestaltet wurde, ist im einzelnen offenbar nicht mehr zu dokumentieren. Die Abfolge der Erfindungen ist trotzdem einigermassen klar. Aus Sonnenvolk und Götterspeisung ist der allmorgendlich gedeckte Tisch geworden; ob es ihn wirklich gibt und wie das zugehen mag, ist die Frage, die im Zeitalter der *Historie* sich stellt und durch die Kundschafter des Kambyses angeblich ihre Antwort findet. Herodot bringt dies ausdrücklich nicht im eigenen Namen, er hat es, als Bericht der Libyer, gleichsam in distanzierende Anführungszeichen gesetzt. Für das mögliche Bild von 'Randvölkern' und ihrer besonderen Götternähe kann dies

³¹ J. P. VERNANT, "Les troupeaux du Soleil et la Table du Soleil", in *REG* 85 (1972), pp. XIV-XVII; "Manger aux pays du soleil", in M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 239-49.

durchaus als typisch gelten³² — es bleibt fern von jeder ethnologisch relevanten Information.

Sehr viel wichtiger und konkreter zu nehmen ist offenbar, was in dem merkwürdigen Epos des Aristeas von Prokonesos stand, den *Arimaspia*. Dieses Gedicht ist, mit Bolton³³, um 600 v. Chr. anzusetzen; in der Zeit, als die Kimmerier von Norden her die griechisch-kleinasiatische Welt bedrängten, machte es Angaben über den noch fernersten Norden, insbesondere über die Issedonen, die Arimaspen und die Hyperboreer. Was zunächst die Issedonen nördlich der Skythen betrifft, so spricht nichts dafür, dass je ein anderer vor oder nach Aristeas Issedonen tatsächlich angetroffen und beschrieben hat. Das heisst, dass der Bericht Herodots über die Issedonen (IV 26) Aristeas wiedergibt³⁴. Ihr sensationellster Nomos ist, dass sie ihre Väter aufessen, hineingeschnebelt unter das Fleisch vieler geopferter Schafe; der Schädel wird vergoldet und wie ein Götterbild verehrt. Die Frauen sind den Männern gleichgestellt. Dass hier "first-hand observation" vorliegt, möchte ich Bolton (79) nicht zugeben. Zu offensichtlich sind die projektiven Elemente im marginalen Bereich, die extreme Verkehrung der sittlichen Pflicht dem eigenen Vater gegenüber. Die Art der Greuelmahlzeit erinnert allzusehr an die Methoden von Atreus bzw. Harpagos³⁵.

³² Vg. auch A. DIHLE, "Der fruchtbare Osten", in *RbM* 105 (1962), 97-110 = *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze* (Heidelberg 1984), 47-60; 217 f.

³³ J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962); die Fragmente jetzt bei A. BERNABÉ (ed.), *Poetae Epici Graeci I* (Leipzig 1988), 144-54, und M. DAVIES (ed.), *Epicorum Graecorum Fragmenta* (Göttingen 1988), 81-88. Vgl. auch P. LINDEGGER, *Griechische und römische Quellen zum peripheren Tibet I* (Rikon 1979), 47-69; W. BURKERT, in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983), 246-48.

³⁴ BOLTON 76-79. Zu den Essedonen/Assedonen bei Alkman Fr. 156 Page (*PMG*) = 192 Calame vgl. W. BURKERT, in *Gnomon* 35 (1963), 235 f.; ich möchte nun doch an mündliche Vermittlung und einen 'Hörfehler' Alkmans glauben, zumal eine Datierung Alkmans nach 600 wahrscheinlicher geworden ist.

³⁵ Aeschyl. *Ag.* 1592 f.; Hdt. I 119; vgl. auch W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin 1972), 119-25.

Die vergoldeten Schädel sind vielleicht doch nur eine Variante der auch anderwärts bezeugten skythischen Schädelbecher³⁶. Immerhin waren *Nomoi* hier offenbar sehr viel einlässlicher beschrieben als in den älteren Epen — auch wenn z.B. schon Odysseus vom fernen Volk der Phäaken etliche Eigentümlichkeiten notiert und berichtet hatte.

Dass bei Aristeas eigentlich ethnographische Reflexion ins Spiel kommt, zeigt in überraschender Weise das einzige grössere Fragment, das aus den *Arimaspeia* erhalten ist³⁷: Da spricht ein Vertreter eines Fremdvolkes, ein Issedone offenbar, zum Griechen und drückt seine Verwunderung aus über die seltsamen Dinge, die Griechen tun: "Ein grosses Wunder ist auch dies für unseren Sinn: Männer wohnen auf dem Wasser..." (Fr. 1 Davies = 5 Fr. 7 p. 208 Bolton); die Rede ist, kein Zweifel, ganz einfach von der Seefahrt, die den Festlandsbewohnern fremd und kaum vorstellbar ist; was für Griechen selbstverständlich ist, erscheint den Fremden als überaus 'verwunderlich', neben anderem, was sie staunen macht. Damit ist bereits erfasst und ausgesprochen: Befremdung ist relativ und gegenseitig; "Wagen als Häuser" (Hes. Fr. 151) oder Schiffe als Häuser — so abseitig einem Griechen issedonische Sitte erscheinen muss, Issedonen schütteln nicht weniger den Kopf über das, was bei Griechen Brauch ist. Mit anderen Worten: man kann vom Fremden her besonders den Blick für die eigene Lebensart und ihre vermeintlichen Selbstverständlichkeiten schärfen und sich über Alternativen klar werden. Hier tritt, m.W. zum ersten Mal in griechischer Literatur, auf, was uns als etwas ganz Wesentliches an der Haltung Herodots erscheint. Auch dies freilich kann man bereits in der *Odyssee* angelegt finden: Da verwun-

³⁶ Hdt. IV 65; vgl. BOLTON 78-79; ein Exemplar eines vergoldeten Schädelbechers, genau nach Herodot, ist in eine schwäbische Privatsammlung gelangt, A. RIETH, in *Antike Welt* 2,2 (1971), 47-51 — Echtheit ungewiss.

³⁷ C. M. BOWRA, "A Fragment of the *Arimaspeia*", in *CQ* N. S. 6 (1956), 1-10 = *On Greek Margins* (Oxford 1970), 72-86.

dert sich doch der Kyklop über Odysseus νήπιος εἰ, ὁ ξεῖν, ἦ τηλόθεν εἰλάλουθας... (IX 273).

Religionsgeschichtlich besonders relevant scheint, was man von den Hyperboreern erzählte, dem frommen Volk Apollons jenseits des Rhipäischen Gebirges: Zum ersten Mal, so weit ich sehe, wird dabei ein Fremdvolk durch einen besonderen Opferritus charakterisiert; so Pindar in der 10. *Pythischen Ode* von 498. Als Quelle kommt doch wohl in erster Linie Aristeas in Frage³⁸: "Berühmte Hekatomben von Eseln" sind es, die die Hyperboreer Apollon darbringen, heisst es bei Pindar, mit "heiligem Schweigen", und nicht ohne Opferschmaus; der Gott ist selbst bei diesem Opfer anwesend und "lacht" ob der geilen, schreienden Tiere. Man kann hier einen Gegenentwurf zur Äthiopentradition erkennen: wieder ein extremes Randvolk, dessen Charakteristik weithin als projektive Umkehrung verständlich wird; ungewöhnliche, schreiende Opfertiere inmitten der εὐφορμία, und das Lachen des Gottes, der persönlich zugegen ist. Ethnologisch relevant ist hier nichts; doch auch solche Beschreibungen gehören zu den Voraussetzungen, die Herodot vorfand.

Herodot macht seine Angaben über die Religionen fremder Völker zusammenhängend und einigermassen systematisch im Rahmen seiner ethnographischen Exkurse. Einzelheiten tauchen auch sonst gelegentlich auf, sie können treffend und eindrucksvoll sein; ich verweise einerseits auf die präzisen und nachprüfbaren Angaben über das ägyptische Asylwesen ausgerechnet im Zusammenhang mit der so kühn konstruierten Erzählung von Helena und Proteus (II 113)³⁹,

³⁸ Zurückhaltend BOLTON 70 f.; vgl. H. SCHMITZ, *Hypsos und Bios. Stilistische Untersuchungen zum Alltagsrealismus in der archaischen griechischen Chorlyrik* (Bern 1970) 86; 194; Hellanikos schreibt im Widerspruch dazu den Hyperboreern völligen Vegetarismus zu (*FGrHist* 4 F 187b). Zu den Hyperboreern Hdt. IV 32-35 — der nicht an ihre Existenz glaubt —; vgl. auch W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972), 149 f.; G. B. BIANCUCCI, "La via iperborea", in *RFIC* 101 (1973), 207-20.

³⁹ Vgl. LLOYD III 48.

andererseits auf die grossartig inszenierten Riten, die Xerxes' Übergang über den Hellespont begleiten (VII 54)⁴⁰. Doch zunächst seien aus den Haupttexten drei zentrale Passagen vorgestellt: Das Opfer der Perser (I 131); das Opfer der Ägypter (II 39-40); das Opfer der Skythen (IV 60)⁴¹.

Zunächst also die Perser (I 131): "Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten haben sie nicht als Brauch, und denen, die das tun, schieben sie Torheit zu, wie mir scheint darum, weil sie es nicht in Brauch und Glauben haben⁴², wie die Griechen, dass die Götter menschengestaltig seien. Sie haben den Brauch, dem Zeus Opfer darzubringen, indem sie auf die höchsten Berge hinaufsteigen, wobei sie den Kreis des Himmels insgesamt 'Zeus' nennen. Sie opfern der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser, den Winden... Das Opfer bei den Persern an die genannten Götter besteht in folgendem: sie machen keine Altäre, sie zünden kein Feuer an, wenn sie im Begriff sind zu opfern; sie gebrauchen keine Libation, keine Flöte, keine Binden, keine ungeschroteten Getreidekörner. Wenn einer einem dieser Götter opfern will, führt er das Tier an einen reinen Ort und ruft den Gott an, die Tiara bekränzt, in der Regel mit Myrte. Für sich selbst, den Opfernden, privat und allein darf er nicht 'das Gute' erflehen, er betet vielmehr, dass es 'allen Persern' gut gehe und dem König; unter 'allen Persern' ist eben auch er selbst mit enthalten. Wenn er dann das Opfertier zerlegt und das Fleisch gekocht hat, breitet er Gras aus, möglichst weiches, am ehesten Klee, und darauf legt er das ganze Fleisch; hat er es ausgelegt, so singt ein Magier, der dabeisteht, als

⁴⁰ Die Szene wirkt sehr griechisch, auch wenn der Widerspruch zu I 132,1 — keine Libation beim Opfer — nicht schwer wiegt. Das von Herodot hier aufgeworfene Problem, ob man denn etwas dem Helios Geweihtes — hier eine goldene Schale — ins Meer versenken kann (VII 54,3), würde sich *mutatis mutandis* auch bei vielen griechischen Ritten stellen.

⁴¹ Vgl. auch das Opfer der Libyer, IV 188.

⁴² Zur Übersetzung von *vouίζειν* vgl. W. FAHR, ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen (Hildesheim 1969).

Beschwörung eine Theogonie — von solcher Art, sagen jene, sei die hier gesungene Beschwörung. Ohne einen Magier dürfen sie nach dem Brauch keine Opfer darbringen. Der Opferer wartet einige Zeit, dann trägt er das Fleisch ab und verwendet es, wie er es für richtig hält."

Was die Ägypter betrifft, ist zunächst von der 'Prüfung' der Opfertiere durch einen eigens dazu bestellten Priester und ihrer 'Siegelung' die Rede (II 38); dann: "Opfer aber besteht dieses bei ihnen: sie führen das gesiegelte Tier zu dem Altar, wo sie opfern, sie zünden Feuer an; dann giessen sie über dem Altar Wein auf das Opfertier, rufen den Gott an und schlachten das Tier; danach schneiden sie den Kopf ab. Vom Körper des Tiers ziehen sie die Haut ab, über jenen Kopf aber sprechen sie viele Flüche aus und bringen, sofern sie einen Markt haben und griechische Kaufleute im Lande sind, den Kopf zu diesem Markt und verkaufen ihn; sofern keine Griechen zugegen sind, werfen sie den Kopf in den Fluss. Beim Fluchen sprechen sie folgendes gegen die Köpfe: wenn ihnen, den Opfernden, oder Ägypten insgesamt ein Unheil bevorstehe, möge es sich gegen diesen Kopf wenden. In Bezug also auf die Köpfe der Opfertiere und die Libation von Wein verwenden alle Ägypter den gleichen Brauch in allen Heiligtümern, und von diesem Brauch ausgehend wird auch sonst kein Ägypter je bei irgendeinem Tier vom Kopf essen; das Herausnehmen der heiligen Teile aber und die Verbrennung ist je nach Heiligtum verschieden eingerichtet. Von der Gottheit, die sie für die grösste Gottheit halten und für die sie das grösste Fest feiern, von der werde ich sprechen: Wenn sie das Rind gehäutet haben und die Verwünschung gesprochen haben, nehmen sie die ganzen Eingeweide heraus, die Innereien aber lassen sie am Ort und auch das Fett, die Schenkel schneiden sie ab und das Ende der Wirbelsäule und die Schultern und den Hals. Wenn sie das getan haben, füllen sie den Rest des Körpers des Rindes mit reinen Brot, mit Honig und Weinbeeren und Feigen und Weih-

rauch und Myrrhe und sonstigen Spezereien, und so verbrennen sie es dann, indem sie reichlich Öl darübergiessen. Sie fasten aber, ehe sie opfern, und während die Opferenteile brennen, schlagen sich alle wehklagend das Haupt; wenn sie damit fertig sind, legen sie als Mahlzeit vor, was sie vom Opfer übrig gelassen haben."

Schliesslich die Skythen (IV 59 f.): "Götterbilder, Altäre und Tempel zu errichten haben sie nicht als Brauch, ausser für Ares; für diesen pflegen sie es zu tun (vgl. 62); Opfer aber gibt es folgendes bei allen, in allen Heiligtümern in gleicher Art, welches in dieser Weise vollzogen wird: das Tier steht da, die Vorderfüsse mit einem Strick gefesselt; der Opfernde steht hinter dem Tier; er zieht am Ende des Stricks und wirft das Tier damit zu Boden; während es stürzt, ruft er den Gott an, dem er opfert; dann legt er ihm eine Schlinge um den Hals, steckt einen Stock hindurch, dreht diesen und erstickt damit das Tier, ohne Feuer angezündet zu haben, ohne Anfangsriten, ohne Libation. Wenn er das Tier erwürgt und abgehäutet hat, macht er sich ans Kochen." Der Kochprozess ohne Holz wird ausführlich beschrieben, dann heisst es weiter: "Wenn das Fleisch gekocht ist, macht der Opferer Erstlingsgaben von dem Fleisch und den Innereien: er wirft sie nach vorne. Sie opfern, neben sonstigem Kleinvieh, besonders auch Pferde".

Die wohlbekannten Texte sind im Zusammenhang vorgestellt; denn eindrücklich sind diese Ritualbeschreibungen zunächst durch die Kunst anschaulichen Erzählens. Man glaubt dabeizustehen und die Szene mitzuerleben. Solche Kunst, durch Beschreibung von Ritualen Anschaulichkeit und Stimmung zu erzeugen, hat ihr Vorbild schon bei Homer, wie denn überhaupt unsere Kenntnis griechischer Rituale in überraschend hohem Mass auf der Kunst, der Wort- wie der Bildkunst beruht. Die oft wiederholten Standardschilderungen eines Opfers stammen aus Homer; man denke des weiteren an das eindrücklich vorgestellte Gebet,

mit dem Achilleus seinen Freund Patroklos in die Schlacht entlässt, wozu aus seinem Behältnis ein goldener Becher geholt wird zur feierlichen Libation im Hof (*Il.* XVI 220-252); oder an die kleinen Kultakte, die die Frömmigkeit des Eumaios bei seinem Mahl mit Odysseus zeigen sollen (*Od.* XIV 420-448). Diese Schilderungen haben ihre erzählerische Funktion im jeweiligen Zusammenhang; bei Herodot sind sie isoliert und für sich ins Auge gefasst. Zur Wirkung gehört der bedächtige Erzählschritt mit den reihenden Partizipien und den Wortwiederholungen, das realistische Detail — der Strick, der da gezogen, der Stock in der Schlinge, der da gedreht wird —; dazu ein gewisser distanzierter Humor des Betrachters: „und wenn sie mit Wehklagen fertig sind, essen sie“ — was doch die Eindringlichkeit des Bildes nicht beeinträchtigt: Indem das Tier niederstürzt, betet der Skythe; Sturz und Erhebung bilden die polare Spannung, die uns ergreift.

Dass diese Schilderungen, so gekonnt und wirkungssicher sie sind, als durchaus sachhaltig zu gelten haben, wurde von den Kommentatoren längst festgestellt; man sollte dies nicht, mit Hartog, einfach ignorieren. Herodot hat gesammelt, beobachtet, sich erzählen lassen und gelesen, gewiss auch missverstanden und verwechselt; so ergibt sich, was die Frage nach der Richtigkeit der Informationen im einzelnen anlangt, stets ein ‚teil-teils‘: Bei den Persern kann die Bedeutung des Opfers auf den Höhen, die Verehrung von Sonne und Mond, Erde und Wasser, das Kochen und Niederlegen des Fleisches, die Rolle des ‚Magiers‘, der allein den heiligen Text zu rezitieren versteht, als durchaus authentisch gelten, und vor allem erkennt man in dem ‚Gras‘ das Äquivalent der so bezeichnenden ‚Opferstreu‘ (*barešman*)⁴³. Anderes ist pro-

⁴³ Zum iranischen Opfer M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden 1975), 148-70; das Herodot-Kapitel ist auch bei G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965), 124-27 besprochen. Zum *barešman* P. THIELE, in *ZDMG* 107 (1957), 72-75 = R. SCHMITT (ed.), *Indogermanische Dichtersprache* (Darmstadt 1968), 210-14. Neue Materialien zur achämeni-

blematischer, insbesondere was die bestrittene ‘Menschenart’ der Götter einerseits, die Identifizierung von höchstem Gott und Himmel andererseits betrifft; eine volle Identifizierung von Ahura Mazda und ‘Himmel’ ist offenbar nicht gegeben. Im anschliessenden Kapitel hat Herodot mit ‘Mithras’ als weiblicher Gottheit wohl einen seiner gröbsten Fehler gemacht⁴⁴. Bei den Ägyptern ist die Eingangsszene offenbar richtig dargestellt, es gibt auch das Abtrennen des Kopfes und das Verfluchen, wenn auch nicht immer und überall; es gibt das Füllen des Tierkörpers mit Spezerei, wenn auch das Herz einer Sonderbehandlung bedürfte, es gibt Opfer-Verbrennung, es gibt Wehklagen beim Osiris-Opfer⁴⁵. Was die Skythen betrifft, ist vor allem das Erwürgen des Opfertieres in Sibirien und am Altai bestens bezeugt⁴⁶, auch für die merkwürdige Art des Kochens gibt es Bestätigung⁴⁷, ja gerade was Herodot wie ein Rätsel stehen lässt, das ‘Werfen’ der Opfergaben, ist iranischer Brauch⁴⁸.

Was vielleicht nicht in gleicher Weise objektivierbar ist, mir aber nicht weniger wichtig erscheint: Herodots Opferszenen fügen sich mit ihren Details in ein allgemeineres Bild von Tieropfern überhaupt und in die zugehörigen Interpre-

dischen Religionsgeschichte hat H. KOCH erschlossen, *Die religiösen Verhältnisse der Dariuszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (Wiesbaden 1977); sie findet keinerlei Bestätigung für Herodot in ihrem Material, 141-46. Vgl. auch MORA 28-37 m. Lit.; zur ‘Theogonie’ ASHERI 343 f.

⁴⁴ Es fehlt nicht an Rettungsversuchen, z.B. Verweis auf eine Kushan-Münze des 2. Jh.n.Chr., S. RIBICHINI, in *RSO* 50 (1976), 53 f. nach M. BUSSAGLI, in *SMSR* 24/25 (1953/54), 93-110. Mithra und Anahita sind mit Sicherheit menschengestaltig.

⁴⁵ LLOYD II 173-84; MORA 119-22.

⁴⁶ W. RADLOFF, *Aus Sibirien* II (Leipzig 1893), 25 f.; K. MEULI, *Gesammelte Schriften* II (Basel 1975), 839 f.; 1016.

⁴⁷ R. J. FORBES, *Studies in Ancient Technology* V (Leiden 1957), 13.

⁴⁸ BOYCE (*supra* Anm. 43) 163 mit Verweis auf Gr. *Bundabišn* 14,21 f.: Man warf die Opfer ‘zum Himmel’, im Idealfall fing sie ein Geier im Flug; *de facto* wirft man sie den Hunden vor. Vgl. auch die Libyer Hdt. IV 188; das Hochwerfen des zu Zalmoxis gesandten ‘Boten’ Hdt. IV 94,3.

tationskategorien vortrefflich ein, obgleich diese Herodot nicht in expliziter Weise zur Verfügung standen. Ich beziehe mich dabei vor allem auf Karl Meulis "Griechische Opferbräuche". Es geht beim Tieropfer um ein rituelles Töten zum Zweck der Gewinnung einer Fleischmahlzeit. Eben dies, das schliessliche Essen, hebt Herodot in seinem Realitätssinn deutlicher heraus als mancher moderne Religionshistoriker. Der direkte Genuss freilich ist im Ritus gehemmt, gemindert, verzögert durch Formen des demonstrativen Verzichts: man fastet im voraus, man wirft Teile weg oder verbrennt sie, man legt alles dem Gott hin und wartet eine Weile. Das Töten des Tieres seinerseits ist ein ambivalentes Handeln, Schuldgefühlen ausgesetzt. Man kann sich helfen, indem man das zu tötende Wesen als Feind stilisiert — so oft im Ägyptischen; daher die 'Flüche' aufs Haupt des Tieres. Auch der Austausch ist eine Möglichkeit, Bedenkliches loszuwerden, und sei es am 'Markt der Griechen'. Man kann aber auch durch eine 'Unschuldkomödie' die eigene Beteiligung verstecken. So steht der Skythe hinter dem Tier und lässt es durch einen Trick wie von selbst zu Boden fallen; die Ägypter klagen lauthals, während sie des Bratens warten. Gemeinsam ist allen Formen, dass der Kontakt mit einer höheren Macht im Gebet hergestellt wird, und zwar jeweils unmittelbar vor dem Töten. Warum das Tiere-Schlachten der zentrale Akt des 'Verehrens' ist, wird von Herodot nicht weiter hinterfragt⁴⁹; es ist ihm aus eigener Erfahrung selbstverständlich und steht ihm als bildhafte Figur zur Verfügung.

Denn evident ist bei Herodot der stetige Bezug auf die Praxis der Griechen: das griechische Opfer ist keineswegs nur *modèle absent*, wie Hartog (28) schreibt. Man kann aus dem, was Herodot kontrastierend hervorhebt, ein detailliertes Bild des griechischen Opfers zusammensetzen: Die Griechen

⁴⁹ Zum ganzen K. MEULI, "Griechische Opferbräuche", in *Ges. Schr.* II 907-1021; BURKERT 1972 (*supra* Anm. 35). Vgl. auch *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt, 27 (Vandœuvres 1981).

stellen sich die Götter menschengestaltig vor; sie haben Altäre, Tempel und Götterbilder als Zentren des Heiligen errichtet; opfern darf, wer will und es sich leisten kann, gegebenenfalls auch ohne Priester; es gibt je einen Priester für einen Gott, nicht Kollegien und Hohe Priester (II 37,5). Griechen zünden erst einmal ein Feuer auf dem Altar an, wenn sie im Begriff sind zu opfern; sie bekränzen sich, sie schmücken das Opfertier mit Wollbinden, ein Flötenspieler gehört zum Opferzug; Libationen spielen eine Rolle zur Vorbereitung, dazu mehrere Riten des 'Anfangens' (*ἀρχεσθαι*), insbesondere das Werfen ungeschroteter Gerstenkörner; der Opfernde betet in erster Linie für sich selbst; das Tier wird mit Beil und Messer geschlachtet; die Innereien werden herausgenommen und gegessen, das Fett samt Knochen und gewissen anderen Teilen, besonders dem Ende der Wirbelsäule (*όσφυς*), auf dem Altar verbrannt; das Fleisch wird in der Regel gebraten; Pferdeopfer kommen praktisch nicht vor. All dies ist Herodot zu entnehmen.

Nun sind aber für Herodot diese griechischen Gebräuche nicht einfach die 'Norm', gegenüber der alles Abweichende als *aberrant* im Sinne Hartogs (187-207) zu gelten hätte. Das Fremde kann implizit und auch explizit durchaus zur Kritik am Eigenen, zur Distanzierung verwendet werden. Am auffälligsten ist dies im Fall der Perser. Der berühmte und vielbesprochene Passus über das persische Opfer (I 131)⁵⁰ ist, genau besehen, zunächst widersprüchlich: dass die Perser nicht glauben, dass Götter von Menschenart seien, 'scheint' Herodot persönlich die Ursache ihrer Kritik an den Griechen zu sein, mit anderen Worten, dies ist ein von ihm gewonnenes Ergebnis, nicht Aussage eines Informanten; dann aber kann der Vorwurf gegen die Griechen nicht einfach in dieser Weise erhoben worden sein, denn was ist er ohne die Begründung? Und doch wird die Gleichsetzung von Gott und

⁵⁰ Vgl. *supra* Anm. 43.

Himmel dann mit einem schlichten ‘sie nennen’ hingestellt. Nimmt man das persönliche ἐμοὶ δοκέειν ernst, so wird man finden, dass μωρίην ἐπιφέρειν nicht eindeutig eine Aussage umreisst; im Hintergrund steht als der Herodot geläufige Ausdruck αἰτίην ἐπιφέρειν, “einen Vorwurf erheben”, “eine Schuld zuschieben”; gewiss ist dies in der Regel ein verbaler Akt, doch entscheidend ist eine so geschaffene Lage: “einen als den Schuldigen hinstellen”. Dementsprechend werden die Griechen “als Toren hingestellt”, eben durch die Art, wie es die Perser halten. Es ist das Fehlen der Tempel und Kultbilder, das hierfür “spricht”, dazu mag flüchtige Kenntnis von Formeln wie im *Yasna* (1, 16) kommen: “Für die Erde hier und den Himmel dort und für den aśaheiligen Wind; für die Sterne, den Mond, die Sonne, den anfangslosen unvergänglichen Lichtraum...” Herodot beansprucht nicht, bei dem Opfer auf den höchsten Bergen dabeigewesen zu sein; die Situation — der einzelne, herausgehoben, den Himmel über sich — ruft nach der Benennung. Kurzum: Es handelt sich um eine Rekonstruktion, nicht um Feldnotizen.

Was so rekonstruierend vorgestellt wird, ist in der Tat eine griechische Theorie, und zwar die damals modernste der griechischen Auffassungen: der ganze strahlende Himmel ist der wahre Gott. So hat man Xenophanes verstanden (Arist. *Metaph.* I 5, 986 b 24 = *Vorsokr.* 21 A 30), so formulierte es Euripides (Fr. 941 Nauck²), so setzt es — wohl später als Herodot — Demokrit voraus (*Vorsokr.* 68 B 30). Was, laut Herodot, die Perser den Griechen vorhalten oder vielmehr vormachen, ist also eine gezielte Alternative zur ‘homerischen’ Göttervorstellung, die in der Epoche der beginnenden Naturphilosophie als die eigentlich ‘natürliche’ erscheint. Bei den Fremden ist sie, wie es Herodot ‘scheint’, verwirklicht. Herodot lässt die Perser mit ihrem ‘Vorwurf’ aussprechen, was er selbst den Griechen sagen möchte.

In der Tat gibt Herodot an anderen Stellen unumwunden zu erkennen, dass für ihn das Erscheinen von Göttern in

menschlicher Gestalt, die anthropomorphe Epiphanie, unmöglich, ja ‘töricht’ ist. “Das glaube ich nicht”, sagt er zur heiligen Hochzeit im Babylonischen Turm zwischen Anu und einer sterblichen Frau (I 182,1: ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες); mit den genau gleichen Worten nimmt er Stellung zum Ursprungsmythos der Skythen, der Abkunft des Targitaos vom Himmelsgott und einer Flussnymphe (IV 5,1) — immerhin erzählt er in diesem Fall den Ursprungsmythos nach, sogar in zwei Versionen, einer ‘skythischen’ und einer ‘griechischen’ —. Hekataios, der sich in fünfzehn Generationen auf einen Gott zurückführt, wird von den ägyptischen Priestern widerlegt (II 143,1). Dass die Athener ein Mädchen aus Phlya als ihre Göttin Athena akzeptierten, war ein πρῆγμα εὐηθέστατον, ein Zeichen von εὐηθίῃ ἡλίθιος (I 60,3)⁵¹. Auch in anderen Fällen darf man, was ‘Barbaren’ gegen Griechen sagen, als indirekte Kritik am eigenen Brauch auffassen oder zumindest als vorsichtige Relativierung; so die Ablehnung des ekstatischen Dionysoskultes durch die Skythen: “denn es sei nicht plausibel einen solchen Gott ausfindig zu machen, der die Menschen zum Wahnsinn führt” (IV 79,3). Die polemische Art eines Heraklit (*Vorsokr.* 22 B 14) liegt Herodot fern. Aber er stellt gegeneinander, was nachdenklich machen soll.

Der entscheidende Begriff für griechische Religion ist, längst vor Herodot, der ‘Brauch’, Nomos (vgl. Hes. Fr. 322). Mehr als einmal spielt Herodot auf die berühmte Formulierung Pindars vom Νόμος Βασιλεύς an, in charakteristischer,

⁵¹ Dabei ist der Text von I 60 im entscheidenden Punkt doppelt überliefert: sind die Barbaren oder die Griechen die ‘Toren’? Vgl. W. BURKERT, in *RhM* 106 (1963), 97–100; ASHERI z.d.St. Zuzugeben ist, dass ἀπεκρίθη eher ‘Absonderung’ der kleineren von der grösseren Gruppe bedeuten, also doch ‘Griechen’ zum Subjekt haben sollte (vgl. κεχωρίσθαι I 4,4; ἀποσχισθέν I 58); die Satzverbindungen aber weisen auf die andere, paradoxe Version. Sie steht im Text von H. B. ROSÉN (Teubner 1987), der jedoch εἰ καὶ τότε in ἦ καὶ τότε ändert und unmöglich interpungiert. — Skeptisch gegen Epiphanie auch Hdt. II 91,3.

relativistischer Umdeutung⁵². Das wichtige und überraschende ist, dass sich der Begriff Nomos als durchaus geeignet erweist, die Schranke zum Fremden zu überschreiten, eben weil er zum Relativbegriff geworden ist: Die ‘Anderen’ zeigen in ihrem so andersartigen religiösen Verhalten nicht etwa *déviance* oder *avopia*, sondern eben ihren eigenen Nomos. Die Griechen hatten längst gelernt, die innergriechischen Verschiedenheiten zu respektieren; auch das Delphische Orakel hatte dies zu seiner Politik gemacht (Xen. *Mem.* I 3,1 f.). Wie man sogar die Perspektive der ‘Barbaren’ hypothetisch übernehmen kann, hatten schon die *Arimaspeia* gezeigt. Herodot sagt ausdrücklich über die abstossenden Sitte der Magier, Tiere aller Art umzubringen: “Mit diesem Brauch soll es so stehen, wie er von Anfang an zustandegekommen ist” (I 140,3). Dass Kambyses die Bräuche der Ägypter nicht respektiert hat, erweist seinen Wahnsinn. “Denn”, schreibt Herodot, “wenn jemand sämtlichen Menschen anheimstellen würde, die schönsten *vópoi* aus der Gesamtheit von allen auszuwählen, dann würden die einzelnen, nach Überlegung, jeweils die eigenen wählen” (III 38,1). Wie man Ähnliches sehr viel radikaler formulieren konnte, zeigt die sophistische Schrift *Δισσοί Λόγοι*: “Wenn man das Schändliche aus den Völkern von überall her zusammentrüge und dann sie zusammenriefe und sie aufforderte zu nehmen, was einer jeweils für gut und rühmlich hält, dann würde alles miteinander gut und gern davongetragen”⁵³. Mit

⁵² M. GIGANTE, *Nomos Basileus* (Napoli 1956); Pind. Fr. 169 A 1. Im übrigen sei verwiesen auf F. HEINIMANN, *Nomos und Physis* (Basel 1945); M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969); A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia* (Palermo 1984), 84-91; S. HUMPHREYS, “Law, Custom and Culture in Herodotus”, in *Arethusa* 20 (1987), 211-20.

⁵³ 2,26, *Vorsokr.* 90, II p. 409; m.E. ist der Autor von Herodot — unter Einbezug von VII 152,2 — direkt abhängig. Meist setzt man ‘gemeinsame Quellen’ an, vgl. R. M. ROBINSON, *Contrary Arguments* (New York 1979), 165 f. (der zum ganzen Kapitel die Herodot-Parallelen angibt); dies heisst m.E., einen Para- oder Prae-Herodot zu konstruieren.

anderen Worten: Keine Scheusslichkeit, die nicht irgendwo Sitte wäre. Es gibt auch heute Ethnologen, die geneigt sind so zu sprechen. Herodot hat diese Haltung nicht, er beharrt auch beim Kuriosen, ja Perversen in einer Haltung des ‘Verwunderns’, die von menschlicher Anteilnahme getragen ist. Dies heisst nicht, dass Herodot auf ein persönliches Urteil verzichtet; er zögert nicht, einen Brauch — die sakrale Prostitution in Babylon⁵⁴ — auch als den “schändlichsten” zu bezeichnen (*αἰσχιστος νόμος* I 199). Aber daraus folgt für ihn keineswegs, dass man mit Reformeifer dazwischenfahren müsste.

Im Hintergrund der Nomos-Relativierung steht eine grundsätzliche Skepsis in Fragen der Theologie. Freilich äussert Herodot diese nur unaufdringlich, fast nebenbei und dennoch deutlich. Entscheidend ist eine Bemerkung am Anfang des Ägyptenexkurses: “Was ich an Göttlichem unter den Erzählungen hörte, bin ich nicht bereit auszuführen, ... weil ich meine, dass alle Menschen gleiches darüber wissen” (II 3,2). Was dieses “gleiches Wissen”, *ἴσον ἐπίστασθαι*, besagt, zeigt *e contrario* die hippokratische Schrift *Von der Heiligen Krankheit*: Jene Leute, gegen die der hippokratische Autor sich wendet, “Magier, ReinigungsPriester, Bettelpriester, Charlatane”, tun eben dies, “sie geben vor ein Mehr an Wissen zu haben”, *προσποιέονται... πλέον τι εἰδέναι* (I, VI p. 354 Littré). Von solchen λόγοι hält sich Herodot zurück: er “entzieht sich dem am meisten, göttliche Dinge zu erzählen” (*ὑεῖα πρήγματα, τὰ ἐγώ φεύγω μάλιστα ἀπηγεέσθαι*, II 65,2). Ausdrücke wie “die griechischen Götter” (*Ὕεοι Ελλήνιοι*, V 49,3; V 92 η 5) oder “die Götter, die Persien erlost haben” (VII 53,2; vgl. Aeschyl. *Supp.* 921-923) oder “die Götter des Königs” (V 106,6) erscheinen nur in Reden, d.h. in der naiven Perspek-

⁵⁴ Von Herodot abhängig sind Strab. XVI 1,20, p. 745; die apokryphe *Epistula Jeremiae* 42 f.; Lucian. *De Syr. dea* 6. Es gibt keine Bestätigung aus babylonischen Quellen, wohl aber Gegeninstanzen, vgl. BAUMGARTNER (*supra* Anm. 11) 80 f. (der Herodots Angaben immerhin als “möglich” gelten lassen möchte); MORA 40-49.

tive des jeweiligen Akteurs. Auch die Formulierung, dass Götter 'seien' bzw. 'nicht seien', findet sich nur als Inhalt des 'Glaubens' (*ἡγεῖσθαι, νομίζειν*) der anderen, der einzelnen Völker (III 8,3 Araber; IV 94,4 Geten); Herodot 'entzieht sich'⁵⁵.

Der eigentliche Göttermythos ist damit ebenso ausgeschlossen wie theologische Spekulation. Man könnte geneigt sein, von einer ungeheuren Verarmung solcher 'Religionshistorie' zu sprechen. Die sehr speziellen, in jahrtausendelanger Tradition ausgearbeiteten Lehren der Ägypter werden mit einer Handbewegung beiseite geschoben. Der Mythos von Isis und Osiris, vom Kampf von Seth und Horos erscheint bei Herodot nur nebenbei, im Zusammenhang mit der "schwimmenden Insel" von Buto (II 156,2), wo der Anschluss an Hekataios (*FGrHist* I F 305) besonders deutlich ist, und, wiederum in Hekataios-Zusammenhang (F 300), in der ägyptischen Königsliste (II 144); nichts von der umfassenden und grundlegenden Funktion dieses Mythos fürs ägyptische Königtum und für die Nilflut. Dabei war der Mythos den Griechen längst bekannt, konnte doch schon Aischylos in den *Hiketiden* darauf anspielen; auch Pindar hat eine Version dieses Mythos aufgenommen⁵⁶. Gerade in den zitierten Passus über die Opfer der Ägypter glauben moderne Interpreten zur Erklärung den Mythos von Osiris und Seth einführen zu müssen⁵⁷, für die Flüche wie für die Klage; Herodot jedoch nennt nicht einmal für das 'grösste Fest' den Götternamen. Ebensowenig spricht er von dem persischen

⁵⁵ Als Berichterstatter gibt Herodot Mythen wieder, z.B. die Ursprungsmythen der Skythen (IV 5-10); eine "Tochter des Asopos" IX 51,2; nicht selten bringt er rationalisierte Mythen, z.B. Gyges (I 8-13), Atys (I 34-45), Harpagos (I 118 f.); er nennt auch die Unsterblichkeitslehre der 'Ägypter' (II 123) und der Skythen (IV 94f.), bei der er aber das Rituelle und das Anekdotische in den Vordergrund stellt.

⁵⁶ Aeschyl. *Supp.* 560; Pind. Fr. 91; vgl. J. G. GRIFFITHS, "The Flight of the Gods before Typhon: An unrecognized Myth", in *Hermes* 88 (1960), 374-76.

⁵⁷ MORA 120 f.

Dualismus, der Modernen so grundlegend erscheint⁵⁸. Dass er die indischen Asketen als ein kurioses ‘Volk’ behandelt und den religiösen Sinn ganz übersieht (III 100), mag am unzulänglichen Kenntnisstand liegen, war aber eben durch diese Haltung zumindest begünstigt. Herodot hatte von hier aus übrigens auch keine Veranlassung, Fremdsprachen zu lernen und fremde ‘Quellen’ im ‘Originaltext’ kennen zu lernen.

Es ist klar, dass für ihn auch Hesiod und Homer über kein legitimes ‘Mehr’ an Wissen verfügen. Was Homer und Hesiod über die griechischen Götter den Griechen beigebracht haben, ist ein überaus problematischer Zuwachs: vor ihnen “wussten die Griechen nichts davon”, wie es eben menschlich ist (II 53,1)⁵⁹. Die Formulierung der Fragestellung an dieser Stelle — ὅνεν δὲ ἐγένοντο ἔκαστος τῶν θεῶν εἴτε αἰεὶ ἡσαν πάντες ὄκοιοι τέ τινες τὰ εἶδεα — entspricht auffällig Protagoras: οὐθ' ὡς εἰσίν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν οὐθ' ὄποιοι τινες ιδέαν (*Vorsokr.* 80 B 4). So ordnet sich Herodot in das Diskussionsniveau seiner Zeit ein⁶⁰; auch der hippokratische Autor *Über die Heilige Krankheit* schreibt ungefähr gleichzeitig mit Herodot.

Auf diesem Hintergrund ist auch Herodots Theorie eines religionsgeschichtlichen Diffusionismus zu sehen⁶¹. Gerade weil kein ‘klarer’, eindeutiger Bezug für religiöse Vorstellungen gegeben ist, müssen Ähnlichkeiten, wenn sie nicht reiner Zufall sind, auf historische Zusammenhänge weisen. Diese Argumentation führt Herodot II 49 aus, im Zusammenhang des Dionysoskultes, wobei er Melampus als Ver-

⁵⁸ Vgl. HOW-WELLS zu I 131.

⁵⁹ Vgl. BURKERT 1985 (*supra* Anm. 5), 121–32; Distanzierung von einer ‘Theogonie’ auch II 145,1: Herakles, Dionysos, Pan als “jüngste Götter”, wie “die Griechen glauben”.

⁶⁰ Zu Herodot und ‘Vorsokratikern’ vgl. auch A. DIHLE, “Herodot und die Sophistik”, in *Philologus* 106 (1962), 207–20; LLOYD I 156–170.

⁶¹ Vgl. LLOYD I 147 ff.; V. HUNTER, *Past and Process in Herodotus and Thucydides* (Princeton 1982), 272–76.

mittler zwischen Ägypten und Griechenland namhaft macht; daran schliesst sich der zentrale Passus über die Herleitung des Systems der griechischen Götternamen aus Ägypten (II 50-53)⁶². Ich möchte, was ich darüber schon veröffentlicht habe, nicht wiederholen und nur festhalten, dass ich nicht mit Mora (23) von der Theorie einer "origine Egizia della religione greca" schlechthin sprechen kann, noch weniger mit Wilhelm Schmid davon, dass Herodot eine ägyptische Legende "mit ehrfürchtiger Gläubigkeit ... angenommen" habe⁶³. Was aus Ägypten kam, war eine kulturelle Differenzierung, doch kein Fortschritt; Götterverehrung mit Opfer und Gebet haben, nach Herodots Rekonstruktion, die 'Pelasger' längst vor diesem 'Einfluss' gehabt.

Auf jeden Fall sieht Herodot seine Aufgabe darin, Vergleichbares festzuhalten, und er scheut sich nicht, auch kühne Schlüsse daraus zu ziehen. Die Ausführungen über Ägypter und Kolcher (II 104) sind ein berüchtigtes Beispiel⁶⁴. Die Identifizierung der 'Fremden Aphrodite' bei Memphis mit der trojanischen Helena gibt er als seinen eigenen Schluss, auf den er dann offenbar die ganze ausführliche Schilderung von Helena in Ägypten aufbaut (II 112). Was er, mit einem gewissen Stolz auf eigene Forscherleistung und Forschungsreisen, über den Zusammenhang des Herakles von Thasos mit dem Melqart von Tyros sagt, gilt uns als verfehlt⁶⁵. Es liegt im Wesen der wissenschaftlichen Argumentation, dass sie in die Irre gehen kann. Ein naiver Berichterstatter ist Herodot nicht.

Und doch ist Herodot immer als ein 'frommer' Autor erschienen. Ein grosser Teil des Witzes in John Beazleys

⁶² Gelegentlich äussert sich Herodot auch sehr zurückhaltend über die Möglichkeit, 'Einflüsse' zu konstatieren, so im Zusammenhang mit der Geringschätzung der Handwerker (II 167,1); differenziert behandelt er auch das Problem Sigynnoi/Meder (V 9).

⁶³ W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Literatur* II (München 1934), 560.

⁶⁴ Vgl. FEHLING (*supra* Anm. 6) 15-17.

⁶⁵ Bondi in diesem Band.

brillanter Satire *Herodotus at the Zoo*⁶⁶ besteht doch darin, wie britischer Alltag und insbesondere der Zoobesuch unter das Motto σεβόμενοι διατελεῦσι gestellt wird. Dies beruht nicht nur darauf, dass Herodot betont für die Glaubwürdigkeit von Orakeln eintritt⁶⁷, was ihn den Modernen als ‘abergläubisch’ erscheinen liess und davon ablenkte, wie nahe er seinen ‘aufgeklärten’ Zeitgenossen, den Naturphilosophen und Sophisten ist — gerade dort, wo er am energischsten die Orakel verteidigt (VIII 37), evozieren die Termini Protagoras: ἀντιλογία, καταβάλλειν, ἐναργέως gegen ἀδηλότης —⁶⁸. Entscheidend ist auch nicht, dass Herodot für sich selbst gewisse Verpflichtungen anerkennt, über Götter nicht unfromm zu reden, vor allem offenbar nicht über sterbende Götter: οὐ μοι ὅσιον λέγειν⁶⁹. Eine solche religiöse Moral der ‘Vorsicht’, die keiner expliziten Rechtfertigung bedarf, ist für Griechen überhaupt charakteristisch; sie kann mit Skepsis gegen religiöse Spekulation durchaus Hand in Hand gehen.

Entscheidend ist, dass bei Herodot der Horizont von Relativismus und Agnostizismus seinerseits von einer Sphäre des ‘Göttlichen’ umfangen scheint, das Hintergrund allen Geschehens ist; er kann ebensogut ‘der Gott’ dafür sagen. Ich brauche die oft zusammengestellten Belege nicht zu wiederholen und möchte auch nicht noch einmal eine Skizze von ‘Herodots Weltanschauung’ entwerfen⁷⁰. Die ‘pelasgische’ Etymologie des Wortes θεός, von der ‘gesetzten’ Ordnung der

⁶⁶ Oxford 1907; auch in K. BARTELS, *Klassische Parodien* (Zurich 1968), 4-15.

⁶⁷ Vgl. CRAHAY und KIRCHBERG (*supra* Anm. 5); CORCELLA (*supra* Anm. 52), 156-63.

⁶⁸ *Vorschr.* 80 B 1; B 4; B 5.

⁶⁹ II 61,1; vgl. II 86,2; II 170,1; etwas anders II 46,2; II 47,2, wo es um Sexuelles geht. Vgl. auch MORA 18,16; 115.

⁷⁰ Vgl. E. MEYER, “Herodots Weltanschauung”, in *Forschungen zur Alten Geschichte* II (Halle 1899), 252-68; SCHMID (*supra* Anm. 63) 610-26; R. SCHMID, *Die Weltanschauung Herodots* (Diss. Innsbruck 1954); CORCELLA (*supra* Anm. 52). Auch der Rationalismus des Thukydides schliesst Anerkennung traditioneller Religion nicht aus, vgl. N. MARINATOS, *Thucydides and Religion* (Königstein 1981).

Dinge, scheint er durchaus zu akzeptieren (II 52,1). Er spricht von einer göttlichen Kausalität, die sich in einer moralisch verantwortbaren Strafgewalt manifestiert, wofür der Untergang Troias ein Exempel ist (II 120,5). Die expliziteste Formulierung – „die Götter haben sich an ein Gesetz der Gerechtigkeit gehalten und dich, weil du Ruchloses tatest, in meine Hand gegeben“ – findet sich allerdings in direkter Rede eines Eunuchen (VIII 106,3), in Anführungszeichen also, was den Autor nicht bindet. Bemerkenswert ist immerhin die Formulierung beim Sturm, der die persische Flotte dezimierte (VIII 13): „und es wurde alles vom Gott getan, damit dem griechischen Aufgebot das persische gleichgemacht werde und nicht viel grösser sei“; vorsichtiger und persönlicher ist die Formulierung über Demeter und ihren Tempel in der Schlacht bei Plataiai (IX 65): „Ich meine denn, wenn man überhaupt über Göttliches eine Meinung haben soll, dass die Göttin die Perser nicht annahm...“ Mit Protagoras bleibt das Göttliche in einem Bereich der ‘Unklarheit’, sodass nicht einmal feststeht, ob man persönlich ‘glauben soll’. Doch der Möglichkeit, einen sinnvollen Zusammenhang im Geschehen zu sehen, will Herodot sich nicht begeben.

Es lohnt sich, unter diesem Gesichtspunkt noch zwei Textvergleiche durchzuführen, die den ‘frommen’ Charakter der herodoteischen Darstellung beleuchten. Die ‘verweiblichten’ Skythen, die Ἀνδρεῖς/’Avārēs, erscheinen ebenso in der hippokratischen Schrift *Von der Umwelt* (*Aer.* 22) wie bei Herodot (I 105; IV 67). Der sehr viel sachlichere und ausführlichere Bericht des Hippokratikers kann nicht aus Herodot genommen sein, auch das umgekehrte Verhältnis ist kaum denkbar; die Differenz in der Schreibung des Fremdworts⁷¹ weist eher auf mündliche Vermittlung aus dem glei-

⁷¹ Die massgebende Handschrift des Hippokrates hat ἀνδρεῖς; ’Avārēs ist die Konjektur von Gomperz, die den Sprachwissenschaftlern einleuchtet (a- und iranisch nar-

chen Bericht. Der Hippokratiker macht klar, dass das ganze bei den Skythen spielt. Er gibt die Beschreibung: "sie tun Frauenarbeit, leben wie die Frauen, sprechen wie die Frauen"; er stellt fest, dass die Erscheinung gerade bei den Vornehmen vorkommt; er gibt immerhin auch an, dass die Skythen das ganze auf 'einen Gott', eine "Verfehlung gegen einen Gott" zurückführen; seine eigene Erklärung, alles komme vom vielen Reiten, ist für uns am wenigsten ernst zu nehmen. Herodot geht demgegenüber ganz vom religiösen Frevel aus: die Skythen haben auf ihrem Kriegszug, der sie durch ganz 'Asien' führte, das Heiligtum der Aphrodite Urania in Askalon geplündert. Diesen "und ihren jeweiligen Nachkommen legte die Göttin weibliche Krankheit auf". Die Skythen nennen diese Ursache, und wer zu ihnen ins Skythenland komme, könne sehen, wie es diesen Leuten geht. Mehr an Beschreibung wird an dieser Stelle nicht geliefert, nur der göttliche Zusammenhang wirkt und die ungewöhnliche, suggestive Benennung $\delta\eta\lambda\epsilon\alpha$ vo $\delta\sigma\omega\varsigma$. Später erfährt man, dass sie 'Seher' sind und eine bestimmte mantische Technik haben (IV 67). Wir glauben in diesem Fall das Phänomen besser zu verstehen als die Autoren des 5.Jh.; seit Meuli ist man sich einig, dass hinter dem Transvestitentum ein skythischer 'Schamanismus' steht⁷². Die Erscheinung wurde — offensichtlich vor Herodot — mit den Transvestiten oder Eunuchen des Heiligtums von Askalon kombiniert und mit dem Schema Verfehlung-Strafe erklärt. Man sieht an der Gegenüberstellung, wie Herodot die religiöse Dimension aus der Überlieferung herausfiltriert und die Aufgabe eines beschreibenden Ethnologen gerade nicht leistet.

'Mann'); die Herodot-Handschriften haben I 105 'Ἐνάρεας, IV 67 'Ἐνάριες (a) bzw. Ναρεας (dP). — Askalon ist nicht eine Stadt der Phönizier, sondern der Philister; Xanthos, *FGrHist* 765 F 8, vgl. 90 F 18, machte sie zu einer lydischen Gründung; den Tyriern gehört sie nach Skylax, *GGM* I p. 79.

⁷² K. MEULI, in *Ges. Schr.* II 824-29. Es kommt hier nicht darauf an, ob 'Schamane' im präzisen oder nur in einem verallgemeinerten Sinn zu nehmen ist.

Für die Erzählung freilich hat er so das Eindrücklichste ausgewählt. Der Autor *Peri Hypsous* (28,4) empfand die Wirkung des Satzes von der “weiblichen Krankheit” als “unnachahmlich”.

Noch eine weitere Konfrontation mag zeigen, wie Herodot die religiöse Dimension einzusetzen weiss: Der Tod Hamilkars in der Schlacht bei Himera gegenüber dem Tod des Sardanapallos bei Ktesias. Es handelt sich um Variationen des immer eindruckvollen Motivs der heroischen Selbstverbrennung⁷³. Ktesias — der Assurbanipal und den letzten König von Niniveh zusammenwirft — macht daraus ein Spektakel, das durch Quantität imponieren will: vier Plethren hoch ist der Scheiterhaufen, mit hundertfünfzig Betten, mit Frau und Nebenfrauen besteigt ihn Sardanapal, fünfzehn Tage lang brennt das Feuer, “und die Leute schauten und staunten über den Rauch.” Dagegen Herodot: “Hamilkar blieb währenddessen im Lager und opferte für die Seinen und suchte günstige Zeichen zu erlangen, indem er auf einem grossen Scheiterhaufen ganze Leiber verbrannte; als er aber sah, wie die Wende zur Flucht bei seinen Leuten eintrat, — so wie er eben im Begriff war, die Spende über die Opfer auszugießen, stiess er sich selbst in das Feuer” (VII 167,1). Ein Opferritual der Fremden ist im Blick, der semitische Holokaust — in Form der novellistischen Phalaris-Tradition (Pind. *Pyth.* I 96) war dergleichen den Griechen längst bekannt —; dass der Feldherr im Lager bleibt und die Verbindung mit den Göttern sucht, statt mit Strategie und Taktik den Sieg zu sichern, muss auch als ein Stück ‘fremder’ Frömmigkeit erscheinen⁷⁴. Zugleich freilich ist das Bild des

⁷³ Vgl. W. BURKERT, “Das Ende des Kroisos: Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung”, in *Catalepton. Festschr. Bernhard Wyss* (Basel 1985), 4–15. Ktesias, *FGrHist* 688 F 1 q = Athen. XII 529 b-c, vgl. Diod. II 27; Iustin. I 3,5.

⁷⁴ Darf man die Rolle von Moses, Aaron und Chur *Ex.* 17,10–13 vergleichen, die während des Kampfes gegen die Amalekiter auf dem Berg stehen und die Arme zu Jahwe erheben? Auch Pausanias opfert in der Schlacht bei Plataiai, doch nur bis zu dem

brennenden ‘Heiligen’ und der darüber gegossenen Weinspende so ganz griechisch — man denke auch an die bekannte Myson-Amphora mit Kroisos auf dem Scheiterhaufen — ; die τροπή, die “Wende”, vollzieht sich wie auf dem Schlachtfeld so auch im Ritual: Was abschliessender Segensakt hätte sein sollen, die σπονδή, schlägt um in die Vernichtung. Danach war Hamilkar nicht mehr aufzufinden. Die Amphibolie von Altar und Scheiterhaufen, hier wurde sie Ereignis. Dies ist der Tragödie ganz nahe, fern vom Spektakel des Ktesias; wie nahe ist es dem Karthagischen? Diese Frage wage ich nicht zu beantworten. Ist Herodot nun fromm oder ein raffinierter Erzähler? Ein naiver Berichterstatter oder Theoretiker der griechischen und nichtgriechischen Kultur? Die Alternativen wären so wohl falsch gestellt. Nicht nur Mythen, auch Rituale sind der Kunst des Erzählens seit je verwandt. Indem Erzählen seinerseits auf Grund anthropomorpher Strukturen eine menschliche Welt ins Wort fasst und so geformt an Menschen weitergibt, hat es seine Affinität auch zu der im Ritus manifesten Religion. Herodot ist ein Meister solcher Kunst, die gerade bei ihm welthaltig ist wie kaum bei einem anderen Autor. Streng wissenschaftliche Analyse kann gewiss darin weiter kommen, kulturelle Realität umfassender, präziser und allgemeiner zu erfassen und zu verarbeiten. Was dabei auf der Strecke bleibt, wird dem bewusst, der Herodot wieder liest.

Augenblick, da die Opfer günstig sind (Hdt. IX 61,2; 62,1); dann gilt nur noch der Kampf. — Die Selbstverbrennung hat ihre Parallele in der Erzählung von Elissa, der Gründerin von Karthago, Iustin. XVIII 6 — die Formulierung kann von Herodot direkt beeinflusst sein: *multas hostias caedit...pyram concedit...* (6) —, danach Vergils Dido. Vgl. C. GROTTANELLI, “Encore un regard sur les bûchers d’Amilcar et d’Elissa,” in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici II* (Roma 1983), 437-41.

DISCUSSION

M. Nenci: Mi pare vada sottolineata l'importante affermazione di carattere metodico del collega Burkert, sul fatto che lo studio delle altrui religioni in Erodoto è reso possibile dal fatto che egli non confronti fra loro teologie, ma rituali.

L'accento sui fatti rituali come caratteristici della fenomenologia religiosa è esplicito in VIII 144, 2. Nel definire l'*Hellenikon* indica come costitutivi di un *ethnos*, in primo luogo la consanguineità, in secondo luogo la lingua; ma poi, prima degli ἡγεά τε ὄμοτροπα, indica θεῶν ιδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι: "santuari comuni e sacrifici comuni", vale a dire aspetti rituali. E questi aspetti sono visti nel loro significato sociale, come elementi che formano un *koinón*, forse perché Erodoto pensava a grandi santuari panellenici (Panionio, Delfi, Olimpia). I santuari infine mi pare vadano considerati come luogo privilegiato per la conservazione di tradizioni culturali in senso lato, e di fatto Erodoto dà gran peso sia all'informazione che si ricava dagli oggetti parlanti (donativi e dediche che si trovavano nei santuari), sia ai sacerdoti come informatori non solo in Grecia, ma fuori e non solo di fatti religiosi, ma di tradizioni di ogni genere.

M. Burkert: Besten Dank für diese wichtige Ergänzung. Herodots Haltung stimmt überein mit den Gegebenheiten seiner Zeit: Die anti-persische Allianz hatte ihr Zentrum in Delos; Hellanikos fand als zuverlässigsten chronologischen Leitfaden die 'Priesterinnen von Argos'.

M. Ascheri: Vorrei sollevare il problema dell'apparente contraddizione in Erodoto tra il rispetto per le religioni straniere (e l'implicita oggettività) e il giudizio morale che talvolta egli esprime (κάλλιστος νόμος, αἴσχιστος νόμος ecc.). Il noto passo III 98 dimostra che il relativismo etnologico erodoteo ha un limite, giacché egli considera assoluto il dominio delle 'leggi' o 'costumi' all'interno di ogni cultura (ó νόμος πάντων βασιλεύς).

Questo implicherebbe un'assenza di criterio assoluto per giudicare moralmente le diverse civiltà, culti, ecc. D'altra parte, Erodoto giudica, secondo criteri morali greci, certi fenomeni che in altre culture egli non approva.

M. Burkert: Hier liegt in der Tat ein interessanter Widerspruch vor. Es könnte sein, dass man ihn hinnehmen muss, wie so oft, wenn man 'Prinzipien' Herodots zu fassen sucht, zur Regel gleich die Ausnahme tritt. Man könnte den Widerspruch theoretisch auf zweifache Weise lösen: 1) Ethnographischer Relativismus impliziert nicht notwendig moralischen Relativismus; was Menschengruppen in einem für sie sinnvollen Zusammenhang tun (*vόμος*), legt noch nicht fest, was sie tun sollten (*καλόν*). Die Δισσοὶ λόγοι sind auch da radikaler als Herodot: für die Massageten ist es τάφος κάλλιστος ... ἐν τοῖς τέκνοις τεθάψθαι (2, 14, *Vorsokr.* 90, II p. 408); Herodot sagt ὀλβιώτατα νενόμισται (I 216, 3); 2) Auch wenn νόμοι relativ sind, gilt doch für jeden sein eigener νόμος (auch Protagoras hat seinen Relativismus wohl so aufgefasst). Herodot hat also das Recht, im Sinn der νόμοι Ἑλληνικοί zu sprechen (vgl. IX 79). Ob Herodots Werturteile eher im einen oder im anderen Sinn zu verstehen sind, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

M. Lloyd: One of the most striking features of Herodotus' approach to foreign cultures is his willingness to accept them on their own terms. His general practice is to describe what he sees and avoid making value judgements. The passage in I 199, 1, where Herodotus castigates the Babylonian practice of temple prostitution as ὁ αἰσχιστος τῶν νόμων stands out strongly as an exception to his normal procedure.

M. Burkert: Ich stimme zu.

M. Dible: Vielleicht darf ich daran erinnern, dass die Alternative rationalistisch/religiös, die Herr Burkert zu Recht bei der Würdigung Herodots ablehnt, sich aus unserer eigenen religiösen Tradition ergibt. Wir haben in Jahrhunderten uns daran gewohnt, die Bedeutung unseres religiösen Lebens rational zu explizieren. Herodots intellektuelle Speku-

lation, mit der er Kulte und Götter, Sitten und Gebräuche gerade fremder Völker zu erfassen sucht, wird nicht durch das Bedürfnis gelenkt oder eingeschränkt, die eigene, ganz auf die religiöse Praxis beschränkte und gänzlich untheologische Tradition intellektuell zu erfassen und entsprechend zu explizieren. Deshalb verträgt sich bei ihm das ständige Raisonnement so gut mit einer durchaus ernst zu nehmender Frömmigkeit. Im christlichen Abendland gibt es dieses Nebeneinander vor allem bei theologisch ungebildeten, aber zugleich klugen und frommen Laien. Besonders deutlich hat das G.B. Shaw in der Vorrede zum Drama *Saint Joan* auf Grund der Akten des Prozesses gegen Jeanne d'Arc herausgearbeitet.

M. Burkert: Ich stimme zu. Die christliche Theologie — nicht die Praxis des Christentums — sieht sich, seit der Einfluss der griechischen Philosophie eingesetzt hat, verpflichtet, explizit, präzis und widerspruchsfrei zu sein; die Griechen konnten das Göttliche in einem Bereich des οὐ φανερόν belassen, ohne es aufzuheben. Die Verschiedenheiten des νόμος von Stadt zu Stadt hatten längst darin geführt, dass man das Andersartige gelten liess, ohne es zu bekämpfen und ohne es zu übernehmen.

M. Lloyd: When we consider the question of Herodotus' choice of material when dealing with Egyptian religion, it is important to remember his attitude to epistemological issues in general. This is directly relevant to II 3, 2, where he insists on the difficulty of obtaining satisfactory information on things divine. For him the problem was that there were two orders of being, the divine and the human. The latter belonged to the world of human sense-perception and, as such, was accessible to human enquiry and could become the subject of accurate human knowledge. The divine order, on the other hand, was not susceptible to such treatment; for the gods' alleged activities could not be subjected and never could have been subjected satisfactorily, if at all, to human sense-perception. Herodotus, rigorously applying his criteria of knowledge, insists that matters such as mythology cannot be areas where humans can acquire reliable information, and his conclusion is that statements on these subjects should be avoided as far as possible. It is, therefore, hardly surprising that his religious discussions concentrate on exterior phenomena such as temples, rituals, altars, and sacred animals.

M. Burkert: Das Göttliche gehört für Herodot nicht in den Bereich des φανερόν — ἀδηλότης, sagte Protagoras —. Es hält sich aber, was die Götter betrifft, auch nicht an den an anderer Stelle formulierten 'Grundsatz' ὅφειλω λέγειν τὰ λεγόμενα.

M. Bondi: Mi pare che, utilizzando ancora le categorie del 'greco' e 'non greco' che ci guidano nel nostro lavoro, sia legittimo porsi la domanda se la religione fenicia sia davvero considerata da Erodoto una religione straniera. Il quesito nasce dalla constatazione che nelle pagine dello storico greco essa è assai scarsamente trattata: ci si può dunque chiedere se ciò accada per una mancanza di interesse di Erodoto verso questo tema (ma personalmente lo escluderei), perché mancano gli spunti in grado di introdurne la trattazione, ovvero se il fatto sia determinato dalla coscienza di una non estraneità dell'orizzonte religioso fenicio al mondo dell'Ellade.

Se, come a me pare, l'ultima alternativa è quella che più si avvicina alla realtà, ne potrebbe conseguire una dipendenza di Erodoto da fonti più antiche, e non di poco, rispetto al suo tempo e comunque precedenti all'insorgere di quella 'separatezza' tra mondo fenicio e mondo greco nell'epoca persiana che — como conto di chiarire nel mio contributo — emerge con piena evidenza nelle pagine dello storico di Alicarnasso.

Desidererei conoscere l'opinione del Professore Burkert in proposito.

M. Lombardo: Ricollegandomi in parte a quanto ha detto Bondi, vorrei richiamare l'attenzione sulla esplicita e insistita caratterizzazione erodotea dei Lidî in termini di 'vicinanza' e somiglianza coi Greci, aspetto, questo, su cui tornerò più ampiamente nella mia relazione. È in questa chiave che Erodoto legge e presenta anche la 'religione' dei Lidî, sia esplicitamente — come quando afferma, senza che il contesto necessariamente lo richieda, che ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάνθαροις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι "Ἐλλησι (I 35,2) —, sia anche implicitamente: in positivo, ad esempio nella insistita descrizione delle invocazioni di Creso allo Zeus καθάρσιος, ἐπίστιος ed ἑταιρήιος o nella sottolineatura della εὐσέβεια di Creso stesso verso gli dei e i santuari greci, come in negativo, col silenzio pressoché

totale su divinità, santuari, sacerdoti e culti epicori (è significativo che solo in V 102 egli faccia menzione dell'esistenza a Sardi di un santuario della dea epicoria Κυβήβη, menzione qui direttamente funzionale al contesto narrativo, quello dell'incendio ad opera degli Ioni ribelli insieme ad Eretriei e Ateniesi, di Sardi e del santuario in questione, evento che doveva provocare per ritorsione l'incendio dei templi greci da parte persiana). Ciò contribuisce a testimoniare l'apertura dell'atteggiamento mentale con cui Erodoto si accosta alle realtà non greche, pronto a riconoscere e sottolineare l'esistenza non solo di differenze più o meno radicali, ma anche di somiglianze forti e generalizzate.

M. Burkert: Ich glaube in der Tat, dass die westsemitische Hochkultur der griechischen sehr nahestand und die lydische mit ihr geradezu verschmolz. Wenn die Griechen ihre Schrift Φοινικία nannten, negierten sie jeden Unterschied. Auf dem Gebiet der Religion gibt es markante Übereinstimmungen im Opfer, in Bezug auf Brandopferaltäre, Tempel, Götterbilder, Tempelausstattung, Weihgaben; die Abfolge Holokaust/Speiseopfer z.B. ist ebenso im Westsemitischen wie bei den Griechen gegeben. Man kann auch daran erinnern, dass Aristoteles in seiner *Politik* (II 11, 1272 b 24 ff.) auch die Verfassung Karthagos ausführlich bespricht. In Sardis erwähnt Herodot die Ὀεὴ ἐπιχώριος Κυβήβη; die Monamente vom Kult dieser Göttin, die Hanfmann veröffentlichte, sind von griechischer Kunst kaum zu unterscheiden; es finden sich z.B. Satyri auf den Reliefs. Die Behauptung über die lydische κάνθαρος sieht mir allerdings fast wie eine Verlegenheitsbemerkung Herodots aus: er braucht dies für seine Erzählung von Atys/Adrastos und merkt, dass er hier eine nicht selbstverständliche Voraussetzung machen muss.

Allerdings sind sich die Griechen ihrer Besonderheit gegenüber 'Asien' gerade durch die Perserkriege bewusst geworden. Die Phöniker verschwanden aber nicht ganz aus dem Gesichtskreis; besonders der Kadmos-Mythos blieb als mythisches Muster in Kraft.

M. Nenci: A proposito su quanto osserva Bondi, sulle notizie datate e arretrate rispetto ai Fenici del suo tempo (una sorte di 'mirage phénicien'), vorrei sottolineare che Erodoto per la sua antropologia religiosa non

aveva modelli. Esiodo e Pindaro erano modelli, ma di teologia greca; Ecateo non sembra aver fatto etnologia e neppure etnografia religiosa. Di qui mi pare la novità dell'antropologia religiosa in Erodoto.

M. Burkert: Die Beschreibung des Heiligtums der 'Leto' von Buto mit der schwimmenden Insel des 'Apollon' bei Hekataios (*FGrHist* 1 F 305) zeigt in der Tat den Kontrast zu Herodot: da werden Ägyptisches und Griechisches unreflektiert gleichgesetzt und offenbar auch Griechisches projiziert: Delos als die schwimmende Insel des Apollon.

M. Dible: Ich möchte noch einmal auf die Frage nach dem 'Schicksalsglauben' zurückkommen. Sie stellt sich bereits bei der Interpretation Homers: gibt es dort die Vorstellung von einer Vorherbestimmung jenseits aller, göttlichen oder menschlichen, spontanen Aktivität? Vielleicht sollte man daran denken, dass jeder, der eine überlieferte Folge von Ereignissen zu erzählen hat, schon dadurch auf eine Art von Determinismus geführt wird, während er die jeweils einzelnen Ereignisse durchaus als Resultate freier Entscheidung eines Menschen oder eines Gottes darstellen kann. Dieser Doppelaspekt ist im praktischen Leben ebenso zu entdecken wie durch die Analyse einer Erzählung.

M. Briant: Le passage d'Hérodote consacré à la religion perse est l'illustration typique des difficultés d'interprétation posées à l'historien d'aujourd'hui. D'un côté, on est frappé par la cohérence du discours d'Hérodote, qui présente la religion perse comme une religion naturiste, sans autels ni sanctuaires. De l'autre, les informations dont nous disposons aujourd'hui semblent être en contradiction avec les informations qu'il présente. On sait par Béroze qu'à l'époque d'Artaxerxès II il existait des sanctuaires et des statues du culte d'Artémis/Anahita (*FGrHist* 680 F 11). Par ailleurs une inscription grecque de Sardes publiée par Louis Robert prouve (malgré l'opinion contraire de P. Frei) que les Perses de Lydie rendaient un culte à Zeus Baradatès (= Zeus Législateur), représenté par une statue dans un temple. Pourquoi donc cette apparente contradiction avec l'exposé d'Hérodote? La première réponse, déjà proposée par E. Benveniste, est qu'Hérodote décrit la religion populaire perse, strate

antérieure à la création d'une religion d'Etat achéménide, qu'il ne décrit en revanche nulle part. On peut ajouter que cette religion populaire s'est certainement maintenue à l'époque achéménide: certaines tablettes de Persépolis montrent par exemple le culte rendu aux eaux et aux rivières.

M. Burkert: Offenbar stellt Herodot in der Tat nicht den königlichen Kult dar. Er geht wohl von einem Bild des 'eigentlich Persischen' aus; die Perser stammen aus einem 'rauen Land', fern vom ἀβρόν der höheren Zivilisation (IX 22; vgl. I 71); dem entspricht ihre schlichte, 'natürliche' Religion. Inwieweit das so zustande kommende Bild im einzelnen zutrifft, ist damit freilich nicht entschieden.

II

ALBRECHT DIHLE

ARABIEN UND INDIEN

Der geographische Rahmen, in dem Herodot seine Mitteilungen über die Völker Arabiens und Indiens einfügte, hatte sich gegen Ende des 6. Jh.v.C., also etwa 100 Jahre vor der Abfassung des herodoteischen Geschichtswerkes, herausgebildet. Die, jedenfalls gemessen an den Möglichkeiten der Zeit, straffe Verwaltung des Achämenidenreiches, die Darius I eingerichtet hatte, die Expeditionen, die auf Veranlassung des Königs unternommen wurden, und schliesslich das erwachende wissenschaftliche Interesse in den Griechenstädten des Perserreiches im westlichen Kleinasien bildeten die Voraussetzungen dafür, dass erstmals ein Bild der Erde entstand, das zwar seine Herkunft aus mythisch-religiösen Traditionen in unseren Augen nicht verleugnen konnte, das aber nichtsdestoweniger in deutlicher Abkehr von diesen Traditionen entworfen wurde.

Im Geschichtswerk Herodots gehören die Abschnitte über Indien und Arabien zu dem Überblick über die Satrapien des Perserreiches und die abhängigen Gebiete sowie ihre Steuer- oder Tributleistungen. Sie verraten schon damit die enge Beziehung, die zwischen den Vorstellungen von der Grösse des Perserreiches und denen von der Gestalt der Welt bestand. Beide Länder, Arabien und Indien, galten nämlich für Herodot und seine Vorgänger als Randgebiete, *ἐσχατιαί*,

der Welt, jenseits derer es keine bewohnten Gegenden mehr gibt. Indien hielt er für das östlichste, Arabien für das südlichste Land der Erde (III 107), eine Klassifizierung, mit der er von seiner Hauptquelle (F. Jacoby, in *RE* Suppl.-Bd. II, 430), der Erdbeschreibung des Hekataios, vermutlich abwich, denn dieser wies Äthiopien den südlichsten Platz zu.

Herodots Einschätzung der Lage Arabiens ergab sich aus dem Bericht des Skylax von Karyanda über die Fahrt vom Punjab über die Indus-Mündung bis zur Landenge von Suez (Hdt. IV 44). Über die Art und Weise, in der Hekataios die von Skylax mitgeteilten Einzelheiten verwertete, ja ob er überhaupt Skylax' Buch benutzte, lässt sich Sichereres aus Mangel an Fragmenten nicht aussagen (A. Zambrini, in *ASNP* S. III 12 [1982], 108 mit Verweis auf W. Reese, *Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Grossen* [Leipzig 1914], 53 ff.). Deutlich wird aber, dass Herodot direkt auf Skylax Bezug nimmt und Hekataios, dessen Material er gewiss nicht zum kleinsten Teil verwertete, damit korrigiert.

Was die Südposition Arabiens angeht, so liess Skylax' weit nach Süden ausholende Route einmal ihn die in älterer Zeit ohne Zweifel wohlbekannte Ost-West-Erstreckung des Persischen Golfes, ja dessen ganze Existenz, übersehen. Zum anderen rief dieser Bericht den Eindruck hervor, dass die arabische Halbinsel weiter nach Süden reiche als das an Ägypten angrenzende, den Griechen schon seit langem bekannte Äthiopien. Hekataios bevorzugte demgegenüber das alte Schema, demzufolge eben Äthiopien das südlichste Land der Welt war. Herodots Auffassung mag darum auf direkte Benutzung des Skylax zurückgehen.

Alle drei, Skylax, Hekataios und Herodot, waren sich jedoch einig im Bild vom Verlauf der persischen, indischen und arabischen Küste des Erythräischen Meeres, das wir den Indischen Ozean zu nennen pflegen. Herodot spricht oft von einem Ἀράβιος κόλπος dieses Meeres, der dem heute sog.

Roten Meer entspricht (II 11; III 9 u.ö.), und hat von dessen Gestalt und Ausdehnung eine durchaus zutreffende Vorstellung. Er kennt jedoch nicht wie die Griechen nach Alexander einen Περσικὸς κόλπος. Vielmehr wohnen nach seiner Vorstellung Perser und Inder an einer westöstlich verlaufenden Küste, die westlich der Indusmündung nach Süden umbiegt und in die nach Osten blickende Küste Arabiens übergeht. Den tief nach Westen reichenden Einschnitt des Persischen Golfes, der Iran von Arabien trennt, kennt er also nicht (z.B. III 93; IV 37). Euphrat und Tigris münden bei ihm direkt in das Erythräische Meer (I 180; VI 20). Nearchos, Alexanders Admiral, musste den Persischen Golf für die Griechen neu entdecken, und seine Entdeckungen wurden durch die Fahrten des Androsthenes und anderer am Ende des 4. Jh.v.C. erweitert und präzisiert (vgl. Thphr. *CP* II 5,5). Bis dahin herrschte das durch die Fahrt des Skylax gewonnene Bild von den Nord- und Westküsten des Indischen Ozeans. Dass Indien eine weit nach Osten sich erstreckende Südküste habe, an deren östlichstem Ende Ceylon liege, glaubte man sogar noch in frühhellenistischer Zeit. Die Süderstreckung des Indischen Subkontinents entdeckten die Griechen erst im 2. Jh.v.C.

Herodot verwarf die aus Hesiod hergeleitete Vorstellung vom Okeanos, der sich als Fluss oder Weltmeer rings um die Oikumene legt, und liess nur drei grosse äussere Meere gelten, das Rote oder Erythräische, das Atlantische und das Kaspische, das Hekataios auch das Hyrkanische nannte (*FGrHist* 1 F 291; Hdt. I 202). Zwischen den ersten beiden nahm er eine Verbindung an und sah diese Annahme durch die phönizische Expedition zur Zeit des Pharaos Necho (IV 42) bestätigt, welche die Seefahrer rund um Afrika geführt hatte. Das Kaspische Meer im Norden hielt er dagegen für getrennt von den beiden anderen. Damit löste er sich von dem Bild, das Hekataios entworfen hatte und das ein zusammenhängendes äusseres Weltmeer vorsah (*FGrHist* 1 F 36).

Das Problem, ob man sich die äussere Begrenzung der Oikumene als Land, das alle Meere einschliesst, vorzustellen habe, spielte dann bei Aristoteles eine Rolle (*Mete.* I 13, 350 a 20 ff.; vgl. P. Högemann, *Alexander der Grosse und Arabien* [München 1985], 66 f.). Dieser kannte das Buch des Skylax (*Pol.* VII 14, 1332 b 24). Skylax' Fahrt war nach Herodots Angabe u.a. dadurch motiviert, dass man nur in Nil und Indus Krokodile kannte (IV 44). Die von Skylax dann falsifizierte Vorstellung vom Indus als Oberlauf des Nils taucht wiederholt auch in späterer Zeit auf und stützte die bekannte Gleichsetzung von Indern und Äthiopen (A. Dihle, in *RbM* 105 [1962], 97 ff.). Sie klingt gelegentlich auch bei Herodot an (III 97; 101; VII 70), vielleicht in Anlehnung an Hekataios (*FGrHist* 1 F 325) und verdankt ihre lange, bis in die Spätantike reichende Lebensdauer der Autorität Homers, der von den zweigeteilten, am Aufgang und am Untergang der Sonne lebenden Äthiopen zu erzählen wusste (*Od.* I 23). Aufs engste mit dieser Gleichsetzung der Inder mit den Äthiopen verbunden ist die Annahme einer äusseren, Indien und Afrika verbindenden Landbrücke. Diese Theorie war ursprünglich ein Gegenentwurf zur Vorstellung vom alle Länder umgebenden Äusseren Meer, wurde aber später, etwa bei Ptolemaios, mit dieser kombiniert. (H. Berger, in *RE* VI 1 [1907], 595; F. Gisinger, in *RE Suppl.-Bd.* IV [1924], 580 ff.; ferner A. Dihle, *Umstrittene Daten* [Köln 1965], 29 f.).

Herodot nahm zu dieser Frage explizit nicht Stellung, zeigt sich aber der Weltmeer-Theorie gerade im Hinblick auf die indische Geographie abgeneigt, wie er denn überhaupt gegenüber Theorien eine bemerkenswerte, von der gleichzeitigen Wissenschaft abweichende Skepsis bekundet. Bis hin nach Indien sei die Welt bewohnt, dann — d.h. weiter nach Osten oder Südosten — folge nur noch Wüste (IV 40,2). Der dem Indusbecken östlich vorgelagerte Wüstengürtel war für ihn also das Ende der Welt. Dass der Osten Indiens eine Sandwüste sei, stand auch bei Hekataios zu lesen (*FGrHist* 1 F

299), ohne dass er aber dabei an das Ende der Welt dachte.

Die von Darius unterworfenen Indus-Region, nach der wir nach altiranischem Vorbild heute noch den ganzen indischen Subkontinent benennen, entzog sich schon unter seinen ersten Nachfolgern der persischen Kontrolle, so dass einem Griechen zur Zeit Herodots schwerlich Informationen zur Verfügung standen, die über das von Skylax und Hekataios Gebotene hinausgingen. Dazu kam bei den Griechen der hoch- und spätklassischen Zeit ein deutlich gesunkenes Interesse an der fremden Welt, jedenfalls im Vergleich zur archaischen Epoche (vgl. O. Reverdin, in *Grecs et Barbares*, Entr. Hardt, 8 [1962], 85 ff.). Ähnliches gilt für Arabien. Man hat sich mit Recht darüber gewundert (Högemann 96), dass Herodot im Zusammenhang der von ihm erwähnten Weihrauchlieferungen arabischer Herkunft an den Perserhof nichts über den Transportweg mitteilt und die berühmte Karawanenstadt Gerrha nicht gekannt zu haben scheint. Weiter als in der Zeit des Skylax und Hekataios waren Indien und Arabien inzwischen an den Rand der Welt gerückt. Da aber Herodot die Unermesslichkeit der Hilfsquellen des Persereiches dem Leser vor Augen führen wollte, berücksichtigte er gerade diese Länder und betonte ihren Reichtum. Wie sehr er dabei die Randposition Arabiens im Auge hatte, zeigt sich darin, dass er in der Beschreibung Arabiens mit keiner Silbe die gemeinsame Küstenlinie Persiens, Indiens und Arabiens erwähnt, die bei Hekataios die geographische Orientierung lieferte. Dass Herodot gerade dieses geographische Schema kannte, geht aus IV 39 hervor, wo er es ausdrücklich heranzieht. In der Arabien-Beschreibung wollte er offenbar zeigen, dass dieses Land im wörtlichsten Sinn zu den ἑσχατιαι gehörte. Darum distanzierte sich Herodot auch von den Geographen, die den Namen Ägyptens auf das Delta beschränken wollten und das rechte Nilufer zu Arabien, das linke zu Libyen rechneten (II 16), obwohl er

selbst gelegentlich vom arabischen Teil Ägyptens redet (III 91). Die am Ostrand des Deltas gelegene Stadt Bouto, die in den Tagen der 26. Dynastie eine griechische Söldnergarnison erhalten hatte und zu Herodots Zeiten gewiss noch griechische oder halbgriechische Einwohner besass, besuchte er, um sich nach den geflügelten Schlangen Arabiens zu erkundigen (II 75 mit dem Kommentar von A. B. Lloyd). Die durch Ägypten gegebene Verknüpfung Arabiens mit der bekannteren Welt war ihm also bewusst. Aber wie sehr ihm Arabien entrückt war, zeigt der von Peter Högemann (104 ff.) geführte Nachweis, dass die Planer der Süd- und Ostexpeditionen Alexanders nicht Herodot, sondern Skylax und Hekataios verwerteten. Herodot hatte eben nur einen Bruchteil der dort gesammelten Nachrichten überliefert (W. Reese, *op. cit.*, 52). Auch Autoren des 4. Jh.v.C., die vor Alexander schrieben, etwa Eudoxos von Knidos, Herakleides von Kyme, Aristoteles und später Theophrast, haben immer wieder neben der Verwertung zeitgenössischer Informationen, meist aus epichorischer Quelle (s.u.S. 56), auf jene beiden zurückgegriffen und sich nicht auf die Vermittlung Herodots verlassen (Högemann 106). Die Erwähnung einer εὐδαιμόνων πόλις an Arabiens Küste in den *Vögeln* des Aristophanes (144 f.) stammt mit Sicherheit *nicht* aus Herodot.

Verglichen mit dem Optimismus, mit dem Hekataios sich daran machte, durch seine Küstenbeschreibung ein vollständiges Bild der Erde zu vermitteln, ist Herodots Haltung in geographischen Fragen viel skeptischer (IV 36). So bleibt auch der geographische Rahmen, den wir im Vorangehenden nachzuzeichnen versuchten, in den Einzelheiten unbestimmt.

Zu fragen ist jetzt, wie es sich mit der Beschreibung von Land und Leuten verhält, die Herodot in diesen Rahmen eingefügt hat.

Die wenigen Kapitel, die Herodot ausdrücklich einer Beschreibung Arabiens widmet, stehen in einem überra-

schenden inhaltlichen Gegensatz zu den über das Werk verstreuten Erwähnungen Arabiens und der Araber. Die beschreibenden Kapitel (III 107-111) erschöpfen sich in der Darstellung des Reichtums und der Wunder Arabiens, an die sich eine Betrachtung der Weisheit der göttlichen Vorsehung knüpft: Der unermessliche Reichtum, der aus den Spezereien und Aromata Arabiens stammt, die gefährlichen geflügelten Schlangen, die den Erwerb der Schätze erschweren und das Land unbewohnbar machen würden, wenn nicht die Natur durch die ungewöhnliche Fortpflanzungsweise ihre Zahl begrenzt hielte, die seltsamen Tiere, gegen die sich die Sammler der Kassia schützen müssen, die Riesenvögel, die es bei der Zimtgewinnung zu überlisten gilt — all das bildet den Inhalt von Wundergeschichten, wie man sie nur aus schwer zugänglichen und nahezu unbekannten Ländern zu erzählen pflegt. Selbst die Beschreibung des in Arabien durchaus nachweisbaren Fettschwanzschafes ist ins Groteske erweitert, wenn Herodot berichtet, dass man in Arabien kleine Wagen konstruiert habe, auf denen diese Tiere ihre Schwänze hinter sich herziehen können (III 113).

Natürlich war die Kostbarkeit der aus oder über Südarabien importierten Aromata der Anlass für solche Fabeleien, an denen die Händler aus begreiflichen Gründen ihren Anteil gehabt haben werden. Merkwürdig ist nur, dass Herodot in anderen Teilen des Werkes zwar gelegentlich auf diese Wundergeschichten Bezug nimmt, viel öfter aber durchaus Zuverlässiges und Vernünftiges über Arabien und die Araber zu erzählen weiss.

Im Zusammenhang des Berichtes über den Zug des Kambyses etwa macht Herodot recht genaue Angaben über die Verhandlungen der Perser mit den arabischen Bewohnern des Wüstenstriches, den das Perserheer zu überwinden hatte, über den zustande gekommenen Vertrag und die Wasserversorgung des Heeres durch die Araber. Die Vertragstreue der Araber, ihre Schwurbräuche sowie ihre auch anderwärts (I

131) genannten Hauptgötter finden eine in ihrem Realitätsgehalt durchaus nachprüfbare Erwähnung (III 4; 7-9). Herodot weiss, dass die Araber niemals von den Persern unterworfen wurden (III 88), jedoch tributpflichtig waren (III 97,5), dass schon die Assyrer arabische Gefolgsleute hatten (II 141), und er hat offenbar aus babylonisch-assyrischer Überlieferung Kenntnis arabischer Sitten und Gebräuche (I 198). Aber auch aus Ägypten bezog er Informationen über Arabisches: Die Osthälfte Ägyptens war seit alter Zeit — und bis ins 19.Jh. — Einwanderungsland arabischer Beduinenstämme, gegen welche die Ägypter dort Garnisonen unterhalten mussten (II 30,3). Eben deshalb betrachteten diejenigen unter den griechischen Geographen der Zeit Herodots, die unter dem Namen Ägyptens nur das Nildelta verstanden (II 15), das rechte Nilufer als Teil Arabiens, das linke als Teil Libyens (III 91), den Nil also als Grenze zwischen den Kontinenten. Auch die recht genaue Kenntnis von Lage und Erstreckung des Arabischen Golfes, also des heute sog. Roten Meeres, bezog Herodot aus ägyptischer Quelle (II 8; 11 f.u.ö.). Aus ägyptischer Quelle stammen ferner diejenigen Erwähnungen Arabiens ausserhalb der beschreibenden Kapitel, die wie diese sich auf wunderbare Dinge beziehen. So kam der Vogel Phönix nach ägyptischer Überlieferung aus Arabien (II 73), und von Herodots Besuch in der Stadt Buto war schon die Rede (s.o.S. 46). Die gefürchteten geflügelten Schlangen Arabiens kamen angeblich aus Arabien herüber und wurden vom Ibis getötet, der deshalb von den Ägyptern in hohen Ehren gehalten wurde (II 75).

Deutlich kann man erkennen, dass die realistischen, verifizierbaren Nachrichten über die Araber sich durchweg auf den nordarabischen Raum beziehen. Das gilt mit Sicherheit auch für die Angaben über Zahl und Bewaffnung der arabischen Kamelreiter im Heer des Xerxes (VII 69 f.; 86 f.; 184). Die Götter Alilat und Orotalt, die Herodot mit Aphrodite und Dionysos identifiziert (III 8,3), lassen sich unschwer mit

einem unter den Nordarabern verbreiteten Götterpaar identifizieren (A. Grohmann, *Arabien* [München 1963], 82; H.v. Wissmann, *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien*, SBAW 246 [1964], 108; 156). Hinter den Wundergeschichten hingegen, sofern es sich dabei nicht um ägyptische, lange vor Herodot den Griechen bekannte (vgl. Hes. Fr. 304 M.-W. mit der Phoenix-Sage) Folklore handelt, steht die dunkle Kunde vom Reichtum Südarabiens, das man als Herkunftsland auch solcher Güter betrachtete, die in Wahrheit an der Somaliküste oder in Indien produziert wurden und über Arabien in den Westen gelangten.

Doch war sich Herodot über die tiefgreifenden geographischen, ethnischen und vor allem ökonomischen Unterschiede zwischen Nord- und Südarabien nicht im Klaren. Vielmehr betrachtete er Arabien als eine Einheit, geleitet vermutlich vom einheitlichen geographischen Bild Arabiens, wie es sich aus der Fahrt des Skylax von der Indusmündung bis zur Landenge von Suez entlang der arabischen Küste ergeben hatte. Der ausgeprägte Gegensatz zwischen dem ariden Nordarabien, seinen weit auseinanderliegenden Siedlungsgebieten und dem nomadischen Element seiner Bevölkerung auf den einen, dem agrarischen, dicht besiedelten Südarabien mit seiner lebhaften kommerziellen Tätigkeit auf der anderen Seite kam weder Herodot noch seinen spätarchaischen Gewährsleuten zum Bewusstsein. Das Land der Kamelnomaden und das Land des Weihrauchs und der Myrrhe verschmolzen zu einem diffusen Bild, auf dessen Details man sich je nach dem Kontext beziehen konnte. Erst auf Grund der von Alexander initiierten Erforschung der arabischen Halbinsel taucht in der Vorstellungswelt der Griechen der geographisch und ökonomisch ausgeprägte Gegensatz zwischen der Arabia Felix und der Arabia Deserta auf. Trotz vielfacher Anwesenheit arabischer Gruppen und Individuen in der Kulturwelt des Vorderen Orientes, also unter den Augen der Griechen, blieb die Kenntnis der ara-

bischen Kernländer unbestimmt und ein Nährboden der Legendenbildung. Erst der Alexanderzug schuf hier eine Wandlung.

Dass Herodot keine Anstalten machte, aus den sehr verschiedenenartigen Informationen über die arabische Halbinsel und ihre Bewohner ein deutlicheres Bild zu komponieren, erklärt sich sicherlich daraus, dass es sich in seinen Augen um ein Randgebiet der Erde handelte. Für Arabien so wenig wie für Indien weiss Herodot z.B. irgendwelche Angaben zur Geschichte des Landes zu machen, und vermutlich lag das auch gar nicht in seiner Absicht. Die ausführlichen Beschreibungen gelten vornehmlich solchen Ländern und Völkern, die im Verlauf ihrer Geschichte dem Perserreich einverleibt wurden und dadurch zu dessen Macht und Reichtum beitrugen, denen sich Athen und Sparta im Krieg von 480/79 v.C. gegenüber sahen. Das Skythenland, aus dem ständig Holz, Getreide, Leder und Sklaven nach Griechenland kamen, lag ohnehin im hellenischen Horizont. Zwar schickten, wie Herodot aus spätarchaischer Quelle berichtet, Indien und Arabien Tribute an den Perserhof, und beide stellten Hilfstruppen für den Zug des Xerxes. Aber zu der im Perserreich vereinigten Welt des Ostens gehörten sie eben doch nicht recht, und in diese geschichtliche Perspektive rückte Herodot auch seine scheinbar von aller Historiographie weit entfernten Beschreibungen der Länder, Völker und ihrer Merkwürdigkeiten. Wenn ein solches Kernland der östlichen Welt mit seinen Wundern schon lange das besondere Interesse der Griechen hervorgerufen hatte, war ihm das der Anlass, "den Bericht in die Länge zu ziehen" (II 35,1). Hier liegt die Sonderstellung des ägyptischen Logos begründet, der, wie O. Murray (in *CQ* N.S. 22 [1972], 200-13) gezeigt hat, zu einer Art von Modell in der literarischen Tradition griechischer Ethnographie geworden ist.

Im Fall Indiens gibt es zwischen den beschreibenden Kapiteln (III 97-106) und den Erwähnungen des Landes im

übrigen Werk nicht dieselbe Diskrepanz wie im Fall Arabiens. Hier steht überall dasselbe, aus spätarchaischer Literatur hergeleitete Bild hinter den Angaben Herodots. Dabei ergibt ein Überblick über die Fragmente des Hekataios, zweifellos der Hauptquelle Herodots, dass dieser nur einen Teil der dort bereitliegenden Informationen verwertete (*FGrHist* 1 F 289-92; vgl. Reese 53).

Herodot berichtet (IV 44), dass Darius die Entdeckungsfahrt des Skylax veranlasst und daraufhin Indien unterworfen und die Indusmündung der Schiffahrt seines Reiches erschlossen habe. Aus dieser Angabe lässt sich erschliessen, dass unter Darius, zur Zeit der weitesten Ausdehnung persischer Herrschaft, etwa das heutige Pakistan, also die sog. Nordwestprovinz (Gandhara), Punjab und Sindh unterworfen und insgesamt als Indien bezeichnet wurde. In der Folgezeit entglitt das Land der persischen Herrschaft, wenn auch, wie die Rede des Mardonios im 7. Buch Herodots (9) vermuten lässt, ein persischer Herrschaftsanspruch nie erlosch. Auch die wohlbezeugten indischen Hilfstruppen im Heer des Xerxes (VII 65; 70; VIII 113; IX 31) sprechen dafür. Jedenfalls aber bestanden weiterhin diplomatische und kommerzielle Kontakte. Das erfährt man auch bei Ktesias, eine gute Generation nach Herodot (*FGrHist* 688 F 45 d). M. A. Dandamaev (*Drevnaja Indija*, hrsg. v. G. Bongard-Levin [Moskau 1982], 113 ff.) hat wahrscheinlich machen können, dass während der ganzen Achämenidenzeit gelegentlich Inder im iranisch-mesopotamischen Gebiet, also gleichsam in der Reichweite der Griechen, anzutreffen waren.

Herodots Indienbild ist aber nicht so eindeutig und auf das genannte Gebiet bezogen, wie es nach dem Gesagten den Anschein haben könnte. So erzählt er besonders ausführlich von Volksstämmen, die zwar in Indien, aber nie unter persischer Herrschaft lebten (III 101). Man wird hier am ehesten eine wie immer undeutliche Kunde aus Zentral-, vielleicht sogar Südindien annehmen. Doch dachte sich Herodot diese

Völker eher im Osten des erschlossenen Indien, in oder vor der sandigen Wüstenzone, welche die bewohnte Erde nach Osten hin abgrenzt (III 98), auch dieses eine aus Hekataios entlehnte, aber von Herodot modifizierte Vorstellung (*FGrHist* I F 299). Andererseits wohnen nach seiner Angabe diejenigen Inder, die für den Perserkönig das Gold aus der Sandzone gewinnen, im Nordwesten, "angrenzend an die Stadt Kaspatyros und an die Paktyke und haben dieselbe Lebensweise wie die Baktrer" (III 102,1). Nur diese, auch als die tapfersten Inder apostrophiert, werden ausdrücklich als Gefolgsleute des Darius bezeichnet. Sie sind in Gandhara und im westlichen Punjab zu denken, genau wie die Ganderer, Dadiken und Aparyten der von Herodot referierten Satrapienliste (III 91,4), in welcher der Name der Inder gar nicht auftaucht. Das hat zu der Vermutung Anlass gegeben, dass tatsächlich nur die sog. Nordwestprovinz, das alte Gandhara, unter allen indischen Territorien zeitweise unter persischer Botmässigkeit stand. Andererseits war nach Herodots Bericht Kaspatyros Ausgangspunkt der Expedition des Skylax, an die sich die Unterwerfung der Inder schlechthin, also doch wohl aller Anrainer des Indus, angeschlossen habe (IV 44).

Ganz unabhängig von den Folgerungen, die man aus diesen uneinheitlichen Angaben über die Ausdehnung der Achämenidenherrschaft in Indien ziehen kann, macht Herodots Indienbericht ganz deutlich, dass nach seiner Vorstellung mit dem Wort Indien sowohl Gandhara, Punjab und Sindh, also das Indusgebiet im weitesten Sinn, als auch andere, nach seiner Meinung weiter östlich und nicht etwa südöstlich gelegene Teile des Subkontinentes bezeichnet waren.

Diese grossräumige Verwendung des Indernomens übernahm Herodot weder aus Hekataios, seiner Hauptquelle, noch aus der persischen Satrapienliste. Für Hekataios, das hat schon Reese (3) richtig gesehen (vgl. Zambrini 108), waren

die Inder ein Volk unter vielen im Gebiet des Indus und seiner Zuflüsse (*FGrHist* 1 F 294-299). Ihre Namen — Ganderer, Opier, Kallater oder Kallanter — erscheinen auch bei Herodot, mindestens zum Teil, und zwar neben dem des indischen Einzelvolkes der Padaier. Auch er wird aus Hekataios stammen, ist jedoch zufällig nicht durch ein Fragment bezeugt.

Aus den Indien-Kapiteln Herodots geht also deutlich hervor, dass er Länder und Völker Indiens als Einheit betrachtete, trotz aller von ihm registrierten Unterschiede in Landschaft, Sprache und Sitte. Nach unserer Kenntnis war er darin der erste griechische Autor. Die Anlage des Indien-Exkurses mit den wiederholten zusammenfassenden Aussagen über Klima, Tier- und Pflanzenwelt spricht eine deutliche Sprache. Die bunte Vielfalt indischer Volksstämme erklärte Herodot mit der Annahme, die Inder seien die zahlenmäßig grösste Nation auf Erden (III 94,2), zahlreicher noch als die Thraker (V 3,1). Dieses Motiv übernahm Ktesias (*FGrHist* 688 F 49), wenn er behauptete, Indien sei so gross wie das ganze übrige Asien.

Anlass für die Einfügung des Exkurses über Indien ist die Erwähnung des Goldes (III 97), das die Inder als zwar nicht den persischen Steuersystem unterworfenes, wohl aber tributpflichtiges Volk an den Perserhof liefern. Von der Gewinnung dieses Goldes verspricht Herodot (III 98) zu berichten, erfüllt dieses Versprechen aber erst vier Kapitel später in der ausführlichen Erzählung von den goldgräbenden Ameisen (III 102-105). Dazwischen (98-101) steht das Meiste über die Länder- und Völkerkunde Indiens, das nur durch einige Bemerkungen in den Kapiteln 102 und 106 ergänzt wird. Man hat diese merkwürdige Anordnung damit erklären wollen, dass es sich bei den Kapiteln 98-101 um einen späteren Einschub des Autors handele, die Folge der Kapitel 97 und 102 also den ursprünglichen Zusammenhang bilde. Doch lässt sich, wie ich meine, der Aufbau ohne diese

Annahme in Analogie zu einer auch sonst bei Herodot zu beobachtenden Kompositionswise verstehen: Die Tributliste mit der Angabe der indischen Goldlieferungen hat ihn auf das Stichwort Indien geführt, das in der Satrapienliste, wie sie Herodot vorlag, aber vermutlich nicht vorkam. Nun berichtet er alles Mitteilenswerte über dieses von ihm als Einheit erfasste Land und lässt diesen Bericht in die Erzählung von der Gewinnung des indischen Goldes münden, das Anlass zur Erwähnung indischer Völker oder Landstriche gegeben hat. Eben deshalb wird dieses Thema im Verhältnis zu der übrigen Landeskunde Indiens auch in grösster Breite abgehandelt. Im lydischen Logos oder der Geschichte Persiens und Babyloniens verfährt er in grösserem Massstab grundsätzlich ebenso: Auch hier gibt ein Stichwort in der Erzählung den Anlass zur Digression über die Geschichte des erwähnten Volkes, und der Exkurs mündet genau in die erzählte Situation, von der er seinen Ausgang genommen hat. Die zusätzlichen Angaben des Kapitels III 106 dienen dann eher der allgemeinen Reflexion auf die Besonderheiten, die man am Rande der Erde antrifft.

Wie aber beschreibt Herodot im einzelnen die von ihm als Einheit erfassten Bewohner Indiens?

Die diesbezüglichen Mitteilungen Herodots sind verständlicherweise schon oft untersucht und analysiert worden, von indologischer wie von gräzistischer Seite. Man notierte zutreffend etliche gute, verifizierbare Nachrichten und versuchte, die unklaren oder fabulösen Details mit missverstandenen Informationen, vor allem aus der indischen Mythologie und über das unerschlossene, dravidisch besiedelte Hinterland zu erklären.

Ich will nicht auf vielbehandelte Einzelheiten eingehen, welche den indischen Hintergrund einiger Einzelangaben Herodots betreffen, also z.B. ob der Name der nomadischen Padaier (III 99), bei denen Männer und Frauen jeweils ihre altgewordenen Geschlechtsgenossen töten und aufessen, zu

skr. *padja* 'schlecht' zu stellen ist, oder ob man im Namen der Kallater oder Kallanter, die wie die Issedonen (IV 26), ihre toten Eltern aufessen (III 38,4; 97,2), skr. *kāla* 'schwarz' finden soll. Das würde auf die Nachricht von einem vorindogermanischen, dunkelhäutigen Volksstamm deuten. Einige mit diesem Namen verknüpfte Informationen sind durchaus vertrauenswürdig. Wichtiger aber ist, dass Herodot in einigen nachweislichen Fällen Mitteilungen vom Rande der Welt, die ganz und gar fabulösen Charakter tragen und bei Skylax und Hekataios zu lesen waren, offensichtlich unterdrückt hat.

Skylax wusste aus Indien viel Wunderbares zu erzählen, von einäugigen Menschen, solchen, die sich mit ihren Riesenfüßen gegen die Sonne schützen oder mit ihren Riesenohren beim Schlafen zudecken können und anderes mehr. Man hat zu diesen Wunderwesen zwar in manchen Fällen Entsprechungen in der indischen Mythologie gefunden (Zambrini 108). Aber zum Teil begegnen solche Wesen schon in den spärlichen Resten, die uns aus der alten griechischen Dichtung erhalten blieben, und zwar immer fernab von der Welt des Dichters, am Rande der bewohnten Erde (Hom. *Iliad* III 6; *Od. IX passim*; Hes. Fr. 153 M.-W.; Alcm. Fr. 148 Page [*PMG*]). Es gibt deshalb keinen zwingenden Grund, ihr Erscheinen am Rande der Erde bei Skylax oder Hekataios aus indischer oder sonstwie epichorischer Kunde herzuleiten. Skylax fand diese Monstren, von denen er zuvor wusste, in Indien wieder, Hekataios scheint Äthiopien bevorzugt zu haben.

Die interessantesten unter den Wunderwesen sind die Hundsköpfe, die Kynokephalen, über die man ganze Bibliotheken verfasst hat. Eindeutig für Indien bezeugt sie Ktesias als erster (*FGrHist* 688 F 45p; die mit diesen zuweilen verwechselten Kynamolger «Hundemelker» F 46). Klaus Karttunen und andere haben in diesem Zusammenhang auf die śunāmukha, die Hundsgesichter, der indischen Sage ver-

wiesen, weil auch die Fabeln, die Ktesias auftischt (z.B. *FGrHist* 688 F 51-52), gelegentlich einen echten Bezug auf Indisches haben (in *Arctos* 18 [1984], 31 ff.; vgl. *FGrHist* 688 F 52). Andere dachten an die griechische Wiedergabe einer Bezeichnung, die mongoloide Völker bei Indern und anderen Asiaten trugen (P. Lindegger, *Griechische und römische Quellen zum peripheren Tibet* II [Zürich 1982], 69 f.).

Für Aischylos (*TrGF* III F 431) lässt sich die Lokalisierung der Kynokephalen nicht mehr bestimmen, bei zahlreichen Autoren hellenistisch-römischer Zeit gehören sie nach Äthiopien, und Herodot kennt sie im Innersten Libyens, also auch auf dem afrikanischen Kontinent (IV 191). Das wird aus Hekataios bezogen sein, der die Skiapoden, die Schattenfüßler, dorthin versetzte (*FGrHist* I F 327), die Ktesias zusammen mit Pygmäen, Einäugigen und anderen Wundervölkern genau wie die Kynokephalen in Indien fand. Seriöse späthellenistische Autoren wie Agatharchides (Phot. *Bibl. cod.* 250, p. 455 a 15 ff.) und Artemidoros (Strab. XVI 4,16, p. 775) identifizierten die Kynokephalen mit den Pavianen des östlichen Afrika und unterschieden sie sorgfältig vom Volk der Kynamolgen, der Hundemelker, das sie in Afrika, andere in Asien suchten (Phot. *Bibl. cod.* 250, 60, p. 453 b 35 ff. bzw. Strab. XVI 4,10, p. 771).

Mit all diesen Deutungs- und Lokalisierungsversuchen ist insofern wenig gewonnen, weil Wundervölker eben überall am kaum zugänglichen Rand der Welt gesucht und gefunden werden können. Hundemenschen gab es schon in der hesiodischen Dichtung (Fr. 153 M.-W.). Das bezeugt Strabon (I 2,35, p. 43; VII 3,6, p. 298), der diese ἄμικυνες zusammen mit anderen Wunderwesen aus der älteren griechischen Dichtung anführt. (Einige unter ihnen gibt es bekanntlich schon bei Homer.) Nichts spricht deshalb dagegen, dass Skylax nicht nur die Skiapoden (s.o.S. 55), sondern auch die Kynokephalen, die er aus griechischer Überlieferung kannte, in Indien wiederfand oder nach

Indien versetzte, und Ktesias seinerseits die indischen Kynocephalen zusammen mit den anderen Wunderwesen (vgl. *FGrHist* 688 F 51-52) aus Skylax bezog. Dass Hekataios sich lieber für Äthiopien oder Libyen entschied, braucht nicht zu verwundern. Er weicht von Skylax auch in wesentlicheren Details ab, etwa in der Frage der Lage Arabiens und Äthiopiens (s.o.S. 42).

Herodots Indienkapitel kann man aus den Diskussionen um Herkunft und Deutung der Wundervölker heraushalten: Sie kommen darin nicht vor, obwohl sie nach der Ktesias vorliegenden und von ihm fortgeführten Tradition jahrhundertelang zum Bilde Indiens gehörten. Selbst der gelehrte und scharfsinnige Eudoxos von Knidos hat zur Fortführung dieser Tradition beigetragen (Fr. 340 Lasserre). Zwar wusste Herodot mancherlei θωματά aus Indien zu berichten, etwa über fremdartige oder auch abstossende Sitten bei einigen indischen Völkern. Aber weder die breit ausgeführte Erzählung von den das indische Gold fördernden Riesenameisen — auch über sie gibt es eine umfangreiche moderne Literatur (vgl. Zambrini 121, Anm. 34) — noch die befremdliche Aussage über die Anatomie des Kamels (III 103), noch die Vorstellungen, nach denen in Indien die Sonne am Morgen mehr Wärme spendet als am Mittag (III 104), lassen sich einfach als alte Sagen abtun und mit den Geschichten von den Kynocephalen oder Skiapoden vergleichen. So verfehlt und irrig diese Angaben sein mögen, so wenig kann man sie als Wiedergabe griechischer oder epichorischer Mythen bezeichnen. Sie stehen vielmehr in Beziehung zum Bild Indiens, das sich Herodot aus den ihm zugänglichen Quellen durch eigene Reflexion und mit Hilfe der ihm gleichzeitigen Wissenschaft zu machen versuchte.

Seine Vorstellung von der Gestalt der Erde etwa führte ihn auf den Schluss, dass im äussersten Osten die Sonne beim Aufgang viel näher an der Erde sein müsse als im Zenith und das Land darum am Morgen stärker erwärme als am Mittag.

Späteren haben auf Grund anderer Beobachtungen, etwa der grossen Wüste im Westen Nordafrikas, gefolgert, die sich auf die Erde zubewegende, also untergehende Sonne bewirke mehr Hitze und Trockenheit als die aufgehende Sonne, die sich von der Erde fortbewegt (A. Dihle, in *RbM* 105 [1962], 97 ff.). Herodots diesbezügliche Aussage hält sich im Rahmen anerkannter Theorienbildung der frühen Wissenschaft, ähnlich wie die Erklärung der Epilepsie im Traktat *Über die Heilige Krankheit*.

Die Herkunft des Goldes, das zum Reichtum der persischen Grossmacht beitrug, war für Herodot wichtig genug, um eingehend erörtert zu werden. Das geschah bei ihm gleichfalls auf Grund zugänglicher, in unseren Augen wenig glaubwürdiger Informationen, die jedoch zu Herodots Zeiten gewiss nicht den Charakter des Wunderbar-Übernatürlichen trugen und darum mit Reflexionen im Sinn damaliger Wissenschaft verarbeitet werden konnten.

Die Geschichte von den grossen Ameisen, die das indische Gold ausgraben, steht dementsprechend im Zusammenhang einer Landeskunde, die mit ihren klimatologischen Details zur Erklärung der grossen und ungewöhnlichen Her vorbringungen der Natur in jener Gegend (III 104; 106) durchaus den Rahmen wissenschaftlicher Theoriebildung des 5. Jh.v.C. einhält und lebhaft an die hippokratische Schrift *Von der Umwelt* erinnert. Dass die Randzonen der Erde dem Betrachter die ungewöhnlichsten Phänomene lieferten, darin war sich die neue Wissenschaft mit der alten, mythischen Erklärung der Welt einig.

Die Konzeption eines in dieser Weise durchdachten Bildes von Indien und seinen Bewohnern dürfte trotz des bescheidenen Umfanges der Indienkapitel die eigentliche Leistung Herodots sein.

A. Zambrini hat zum besseren Verständnis der Indien-Monographie des Megasthenes den gross angelegten Versuch unternommen, die Entwicklung der älteren Indienliteratur

der Griechen im Hinblick auf Zielsetzung und Methode verständlich zu machen (in *ASNP* S. III 12 [1982], 71 ff. und 15 [1985], 781 ff.; zu Herodot vor allem 115 ff. und 833 f.; vgl. auch das ausgezeichnete Referat der neueren einschlägigen Literatur bei K. Karttunen, in *Arctos* 20 [1986], 73 ff.). Dabei ergab sich freilich, dass für die Herausbildung der ethnographischen Methoden und Darstellungsformen das Ägyptenbuch Herodots weit reichere Aufschlüsse gibt als die Indienkapitel. Das ist angesichts der marginalen Rolle Indiens im herodoteischen Geschichtswerk keineswegs überraschend. Dazu stimmt, dass die Informationen, die Herodot aus Indien mitzuteilen hat, bzw. die er für mitteilenswert hält, einen recht bescheidenen, gewiss nicht das ganze damals verfügbare Wissen repräsentierenden Umfangs besitzen. Die Auszüge, die vom Indienbuch des Ktesias erhalten blieben, enthalten zwar viel Fabulöses, doch auch an ernstzunehmenden Nachrichten mehr als Herodot (vgl. K. Karttunen, in *Studia Orientalia* 50 [1981], 105 ff. mit dem Hinweis auf seine leider unveröffentlichte Dissertation). So überrascht es beispielsweise, dass Herodot nichts vom indischen Elefanten zu wissen scheint, den Ktesias mehrfach erwähnte (z.B. *FGrHist* 688 F 45d; 48) und der im Achämenidenreich des 5.Jh. wohlbekannt gewesen sein muss, gab es doch noch in hellenistischer Zeit Elefanten auch in Arachosien (Belutschistan). Von indischer Religion hat Herodot so wenig zu berichten wie von indischer Geschichte. Den Vegetarismus, der schon damals gerade im brahmanischen, indogermanischen Indien verbreitet gewesen sein muss, erwähnt er nur als Gepflogenheit eines offenbar als primitiv vorgestellten Volksstammes, der weder Ackerbau noch feste Behausungen kennt (III 100), und die Baumwolle, in Indien damals gewiss schon weithin bekannt und verwendet, wächst nach seiner Meinung auf wilden, nicht kultivierten Bäumen, die ihm als Beweis für die ungewöhnliche Produktivität der Natur in den Randzonen der Erde gelten (III 106). Der moderne Leser erfährt bei

Herodot eigentlich nichts über ein Indien, wie er es sich auf Grund der ältesten vedischen und Sanskrit-Literatur vorstellt, nichts von den Anfängen der indischen Hochkultur. Vielmehr gewinnt er auf Grund der von Herodot ausgewählten und zusammengefassten Einzelheiten das Bild einer Bevölkerung, die aus unserer Perspektive wie auch der eines Griechen des 5.Jh. eher den Primitiven zuzurechnen ist. Herodots Indienbild unterscheidet sich darin nicht nur sehr grundsätzlich von dem des Megasthenes, sondern in mancher Hinsicht auch schon von dem des wenig jüngeren Ktesias, der auch über Staat und Gesellschaft der Inder berichtete. Man hat deshalb immer wieder vorgeschlagen, einzelne Angaben aus den Indienkapiteln Herodots auf Nachrichten zurückzuführen, die aus den Stammesgebieten Indiens mit vorindogermanischer Bevölkerung kamen.

Das mag in diesem oder jenem Fall durchaus zutreffen, man sollte aber folgendes nicht vergessen: Eine Staatsbildung nach dem Muster der Verhältnisse im Vorderen Orient vollzog sich in Indien vermutlich erst nach dem Alexanderzug. Dabei knüpfte der Maurya Candragupta auch an Traditionen des eben gerade gestürzten Achämenidenreiches an. Alles das lag um mehr als ein Jahrhundert später als Herodots Lebenszeit (F.F. Schwarz, "Mauryas und Seleukiden", in *Innsbr. Beitr. zur Kulturwiss.* 14 [1968], 223-30).

Es kommt aber bei der Bewertung der Indienkapitel doch wohl weniger auf Einzelheiten an. Wichtiger scheint mir zu sein, dass auch dieser Abschnitt im Geschichtswerk Herodots zeigen kann, wie es dem Autor darum zu tun war, ein Land und seine Bewohner als Einheit zu erfassen, und zwar auf der Grundlage einer Auswahl aus den verfügbaren Informationen und mit Hilfe der Kategorien, die ihm die gleichzeitige ionische Wissenschaft an die Hand gab. Ein solches Bild aber, möchte seinem Gegenstand auch nur marginale Bedeutung zukommen, war für einen festen Platz in dem universalhistorischen Entwurf bestimmt, dem das Gesamtwerk

gewidmet war. Dass sogar aus den Randzonen der Erde dem Perserreich Hilfsmittel zuflossen und es trotzdem am Widerstand einiger griechischer Gemeinwesen scheiterte, das war letztlich Zweck der Beschreibung Indiens und Arabiens. Dieser historiographische Zweck aber bestimmte Umfang, Inhalt und Gliederung der landeskundlichen Passagen und die Auswahl aus den verfügbaren Nachrichten. Anders als im Fall Ägyptens kamen dabei durchaus nicht alle Möglichkeiten der ionischen Wissenschaft zur Entfaltung, denn Herodot legte sich angesichts der für das Gesamtwerk geringeren Bedeutung dieser Randzonen in den einschlägigen Kapiteln inhaltliche und methodische Beschränkungen auf, die heute jeder, der an der Frühgeschichte dieser Länder interessiert ist, nur bedauern kann. Aber ihres Charakters als Stätten der wundersamsten Wesen und Begebenheiten hat er sie in erstaunlichem Umfang entkleidet, so fern sie ihm auch lagen.

DISCUSSION

M. Burkert: Eine Frage des Nicht-Spezialisten: Woher kommt der Name Hindu/’Ινδοί? Ist das eine alte, umfassende Bezeichnung, sogar eine Selbstbezeichnung eines ‘Volkes’ (während man sonst konkret in der Regel eine Vielfalt von Stammesnamen findet)?

M. Dibile: Das Wort Indien stammt von der Bezeichnung des Flusses *Indus*, skr. *sindhu*, dessen anlautendes s- im Iranischen zu h- wurde. Über das iranische hind- entlehnten dann Semiten (henda, hoddu) und Griechen das Wort, wobei im Ionischen das anlautende h- der Psilose zum Opfer fiel. Das Wort ’Ινδία bezeichnet also das Land am Indus, seine Derivate die Leute, die dort wohnen.

M. Nenci: Sarei lieto di avere qualche chiarimento su alcuni punti che Lei ha toccato.

Il primo riguarda il rapporto Scilace-Ecateo. Su che base Lei pensa si possa documentare l’uso di Scilace da parte di Ecateo?

In secondo luogo, mi pare che il passo di III 103 sull’anatomia del cammello, non solo ponga il problema della presenza dell’allusione alla forma scritta dell’opera, ma del confronto con altre fonti scritte. Nei “Greci che sanno”, è forse da vedere Ecateo?

Mi pare infine molto interessante il fatto che Erodoto (III 98,3) parli degli Indiani come “non omofoni”. Allude penso a qualcosa di diverso da “non omoglotti”. Gli alloglotti, come insegnava l’iscrizione dei mercenari di Psammetico II a Abu Simbel, indicavano così se stessi, non come ἀλλόφωνοι. Del resto già in Omero i Cari, sono barbarofoni e non barbaroglotti.

Mi pare che Erodoto distingua nettamente γλῶττα da φωνή e riservi questa designazione a forme incomprensibili di emissioni di suoni (così per le Amazzoni in IV 111, 1). Lei pensa che qui si alluda a forme di lingue non sistamate e quindi a livello di φωναί?

Infine, vorrei sottolineare che l'*excursus* sugli Arabi finisce con la definizione delle ἑσχατιαι dell'Asia e della Libia. Passa quindi a definire le ἑσχατιαι dell'Europa, qui fuori luogo, geograficamente. È un tipico caso in cui la connessione logica sollecita il desiderio di completare un argomento, prescindendo da una connessione fondata su di un preciso rapporto topografico o narrativo.

Sempre nel passo di III 107, vorrei rilevare il ruolo dei Fenici, come intermediari commerciali, sul quale penso che dovremo ritornare, ruolo che qui è inserito per completezza di informazioni e per insistere sulla complementarità e complessità degli scambi nell'Oriente e nel Mediterraneo antico.

M. Lombardo: A proposito di quanto osservava prima il professore Nenci sulle valenze di φωνή, ὄμοφωνοι *et similia*, rispetto a γλῶσσα, ὄμογλωσσοι *et similia*, vorrei far notare che sono i termini del primo gruppo ad essere impiegati da Platone in un passo importante delle *Leggi*, in cui ricorda le grandi sventure sopravvenute in quelle città dove si possedevano molti schiavi ἐκ μιᾶς φωνῆς, e si consiglia perciò di acquistare schiavi ἀσυμφώνους ὅτι μάλιστα (*Leg. VI* 777 c-d). Il che non è forse privo di significato, alla luce dello statuto sociale e ideologico degli schiavi nel mondo greco, e della loro provenienza soprattutto da aree 'barbari' e spesso periferiche.

Quanto alle considerazioni svolte dal professor Harmatta sulla concezione erodotea dell' *oikouménη*, organicamente costruita sulla distinzione *geografica* tra centro e periferia, vorrei osservare che bisogna forse tener conto della possibilità che anche altri criteri informino, accanto a quello geografico, la distinzione in questione. In effetti Erodoto descrive in termini caratteristici delle popolazioni delle ἑσχατιαι i costumi e il modo di sussistenza degli ἔθνη abitanti nelle montagne del Caucaso, che dal punto di vista geografico non costituisce una ἑσχατος χώρα (I 203). È possibile dunque avanzare l'ipotesi che la distinzione tra centro e periferia sia concepita da Erodoto anche in riferimento alle condizioni naturali e climatiche che possono, indipendentemente dalla sua posizione geografica, conferire a una terra, in quanto abitata (*oikouménη*), i caratteri tipici delle ἑσχατιαι.

M. Bondi: Nella descrizione che Erodoto fa delle costumanze degli Indiani, vi sono alcune notazioni che possono essere sottolineate al fine di chiarire il tipo delle fonti di cui lo scrittore ha fatto uso. Erodoto osserva in particolare che gli Indiani mangiano carne cruda (III 99), sono nomadi e non possiedono case (III 94 e 100); si nutrono di cibi selvatici (III 98 e 100) e seguono pratiche spietate nei confronti dei vecchi, in vario modo impediti di ottenere sepoltura (III 99 e 100).

Ora, può essere interessante constatare che le medesime osservazioni, tendenti a porre in rilievo la mancanza di usi ritenuti essenziali, sono rivolte dai popoli mesopotamici alle genti limitrofe non urbanizzate (gli Amorrei e i "popoli dei monti"), accusate di non seppellire i propri morti, di mangiare carne cruda, di non avere casa e di non onorare gli dei ("non piegano le ginocchia").

V'è da chiedersi se non sia giunta a Erodoto l'eco, probabilmente orale, di una valutazione negativa su genti considerate 'altre' e 'diverse' dall'ambiente mesopotamico, anche se non si deve trascurare il fatto che osservazioni di tal genere sono abbastanza diffuse da potersi annoverare tra i *topoi*.

Quanto alla notazione del professore Nenci, che poneva in rilievo il carattere intermediario del commercio fenicio quale appare dal passo di Erodoto relativo all'importazione in Grecia d'incenso arabo (III 107), può ben dirsi che tale carattere dell'attività mercantile dei Fenici è senza dubbio preminente lungo tutto l'arco della loro vicenda storica, accompagnando l'acquisizione e lo smercio delle materie prime e quello di prodotti realizzati dalle loro officine espressamente per l'esportazione. Di questa attività, del resto, lo stesso Erodoto dà conto nel passo famoso (I 1) in cui attribuisce ai Fenici venuti ad Argo la diffusione di mercanzie egiziane ed assirie.

M. Dible: Ich will versuchen, die zahlreichen Anregungen aufzunehmen, die in den drei letzten Diskussionsbeiträgen enthalten sind.

Es ist sicher, dass Herodot das geographische Werk des Hekataios auf weite Strecken hin benutzt hat: In welchem Umfang, können wir nur ahnen, denn leider gilt es das ausdrückliche Zeugnis des Porphyrios nur für zwei Passagen (*FGrHist* 1 F 324). Die ausdrückliche Polemik gegen

Hekataios in II 143 macht es durchaus wahrscheinlich, dass Herodot auch an anderer Stelle gegen Hekataios Stellung nimmt, ohne ihn zu nennen. Man polemisiert gern gegen einen Autor, von dem man sich abhängig weiss, und für die 'Ioner' hatte Herodot wenig Sympathien.

Sicher ist ferner, dass Herodot gelegentlich sich gegen Hekataios an Skylax anschliesst; ich habe oben darauf hingewiesen. Ob aber Hekataios den Bericht des Skylax benutzte oder nicht, kann man wohl mit Sicherheit nicht sagen (vgl. aber den Kommentar zu *FGrHist* 1 F 299). Zu spärlich sind die gesicherten Fragmente oder Nachrichten, die über die Fahrt des Skylax unterrichten. Der *Periplus* des Pseudoskylax lässt sich vermutlich nirgends unbedenklich als Zeugnis verwerten.

Der Gegensatz φωνή/γλῶττα scheint mir sehr wichtig zu sein. Dass sich das erste Wort speziell auf die besondere Art der Aussprache eines bekannten Idioms bezieht, setzt, so glaube ich, bereits hellenistische Sprachtheorie und Grammatik voraus (z.B. Strab. XIV 2, 28, p. 661-663). Für Herodot wird man, wie Herr Nenci gesagt hat, eher den Gegensatz zwischen bekannter — griechischer oder auch nichtgriechischer — Sprache und unverständlicher, unbekannter Sprache annehmen. Das Wort βάρβαρος, das ursprünglich auf die Unverständlichkeit der Sprache deutete (vgl. Hom. *Il.* II 867), war wohl im 5. Jhd. schon längst zur neutralen Bezeichnung des Nichtgriechen geworden, stand also zum Kennzeichnen des sprachlichen Unterschiedes nicht mehr zur Verfügung. Wir finden eine ähnliche Differenzierung, wenn von griechischer Lebensweise unter der Überschrift νόμος, von nichtgriechischer unter der Überschrift νόμιμα die Rede ist. Dass dann freilich die völlige Sprachlosigkeit auch die weiteste Entfernung von den Griechen bedeutet, zeigt das Beispiel der Kynokephalen. Der Heilige Christophorus der Ostkirche, ein Kynokephale, erhielt die Gabe der Sprache durch eine *gratia specialis*.

Sehr dankbar bin ich für den Hinweis auf die kulturgeographischen Vorstellungen Herodots. Muss man in ihrem Zusammenhang auch daran denken, dass sein Bild von der bewohnten Erde ganz eng mit dem des Perserreiches zusammenhängt?

Für den klassischen Philologen ist es leichter, sich über griechisch-orientalische Parallelen im Inhalt der Überlieferung zu orientieren als über die Methoden der Darstellung. Deshalb bin ich Herrn Bondi für

seinen Beitrag dankbar. Die Quellenfrage hinsichtlich der Nachrichten über die ἐσχατιαὶ kann man wohl meist nur hypothetisch beantworten.

M. Briant: 1) Il me paraît important de tenir compte de la difficulté que nous avons à interpréter précisément les ethnomythes et toponymes des auteurs anciens (Indiens/Inde; Arabes/Arabies). La consultation des textes anciens rend clair qu'il y a bien des Arabies (cf. P. Briant, *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien* [Paris/Cambridge 1982]). De même, la signification des termes Inde/Indiens est loin d'être univoque (cf. P. Briant, *L'Asie centrale et les royaumes proche-orientaux du premier millénaire* [Paris 1984]).

2) Les recherches que j'ai pu opérer de mon côté montrent que dans les textes hellénistiques, γλῶττα se réfère à la langue et φωνή au mode de prononciation.

3) La meilleure définition de l'oikouménē se trouve dans Hérodote (I 134), où les Perses s'arrogent le centre et estiment les autres peuples en fonction de leur place entre le centre et la périphérie.

M. Lloyd: I should like to support Professor Briant's point that we should treat ethnics and geographical terminology with some caution. I suspect that we sometimes think that we understand these terms better than we do. This observation can be related to Professor Dihle's comments that, before Alexander, the term Περσικὸς κόλπος does not occur and that there was no awareness in Herodotus' time of the existence of the Persian Gulf. I am far from sure that this is correct. If we look at pre-Herodotean concepts of the structure of the world, we are confronted with the simple scheme of an *Erdinsel* surrounded by water ('Ωκεανός). This land-mass was split in half, the northern section being Εὐρώπη, the southern Ασίη. Corresponding to the northern continent was the Northern Ocean (ἡ βορηίη θάλασσα) which included the northern and north-western section of Ocean as well as the Mediterranean, the Aegean, and the Black Sea. Its counterpart was the Southern Ocean (ἡ νοτιή θάλασσα) which embraced all stretches of water to the south and south-east. In principle, it could be expected to include such inlets as the Persian

Gulf and the Red Sea. It is clear from IV 37 that, even to Herodotus, this great Southern Ocean could also be called ἡ Ἐρυθρὴ θάλασσα. It seems far from improbable that, at times, the term Erythrean Ocean refers to the Persian Gulf and indeed IV 37 provides an excellent example of a passage where it might mean just that.

M. Dible: Ich will versuchen, auf die vielen Anregungen der letzten Beiträge etwas einzugehen, ohne freilich die darin bezeichneten Probleme lösen zu können.

Natürlich muss man sich bei jeder geographischen Angabe eines alten Textes fragen, wie sich dessen Toponyme zu den Unsrigen verhalten. Zuweilen verhilft eine solche Reflexion sogar zur Datierung undatiierter Texte wie im Fall von Limyrike oder Damyrike (*dramidakā*) als Name der Malabarküste. Aber gerade eine Berücksichtigung dieses Prinzips führt zur Einsicht, dass Herodot sich weder über den Unterschied zwischen der Arabia Felix und der Arabia Deserta klar war, noch die Existenz des Persischen Golfes realisierte. Das erste war nicht merkwürdig angesichts des Auftauchens arabischer, insbesondere beduinischer Elemente an vielen Stellen des ‘Fruchtbaren Halbmondes’ seit langer Zeit und der ebenfalls seit langer Zeit bekannten ‘arabischen’ Herkunft begehrter Waren. Erst die Expeditionen, die Alexander und seine ersten Nachfolger entsandten, schufen hier Wandel, was man in den botanischen Schriften Theophrasts sehen kann (*HP* IX 6-7; *CP* II 5, 5).

Das ‘Erythräische Meer’ ist bei Herodot die Bezeichnung des Indischen Ozeans, dessen ‘Arabischer Golf’ — unser Rotes Meer — ihm nach Gestalt und Ausdehnung wohlbekannt ist, und zwar aus ägyptischer Perspektive (II 11 u.ö.). Aber es ist höchst seltsam, dass ihm unbestreitbar die Existenz eines Περσικὸς κόλπος, also die Trennung Arabiens von Iran durch eine weit nach Westen reichenden Meeresarm, entging, obwohl diese Region damals seit mehr als einem Jahrtausend das Gebiet eines lebhaften Seehandels war. Die Fahrt des Nearchos war für die Griechen eine Entdeckungsfahrt, und seither hören wir stets von zwei κόλποι des Ozeans oder des Erythräischen Meeres (z.B. Strab. II 5, 18, p. 121; XI 12,3, p. 521, u.ö.). Bei Herodot (I 180) münden Euphrat und Tigris direkt ins grosse Meer.

III

PIERRE BRIANT

HÉRODOTE ET LA SOCIÉTÉ PERSE*

Parmi tous les peuples non-grecs qu'il présente et qu'il met en scène, Hérodote réserve une place privilégiée aux Perses, pour des raisons d'une telle évidence qu'il n'est pas besoin d'y insister. Certes — comme l'a justement souligné R. Drews¹ — Hérodote n'est pas un auteur de *Persika*. Son objectif est moins l'histoire perse que celle des origines et du déroulement des guerres entre Grecs et Barbares. Néanmoins, l'absence d'historiographie perse confère aux *Enquêtes* une place de choix dans les recherches achéménides actuelles. Parfois, Hérodote peut être confronté avec des documents authentiquement achéménides: le rapprochement n'est pas toujours à son désavantage² et, dans bien des domaines des institutions politiques et sociales, des études récentes tendent à prouver que l'on aurait tort de sous-estimer la valeur de certaines informations perses d'Hérodote³.

* Je remercie A. Kuhrt (Londres) et H. Sancisi-Weerdenburg (Groningen) de m'avoir fait part de leurs remarques.

¹ *The Greek Accounts of Eastern History* (Cambridge, Mass. 1973), 45-96.

² Cf. par exemple Cl. HERRENSCHMIDT, «Les historiens de l'Empire achéménide et l'inscription de Bisotun», in *Annales ASC* 5 (= *ESC* 37) (1982), 813-22.

³ M. A. DANDAMAYEV, «Herodotus' information on Persia and the latest discoveries of cuneiform texts», in *Storia della storiografia* 1985/7, 92-99; R. DESCAT, «Mnésimachos,

Ce n'est pas simplement sur les conquêtes de Cyrus, Cambyse et Darius que l'historien peut trouver chez Hérodote des aliments pour ses recherches. Il peut également apporter des éléments de réflexion sur un aspect fondamental mais beaucoup moins connu de l'organisation de l'Empire. Même après que le petit royaume d'Anshan se fut transformé en un immense Empire allant de la Méditerranée à l'Indus, la Perse proprement dite et son peuple ont conservé un rôle central. «Grand Roi, Roi des rois, roi des pays», Darius continue de se proclamer «roi en Perse» (*DB I § 1*) et «Perse, fils de Perse» (*DNa § 1*). Il est «l'homme perse qui a pris l'Egypte»⁴. «La lance du guerrier perse est parvenue au loin... Au loin de la Perse, le guerrier perse a livré combat» (*DNa § 3*). «Ce pays perse qu'Ahura-Mada me remit, est beau, pourvu de bons chevaux, pourvu de bons hommes» (*DPd § 2*). Le Roi implore le grand dieu de l'Empire de «préserver ce pays de l'armée ennemie, de la mauvaise récolte, du mensonge» (*DPd § 3*). En dépit de la construction des palais de Suse et de Babylone, Pasargades et Persépolis sont restés de hauts lieux idéologiques du pouvoir perse. L'on pourrait multiplier les témoignages du rôle privilégié des représentants de l'ethnie perse dans l'Empire.

D'où une question: quelle était l'organisation interne du peuple perse et comment en définir la dynamique sociale face à la puissance du roi et de la dynastie? Nous sommes pauvrement informés sur ces problèmes. Je voudrais précisément montrer ici qu'une lecture attentive d'Hérodote permet d'apporter quelques éléments de réponse et, en tout cas, de nourrir la réflexion. Comme pour tous les peuples qu'il intro-

Hérodote et le système tributaire achéménide», in *REA* 87 (1985), 97-112; également P. BRIANT, «Sources grecques et histoire achéménide», dans *Rois, tributs et paysans* (Paris-Besançon 1982), 491-506. Plus récemment, D. M. LEWIS, «Persians in Herodotus», in *The Greek Historians. Literature and History. Papers presented to A. E. Raubitschek* (Stanford University 1985), 101-17.

⁴ F. VALLAT, in *Cahiers DAFI* 4 (1974), 161-63.

duit dans ses *Histoires*, il a consacré un développement spécifique aux vópoi des Perses (I 131-140), que l'on retrouve (en des termes parfois différents) chez Strabon (XV 3,15-20, p. 733 sqq.). Mais, bien d'autres passages d'Hérodote sont utilisables par l'historien, pour tenter de reconstituer les stratifications sociales qui organisent le peuple perse dans son unité ethno-culturelle et ses contradictions internes.

1. Riches et pauvres/nobles et roturiers

1.1. Il est bien clair que chez Hérodote et chez bien d'autres auteurs grecs, l'ethnonyme 'Perse' est utilisé comme un appellatif qui désigne indistinctement tous ceux qui peuvent se prévaloir de l'éthnique 'Perse'. Or, si les auteurs grecs ont tendance à considérer les Perses comme une communauté socialement homogène face au roi⁵, la société perse elle-même est en réalité hiérarchisée en fonction de la naissance et de la richesse (cf. III 68). Décrivant à sa manière l'éducation des jeunes Perses, Xénophon (*Cyr.* I 2,15) opposait de la manière suivante l'égalité théorique aux pratiques sociales: «Les Perses sont, dit-on, au nombre de 120 000; aucun d'entre eux n'est écarté par la loi des honneurs et des magistratures; tous ont droit d'envoyer leurs enfants dans les écoles publiques de justice; mais ceux-là seuls qui peuvent éduquer leurs enfants à ne rien faire les y envoient; les autres, non». L'éthnique 'Perse' renvoie donc manifestement à des réalités sociales différencierées. Sur le plan du statut, il n'y a par exemple rien de commun entre les hauts personnages qui commandent l'armée de Xerxès et les humbles paysans qui cultivent de petites exploitations en Perse⁶. La participation

⁵ Cf. e.g. Xen. *HG* IV 1, 36 (cf. aussi *infra* n. 60).

⁶ On a fort peu d'informations sur cette catégorie sociale, hormis quelques anecdotes (d'ailleurs intéressantes) transmises par Elien, *VH* I 31; I 32 (cf. Plut. *Art.* 5, 1 et *Reg. et imp. apophth.* 172 B); I 33. Cf. également Xen. *Cyr.* VII 5, 67 (αὐτούργοι). Sur des fermiers et métayers perses dans le Fārs achéménide, voir les interprétations de H. KOCH, in *ZAss* 70 (1981), 105-37. Également P. BRIANT, *op. cit.* (n. 3), 343-44.

commune à l'armée n'efface pas ces distinctions. Dans l'armée de Xerxès, Hérodote (VII 40) oppose les «troupes composées d'hommes de toutes nations, marchant pêle-mêle sans être triées» et ceux qu'il appelle «les gens de la Maison du roi (*οὐτοὶ βασιλέϊ*)», qui sont séparés des premiers par un «intervalle ... empêchant leur mélange». Mais l'opposition n'est pas marquée seulement entre Perses et non-Perses (cf. aussi Arr. *Anab.* II 11, 8). Des distinctions sont également opérées à l'intérieur de la première catégorie. Les uns (les vingt mille cavaliers de tête) sont «choisis parmi tous les Perses». En revanche, les mille piquiers qui suivent le char royal sont «les plus braves et les plus nobles des Perses (*ἄριστοι καὶ γενναιότατοι*)». Suivent mille cavaliers «choisis parmi les Perses (*ἐκ Περσέων*)», puis «dix mille hommes choisis parmi les autres Perses (*ἐκ τῶν λοιπῶν Περσέων*)». Le cortège se clôt par «le reste des troupes» qui marchent «pêle-mêle».

Pour Hérodote (I 133, 1), les différenciations sociales se marquent sur le plan économique. Témoin les banquets organisés par les Perses lors de leur anniversaire: «Les riches (*οἱ εὐδαιμόνες*) se font servir un bœuf, un cheval, un chameau, un âne, rôties tout entiers dans les fours; les pauvres (*οἱ πένητες*), du menu bétail». De son côté, Strabon (XV 3, 19, p. 734) oppose les riches vêtements des «chefs» (*ἱγγεμόνες*) et la pauvre tunique portée par les gens du peuple (*οἱ πολλοί*)⁷. L'un et l'autre accordent en outre une importance particulière aux différentes manières qu'ont les Perses de se saluer. Voici ce qu'écrit Hérodote (I 134, 1): «Quand ils se rencontrent sur les chemins, on peut reconnaître à ce signe si ceux qui se rencontrent sont du même rang (*ὅμοιοι*): au lieu de se saluer par des paroles, ils se baissent à la bouche. L'un des deux est-il de condition légèrement inférieure (*ὑποδεέστερος*), ils se baissent sur les joues. Si l'un est d'une naissance beaucoup

⁷ Sur cette opposition vestimentaire, cf. les récits hauts en couleur de Xénophon, *Anab.* I 5, 8; Nepos, *Dat.* 3, 1-2; Quinte-Curce, III 13, 7.

plus basse ($\piολλω\ldots\acute{α}γεννέστερος$), il se jette à genoux et fait la proskynèse devant l'autre». La présentation de Strabon (XV 3, 20, p. 734) est sensiblement identique, quand bien même la terminologie n'est pas exactement celle d'Hérodote: «Quand deux Perses se rencontrent sur les chemins, s'ils se connaissent et sont de rang égal ($\gammaνώριμοι και\ iσότιμοι$), ils s'abordent et échangent un baiser; à ceux qui sont de rang inférieur ($\tauαπεινότεροι$), ils offrent leur joue et reçoivent ainsi un baiser; quant à ceux qui sont de rang encore plus bas ($οι\ δ\varepsilon\eta\tauοι\ ταπεινότεροι$), ils doivent simplement faire la proskynèse»⁸.

1.2. Dans leurs différentes versions, les inscriptions royales achéménides font de leur côté allusion à une différenciation sociale binaire riche/pauvre. Dans l'une de ses proclamations (*DNb* § 8b), Darius écrit par exemple: «Je ne souhaite pas que le ‘faible’ (*skauthi-*) subisse un tort de la part du ‘puissant’ (*tunavant-*)»⁹. Dans la version akkadienne, ces deux termes sont rendus respectivement par *mushkenum* et *mār banī*. Ce dernier terme peut se traduire par ‘nobles’ dans l’inscription de Behistoun: «Depuis longtemps, nous sommes nobles» (*DB* I, § 3)¹⁰. Dans les textes akkadiens, les *mār banī* ce sont les éléments libres des cités babylonniennes, qui disposent de tous les droits civiques¹¹. L’opposition est donc ici entre riches et pauvres, plutôt qu’entre libres et non-libres¹². Les uns et les autres sont des Perses. Enfin, absent des textes d’époque achéménide, un autre terme iranien s’applique à la stratifi-

⁸ Sur la proskynèse due à un supérieur, voir le texte fort clair de Xénophon, *Anab.* I 6, 10.

⁹ Sur ces deux termes, voir R. G. KENT, *Old Persian. Grammar, texts, lexicon* (New Haven 1953), 186; 209.

¹⁰ E. N. VON VOIGTLANDER, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version* (London 1978), 54.

¹¹ Cf. M. A. DANDAMAYEV, «The Neo-Babylonian Citizens», in *Klio* 63 (1981), 45-48.

¹² M. A. DANDAMAYEV, *Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great* (Illinois, De Kalb, 1984), 643-46.

cation sociale. Il s'agit du terme *azata* qui, selon F. de Blois, désigne à la fois le «libre» et le «noble». Une glose d'Hésychius explique *azatē* par ἐλευθερία, et *azatai* comme «ceux qui sont le plus proches du roi (οἱ ἔγγύτατοι τοῦ βασιλέως)»¹³.

1.3. A l'intérieur même de ce qu'on peut appeler l'aristocratie, des distinctions sont opérées par Hérodote à l'aide d'un vocabulaire dont l'apparente diversité rend l'interprétation précise difficile. Les nobles perses peuvent être «considérés» (δόκιμοι) (I 96; 124; III 75; IX 41, 1), «dignes de mention» (λόγιμοι) (III 65, 1; 68, 2; VIII 65, 1; 126, 1; IX 15, 4; 24), «en honneur» (ἐν αἵνῃ) (III 74, 1; IX 16, 4), «dignes» (ἄξιοι) (III 144), «en renom» (ὄνομαστοι) (VIII 89, 1), «prestigieux» (ἐπιφανεῖς) (VII 114, 2) etc. En réalité, tous ces termes sont fréquemment employés de manière synonymique. Ce qui est plus intéressant, ce sont les gradations dont rend compte Hérodote à l'aide de comparatifs et de superlatifs. Il ne suffit pas, par exemple, d'être estimé, il convient de figurer parmi les plus estimés, les plus dignes, les plus considérés, bref, parmi «les meilleurs» (ἀριστοι) (VII 8). Zopyros «est un homme de la plus haute distinction» (δοκιμώτατος) (III 155, 1). Un Thébain fait allusion «à Mardonios et à ceux qui, après lui, sont le plus en honneur (ἐν αἵνῃ) parmi les Perses» (IX 16, 4). Préxaspes, «égal aux premiers (πρῶτοι) des Perses» (III 35, 5), est «en très grand honneur (ἐν αἵνῃ μεγίστη) auprès des Perses» (III 74, 1); «pendant toute sa vie, il était un homme considéré (δόκιμος)» (III 75, 3).

Cette couche supérieure de l'aristocratie, Hérodote en qualifie souvent les membres de πρῶτοι (I 206, 3; III 35, 5; 70, 1; 77, 1; VIII 119). Tel est en particulier le cas des sept familles coalisées contre Smerdis. Otanès, l'initiateur du complot chez Hérodote, est ainsi présenté: «Il était le fils de Pharnaspès, et

¹³ Voir à ce sujet F. DE BLOIS, «‘Freemen’ and ‘nobles’ in Iranian and Semitic languages», in *JRAS* 1985, 5-15.

égal au premier d'entre les Perses» (*ὅμοιος τῷ πρώτῳ Περσέων*) (III 68, 1). La formule «égal au premier des Perses» — également employée par Hérodote pour parler de Préxaspes (III 35, 5), lui aussi hostile au Mage — est appliquée à Aspathinès et à Gobryas, les deux premiers soutiens d'Otanès (III 70, 1). Les sept conjurés réunis sont «les premiers d'entre les Perses» (*ἄνδρας τὸν Περσέων πρώτους*) (III 77, 1). Ce sont tous des «Perses de qualité» (*λόγιμοι*) (III 68, 2).

Plusieurs passages d'Hérodote montrent que ces aristocrates jouissent d'un statut de prestige dans la société perse. Ce statut se marque parfois par des signes extérieurs. Ainsi, dans l'armée d'Otanès à Samos, «les Perses les plus élevés en dignité» (*τῶν Περσέων οἱ πλείστου ἄξιοι*) jouissent du privilège de prendre place sur des sièges (*ὑπόνοι*) (III 144; cf. 146, 3: *διφροφορεύμενοι*). Les autres Perses et le roi lui-même leur doivent certains égards. Dans les récits d'Hérodote, on sent une très nette réprobation contre Cambuse et contre Ames-tris, qui ont fait enterrer vivants des jeunes Perses de la haute aristocratie (III 35, 5: *ὅμοιοι τοῖσι πρώτοισι*; VII 114, 2: *ἐπιφανεῖς*). De même, Hérodote (VIII 119) a du mal à croire que Xerxès ait pu faire descendre à fond de cale des représentants des *πρῶτοι* des Perses. L'estime particulière du roi à l'égard des grandes familles se marque également par la condamnation portée contre Orotès, qui «fit périr le fils de Mitrobatès, Cranaspès, tous deux hommes considérés (*δόκιμοι*) chez les Perses» (III 126, 2). De même, lorsque Darius vit Zopyros, un homme de la plus haute distinction (*δοκιμώτατος*), mutilé, il fut «vivement indigné» (III 155, 1). Les représentants de ces grandes familles sont les conseillers les plus écoutés des rois. Ils sont régulièrement convoqués par le roi avant une expédition (I 206, 3: *πρῶτοι*; VII 8: *ἄριστοι*; VII 53, 1: *οἱ δοκιμώτατοι*), pour prendre une décision délicate (III 127, 2: *οἱ λογιμώτατοι*), ou pour recevoir les dernières recommandations d'un roi (Cambuse) sur son lit de mort (III 65, 1: *οἱ λογιμώτατοι*). On comprend donc les soupçons irrités

d’Otanès quand il s’aperçut que Smerdis «n’appelait en sa présence aucun Perse de qualité» (III 68, 2: λόγιμοι).

1.4. A ce point de l’analyse, il est bon d’abord de remarquer qu’Hérodote n’emploie pas une terminologie spécifique pour la société perse. Les nobles de l’entourage d’Astyage (I 123, 2) ou de Psamménite [Psammétique] (III 14, 2) sont pareillement appelés *πρῶτοι*; il en est de même de hauts personnages d’Athènes (VII 143, 1), de Sparte (IX 55, 1) ou de Thèbes (IX 67); à Athènes, les Alcméonides sont *δόκιμοι* (V 62, 3). Il s’agit là en effet d’un vocabulaire générique, qui permet de désigner la couche dirigeante dans toute société.

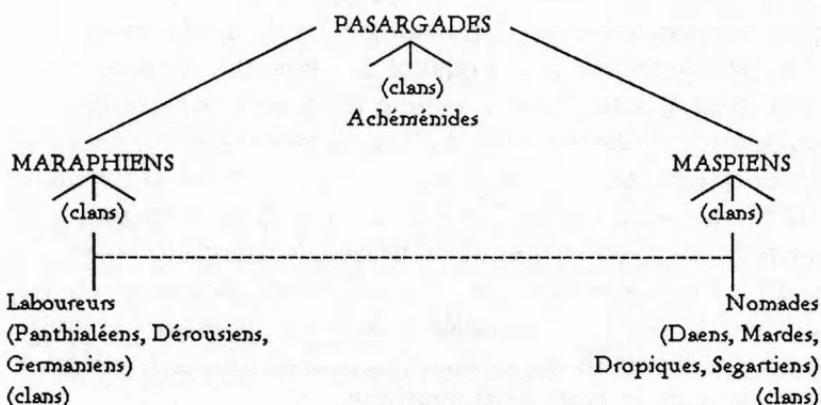
D’ailleurs, le vocabulaire des autres auteurs grecs n’est pas fondamentalement différent de celui qu’utilise Hérodote. Par exemple, dans l’armée de Darius III, Arrien (II 11, 8) distingue «les Perses de distinction» (*οἱ ἔντιμοι Πέρσαι*) et les combattants anonymes qui constituent la masse (*τὸ πλῆθος*). Remarquons également l’expression utilisée par le même Arrien (III 23, 7) pour qualifier Artabaze et ses fils ralliés à Alexandre: «Il les tint en honneur (*ἐν τιμῇ*), parce qu’ils faisaient partie des *πρῶτοι* des Perses, et surtout parce qu’ils avaient été fidèles à Darius». Les auteurs hellénistiques attestent de la permanence des structures aristocratiques dans la société perse. Témoin d’abord Orxinès, défini par Quinte-Curce (X 1, 22) comme un Perse «que sa noblesse et sa richesse plaçaient au-dessus de tous les autres Barbares» (cf. X 1, 27); ne se présentait-il pas comme un descendant de Cyrus (IV 12, 8)? Lors de la fête organisée à Persépolis en 316, Peukestas ne manqua pas de placer en position privilégiée ceux que Diodore appelle (XIX 22, 2) «les plus distingués des Perses» (*τῶν Περσῶν οἱ μάλιστα τιμώμενοι*). Quelque temps plus tard, le même Peukestas est défendu par Thespios, désigné par le même Diodore (XIX 48, 5) comme «l’un des plus éminents [des Perses]» (*ἐνὸς δὲ τῶν ἐπιφανεστάτων*). Je voudrais enfin citer deux passages de Xénophon qui confirment et en

même temps précisent les informations d'Hérodote sur les stratifications internes de l'aristocratie. Tout d'abord, lorsque des Grecs, après Counaxa, vinrent demander à Ariée de prendre la place de Cyrus, le Perse déclina cette offre, en faisant remarquer que «nombre de Perses plus nobles (βέλτιοι) que lui ne supporterait pas qu'il devînt roi» (*Anab.* II 2, 1). D'autre part, lorsque le roi spartiate Agésilas s'entremis pour conclure un mariage entre la fille du Perse Spithridatès et le dynaste Otys, ce qui décida ce dernier, ce ne fut pas tant la beauté (vantée) de la jeune fille que la noblesse des origines de son père: Spithridatès était en effet «d'une famille inférieure à nulle autre en Perse» (Περσῶν οὐδενὸς ἐνδεέστερος); il est particulièrement bien né (εὐγενέστατος) (*HG* IV 1, 6-7).

2. *Tribus, clans, familles*

2.1. Si l'on rapproche la terminologie d'Hérodote des exemples plus tardifs d'Ariée, de Spithridatès et d'Orxinès, on se rend compte que les Perses savaient parfaitement se situer dans la société de leur temps. Il est en revanche beaucoup plus difficile à l'historien d'aujourd'hui de déterminer les différents degrés de noblesse à l'intérieur de ce qu'on appelle l'aristocratie. Trop de choses sont ignorées des généalogies, mis à part évidemment la généalogie royale. L'observation la plus évidente, c'est que la qualité de noble est liée d'abord et avant tout à la naissance, comme le montre par exemple la désignation d'Otanès, «fils de Pharnaspès et égal au premier des Perses par ses origines familiales (γένεται) et par sa fortune» (III 68,1), exemple que l'on peut rapprocher d'Orxinès, que «sa noblesse (*nobilitas*) et sa richesse plaçaient au-dessus de tous les Barbares» (Curt. X 1, 22). Cette remarque — en soi fort banale — pose le problème de savoir pourquoi et comment la naissance donnait un statut plus ou moins privilégié à l'intérieur de la caste aristocratique.

Un élément de réponse peut être trouvé dans le célèbre développement d'Hérodote sur les structures tribales perses (I 125). Rapportant à sa manière la réunion d'une armée perse par Cyrus II, Hérodote précise que les Perses sont divisés «en beaucoup de γένεα» (I 125,3), terme que nous traduirons ici par tribu, quelle que soit l'imprécision bien connue d'une telle terminologie dans la littérature anthropologique. Entre ces tribus, Hérodote opère plusieurs différenciations. Il distingue les tribus de laboureurs ($\alpha\piοτηρες$) (Panthialéens, Dérousiens, Germaniens) et les tribus de nomades (Daens, Mardes, Dropiques, Sagartéens). Au-dessus de ces sept tribus, il en met en exergue trois autres, qui ont manifestement un statut privilégié, les Pasargades, les Maraphiens et les Maspiens, «desquelles tous les autres Perses dépendent ($\alpha\pi\tau\epsilon\alpha\tau\alpha$)». Enfin, de ces trois tribus, il isole celle des Pasargades, dont les membres sont désignés comme $\alpha\pi\sigma\tau\omega\iota$, et il précise: «C'est d'elle que fait partie la phratrie [clan] des Achéménides, d'où les rois Perséides sont issus». Ce texte d'Hérodote renvoie donc à un *ethnos* perse réparti en tribus, celles-ci étant elles-mêmes subdivisées en 'clans' et hiérarchisées les unes par rapport aux autres, comme le montre le schéma suivant:



Ce passage d'Hérodote pose toute une série de questions, auxquelles il est quasi impossible d'apporter des réponses assurées en raison de nos ignorances sur l'ethnogénèse du peuple perse. Prise globalement, la présentation d'Hérodote peut néanmoins être acceptée, dans la mesure où les divisions qu'il indique trouvent des correspondants (même approximatifs) dans des catégories iraniennes et/ou perses: *zantu* (tribu), *vith*-(clan), *tauma* (famille)¹⁴. Tribus et clans sont des réalités à la fois génétiques (ancêtre commun) et topographiques (Pasargades et Maraphiens sont à la fois des tribus et des toponymes). L'exemple tardif d'Orxinès prouve que cette organisation tribale s'est maintenue tout au long de l'histoire achéménide. Il est présenté en effet par Quinte-Curce (X 1,22-23) comme «descendant de l'illustre roi Cyrus... Il tient ses biens de l'héritage de ses aïeux». Il est qualifié du titre (trompeur) de «satrape de Pasargades»; Pasargades est une 'tribu' perse (*Persica est gens*). Orxinès est donc le chef de la tribu des Pasargades — entendu comme la tribu et son territoire — et ce titre s'est transmis sans interruption sur plus de deux siècles (du moins Orxinès le prétend-il). Chaque clan et chaque tribu constituent donc un sous-ensemble de l'*ethnos* perse, lui-même défini par des origines et une langue communes (Hdt. VII 85, 1).

2.2. La division entre agriculteurs et nomades peut également se comprendre, même si elle est probablement trop rigide et insuffisamment évolutive. Les recherches récentes ont montré en effet que le Fārs est caractérisé par un «dépeuplement sédentaire radical» dans la première moitié du I^e millénaire. Le processus de sédentarisation/urbanisation n'a repris que vers 550, c'est-à-dire au moment même où un Etat perse se constitue avec fermeté sous Cyrus, Cambuse et Darius. Il est donc probable qu'au moment de l'avènement

¹⁴ Sur tous ces problèmes, voir P. BRIANT, «La Perse avant l'Empire. Un état de la question», in *IA* 19 (1984), 71-118 (en particulier 105-10).

de Cyrus, le peuplement du Fārs était en partie constitué de tribus nomades¹⁵. La domination des Pasargades — soulignée par Hérodote — est illustrée par le fait que les centres sédentaires (dont Pasargades elle-même) se sont d'abord créés dans le territoire tribal ou à proximité immédiate.

La vie ‘nomade’ n'a pas pour autant disparu en Perse achéménide. Les textes hellénistiques traitant des Ouxiens, Mardes et autres Kyrtes caractérisent volontiers ces populations comme belliqueuses et pillardes, et ils mentionnent fréquemment qu'elles se divisent chacune entre agriculteurs et nomades¹⁶. Quelles que soient les déformations idéologiques indéniables de telles présentations, elles renvoient à un type d'organisation sociale où cohabitent agriculture de fonds de vallées et pastoralisme à court rayon d'action : ces sociétés peuvent être qualifiées d'agro-pastorales¹⁷. Il est possible également que l'interprétation péjorative donnée par les auteurs hellénistiques corresponde, pour une part du moins, au statut inférieur qui devait être celui de ces tribus à l'intérieur de l'*ethnos* perse avant la conquête macédonienne. Rappelons par exemple que, dans une des légendes du fondateur, le père de Cyrus est un Marde, poussé au brigandage par la pauvreté, et que sa mère est une éleveuse de chèvres¹⁸. D'autre part, parmi les tribus nomades qu'il cite, Hérodote consacre un développement spécial (VII 85) aux Sagartiens. Il s'agit — écrit-il — de nomades, Perses par l'origine ethnique et la langue, ἔθνος μὲν Περσικὸν καὶ φωνῆ. Tout en indiquant qu'ils étaient incorporés dans la cavalerie perse de

¹⁵ Voir la mise au point fondamentale de P. DE MIROSCHELDJI, «La fin du royaume d'Anshan et de Suse et la naissance de l'Empire perse», in *ZAs* 75 (1985), 265-306 (en particulier 291-96); également W. M. SUMNER, «Achaemenid Settlements in the Persepolis Plain», in *AJA* 90 (1986), 3-31.

¹⁶ Voir mon étude «‘Brigandage’, dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique», in *DHA* 2 (1976), 163-258.

¹⁷ *Ibid.* et *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien* (Paris-Cambridge 1982), 67-81.

¹⁸ Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 F 66, 2-10. (Cf. R. DREWS, in *JNES* 33 [1974], 387-93).

l'armée de Xerxès, Hérodote souligne leur spécificité. Leur accoutrement — dit-il — est intermédiaire entre celui des Perses et celui des Pactyes. D'autre part, leur mode de combat très particulier (utilisation du lasso) montre qu'ils ont conservé intactes leurs traditions originelles. Cet exemple — joint à ceux des Mardes, Ouxiens ou Kyrtes — prouve que, dans le peuple perse pris globalement, nombre de tribus ne sont intégrées que périphériquement dans la politique royale¹⁹. Les caractères très particuliers de l'armée de Xerxès laissent même supposer que, dans la plupart des cas, les Sagartiens n'étaient pas mobilisés: leur mode de combat leur interdisait toute manœuvre commune avec la cavalerie royale²⁰.

2.3. Il est tentant de supposer, en interprétant librement Hérodote, que les grandes familles qui entouraient le roi et lui fournissaient les cadres de l'Empire étaient issues pour

¹⁹ P. BRIANT, *op. cit.* (n. 17), 81-94.

²⁰ On accorde généralement une valeur documentaire trop littérale à la description que donne Hérodote (VII 59-88) du dénombrement de l'armée de Xerxès. Certes, Hérodote fournit là des renseignements originaux. Mais il serait erroné d'assigner à toutes les armées royales/satrapiques les caractères de l'armée de Xerxès en 480. En effet, tous les récits de combats montrent qu'en réalité le dispositif tactique perse s'appuie uniquement, ou presque, sur quelques corps d'élite: Perses, Mèdes, Saces en particulier (VII 16; VIII 113; IX 32; 71-72). Ils forment ce qu'on peut appeler l'*armée combattante*. Concernant la plupart des autres contingents ethniques, Hérodote met au contraire l'accent sur l'étrangeté 'exotique' de leur accoutrement et de leur armement. En revanche, on ne les voit pratiquement jamais intervenir dans les batailles. Réunis, ils constituent ce que j'appellerais l'*armée de parade*: le passage qu'Hérodote consacre au défilé de l'armée devant la loggia royale est tout à fait caractéristique de ce point de vue (VII 44-45). La seule comparaison possible se situe avec les armées levées par Darius III (cf. d'ailleurs Curt. III 2, 3, à rapprocher de Hdt. VII 60). A propos de l'armée de Xerxès, on pourrait reprendre les réflexions de C. NYLANDER sur la Charte de Fondation du palais de Darius à Suse: «Il semble bien que ce texte ne doit pas être lu d'abord comme un compte rendu objectif du processus de construction [du palais], mais plutôt comme une vaste démonstration de propagande sur la richesse et les ressources de l'immense empire» («Achaemenid Imperial Art», in M. T. LARSEN (ed.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* [Copenhagen 1979], 345-59 [p. 355]). A mon avis, les Sagartiens font partie de l'armée de parade (représentation microcosmique de l'Empire), non de l'armée combattante.

l'essentiel des tribus et des clans dominants. Mais il s'agit là — il faut le reconnaître — d'une hypothèse interprétative difficile à étayer en raison des lacunes documentaires, tant du côté grec que du côté perse²¹. Il est en effet rarissime qu'Hérodote fournisse des indications sur la tribu et le clan auxquels ressortissent les nobles perses qu'il met en scène. La seule exception (en dehors des Achéménides) est celle des deux commandants qui, en 513/2, dirigeaient l'armée et la flotte envoyée par Aryandès en Cyrénaïque: Hérodote (IV 167,1) précise en effet qu'Amasis²² est un Maraphien et que Badrès est issu des Pasargades (Πασαργάδης γένος). Est-ce un hasard s'ils appartiennent l'un et l'autre à deux des tribus définies par Hérodote comme dominantes en Perse?

Seules les références aux Achéménides sont plus fréquentes. Ils sont désignés collectivement parmi «les plus considérables des Perses (οἱ λογιμώτατοι)» mandés auprès de Cambuse exirant (III 65, 1): le roi s'adresse en priorité aux Achéménides qui l'ont accompagné en Egypte. Par ailleurs, des individus sont parfois qualifiés par leur clan d'origine: Mégabatès — chef de l'expédition de Naxos — est Perse et fait partie des Achéménides (*τῶν Ἀχαιμενίδέων*) (V 32). Hérodote utilise quatre fois l'expression ἀνὴρ Ἀχαιμενίδης: Hystaspès, père de Darius (I 209, 2), Pharnaspès, père de Cassandane (III 2, 2), Sataspès, fils de Téaspis (IV 43, 1), Tigrane, chef du contingent mède dans l'armée de Xerxès (VII 62, 1). Artachaiès, qui avait dirigé les travaux de l'Athos, est γένος Ἀχαιμενίδης (VII 117, 1). On doit souligner que jamais un individu n'est défini à la fois par sa tribu et par son clan.

²¹ Dans son inscription de Behistoun, Darius désigne les personnages par leur nom et leur ethnique. Le nom du père n'est indiqué que pour les Six (*DB* IV § 68) et pour lui-même (fils d'Hystaspes). Seul Gaumata ne reçoit aucune désignation de ce type (en dehors de celle de 'Mage') — ce qui a contribué à renforcer les doutes des historiens sur l'identité de ce Gaumata (sous lequel on s'accorde à voir maintenant le vrai Bardiya, c'est-à-dire le frère puiné de Cambuse).

²² Sur cet anthroponyme, cf. mes réflexions dans *Achaemenid History* III, ed. A. KUHRT et H. W. A.M. SANCISI-WEERDENBURG (Leiden 1988), 160.

Tenant compte de la fréquence (toute relative) des mentions des Achéménides, on peut supposer que Badrès, de la tribu des Pasargades, n'est pas lui-même un Achéménide; peut-être fait-il partie d'un des autres clans de la tribu auxquels Hérodote fait une fugitive allusion (I 125, 3: ἐν τοῖσι). Mais, je le souligne, il s'agit là d'une pure hypothèse.

L'exemple de Gobryas illustre parfaitement les difficultés de l'enquête. Le personnage est bien connu. Comme à son habitude, Darius le désigne uniquement sous son ethnique (Perse) et le nom de son père (Mardonios) (*DB* IV 68). Hérodote souligne ses origines illustres (III 70, 1: d'un rang égal aux πρῶτοι) et le rôle qu'il a joué dans le complot contre Smerdis (III 73; 78; cf. IV 132). On sait qu'il a mené une campagne contre l'Elam (*DB* V 71) et qu'ultérieurement il participa auprès de Darius à la campagne de Scythie (IV 132). Certaines tablettes de Persépolis confirment son très haut statut sous le règne de Darius²³. Ses rapports intimes avec Darius datent d'avant l'affaire de Smerdis/Bardiya, puisque l'une de ses filles a été la première femme de Darius alors que celui-ci n'était pas roi (VII 2, 2); de ce mariage sont nés Artobarzanès (concurrent de Xerxès pour la succession de Darius: *ibid.*) et Ariabignès (chef d'un contingent naval en 480: VII 97). Le plus illustre de ses fils est le célèbre Mardonios, qui lui-même épousa une fille de Darius (VI 43, 1).

Le caractère éminent de son statut familial et politique ne fait donc aucun doute. Dans ces conditions, il est logique de supposer qu'il fait partie d'un clan et d'une tribu renommés. Mais lesquels? Ni Hérodote dans son récit, ni Darius dans son inscription de Behistoun, n'y font référence. Nous avons la chance tout à fait exceptionnelle de disposer d'une courte inscription de Darius qui porte: «Gobryas [Gaubaruva], *Patišuvarīš*, porte-lance [*arštibara*] de Darius le roi» (*DNc*). Mais, comment interpréter la mention de *Patišuvarīš*? Le terme

²³ R. T. HALLOCK, *The Evidence of the Persepolis Tablets* (Cambridge 1971), 11-13. Cf. également *infra* n. 57.

paraît logiquement renvoyer à l'appartenance clanique du personnage. *Pātišuvarīś* a été justement rapproché d'un passage que Strabon (XV 3,1, p. 727) consacre très allusivement aux tribus (*φῦλα*) perses, dont il nomme les *Pastichoriens*, les Achéménides, les Mages, les Kyrtes et les Mardes²⁴. L'énumération semble échapper à toute logique: les Achéménides ne constituent pas une tribu mais un clan (du moins au sens que nous attribuons aux γένεα d'Hérodote); quant aux Mages, Hérodote en fait une tribu uniquement chez les Mèdes (I 101). On peut simplement postuler que le terme désigne une subdivision d'une tribu perse. Rien ne permet malheureusement de la situer plus précisément²⁵. On en est réduit à rappeler, avec Hérodote, que Gobryas est issu d'une grande famille perse, peut-être proche de celle des Achéménides, étant donné le mariage entre sa fille et Darius. Faire des Pastichoriens un clan de la tribu des Pasargades est une hypothèse tentante mais sans fondement documentaire²⁶. Tout compte fait, sur le sujet des clans et tribus perses, la minceur de la documentation extérieure ne permet guère de compléter ni de préciser les informations d'Hérodote.

2.4. Chez Hérodote comme dans l'inscription de Behistoun, les aristocrates perses sont le plus souvent définis uniquement par leur ethnique et — cas le plus fréquent — par le nom de leur père. Cette banale observation renvoie à un trait fondamental de la société perse: quels que soient la tribu et le clan d'origine, c'est au sein de la famille que se fait la reproduction sociale. Hérodote donne sur ce point d'intéressantes informations. Il précise tout d'abord que les familles

²⁴ Pour être plus précis, on doit dire que la transcription de *Pātišuvarīś* par Pastichorien dérive directement de Strabon.

²⁵ Il paraît clair que la mention d'un district du nom de Patusarri dans une inscription d'Esarhaddon n'offre pas de rapprochement pertinent: cf. P. BRIANT, *L'Asie centrale et les royaumes proche-orientaux du premier millénaire* (Paris 1984), 16 (avec une erreur de référence sur Strabon et sur les éleveurs de chameaux).

²⁶ Cf. P. BRIANT, *art. cit.* (n. 14), 108.

nombreuses sont fréquentes chez les Perses, car «ce qui, pour eux, fait le mérite d'un homme, après la bravoure à la guerre, c'est de pouvoir montrer beaucoup d'enfants» (I 136,1). Il ajoute que «à celui qui peut en montrer le plus, le roi, chaque année, adresse des présents». Le grand nombre d'enfants dans les familles perses — y compris d'abord chez les Achéménides — est abondamment documenté, tant au V^e qu'au IV^e siècle²⁷. La politique nataliste des rois est confirmée par Strabon (XV 3, 17, p. 733) et par certaines déclarations royales (cf. *DB* IV § 60-61). Hérodote (I 135) et Strabon ajoutent que la polygamie est une coutume perse. L'exemple des rois n'est que l'illustration particulière d'une règle générale.

La cohésion des structures familiales est soulignée par Hérodote qui, parlant des Perses, écrit (I 137, 2): «Ils soutiennent que personne n'a encore tué son père ni sa mère, et que, dans tous les cas où il y eut jusqu'ici l'apparence d'un tel crime, une enquête découvrirait inévitablement qu'il s'agissait d'enfants supposés ou adultérins; car il est, disent-ils, inadmissible que les véritables parents périsse[n]t de la main de leur fils». La réalité est évidemment moins idyllique que celle transmise à Hérodote par ses informateurs perses! Il n'en reste pas moins qu'un Perse dispose d'une autorité considérable sur ses enfants. Comme le montrent plusieurs anecdotes transmises par Hérodote (IV 84; VII 38-39), il appartient au père de famille de faire appliquer la coutume perse qui veut que ses fils l'accompagnent à la guerre, dès lors qu'ils ont atteint l'âge requis (cf. I 209,2). Il appartient également au père de rendre la justice à l'intérieur de sa famille (... τῶν ἐωυτοῦ οἰκετέων), d'une manière comparable à ce que font les rois dans le royaume (I 137,1)²⁸.

²⁷ Cf. P. BRIANT, «Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'Empire achéménide», in H. SANCISI-WEERDENBURG (ed.), *Achaemenid History* I (Leiden 1987), 1-31 (pp. 21-22).

²⁸ J'indique au passage l'intérêt de l'anecdote rapportée par Elien, *VHI* 34: un chef de famille, incapable de faire régner l'ordre entre ses sept fils, fait appel au roi, qui envoie des juges itinérants (cf. *DHA* 2 [1976], 233 n. 125 et 236 n. 35).

La coutume de la dévolution familiale des charges, largement attestée au cours de l'histoire perse, est un autre témoignage de la puissance du chef de famille. A l'inverse, en cas de rébellion, les fils et familiers du traître sont englobés dans la condamnation, comme le montre l'exemple d'Intaphernès (III 119,2: Intaphernès est arrêté, «lui et tous les hommes de la maison [οἰκητοί]»²⁹). S'il n'y a pas de fils, un aristocrate perse peut désigner un neveu, comme dans un exemple cité par Hérodote. Parlant de Mardontès et d'Artaÿntès, commandants de la flotte d'Asie Mineure en 480/479, il précise en effet: «Ithamithrès, neveu d'Artaÿntès qui se l'était adjoint lui-même, partageait avec eux le commandement» (VIII 130,2). L'exemple peut être rapproché de celui plus tardif de Memnon, décédé en 333 sous les murs de Mitylène: «Le blocus fut poursuivi avec vigueur par Autophradatès et par Pharnabaze, fils d'Artabaze, à qui, parce qu'il était son neveu, Memnon avait transmis son commandement au moment de mourir, en attendant que Darius ait pris une décision à ce sujet» (*Arr. Anab.* II 1,3).

Dans un passage souvent discuté (VII 2-4), Hérodote insiste sur le rôle qu'aurait joué Atossa, fille de Cyrus et femme de Darius, dans le choix de Xerxès comme successeur. A la suite d'Hérodote, bien des commentateurs ont cru pouvoir affirmer qu'Atossa, de par son étroite relation avec Cyrus, avait transmis le pouvoir royal à son fils Xerxès. H. Sancisi-Weerdenburg³⁰ a fait justice de cette thèse 'matrilineaire'. Une autre histoire rapportée par Hérodote confirme que, chez les Perses, la femme n'hérite ni du pouvoir ni des biens. Il raconte qu'aux Thermopyles tombèrent deux fils de Darius, Abrocomès et Hypéranthès, en précisant qu'ils étaient issus de l'union entre le roi et la fille (Phratagounè) de son frère Artanès, et il ajoute la précision suivante: «En

²⁹ Sur ces problèmes, cf. P. BRIANT, *art. cit.* (n. 27), 26-28.

³⁰ «*Exit Atossa. Images of Women in Greek Historiography on Persia*», in Av. CAMERON — A. KUHRT (edd.), *Images of Women in Antiquity* (London-Canberra 1983), 20-33.

mariant sa fille à Darius, il lui avait donné en dot (ἐπέδωκε) toute sa fortune» (VII 224,2). L'interprétation du passage ne semble pas faire de doute. Artanès n'avait pas d'héritier mâle. Désirant conserver ses biens dans sa famille, il maria sa fille à l'oncle le plus proche, en l'occurrence Darius: signe que la fille ne pouvait hériter; elle pouvait transmettre, à l'instar des épouses grecques³¹. Au surplus et en même temps, la décision d'Artanès correspondait parfaitement à la pratique perse de l'endogamie, elle-même largement attestée dans la famille royale mais également dans d'autres familles perses (voir ci-dessous).

2.5. Si nous en revenons maintenant aux familles perses les plus considérées dans l'aristocratie, il convient évidemment de mettre à nouveau en exergue l'exemple des sept familles, dont les représentants ont renversé Smerdis/Bardiya, et dont Hérodote répète qu'ils étaient «égaux aux πρῶτοι des Perses» (III 68; 70; 77). Hérodote (III 84, 2) indique également qu'avant le choix de Darius, les Sept exigèrent par avance des priviléges spéciaux de celui qui deviendrait roi: ils pourraient pénétrer dans le palais sans introducteur (sauf si le roi était couché avec une de ses femmes) (cf. aussi III 118); le futur roi serait tenu de «ne pas prendre femme ailleurs que chez ceux qui s'étaient soulevés avec lui» (III 84,3). Par ailleurs, des priviléges exceptionnels furent concédés par les six autres à Otanès, qui s'était retiré de la compétition royale, car «il avait été le premier à projeter l'entreprise et il avait réussi» (III 84,1; cf. III 68-70). Il recevrait — lui et ses descendants — des «distinctions exceptionnelles ... et tous les dons qui, chez les Perses, sont le plus estimés».

A ce propos, Hérodote précise que ces priviléges continuaient d'être reconnus de son temps: «Et maintenant

³¹ Sur ces mariages, voir également Cl. HERRENSCHMIDT, «Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'Empire achéménide», in H. SANCISI-WEERDENBURG — A. KUHRT (edd.), *Achaemenid History II* (1987), 53-67 (pp. 55-56).

encore, la maison d’Otanès est la seule qui soit libre; elle n’est sujette qu’autant qu’elle le veut bien, en ne transgressant pas les lois des Perses» (III 83,3). Quel qu’ait été le sort des priviléges des cinq autres familles (voir ci-dessous), il est clair en effet que l’appartenance à l’une des sept familles a continué d’être revendiquée comme un signe de distinction sociale au sein de la caste aristocratique perse. C’est ce dont témoignent des textes postérieurs relatifs aux descendants d’Otanès en Cappadoce³², au satrape Rhoisakès en 343 qui «descendait d’un des Sept qui renversèrent les Mages» (Diod. XVI 47,2), ou encore à Orxinès, chef des Pasargades en 325, qui se flattait lui aussi d’«être issu des Sept» (Curt. IV 12, 8). En faisant intervenir les comploteurs de 522 dans une phase ultérieure de leur carrière, Hérodote ne manque pas d’ailleurs de rappeler ce haut fait, comme s’il était devenu partie intégrante de leur état-civil. Gobryas reste «l’un des sept qui avaient renversé le mage» (IV 132, 2); de même pour Otanès qui «avait été l’un des sept» (III 141). Cet élément de prestige est recueilli par leurs fils, tel Zopyros — lui-même considéré comme δοκιμώτατος (III 155,1) — «fils de ce Mégabyze qui avait été l’un des sept hommes qui avaient renversé le mage» (III 153,1).

Les indications que donne Hérodote sur leurs carrières illustrent parfaitement la place que ces personnages ont prise autour de Darius et qu’eux-mêmes (ou leur fils) ont conservée auprès de Xerxès. En témoigne leur rôle dans les expéditions militaires: Otanès commande l’armée qui s’empare de Samos pour y établir Syloson (III 141-148); Gobryas participe à la campagne de Scythie (IV 132-134); Zopyros, fils de Mégabyze I et père de Mégabyze II, s’empare de

³² Selon Diodore, «les rois de Cappadoce faisaient remonter leurs origines à Cyrus, et ils affirmaient qu’ils descendaient d’un des Sept qui ont fait mourir le mage Smerdis» (*Excerpt. Phot.* p. 517). Selon Polybe (V 43), ils prétendaient descendre d’Otanès, qui avait reçu de Darius «la souveraineté sur la Cappadoce sans payer de tribut aux Perses» (cf. P. BRIANT, in *REA* 87 [1985], 55).

Babylone au nom de Darius (III 160)³³. Hydarnès II, fils d'Hydarnès I, est chef des Immortels en 480 (VII 83,1) et il accompagne Xerxès lors de la retraite postérieure à Salamine (VIII 113; 118).

2.6. Mais l'œuvre d'Hérodote témoigne surtout de la part prépondérante prise par l'une des sept familles, à savoir les Achéménides. A l'époque de Cyrus, Hystaspe, «fils d'Arsamès, Achéménide» (I 209,2), était, selon Hérodote (III 70,3), «gouverneur de Perse»³⁴. Plusieurs Achéménides ont accompagné Cambuse en Egypte (cf. III 65), parmi lesquels son frère Smerdis, «né du même père et de la même mère» (III 30,1), et Darius, qui portait le titre de δορυφόρος et qui «n'était pas encore un personnage de grande importance» (III 139,2). Artaphernès I, un frère de Darius, est nommé à Sardes par le roi (V 25,1; 30,5), et son fils, Artaphernès II, commande la première expédition en Grèce avec Datis (VI 94,2). Mégabatès, cousin de Darius et d'Artaphernès, «Perse des Achéménides», commande l'expédition de Naxos en 500 (V 32-33). Notons également le grand nombre d'alliés de famille par mariage: lorsqu'en 492, Mardonios, fils de Gobryas, arrive en Asie Mineure, «il est nouvellement marié avec une fille du roi Darius» (VI 43,1). Plusieurs généraux qui opèrent en Asie Mineure contre les Ioniens sont également des gendres du roi: tel est le cas de Daurisès, Hymaiès et Otanès (V 116).

L'examen du véritable “Who's Who” que constituent les chapitres 61-100 du Livre VII (dénombrement de l'armée de Xerxès) confirme tout à fait la part prépondérante de la

³³ Exploit attribué à son fils Mégabyze par Ctésias (*Persica* 22). Sur la présentation d'Hérodote et le possible rôle d'informateur joué par Zopyros, voir J. M. BALCAR, *Herodotus & Bisitun* (Stuttgart 1987), 126-30. Sur Mégabyze, voir aussi T. S. BROWN, «Megabyzus son of Zopyrus», in *AW* 15 (1987), 165-74.

³⁴ Il semble détenir en fait un haut commandement en Parthie-Hyrcanie au moment de l'avènement de son fils Darius (*DB* III § 35).

famille achéménide³⁵. Si l'on prend d'abord les six commandants des troupes de terre (VII 82), on y trouve un fils de Darius et d'Atossa (Masistès), un fils d'un oncle (Artabane) de Darius (Tritantaichmès), un neveu de Darius (Smerdoménès) par un de ses frères (Otanès); deux autres familles des Sept y sont représentées: Mégabyze II, fils de Zopyros, et Mardonios, fils de Gobryas. Mais, de par son ascendance (sa mère est une sœur de Darius: VII 5,1) et son mariage (avec une fille de Darius: VI 43,1), celui-ci est étroitement apparenté aux Achéménides (il est à la fois cousin et beau-frère de Xerxès)³⁶. On ignore le pedigree du sixième commandant (Gergis, fils d'Ariazos). Par ailleurs, parmi les quatre commandants perses des contingents navals (VII 97), on repère deux fils de Darius: Achaiménès, frère de Xerxès (VII 7), et Ariabignès, un fils de Darius et de la fille de Gobryas (VII 97; VIII 89,1); Mégabaze est fils de Mégabatès (peut-être le cousin de Darius: cf. V 32); le quatrième est Prêxaspes, fils d'Aspathinès, manifestement d'une grande famille³⁷. Enfin, Hérodote (VII 61-70) cite les noms de vingt-huit chefs perses qui dirigent les contingents ethniques, et les noms (VII 22) des deux Perses chargés de superviser les travaux de l'Athos. L'identification familiale de ces trente personnages n'est pas toujours facile à établir, soit en raison des silences d'Hérodote, soit surtout en raison des homonymies. On peut considérer que l'identification, sous différentes formes, est assurée pour douze d'entre eux. Deux sont qualifiés sans plus de précision comme «Achéménides»: Artachaios, fils d'Artaios (VII 22, 2; 117, 2), et Tigrane (VII 62, 1). On y trouve cinq fils de Darius par différentes femmes: Hystaspès (VII 64), Arsaménès (68), Arsamès (69, 2), Gobryas (72, 2), Ario-mardos (78); un gendre de Darius, Artochmès (73); quatre

³⁵ Cf. A. R. BURN, *Persia and the Greeks* (Oxford 1984), 333-36.

³⁶ Cf. Cl. HERRENSCHMIDT, *art. cit.* (n. 31), 54; 60.

³⁷ Sur ce personnage, cf. *ibid.*, 63 et n. 11.

neveux de Darius, à savoir trois fils d'Artaban (Artyphios, Ariomardos et Bassakès: 66, 2; 67, 1; 75, 2), et un fils d'Artaphernès I (Artaphernès II: 74, 2).

Pour partiels et incomplets qu'ils soient, les résultats de ces sondages sont à l'image d'une réalité que la documentation existante permet de constater pour l'ensemble de l'histoire achéménide. Les hauts postes de l'Empire sont tenus par les grandes familles aristocratiques, liées souvent entre elles par des intermariages, liées tout particulièrement à la famille des Achéménides³⁸. Celle-ci s'est réservé de nombreux postes tant dans l'administration satrapique que dans l'armée. Le nombre impressionnant de disparus parmi les proches parents de Xerxès en 480/479³⁹ justifie à lui seul la vive répartie que le roi lança à Pythios soucieux d'éviter la mobilisation à l'un de ses fils: «Méchant que tu es, c'est toi qui oses, quand je marche moi-même contre la Grèce, quand j'emmène mes enfants, mes frères, mes proches, mes amis, penser à ton fils, toi qui es mon esclave, toi qui devrais m'accompagner avec toute ta maison, avec ta femme!» (VII 39,1).

3. Royauté et aristocratie

3.1. La lecture d'Hérodote impose donc l'idée que les grandes familles aristocratiques jouent un rôle éminent et tiennent une place centrale dans le royaume de Cambuse, de Bardiya, de Darius et de Xerxès, à tel point qu'on en vient à se demander quelle est exactement la marge de manœuvre des représentants de la dynastie achéménide face aux nobles. Poser cette question, c'est ouvrir des dossiers nombreux, copieux et discutés, qu'il n'est pas question de traiter en détail dans une courte analyse consacrée spécifiquement à Hé-

³⁸ Cf. P. BRIANT, *op. cit.* (n. 25), 75-76.

³⁹ Cf. A. R. BURN, *op. cit.* (n. 35), 333.

rodote. Néanmoins, une analyse critique d'Hérodote lui-même permet de proposer quelques éléments de réponse.

La première remarque que je voudrais faire, c'est que la réelle importance historiographique — tant qualitative que quantitative — du passage consacré par Hérodote à l'avènement de Darius (III 61-87) ne doit pas fausser la perspective de l'historien sur l'état des rapports de force établis entre le roi et l'aristocratie après 521. Il convient d'abord de souligner que, mis à part des allusions fugitives à la révolte des Mèdes (I 130,2; III 65; 126), Hérodote ne dit rien des insurrections des pays soumis, auxquelles Darius au contraire consacre une grande partie de son développement — ce qui contribue à déséquilibrer le récit de l'historien grec. D'autre part, celui-ci présente la lutte contre Smerdis (Bardiya/Gaumata) comme une conjuration aristocratique, dans laquelle Darius ne joue au début qu'un rôle secondaire (cf. en particulier III 70): aux yeux d'Hérodote, Darius, dans les années 525-522, «n'était pas encore un personnage de grande importance» (III 139,2). Quelles que soient les incertitudes qui nourrissent les débats encore engagés, il ne paraît pas faire de doute que cette présentation est, du moins globalement, plus recevable que celle que Darius a voulu transmettre à la postérité dans son autobiographie de Behistoun, dans laquelle il entend imposer sa légitimité dynastique et rejeter dans l'ombre les six autres conjurés⁴⁰. Les conditions dans lesquelles s'est noué le complot expliquent l'ampleur des concessions que les conjurés se sont mutuellement reconnues avant l'accession au trône de l'un d'entre eux, dans le même temps que le retrait préalable d'Otanès lui valut des priviléges plus exceptionnels encore (III 83-84).

⁴⁰ La bibliographie sur le sujet est immense: outre l'article de Cl. HERRENSCHMIDT (n. 2) et l'ouvrage de J. M. BALCER (n. 33), voir M. A. DANDAMAEV, *Persien unter den ersten Achaimeniden* (Wiesbaden 1976).

A deux reprises, Hérodote remarque que, peu après son avènement, Darius nourrissait quelques doutes sur la loyauté de ses six compagnons. Il fit preuve de la plus grande prudence face à Intaphernès, «car il craignait que cette action n'eût été commise d'un commun accord entre les six» (III 119,1). De même, agit-il avec circonspection face à Oroïtès, «vu que l'effervescence durait encore» (III 127,1). Il fut vite rassuré. Une enquête le convainquit bientôt «qu'Intaphernès n'avait pas agi de connivence avec [les six]» (III 119,2). Par ailleurs, de nombreux aristocrates perses se portèrent volontaires pour démettre le satrape rebelle Oroïtès, qui fut bientôt abandonné de ses mille gardes perses de Sardes (III 127-128). Darius put sévir également contre Intaphernès et sa famille avec la plus extrême sévérité, sans susciter apparemment de réprobation à l'intérieur de la caste aristocratique perse (III 119). Tout compte fait, ces deux épisodes illustrent remarquablement la loyauté dynastique de la noblesse perse: attitude d'autant plus notable que la situation politique générale — telle qu'elle ressort du récit d'Hérodote — tendait plutôt à fragiliser le pouvoir du nouveau roi.

3.2. Quant aux priviléges des Sept, il semble bien qu'ils tombèrent rapidement dans l'oubli. Tout laisse supposer d'abord qu'après le coup de force d'Intaphernès (III 118), ils ne purent plus se prévaloir du droit «de pénétrer dans le palais sans introducteur» (III 84). L'autre obligation imposée au futur roi portait «qu'il ne pourrait pas prendre femme ailleurs que chez ceux qui s'étaient soulevés contre lui» (III 84,2). Appliquer à la lettre une telle réglementation aurait signifié que les grandes familles pourraient bénéficier à terme de l'opportunité de placer l'un des leurs sur le trône durement conquis par Darius: c'était en quelque sorte rendre précaire le privilège dynastique achéménide que Darius entendait bien au contraire rendre irréversible. L'histoire dynastique achéménide prouve sans conteste que lui-même et ses successeurs

réussirent parfaitement dans cette tâche prioritaire⁴¹. Comment expliquer l'effacement des Six?

Remarquons tout d'abord que les intermariages entre les grandes familles ne constituaient pas une nouveauté: dès avant son avènement, Darius avait épousé une fille de Gobryas (VII 2,2; 97). On sait également que ce même Gobryas avait épousé une sœur de Darius, dont il eut Mardonios (VII 5, 1)⁴². Par ailleurs, Hérodote (III 88,2-3) consacre un passage fort intéressant aux mariages contractés par Darius peu après son arrivée au pouvoir — «mariages les plus honorables aux yeux des Perses». Sont citées: deux filles de Cyrus, Atossa et Artystonè; une fille de Smerdis/Bardiya, Parmys; une fille d'Otanès, Phaidimè (III 68-69). On sait également qu'il épousa ultérieurement une de ses nièces, Phratagounè, fille de l'un de ses frères, Artanès (VII 224,2). Une remarque s'impose immédiatement: une seule de ses femmes, Phaidimè, est issue d'une famille des Six, Otanès. La fille de Gobryas ayant été épousée avant 522, l'exemple de Phaidimè est le seul qui peut être interprété, à première vue du moins, comme l'application de l'accord entre les Sept. Mais il faut souligner que la fille d'Otanès était déjà antérieurement l'une des femmes de Bardiya, après avoir été l'une des épouses de Cambuse. Le mariage de Darius avec Phaidimè s'intègre donc plutôt dans l'usage royal de reprendre les femmes de son prédécesseur; Atossa elle-même avait été épousée successivement par Cambuse et par Bardiya (III 31; 68; 88,2). Qu'Otanès ait pu en retirer un surcroît de prestige est probable; qu'il ait pu considérer ce mariage comme une concession imposée à Darius l'est moins. Aucun mariage

⁴¹ Les contestations dynastiques se sont déroulées exclusivement entre les fils (légitimes ou bâtards) du roi défunt. Seule exception: Artapan — meurtrier de Xerxès —, qui aurait aspiré au trône selon Diodore (XI 69, 3) et Justin (III 1, 2). Mais Artaxerxès sut trouver des appuis au sein de la noblesse (Mégabyze, gendre de Xerxès) et ruina rapidement les hypothétiques ambitions d'Artapan le chiliarque (cf. Ctes. *Pers.* 29-30).

⁴² Sur ces mariages, cf. Cl. HERRENSCHMIDT, *art. cit.* (n. 31), 59-60.

avec une fille des cinq autres conjurés n'est mentionné⁴³. On connaît simplement le mariage entre une fille de Darius et Mardonios, fils de Gobryas (VI 43,1). Certes, un mariage avec une fille du roi était un privilège honorifique recherché⁴⁴, mais également un privilège très largement partagé (cf. VII 73; V 116) et dont rien ne prouve qu'il a été réservé à des représentants des Sept.

En vérité, l'origine de quatre épouses sur six témoigne clairement de la politique matrimoniale de Darius: deux filles de Cyrus, une fille de Bardiya, une fille d'un de ses frères. Les trois premiers mariages indiquent d'abord sa volonté de se situer fermement dans la continuité de la souche royale depuis Cyrus, *via* ses deux fils, Cambuse et Bardiya. En même temps et surtout, Darius entendait inscrire ses mariages dans la plus stricte endogamie achéménide. Cette politique avait déjà été clairement illustrée par la décision prise par Cambuse d'épouser Atossa, «sa sœur de père et de mère» (III 31)⁴⁵ — exemple suivi par Bardiya (III 68; 98). Elle fut appliquée très largement par leurs successeurs jusques et y compris Darius III⁴⁶. L'objectif était évidemment de fermer la famille royale sur elle-même, dans un processus d'auto-reproduction génétique et dynastique.

⁴³ Hérodote (VII 61, 2) mentionne que Xerxès a épousé Amestris, «fille d'Otanès». Mais rien ne prouve que celui-ci est le même personnage que l'instigateur du complot contre Smerdis (voir cependant Cl. HERRENSCHMIDT, *art. cit.* [n. 31], 58; 61).

⁴⁴ Cf. en particulier Plut. *Art.* 27, 6-9.

⁴⁵ Le récit d'Hérodote implique qu'il s'agit là d'une nouveauté. Il semble bien en réalité que les mariages endogamiques correspondaient à une pratique iranienne souvent mentionnée par les auteurs classiques: cf. S. HORNBLOWER, *Mausolus* (Oxford 1982), 360-61; y ajouter Plut. *De Alex. M. fort. Or.* I 5, 328 C sqq.; Aelian. *NA VI* 39.

⁴⁶ Darius III a épousé sa sœur Stateira, et il était lui-même issu d'un mariage entre le fils (Astanès) et la fille (Sisiyambis) d'Artaxerxès III (cf. H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage* II [München 1926], n° 244, et *stemma* p. 442). Artaxerxès II, quant à lui, a épousé successivement deux de ses filles (Plut. *Art.* 23, 3-7; 27, 7-9). Darius II (Ochos) est le demi-frère de son épouse Parysatis (Ctes. *Pers.* 44). Ce dernier exemple est d'autant plus caractéristique qu'à la mort d'Artaxerxès I, il n'y a qu'un enfant légitime, qui succède à son père sous le nom de Xerxès II, et qui fut bientôt assassiné par

De ce point de vue, le long compte-rendu que consacre Hérodote (VII 2-4) aux discussions ouvertes autour de Darius sur sa succession est tout à fait éclairant. Deux concurrents étaient en lice, chacun soutenu par des partisans décidés, deux fils «nés de mères différentes»: Artobarzanès, l'aîné des fils issus (avant 522) du mariage de Darius avec la fille de Gobryas; Xerxès, fils de Darius et d'Atossa. Hérodote fait état des arguments échangés par les participants au débat: «Artobarzanès faisait valoir qu'il était l'aîné de toute la descendance, et qu'il est reconnu comme règle par tous les hommes que l'aîné ait le commandement; Xerxès, qu'il était fils d'Atossa fille de Cyrus et que Cyrus était celui qui avait conquis pour les Perses la liberté». Il est vrai que tout au long de la dynastie achéménide, le droit d'aînesse fut affirmé et généralement appliqué⁴⁷. Néanmoins, Darius désigna Xerxès. Contrairement à l'opinion défendue par Hérodote, ce choix ne s'explique pas par la toute-puissance d'Atossa. La raison du choix royal est beaucoup plus simple: Darius n'entendait pas transmettre le pouvoir royal à un membre de la famille de Gobryas. Il importait avant tout en effet de sauvegarder l'hégémonie dynastique des Achéménides⁴⁸. Jamais, aucune grande famille ne réussit à la briser⁴⁹.

Sogdianos. La lutte se circonscrit alors entre Sogdianos et Ochos, deux bâtards d'Artaxerxès II (Ctes. *Pers.* 44-45). Le mariage entre Ochos et Parysatis permit à la souche achéménide de se reconstituer (cf. *infra* n. 49). L'exclusion des vóðoi de la succession est indiquée par Hérodote (III 2, 2), mais sous une forme telle qu'il laisse clairement entendre que cette règle pouvait être transgessée en cas de nécessité.

⁴⁷ Voir en particulier Xen. *Cyr.* VIII 7, 9-10 et Ctes. *Pers.* 8 (cf. Hdt. I 208; II 1); Plut. *Art.* 1, 2; 2, 4-5; 26, 1-4.

⁴⁸ Voir également en ce sens H. SANCISI-WEERDENBURG, *art. cit.* (n. 30), 25-26.

⁴⁹ La politique matrimoniale de Darius II et de Parysatis est de ce point de vue extrêmement éclairante. Ils nouèrent une alliance matrimoniale avec la famille d'Hydarnès (dont rien ne permet de dire qu'il descend d'un des Sept): ils marièrent leur fils ainé Arsikès (le futur Artaxerxès II) à Stateira, la fille d'Hydarnès (Ctes. *Pers.* 53; Plut. *Art.* 2, 2: «sur l'ordre de ses parents»), tandis qu'Amestris, sœur d'Arsikès, épousa Teritouchmès, fils d'Hydarnès (Ctes. *Pers.* 53). Pour la première fois depuis 521, on sortait de

3.3. Si les rapports entre monarchie et aristocratie se sont maintenus en faveur de la première, c'est que les nobles ont dû s'intégrer à un système qui en faisait les obligés permanents des rois achéménides. On sait en effet que ceux-ci ont systématiquement comblé de dons et de bienfaits ceux qui les servaient avec loyauté et dévouement et qu'ils affirmaient punir sans pitié les 'menteurs' (cf. *DB* I § 8; IV §§ 55 et 64; *DNb* § 8). Hérodote (I 137) indique de son côté que le roi ne prononçait jamais une sentence avant d'avoir pesé scrupuleusement services et méfaits (cf. aussi VII 194,2 et Diod. XV 10-11). Cette πολυδωρία royale est fréquemment présentée par les auteurs grecs. L'étude systématique de cette pratique demanderait de longs développements qui ne seraient pas à leur place ici⁵⁰. Dans le cadre de l'étude partielle que je présente, je voudrais analyser prioritairement les liaisons logiques et idéologiques qui existent fonctionnellement entre la pratique du don et l'intégration des aristocrates perses dans le champ de la politique royale.

C'est à Hérodote que l'on doit la mention explicite du terme perse qui désigne les bienfaiteurs du roi. Rapportant les

l'étroite endogamie achéménide, et on donnait à Hydarnès la possibilité de s'immiscer à terme dans la succession royale. Cette concession était due manifestement aux circonstances extrêmement difficiles de l'avènement d'Ochos (Darius II) au terme d'une véritable guerre civile (cf. l'analyse pénétrante de M. STOLPER, *Entrepreneurs and Empire* [Leiden 1985], 104-24). On doit supposer qu'Hydarnès s'était rallié à Ochos et qu'en échange les mariages susdits avaient été conclus. Or, on se rend compte que, dans les années qui suivent, Darius et Parysatis firent éliminer tous les représentants des Hydarnides: Teritouchmès et son fils, Stateira, leurs père, mère, sœurs et frères (*Ctes. Pers.* 54-58; 61). Cette frénésie de meurtres est habituellement mise au compte de la 'cruauté' de Parysatis. En réalité, derrière tous ces meurtres, il y a une pensée politique: on fait disparaître tous les représentants d'une famille soupçonnée ou susceptible de s'emparer du pouvoir supérieur. Après avoir ouvert la souche royale à des unions exogamiques pour des motifs purement conjoncturels, il importait d'en revenir à une stricte reproduction endogamique.

⁵⁰ Cf. H. SANCISI-WEERDENBURG, *Yaunā en Persai* (Groningen 1980), 147-83, et "Gifts in the Persian Empire", in *Le tribut dans l'Empire achéménide. Table ronde de Paris*, 12-13 déc. 1986 (sous presse); P. BRIANT, «Table du roi, tribut et redistribution chez les Achéménides», *ibid.*; *art. cit.* (n. 27), 23-24; 30-31.

hauts faits des soldats du Grand Roi à Salamine, il mentionne Phylakos qui «fut inscrit parmi les Bienfaiteurs (*εὐεργέται*) du roi et reçut un grand domaine», et il poursuit: «Les bienfaiteurs du roi sont appelés en langue perse *Ὀροσάγγαι*» (VIII 85,3). Le principe est simple: si le service rendu a été remarqué par le roi, son auteur est inscrit sur le Livre des Bienfaiteurs. Ultérieurement, il peut faire valoir ses titres auprès du roi et recevoir dons et gratifications⁵¹. Tel est le processus qu'Hérodote expose très clairement en relatant longuement l'histoire de Syloson (III 139-141). Celui-ci, lors de la campagne de Cambuse en Egypte, avait donné un magnifique vêtement à Darius, alors simple «porte-lance» de Cambuse. Après l'avènement de Darius, «il monta à Suse, s'assit à la porte du palais royal et déclara qu'il était un bienfaiteur de Darius». Il réussit à faire reconnaître son bienfait antérieur et obtint de Darius d'être installé tyran de Samos⁵².

Bien évidemment, parmi les exemples qu'ils citent, les auteurs grecs — y compris Hérodote — mentionnent majoritairement des Grecs, dont beaucoup reçurent soit des priviléges à la cour soit des terres et des villes en Asie Mineure⁵³. Mais il est clair que des Perses, en plus grand nombre encore, furent gratifiés du titre et des honneurs et avantages matériels qui s'y attachaient. Entre autres exemples, citons Zopyros, qui n'hésita pas à se mutiler pour se faire ouvrir les portes de Babylone (III 154-160): «Darius lui rendit de grands honneurs; il lui donnait en effet, tous les ans, ce qui a le plus de prix aux yeux des Perses; il lui concéda la jouissance de Babylone sa vie durant sans avoir à payer de redevances; et il lui accorda, en outre, beaucoup d'autres avantages» (III 160,2). Citons également Mascamès, gouverneur de Doriskos,

⁵¹ Cf. Thuc. I 128,4; 129, 3; *Esther* 6, 1; Hdt. IV 97; VIII 85; *BCH* 13 (1889), 531 (lettre de Darius à Gadatas).

⁵² Cf. P. BRIANT, *op. cit.* (n. 17), 90-91.

⁵³ Cf. P. BRIANT, in *REA* 87 (1985), 58 sqq.

qui sut résister à l'offensive grecque: «C'est un homme qui mérita que Xerxès lui envoyât, à lui seul, régulièrement des présents, comme au plus brave des gouverneurs nommés par lui et Darius; il lui en envoyait chaque année; et autant fait Artaxerxès fils de Xerxès pour les descendants de Mascamès» (VII 106,1). Le cas de Mascamès est rapproché par Hérodote (VII 107) de celui de Bogès, gouverneur d'Eion, qui préféra se suicider avec tous les siens plutôt que de se rendre: «Il ne voulut pas en effet que le roi pensât de lui qu'il conservait sa vie au prix d'une lâcheté... Aussi est-ce avec justice que, de nos jours encore, il est loué par les Perses... Xerxès ne cessait de faire son éloge, et il comblait d'honneurs ceux de ses fils qui survivaient en Perse». De cette manière, le roi ne récompense pas seulement des services rendus; il les suscite. D'où la démarche préalable de Zopyros, qui vient interroger Darius pour savoir si le roi tient beaucoup à la prise de Babylone (III 154,1). Il convient en effet d'agir en fonction des désirs et des ambitions du roi (cf. IV 97,2).

Parlant de Zopyros, Hérodote emploie l'expression: «ce qui a le plus de prix aux yeux des Perses» (III 160,2). Une expression presque identique est utilisée dans le cas d'Otanès, qui devait recevoir «chaque année, comme distinctions exceptionnelles, une robe médique et tous les dons qui, chez les Perses, sont les plus estimés» (III 84,1). Ailleurs, Hérodote parle du don d'une armée comme «un don nettement perse» (IX 109,3). Attribuant à Mégabyze l'exploit qu'Hérodote inscrit au compte de Zopyros, Ctésias (§ 22) indique que «le cadeau le plus marquant que fasse le roi chez les Perses est une meule d'or». Xénophon est plus précis, parlant des présents d'honneur «qu'a coutume de faire le roi: un cheval avec un frein d'or, un collier d'or, des bracelets, un ἀκινάκης d'or et une robe perse» (*Anab.* I 2,27). Ce sont les dons royaux (βασιλικὰ δῶρα) dont le même Xénophon précise que «personne n'a droit de les détenir s'il ne les a reçus du roi» (*Cyr.* VIII 2,7). Il ne fait guère de doute que ces cadeaux et hon-

neurs sont remis personnellement par le roi au cours d'une cérémonie officielle, qui donne tout son sens social et politique à la pratique (cf. *Est.* 6,7-11). Citons le cas de Mégabaze, auquel le roi a donné un présent d'honneur ($\gammaέπας$); Darius «l'avait honoré en tenant des propos [flatteurs] au milieu des Perses» (*Hdt.* IV 143,1). De cette manière, les bienfaiteurs sont désignés comme des hommes du roi, dont ils tiennent prestige, pouvoir et richesses.

Prenons maintenant le cas de Masistios. Hérodote indique que, lors de la bataille de Platées, il portait une cuirasse d'or sur son chiton de pourpre et qu'il était monté sur un cheval néséen muni d'un frein d'or (IX 20-21). A mon sens, le port de tels insignes ne prouve pas seulement la richesse et la noblesse du personnage; bien d'autres aristocrates perses — tous renommés pour la somptuosité de leurs habits et de leurs bijoux — étaient assez riches pour se les procurer. En revanche, on sait que les chevaux néséens étaient tenus en grand prestige: dans le cortège de Xerxès, des chevaux néséens magnifiquement ornés suivaient le char de Zeus [Ahura-Mazda], et ce sont également des chevaux néséens qui tirent le char royal (VII 40,2 sqq.). Ce sont des chevaux qui proviennent des haras royaux (cf. *Arr. Anab.* VII 13,1). Même si leur usage n'était pas étroitement réservé à la personne même du roi, il n'en reste pas moins que monter un cheval que monte le roi ne pouvait être qu'une marque éclatante de la faveur royale comme le montrent les honneurs conférés à Mardochée (*Est.* 6,8). Comme l'on sait par Xénophon que, parmi les dons royaux, figuraient des armes en or et un cheval muni d'un frein d'or, on est amené à supposer que, si Masistios se distingue parmi tous les aristocrates perses, ce n'est pas seulement en raison de la noblesse de ses origines et de sa richesse, mais bien aussi en raison d'une faveur que lui a concédée le roi. En quelque sorte, le don royal augmente et tout à la fois relativise le prestige social qui s'attache à la naissance.

Il est intéressant également de relever la désignation sociale qu'Hérodote (IX 24) attribue à Masistios: «Il était, après Mardonios, le plus considéré (*λογιμώτατος*) chez les Perses et dans l'entourage du roi (*παρὰ τε Πέρσησι καὶ βασιλέϊ*)». L'expression doit être distinguée de celle, plus fréquente, de «très [ou le plus] considéré chez les Perses». D'autres exemples parallèles peuvent être cités: «Xerxès avait de la considération» pour l'Achéménide Artachaiès (*δόκιμον ἔοντα παρὰ Ξέρξην*) (VII 117, 1). «Mardonios, fils de Gobryas, et Artabaze, fils de Pharnakès, (étaient) du petit nombre de Perses que Xerxès tenait en estime particulière (*ὅς ἐν ὀλίγοισι Περσέων ἦν ἀνὴρ δόκιμος παρὰ Ξέρξην*)» (IX 41, 1). De Préxaspès, Hérodote écrit (III 74, 1) qu'il était «en très grand honneur parmi les Perses (*ἐν αἰνῇ μεγίστῃ ... ἐν Πέρσησι*)». C'est «un homme distingué (*δόκιμος*)» (III 75, 3). Ce statut et cette position, Préxaspès ne les doit pas seulement à la naissance: le roi «le tenait en honneur entre tous», précise Hérodote (III 30, 3), car c'était celui des Perses qui lui était «le plus fidèle (*πιστότατος*)».

Aussi prestigieux soit-il, un noble perse n'est jamais assuré de conserver la faveur du roi. En châtiant impitoyablement l'affront d'Intaphernès, Darius avait fait comprendre aux Six qu'eux-mêmes n'étaient pas à l'abri de la défaveur. Citons également Mardonios — à la fois neveu et gendre de Darius —, qui fut destitué de son commandement en raison de son échec en Europe. De même, un haut personnage peut perdre les avantages matériels que lui avait valus antérieurement la faveur royale⁵⁴. Un tel système confère au statut social un caractère de précarité, qui, lui-même, constitue une incitation permanente à servir un roi qui apparaît comme le seul dispensateur de bienfaits et de promotions. En quelque sorte, tout vient du roi et tout remonte au roi: il n'est de véritable prestige social en dehors de la faveur royale.

⁵⁴ *Ibid.*, 67.

On voit ainsi se dessiner une hiérarchie définie par le degré de faveur que le roi manifeste publiquement aux nobles qui l'entourent. La faveur royale dépend elle-même non seulement des origines du noble, mais également de la fidélité et de la loyauté qu'il doit déployer constamment envers la personne du roi et ses instructions⁵⁵. Cette hiérarchie royale ne fait pas disparaître la hiérarchie génétique, mais elle l'intègre dans un mouvement social dominé par les intérêts du roi et de la dynastie. Dès lors, l'ambition des Perses, y compris des plus grands aristocrates, est d'être intégrés à ce qu'on peut appeler le 'premier cercle' de la faveur royale⁵⁶. Préxaspès était le «porte-message» de Cambuse, car «le roi le tenait en honneur entre tous» (III 34, 1; cf. I 99 et 115). Son fils était chargé de verser à boire au roi, «ce qui n'était pas non plus un mince honneur» (*ibid.*). Le conducteur du char de Xerxès est Patiramphis, fils d'Otanès (VII 40, 4), manifestement de haute famille. Deux illustres nobles, Gobryas et Aspathinès, sont représentés sur la façade du tombeau de Darius, l'un en porte-lance, l'autre en porte-arc⁵⁷. Darius lui-même était porte-carquois sous Cyrus (Aelian. *VH* XII 43) et porte-lance sous Cambuse (III 139, 2)⁵⁸.

⁵⁵ Cf. Hdt. III 30, 3: πιστότατος (Préxaspès), à rapprocher d'Arrien, *Anab.* III 23, 7 (πιστις d'Artabaze et de ses fils à l'égard de Darius III) et de Quinte-Curce, III 1, 7 (*pro fide morituros*: défenseurs de Kelainai) et V 3, 4 (*pro fide experiri*: Madatès aux Portes Ouxianes; cf. P. BRIANT, *op. cit.* [n. 31], 167). En des termes perses, la vertu reconnue comme suprême par le Grand Roi, c'est la Vérité (*arta*) (*DB* IV 64; *DNb* § 8) — rendue par Hérodote (I 136) sous le terme ἀλήθεια (cf. P. BRIANT, *ibid.*, 449; H. SANCISI-WEERDENBURG, *op. cit.* [n. 50], 217 sq.).

⁵⁶ Cf. en particulier Xen. *Anab.* I 5, 8; I 6, 4; Arr. *Anab.* VII 11, 8; Diod. XIX 22, 2-3 (cf. P. BRIANT, *ibid.*, 80 n. 4). Rappelons que pour Hesychius (s.v. ἀζηταῖ), les 'nobles' sont ceux qui sont «le plus proches du Roi».

⁵⁷ Sur les problèmes d'identification, cf. M. C. ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art* (Leiden 1979), 73-74; 76 n. 98.

⁵⁸ C'est peut-être à ce titre qu'il insista auprès de Syloson pour obtenir son manteau de pourpre (Hdt. III 139, 2). Selon Quinte-Curce (III 3, 15), en effet, «on confiait d'ordinaire aux *doryphores* la garde-robe du roi».

En guise de remarque terminale, on ne peut que souligner à nouveau tout le profit que l'historien peut tirer d'une analyse précise de tous les passages d'Hérodote qui portent sur l'aristocratie perse et sur ses rapports avec la dynastie achéménide. Il convient en même temps de replacer ses informations dans la perspective historique d'un empire qui a duré près de deux siècles et demi. La 'disparition' d'Hérodote à partir de 479/8 a sans doute contribué à faire naître le mythe historiographique d'une décadence perse inaugurée par les défaites de Xerxès en 480/79. Ce mythe est le résultat d'une erreur de perspective d'une part, des déformations idéologiques des auteurs du IV^e siècle et de l'époque d'Alexandre d'autre part⁵⁹.

Par ailleurs, la réelle importance du Livre III d'Hérodote ne doit pas conduire à la conclusion que l'élimination de Smerdis/Bardiya a ouvert la voie à une dépendance durable des rois par rapport aux grandes familles aristocratiques. Une lecture plus attentive de l'ensemble de l'œuvre d'Hérodote et la comparaison avec d'autres auteurs classiques et avec des sources proprement achéménides permettent au contraire de conclure que — sur les plans social, économique, politique et idéologique — l'aristocratie perse a été intégrée fermement dans le champ de la politique royale⁶⁰. Les structures familiales et claniques n'ont pas pour autant disparu (cf. IV 167),

⁵⁹ Cf. mon étude « Histoire et idéologie : les Grecs et la 'décadence perse' », in *Mélanges Pierre Lévéque II* (Paris 1989), 33-47.

⁶⁰ A leur manière, les auteurs grecs (e.g. Hdt. VII 39, 1) rendent compte de cet état de fait en qualifiant fréquemment les aristocrates perses de δοῦλος / οι du Grand Roi (Xen. HG IV 1, 36; [Arist.] *De mundo* 6, 398 a sqq.; les πρῶτοι et δοκιμώτατοι qui entourent le roi [οι μὲν ἀμφ' αὐτῷ], les satrapes et stratèges, sont des δοῦλοι du Grand Roi; également Aelian. VH XII 43: Darius III δοῦλος, à rapprocher sans doute de Plut. Alex. 18, 7: avant son avènement, Darius III était *astandēs* [courrier?] du roi). Comme on le voit dans la lettre de Darius à Gadatas, le terme δοῦλος transcrit *bandaka*, terme employé par Darius aussi bien pour faire référence à ses lieutenants (*DB* II § 25, 26, 29) qu'aux pays soumis (*DB* I § 7). Le terme qualifie des hommes liés au roi dans un rapport d'homme à homme (cf. Xen. *Anab.* I 6, 6; 10) — rapport souvent comparé à l'allégeance féodale (cf. G. WIDENGREN, in *IA* 8 [1968], 133-55).

pour la simple raison qu'elles constituaient les cadres de la reproduction sociale. La transmission du pouvoir et de la fortune a continué de s'opérer de manière privilégiée par l'intermédiaire des rapports de parenté (hiérarchie génétique), mais ceux-ci ne représentent plus la seule condition de l'accès et du maintien au pouvoir et aux responsabilités dans l'Empire (hiérarchie royale). Au fond, l'on pourrait dire qu'une seule grande famille échappait à cette logique (ou plus exactement qu'elle en contrôlait la dynamique): c'est la famille royale elle-même, tout simplement parce que, dans son cas, les rapports de parenté se confondaient avec les rapports de pouvoir qu'elle sut imposer dans l'Empire *et en Perse*.

DISCUSSION

M. Lloyd: In his introduction, M. Briant stated clearly that he intended to concentrate his attention on the specifically historical aspects of the topic. This is entirely understandable, but I should like, nevertheless, to raise two questions of a historiographical nature. The first concerns the question of cultural assimilation in Herodotus. It is evident that the most important factor in determining his choice of material for discussion when dealing with foreign cultures was a perception of difference from what was done in Greece. However, this very interest meant that striking points of similarity could make a deep impression. This brings its dangers in that once such points of similarity have been detected the foreign element in the comparison can easily be contaminated by being assimilated to its Greek counterpart.

A good example of this occurs in Book II where it is quite clear that Herodotus' account of the μάχιμοι or Warrior Class involves a considerable distortion of what certainly happened in Egyptian society because Herodotus, and probably his countrymen in general, saw the μάχιμοι as the Egyptian equivalent of the Spartan ὄμοιοι. This process has led to a degree of contamination which makes it impossible to be sure how much of what we are told about the μάχιμοι is Egyptian and how much Spartan. I should like to suggest that this situation is potentially present whenever Herodotus deals with foreign cultures. In this instance it is worth remembering in what Professor Briant says about the Persian system of clans and tribes. Greeks too had such things, and, although it is true that the system he describes is common to Indo-European peoples, and what he says of the Persians may well be right, we must always bear in mind the possibility of assimilation. The same must also hold true when Professor Briant speaks of the Persian equivalent of the Greek institution of the ἐπίκληρος.

The second point concerns the intriguing passage in III 31 where Cambyses is described as marrying his sister. Here we have Herodotus imputing motives, or, at least, postulating a chain of causation. As often, they are of an individual or personal nature. Professor Briant, quite

rightly, asks the question whether this action should not be seen as a political measure designed to concentrate power within a small inbred group. I have no difficulty with this notion, but, since the passage is located during Cambyses' presence in Egypt, it is worth asking the further question whether we may have an example of the Persian capacity for assimilating other cultures which emerges so clearly in architecture, sculpture, and other aspects of their civilization. Brother-sister marriage was standard practice in Pharaonic Egypt. Could Cambyses have got the idea from there?

M. Harmatta: En raison de l'abondance des données concernant les Perses chez Hérodote, la tâche de M. Briant n'était pas simple. Il a eu raison de choisir le thème «Hérodote et la société perse», limitant même ce thème à une analyse de l'aristocratie perse dans les *Histoires* d'Hérodote. Dans ce contexte, Hérodote a-t-il bien compris et justement interprété ses sources relatives à l'aristocratie perse? Il est vrai qu'un historien est toujours influencé par les structures de la société dans laquelle il vit; il peut donc faire erreur en identifiant les catégories sociales d'un autre peuple avec les siennes. Mais Hérodote, originaire de l'Asie Mineure, avait une connaissance beaucoup plus juste de la société perse qu'un Xénophon, par exemple; de plus, la «microstructure» de l'aristocratie perse (les «amis» du Grand Roi, les hauts fonctionnaires, les chanceliers, etc.) n'avait pas d'équivalent chez les Grecs: en caractérisant l'aristocratie perse, Hérodote ne fut pas induit en erreur par ses idées sur l'aristocratie grecque.

En ce qui concerne le mariage à l'intérieur de la famille ou entre consanguins proches, on ne doit pas oublier que l'histoire des Achéménides commence bien avant le séjour de Cambuse en Egypte, et le *xvētōkdaš* (mariage à l'intérieur de la famille) est une institution fort connue déjà dans l'*Avesta*. En outre, Cambuse dut conclure son mariage avec Atossa avant son expédition contre l'Egypte, puisque, comme on sait, il mourut au cours de son retour.

Du point de vue des idées directrices de l'aristocratie perse, l'interprétation du § 3 de l'inscription vieux-perse *DB I* est très importante. On pensait jadis à la possibilité de lire ici *ādāta*, à savoir le mot vieux-perse correspondant au mède *āzāta-*, 'noble'; mais, depuis lors, G. G. Cameron a

examiné ce passage sur l'original, le rocher de Bistoun, et il appert que la lecture correcte est *āmāta*, qui signifie ‘éprouvé’, ‘excellent’. Ainsi, la traduction du § 3 de *DB I* sera la suivante : “Depuis longtemps, nous avons fourni la preuve de notre capacité [ou: de notre rendement] supérieure». Alors, ce texte vieux-perse fournit une base de premier ordre pour l'analyse de M. Briant, selon laquelle la force ordonnatrice de l'aristocratie perse était le service, le rendement, le ‘bienfait’ pour le Grand Roi.

M. Lombardo: A proposito di quanto osservava il professor Harmatta sul significato del termine *āmāta*, vorrei far notare che ad esso appare perfettamente corrispondere quello del greco δόκιμος, che in origine vuol dire, come ha mostrato C. Arbenz (*Die Adjektive auf -IMOΣ* [Tübingen 1933]), «Tüchtig in Kampfaufnehmen», «Kampferprob» (p. 41), significato, questo, che appare chiaro nella più antica attestazione del termine in un frammento di Alceo (fr. 6, 12 Voigt). Va quindi sottolineata la frequenza con cui Erodoto impiega l'espressione ἀνὴρ δόκιμος (*et similia*: ἄνδρες δόκιμοι, ἀνὴρ δοκιμώτατος, etc.), in riferimento ad un numero notevole di personaggi, sia medo-persiani (ad es. Artembare medo: I 114, 3; Mitro-bate e Cranaspe: III 126, 2; Zopiro: III 155, 1 e 157, 1) che greci, ancor più numerosi, e tutti, si direbbe, di statuto sociale aristocratico (ad es. Licurgo spartano: I 65, 2; Demonatte di Mantinea: IV 161, 2; gli Alcmeonidi: V 62 e VI 124; Aristodico di Cuma eolica: I 158, 2; Pitagora milesio: V 126, 1).

M. Lloyd: I must reply to Professor Harmatta's comments on aristocracy in Greece and Persia. It is, of course, true that we do not have in Greek city-states the closed aristocracies of the type which we find in Persia, but aristocracies there were, and Herodotus was quite capable of using the same technical, or semi-technical, terminology to refer to Greek aristocrats and those in Persia, e.g. ἄριστοι, εὐδόκιμοι, εὐγενεῖς. We also find in Greek contexts families such as the Philaids or Alcmeonids using political devices such as intermarriage, gift-exchange, and patronage which would not be in the least strange in a Persian context. All this creates a Greek parallel sufficiently close to the Persian aristocracy and its modes of behaviour to justify the maintenance of an attitude of caution

when evaluating Herodotus' references to the upper reaches of Persian society. His record may be absolutely accurate, but distortion by assimilation is always a possibility which must be carefully assessed, if only to be rejected.

M. Dible: Sie haben darauf hingewiesen, dass die Terminologie, mit der Herodot die Gliederung der persischen Aristokratie beschreibt, recht diffus und wenig klar ist. Indessen zeigt sich dabei ein grosser Reichtum an Bezeichnungen. Darunter befindet sich auch der Ausdruck ὅμοιος τῷ πρώτῳ. Das erinnert an die Hierarchie der Hofchargen bei den seleukidischen (und auch ptolemäischen) Königen, wo in der Rangfolge die ισότιμοι τοῖς πρώτοις φίλοις den πρῶτοι φίλοι, die ισότιμοι τοῖς φίλοις den φίλοι (sc. des Königs) folgen. Das Hofzeremoniell der Seleukiden war nach achämenidischem Muster gestaltet. Meine Frage ist deshalb, ob man in der reichen und differenzierten Terminologie Herodots nicht doch die Wiedergabe eines streng hierarchisch geordneten Personenkreises um den Perserkönig erkennen darf, wie er der griechischen Welt unbekannt war, wann sich eine solche Rangordnung bei den Persern herausbilden konnte, und ob zu diesem Problem aussergriechische Quellen zur Verfügung stehen.

M. Asheri: Je voudrais faire observer que l'exposé d'Hérodote relatif aux Perses fournit une bonne illustration de son intérêt pour les classes sociales, pour les distinctions de rangs, etc. Cette curiosité regarde aussi l'Egypte, la Thrace et la Scythie. Même la distinction ethnologique qu'il établit entre peuples 'agriculteurs' et peuples 'nomades' se retrouve à propos des Scythes. L'intérêt qu'il porte à cette discrimination éclaire la genèse de son esprit comparatif.

Je me demande par ailleurs si des hypothèses sont possibles quant aux sources d'Hérodote au sujet des lois perses (voir la loi du mariage en III 32, les βασιλήοι δικασταί, la codification des lois opérée par Darius en Egypte, etc.).

M. Burkert: Sie sprechen von dem Katalog der Xerxes-Armee (VII 61-100) als dem "véritable Who's Who". Ist anzunehmen, ist es überhaupt

möglich, dass Herodot eine schriftliche Grundlage für diesen Katalog hatte? (O. Murray spricht von “lists created under the influence of documentary models” [*Achaemenid History II: The Greek Sources*, Leiden 1987, 109]). Herodot hatte zwei ‘gefährliche’ Vorbilder im Griechischen: den Schiffskatalog der *Ilias*, und die fiktiven Namenlisten in Aischylos’ *Persern*.

M. Lloyd: I do not think that I can agree with Professor Harmatta on the question of the general currency of a knowledge of Persian in Greek contexts. It is very important to remember that it is possible to know languages in many different ways and at very different levels. Mercenaries who had served in the Persian army or merchants in Asia Minor selling produce to Persian soldiers or administrators might acquire their 200 words or so of Persian and be perfectly fluent when dealing with a closed context like the drill yard or selling onions, but this does not mean that they would be capable of dealing with Iranian theology or of extracting detailed information on the organization of the army dispatched by Xerxes to bring the Greeks to heel. It is also easy to forget that speaking a language, even quite well, is one thing; being able to read and exploit documentary sources is quite another. So, a smattering of Persian might well have been found amongst certain Greeks in certain Greek states, but it would have been roughly equivalent to waiter’s English in a modern tourist resort and would hardly have provided Greeks with an open-sesame into Persian culture.

M. Nenci: Condivido pienamente quanto emerge dalla penetrante analisi della società persiana che Briant ha presentato e che mi suggerisce molte riflessioni. Mi limiterò ad alcune. Ad es. le informazioni erodotee precise e datate, mi fanno pensare che anche il quadro erodoteo della religione persiana rifletta un tipo di religione popolare diffuso in Persia nel V secolo a.C.

Circa i superlativi (*δοκιμώτατος* etc.), mi chiedo se riflettano titolature persiane o apprezzamenti erodotei e in questo secondo caso credo si debba tener conto della tendenza di Erodoto a segnalare l’ἀξιώτατον λόγου e a privilegiare il superlativo. Inoltre non credo ai sinonimi se non come

approssimazioni nella comunicazione linguistica; se nessuna scelta linguistica è neutra, forse ci si può chiedere se i termini usati da Erodoto per i vari gradi della società persiana non abbiano loro valenze precise sia connotative che denotative. La rappresentazione dell'*εὐγένεια* persiana, in cui si evidenzia l'importanza della nobiltà dei natali, ma soprattutto la nobiltà delle azioni e dei servigi resi al sovrano, mi pare consonante con la nuova concezione democratica dell'*εὐγένεια* nell'Atene periclea.

Infine, sul nomadismo in Persia, mi pare da segnalare, rispetto al nomadismo scitico, che mentre per gli Sciti è l'ambito dei loro spostamenti a definire il loro spazio, per la Persia è uno spazio dai confini politicamente già segnati a circoscrivere il fenomeno.

M. Bondi: Nella relazione di P. Briant mi ha particolarmente interessato l'analisi delle strutture tribali persiane e del processo di sedentarizzazione che ha luogo in quella società a partire della metà del VI secolo a.C. Un problema che può porsi a questo proposito è quello dell'eventuale influenza che su tale processo possono aver esercitato le culture urbane della costa mediterranea (dall'Asia Minore alla Fenicia, allo stesso Egitto). Vi sono elementi che attestano, nel modo di costruzione delle città e nelle loro strutture, una simile influenza da parte degli Ἕβνη con cui i Persiani sono venuti in contatto proprio durante il VI secolo a.C.?

M. Lombardo: A proposito della insistenza, da parte di Pierre Briant, sulla politica di coesione dinastico-familiare degli Achemenidi, vorrei osservare che vi sono anche, nel testo erodoteo, indizi abbastanza chiari dell'esistenza di tensioni e contrasti all'interno della famiglia (o del *clan*) regale; tensioni che sembrano emergere soprattutto nei momenti di successione dinastica e in relazione ad essi: ad esempio, se è vero che probabilmente non fu Atossa a imporre a Dario la scelta di Serse quale successore, è vero anche che Erodoto le attribuisce τὸ πᾶν κράτος alla corte persiana e che comunque insiste sull'antagonismo tra Serse e Artobazane (VII 2-3).

È verosimile che tensioni e contrasti di questo genere fossero esattamente l'altra faccia della concentrazione del potere nell'ambito della famiglia reale e tra i suoi membri.

Vi è tuttavia l'episodio narrato da Erodoto alla fine delle *Storie*, quello della passione di Serse per la moglie e poi per la figlia di suo fratello Masiste, col suo esito drammatico, e potenzialmente pericoloso per lo stesso centro del potere persiano (IX 108-113), che mostra come nel quadro dei rapporti 'personalì' all'interno della famiglia reale, potessero crearsi tensioni e contrasti gravi anche in una prospettiva politica.

E mi chiedo se, alla luce di questo racconto, non sia già Erodoto l'inizio di quel «mito della decadenza persiana», legata agli intrighi di corte, cui ha accennato in conclusione Pierre Briant.

M. Briant:

i) M. Lloyd a fort justement posé le problème de la méthode d'Hérodote, qui a pu analyser la société perse en l'assimilant parfois indûment à la société grecque de son temps. Un problème analogue est abordé par MM. Harmatta et Burkert. Il est bien évident tout d'abord qu'Hérodote a mené son analyse en utilisant le plus souvent des concepts et un vocabulaire grecs. Doit-on pour autant nier toute valeur à ses renseignements? Je ne le crois pas. Chaque cas doit être étudié avec précision. Le cas idéal, pour l'historien d'aujourd'hui, est de pouvoir disposer à la fois de la version d'Hérodote et d'une version issue des Perses eux-mêmes ou d'un des peuples de l'Empire. Que l'on songe par exemple combien les documents égyptiens ont modifié l'analyse que l'on a pu faire de la politique de Cambuse en Egypte. Dans d'autres cas, le jugement de l'historien est plus difficile, et M. Lloyd a raison de manifester quelques réserves sur l'interprétation que l'on peut donner de l'histoire de la fille «épiclère» d'Artanès, l'un des frères de Darius (VII 224, 2); la question doit rester ouverte. En revanche, concernant les unions endogamiques, je ne crois pas que l'on puisse songer à une influence égyptienne. On a souvent parlé d'une influence élamite, bien qu'elle reste à prouver d'une manière assurée¹. De toute façon, comme le remarque justement M. Harmatta, les premiers mariages de ce type sont attestés avant l'expédition de Cambuse en Egypte (cf. mariage Cambuse/Atossa). Au surplus, comme je le rappelle

¹ Dans ce sens, voir récemment Fr. GRILLOT, in *J.A* 276 (1988), 61 sqq. et notamment: «La coutume élamite voulait que des souverains épousent leurs sœurs».

(ci-dessus p. 95 n. 45), les textes iraniens (et plusieurs textes grecs) démontrent qu'il s'agit là d'une très ancienne coutume iranienne.

2) En l'absence de données perses parallèles, nous ne devons pas rejeter nécessairement les données offertes par Hérodote. A ce sujet, je ne partage donc pas les doutes émis par M. Burkert sur la validité du témoignage d'Hérodote décrivant l'armée de Xerxès. J'ai déjà exprimé ailleurs (*Abstracta Iranica* 3 [1980], n° 197) mon opposition à la thèse de Kimball Armayor, selon lequel les Catalogues que l'on trouve dans Hérodote sont construits sur un modèle comparable au 'Catalogue des Vaisseaux'. Il ne fait pas de doute qu'il existait dans l'Empire et dans chaque satrapie des documents écrits sur le recensement des armées. Ce qui ne veut pas dire qu'Hérodote les a utilisés directement, mais qu'il en a eu connaissance par des voies que nous ne pouvons pas reconstituer précisément. Sans doute devons-nous penser, là comme ailleurs, à des sources orales (cf. mes remarques dans *Rois, tributs et paysans* [Paris 1982], 491 sq.).

3) Concernant la terminologie utilisée par Hérodote, je partage en partie les remarques de M. Nenci, et j'apprécie celles qu'ont proposées à ce sujet MM. Dihle et Lombardo. Il me paraît cependant très difficile de déterminer quelles réalités institutionnelles recouvrent éventuellement les termes utilisés par Hérodote. Peut-on penser à l'existence d'une hiérarchie aulique, qui serait, comme le suggère M. Dihle, le modèle de la titulature hellénistique? C'est possible; mais les réflexions menées par L. Mooren sur le sujet mettent en doute cette hypothèse (cf. *La hiérarchie de cour ptolémaïque* [Louvain 1977], 17 sqq.). J'admetts qu'il ait existé une hiérarchie de cour chez les Perses (on connaît les φίλοι, les συγγενεῖς, les σύμποτοι, les ὄμοτράπεζοι, et bien d'autres encore, répertoriés dans des textes perses et dans des tablettes babylonniennes). Mais il ne me semble pas que le vocabulaire, somme toute très vague, utilisé par Hérodote renvoie à une telle hiérarchie aulique: il rend compte plutôt, à sa manière, des hiérarchies sociales. Ajoutons que des termes perses ont pu cependant être transmis par Hérodote sans qu'il en eût clairement saisi le sens. L'un des cas les plus frappants est le nom de Masistès, présenté (IX 108-113) comme un frère de Xerxès. H. Sancisi-Weerdenburg (*Yaunā en Persai* [Groningen 1980], 48 sqq.) a proposé de voir dans cet anthroponyme une transcription du titre iranien de *Mathista*, c'est-à-dire de «second après le roi», titre dont

le contenu a été exposé avec clarté par E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien* (Paris 1966), 51-65.

4) A propos des rapports entre aristocratie et dynastie, je partage tout à fait la remarque de M. Lombardo sur l'existence de tensions dans la famille royale. J'indique d'un mot, cependant, que les luttes pour le trône se sont déroulées exclusivement entre les héritiers achéménides potentiels, sans qu'aucune autre grande famille eût jamais supplanté les Achéménides. En revanche, je ne crois pas que l'histoire de l'opposition entre Xerxès et 'Masistès' signifie qu'aux yeux d'Hérodote, l'échec de l'expédition en Grèce marquait le début de la décadence, qui aurait été symbolisé par cette intrigue de cour. Ce que j'ai indiqué brièvement dans ma conclusion, c'est que l'arrêt du récit herodotéen en 479/478 avait pu conduire, chez des historiens contemporains, à élaborer le mythe de la 'décadence perse'. Mais ce mythe n'est pas une création d'Hérodote. J'ajoute que si Hérodote avait voulu réellement raisonner sur ce plan, il lui aurait été plus facile d'inscrire au compte de Cambuse le début de cette 'décadence'.

IV

J. HARMATTA

HERODOTUS, HISTORIAN OF THE CIMMERIANS AND THE SCYTHIANS

I

The theme of the present colloquium, viz. ‘Herodotus, Historian of the non-Greek Peoples’,¹ already involves a definite idea concerning the object and scope of the work written by the ‘Father of History’. There exist a number of interpretations which consider Herodotus’ work a gigantic Περσικὸς λόγος, a Persian History,² or regard the description of the great struggle between Greeks and Barbarians and the dissemination of the glory of their heroic deeds, i.e. the Persian War, as its proper object,³ or look in it for evidence of Herodotus’ evolution from geographer and ethnographer to

¹ It is worth while to refer to its forerunner: *Histoire et historiens dans l’Antiquité*, Entretiens Hardt, 4 (1958). On Herodotus: pp. 21–37.

² O. REGENBOGEN, “Herodot und sein Werk”, in *Kleine Schriften* (München 1961), 72: “Schon [Friedrich] Creuzer sah, dass ... das Werk Herodots eigentlich ein gigantischer Περσικὸς λόγος, eine persische Geschichte, ist.”

³ E.g. M. POHLENZ, *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes* (Leipzig/Berlin 1937), 9: “Herodots Ziel ist, die grosse Auseinandersetzung zwischen Griechen und Barbaren darzustellen und den Ruhm ihrer Grossstädte zu künden. Er deutet auf den Perserkrieg als sein eigentliches Thema hin.” — Cf. also W. SCHADEWALDT, “Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen”, in *Die Antike* 10 (1934), 159: “Ursache und Verschulden des Kampfes der Griechen und Asiaten will das Werk zur Darstellung bringen.”

historian.⁴ However, in elaborating these ideas scholars only took into consideration one part of Herodotus' programme indicated in the proem of his work and overemphasized it. Then, being impressed by the contradiction between this interpretation and the work itself, they tried to eliminate it by the theory according to which at first Herodotus wanted to write an ethnographical or geographical work but later changed his plan and incorporated his λόγοι written on several barbarian peoples, Persians, Egyptians, Scythians, Thracians etc., into the history of the Persian War.

On the contrary, the theme 'Herodotus, Historian of the non-Greek Peoples' arises from that conception which presumed long ago⁵ that Herodotus integrated all that he made inquiries about into a unified work and comprehended the whole of mankind of his age in a unified view.⁶ It was underlined that the *Histories* were not only a history of Graeco-Persian relations but they also represented a great research work of cultural anthropology.⁷ Correspondingly, one could draw attention to the fact that the object of Herodotus' research was twofold: the Barbarians and the Greeks.⁸

⁴ Cf. F. JACOBY, "Herodotos", in *RE Suppl.-Bd. II* (Stuttgart 1913), 327-74; K. von FRITZ, *Die Griechische Geschichtsschreibung I* (Berlin 1967), 442 ff.

⁵ Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums IV 1* (Stuttgart 1944), 226: "... alles, was er erkundet hatte ... zu einem einheitlichen Werk zu verarbeiten...".

⁶ M. GIGANTE, "Herodot, der erste Historiker des Abendlandes", in *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, hrsg. von W. MARG (Darmstadt 1962), 259: "Herodot erfasst die gesamte Menschheit seiner Zeit in einer einheitlichen Schau."

⁷ G. NENCI, "Economie et société chez Hérodote", in *Actes du IX^e Congrès International de l'Association Guillaume Budé*, Rome, 13-18 avril 1973 (Paris 1975), 133: "Les *Histoires* ... ne sont pas seulement une histoire des relations gréco-perses, mais une grande recherche d'anthropologie culturelle...".

⁸ G. NENCI, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi di storia antica* (Pisa 1958), 58-59: "La 'vulgata' non aveva avuto occhi che per la parte greca e non riconosceva gloria se non ai vincitori: Erodoto osa premettere che le azioni gloriose di cui egli intende sia serbato il ricordo furono τὰ μὲν Ἐλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα (*I praeft.*)". S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico I* (Bari 1966), 128: "...appunto l'obiettivo della sua ricerca [sc. di Erodoto] doveva essere duplice: i barbari, ma altresì i Greci".

II

If we examine the *Histories* from the view-point of the programme formulated in the proem, we can state indeed that Herodotus wanted to describe the comprehensive picture of the οἰκουμένη and the general historical development of it on the basis of some preferences and limited by some selections. Preference was given to the great achievements and deeds of both Greeks and Barbarians by striving for a balanced treatment of both (it is not by chance that he was denoted βαρβαρόφιλος by Plutarch) and to the causal nexus of the historical process. Selection was determined by his judgement of the importance of historical events on the one hand and by his opportunities to receive information about them on the other hand.

As was noticed long ago, Herodotus elaborated a general world-concept of the οἰκουμένη which makes him a fore-runner of cultural anthropology. He clearly recognized the importance of centre and periphery in the evolution of human culture. According to his conception of cultural history the most developed high cultures occupy the central territories of the οἰκουμένη, the sedentary cultures of tillers take the zone around them while the next zone outwards is inhabited by populations of stock-breeders: in the northern hemisphere we find the equestrian nomads, and in the outermost zone, the periphery of the οἰκουμένη, occur the food-gathering tribes.⁹ In this world-concept also the historical role played by the Cimmerians and the Scythians in Herodotus' *Histories* becomes intelligible.

⁹ Kl. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung I* (Wiesbaden 1972), 121.

III

The Cimmerians do not receive any coherent treatment in the *Histories*. They are mentioned in five historical contexts:

- 1) At first, Herodotus asserts (I 6,3) that the campaign of the Cimmerian army coming to Ionia prior to the reign of Croesus did not destroy the Ionian cities, but it was only a predatory expedition.
- 2) The second context is the history of Sinope (IV 12,2): escaping the Scythians and invading Asia, the Cimmerians apparently also settled the peninsula where the Greek city stood in Herodotus' days.
- 3) The third historical context is represented by Lydian history: the Cimmerians, driven away by the Scythians from their land, get to Asia (Minor) during the reign of the Lydian king Ardys and take Sardis, his capital, except the citadel (I 15). To the same historical context belongs the narrative of Herodotus (I 16,2) according to which it was the Lydian king Alyattes who expelled the Cimmerians from Asia (Minor).
- 4) The fourth historical context is the history of the Scythians in 'Upper Asia' (I 103-106).
- 5) Lastly, we have the account of the Scythian conquest in Eastern Europe (IV 1 and 11-13).

It becomes clear from this survey that Herodotus probably received his information about the Cimmerians from different sources, but he did not make any attempt to compile a unified history of the Cimmerians.¹⁰ He inserted the evidence for them into his description of the general historical

¹⁰ For the history and archaeological finds of the Cimmerians cf. C. F. LEHMANN-HAUPT, "Kimmerier", in *RE* XI 1 (1921), 397 ff.; J. HARMATTA, "Le problème cimmérien", in *AЕrt* S. III 7-9 (1946-1948), 79-132; U. COZZOLI, *I Cimmeri* (Roma 1968); А.И. Тереножкин, Киммерийцы (Киев 1976); R. N. FRYE, *The History of Ancient Iran* (München 1983), 70 ff.; *Le manuscrit de Roman Ghirshman: Les Cimmériens et leurs Amazones* (Paris 1983); I. M. DIAKONOFF, in *The Cambridge History of Iran* II, 89 ff. with further literature.

process taking place in the οἰκουμένη and seemingly did not want to harmonize or to connect them with one another except in some cases.

Thus, in I 6,3 he only says that the raid of the Cimmerians in Ionia took place prior to the reign of Croesus although in the same relation of Lydian history he mentions the taking by the Cimmerians of Sardis during the reign of Ardys — an event which historical research connects with the Cimmerian raid in Ionia.¹¹ Similarly, when in the framework of Lydian history Herodotus speaks of the Cimmerian campaign against Lydia (I 15), he only says that the Cimmerians were driven away by the Scythians from their land, but he did not specialize in this passage where the land of the Cimmerians lay even though in six other passages (I 103,3; IV 1,2; 11; 12,2; 13,2; VII 20,2), when speaking of the Scythians, he clearly says that the original home of the Cimmerians was the North Pontic area. It might be that the information on the Cimmerian invasion of Lydia really related to the land of the Cimmerians in the neighbourhood of Urarṭu¹² from which they were driven westwards by the Scythians presumably after the defeat of their king Tug-dam-me-i.¹³ Herodotus left the geographical location of the land inhabited by the Cimmerians before their expedition against Lydia undetermined. Perhaps, however, we can ascribe to Herodotus himself the remark that the Cimmerians, fleeing from Europe to Asia before the Scythians, settled the peninsula of Sinope.¹⁴

The expedition of the Cimmerians to Lydia and Ionia, their settlement on the peninsula of Sinope and their clash with the Scythians in Asia are well-known historical facts,

¹¹ Cf. e.g. K. von FRITZ, *Die Griechische Geschichtsschreibung* I (Berlin 1967), 377 ff.

¹² According to the report of an Assyrian spy, the land Gimirra was only separated from Urarṭu by a district Guriana, located on the north-western limits of Urartian influence cf. I. M. DIAKONOFF, in *op. cit.*, 95.

¹³ M. STRECK, *Assurbanipal* I (Leipzig 1916), p. CCCLIV.

¹⁴ For the Cimmerians at Sinope cf. R. GHIRSHMAN, *op. cit.*, 38 ff.

also attested by other sources; even Herodotus' chronology and synchronisms fit rather well. But historical research considers his theory of the direct causal relation of the Cimmerian invasion into Asia with that of the Scythians unacceptable.¹⁵ Herodotus obviously preferred this theory because he mentioned it six times even in contexts where it was not necessary to refer to it (e.g. VII 20,2). Thus, it was probably Herodotus himself who elaborated this idea which excellently fitted his endeavour to reveal the causes of historical processes and events.

Presumably, he had a twofold basis for this theory. In the context of Lydian history he was informed, on the one hand, that the Cimmerians taking Sardis were driven away by the Scythians from their land without the exact localization of the latter, and, when visiting Olbia, he learnt on the other hand, that Pontic Scythia was earlier inhabited by the Cimmerians. Without the knowledge of the exact chronology and of the events which took place on the vast territory between Pontic Scythia and Lydia, it was almost impossible not to draw the conclusion that the Cimmerians were expelled from their European home and pursued up to Asia Minor by the Scythians who missed the way and finally invaded Media—an event which was known to Herodotus again from other information. Thus, after all, he correctly recognized the historical connection between the movements of the Cimmerians and the Scythians both in Europe and in Asia Minor. For lack of exact chronological data and detailed historical evidence, however, he could not form any precise idea either about the real chronology or the actual process of the events taking place before the middle of the VIIth century B.C. in the life of these two peoples.¹⁶ Besides, the Cimmerians were

¹⁵ Cf. recently I. M. DIAKONOFF, in *op. cit.*, 96.

¹⁶ Cf. for the whole problem J. HARMATTA, "Kimmerék és szkiták" ("Cimmerians and Scythians"), in *Ant. Tan.* 13 (1966), 107 ff.

a people who no longer existed in his time; therefore he could not describe even the broad outlines of their culture.

IV

In contrast to the Cimmerians, the Scythians received an abundant treatment from both historical and anthropological view-points in Herodotus' *Histories*. "Die Nachrichten über die skythischen Völker, die uns Herodot im vierten Buch aufbewahrt hat, zählen mit zu den kostbarsten Schätzen seines Werkes"—wrote a scholar who, more than half a century ago, gave the best analysis of Scythian shamanism so far.¹⁷ Nevertheless, although the greater part of Book IV of the *Histories* deals with the origin of the Scythians, their land, religion and burial customs, neighbours and neighbouring cultures, and with their struggle against the Persians as well as with their relations to the neighbouring peoples and the Ionians, one cannot speak of an independent and coherent treatment of the Scythians either. However rich and valuable the information and evidence collected by Herodotus by his researches concerning Scythian culture and history may be, they are subordinated to his comprehensive world-concept and the general history of the οἰκουμένη.

Thus, the Scythians appear not only in Book IV but in one historical context or another also in Books I, II, III, V, VI, VII i.e. altogether in seven from among the nine Books of the *Histories*. In Herodotus' narration, the Scythians play the most important role in two historical contexts: as masters of 'Upper Asia' for 28 years (I 130,1; IV 1, 2-3) and as adversaries

¹⁷ K. MEULI, "Scythica", in *Hermes* 70 (1935), 121. A detailed review of the scholarly literature on Herodotus' reports concerning the Scythians was given by А.И. Доватур, Д.П. Каллистов, И.А. Шишова, Народы нашей страны в «Истории» Геродота (*The Peoples of our Country in the "Histories" of Herodotus*) (Москва 1982), 14-79.

of the Persians and victors over Darius (IV 1-142). The references to both contexts are numerous and comprehend almost the whole of the *Histories* and emphasize the unity of the work.

The first historical context, viz. the Scythian rule over 'Upper Asia', also includes the relations of the latter with the Cimmerians, the Medes, the Lydians, the Assyrians, and the Egyptians. Thus, Herodotus created a whole network of historical connections between the peoples of a definite geographical area by which the impression of a unified historical process came into being. Besides, the Scythians appear in the Egyptian story of the alleged expedition of Sesostris into Pontic Scythia (II 110). They are brought into connections with the Massagetae (IV 11) on the one hand, and they are differentiated from them (I 216,1) on the other hand. The social views of the Scythians are compared with those of the Persians, Thracians, Lydians (II 167,1) and, in the last passage (VII 64,2), where the Scythians still appear in the *Histories*, they are distinguished from the Amyrgian Scythians, the Sakā Haumavargā of the OP inscriptions¹⁸ and the relationship between the Greek term 'Scythian' and Old Persian 'Saka' acquires greater precision.

The antecedents and aftermath of Darius' expedition against the Scythians also extend far beyond the framework of the so-called Σκυθικοί λόγοι. The dramaturgical preparation of the Scythian expedition is inserted into the story of Demokedes, Darius, and Atossa in Book III (III 134), and Herodotus comes back to this event in Books V, VI, and VII eight times (V 24,3; V 27; VI 40; VI 84; VII 10 α 2; 10 γ 1; 52; 59) while at the same time the contacts of the Scythians with Sparta (VI 84) and their relation to Miltiades (VI 40) and to the Ionians are also related. Surely, it is not by chance that the

¹⁸ R. G. KENT, *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon* (New Haven 1953), 137 (DN_a 25).

history of both the Cimmerians and the Scythians begins in Book I, and the last references to both peoples are to be found in Book VII.

V

Historical research recognized long ago that Herodotus' comments on the Scythian rule over 'Upper Asia' and the operations of the Scythians in Transcaucasia and Northern Mesopotamia as well as on their raid into Palestine and Egypt are based on reliable sources and can be confirmed by other evidences. As an illustrative case we may use Herodotus' report on Madyes, the Scythian king, son of Protothyes who liberated Ninua from the siege of the Medes. The form Προτούνης represents the Scythian compound name **Pṛta-tavah-* 'who has force for fighting' which has been hellenized in its both parts and occurs in Assyrian texts several times in the form Partatua. During the IIInd World War, in Iranian Kurdistan, south of Lake Urmiya at Sakkez, a rich burial was discovered which contained beside many objects of Assyrian origin also some pieces decorated in Scythian animal style.¹⁹ Perhaps, the most interesting find among the grave goods was the fragment of a silver dish with a scratched hieroglyphic inscription consisting of 3 lines. The inscription contains 48 characters and 33 of them, i.e. almost 70 per cent, can be identified with Hieroglyphic Hittite (Hieroglyphic Luwian) signs, but the other 15 hieroglyphs, too, may derive from Hieroglyphic Hittite characters. On the basis of this comparison one may assume that the script of Sakkez

¹⁹ A. GODARD, *Le trésor de Ziwiye* (Haarlem 1950); R. GHIRSHMAN, "Notes iraniennes IV. Le trésor de Saqqez", in *Artibus Asiae* 13 (1950), 181-206; R. GHIRSHMAN, *Tombe princière de Ziwiye et le début de l'art animalier scythe* (Leiden 1979); T. SULIMIRSKI, "The Scyths", in *The Cambridge History of Iran* II, 171 ff. (on the grave from Ziwiye). The hieroglyphic inscription on the silver dish was discovered and published by R. GHIRSHMAN, in *Artibus Asiae* 13 (1950), 186 ff. and fig. 11.

(Ziwiye) represents an adoption and adaptation of the Hieroglyphic Hittite alphabet to another language which was used at that time on the territory lying south of Lake Urmiya. Accordingly, we can presume the identity or similarity of the sound values in both scripts. Now, if one reads the sound values of the Hieroglyphic Hittite script into the text of the inscription from Sakkez, then the following text presents itself:²⁰

- 1 pa-tì-na-sa-nà tà-pá wá-s₆-na-m₅ XL was-was-ki XXX
ár-s-tí-m₅ s₃-kar-kar (HA) har-s₆-ta₅ LUGAL
- 2 par-tì-ta₅-wa₅ ki-s₃-a₄-á KUR-u-pa-ti QU-wa-a₅
- 3 i₅-pa-s₂-a-m₂

Even though the hieroglyphic orthography is not fully transparent, nevertheless the Iranian character of the language used in the inscription cannot be mistaken: it is Old Iranian. On the basis of this view the transliteration may be interpreted in the following way:

- 1 patinasana tapa. vasnam: 40 vasaka 30
arzatam šikar. UTA harsta XŠAYAI.
- 2 Partitava xšaya DAHYUupati xva-
- 3 ipašyam

Translation:

- 1 "Delivered dish. Value: 40 calves 30
silver šiqlu. And it was presented to the king."
- 2 King Partitavas, the masters of the land pro-
- 3 perty."

Obviously, this inscription represents an administrative record prepared in the court or in the chancellery of the Scythian king Partatua of the Assyrian texts, the Protothytes of the Greek sources, the master of the land Mannai in the VIIth century B.C. If we take into consideration the character of the script and the chronological and territorial spread of the

²⁰ Cf. J. HARMATTA, "Die Schrift bei den antiken Steppenvölkern", in *Akten des XVII. Eirene-Kongresses für klassische Philologie*, Berlin 1986, in the press.

epigraphic monuments written in Hieroglyphic Hittite script,²¹ we would think of the possibility that this text was written by a Hittite scribe of king Partitava. There exist, however, some powerful arguments which definitely speak against such an assumption. First, it should be noted that the script of Sakkez only coincides with Hieroglyphic Hittite script partially, i.e. the two alphabets are not fully identical. Secondly, the text of Sakkez was not written in the Hieroglyphic Hittite (Hieroglyphic Luwian) language but in some Old Iranian dialect, apparently in the language of the Transcaucasian Scythians. These decisive facts are best explained by the assumption that the Scythians or their ancestors had already adopted the Hieroglyphic Hittite script at an earlier date and adapted it to write their own Old Iranian language. Indeed, such a theory can be verified by the Hieroglyphic inscription which were discovered on the pots of the timber grave culture of South Russia. Two of them, that of Pereyezd-naya and the one of Serko at Nikopol, can be deciphered and interpreted: they consist of 8 and 10 signs respectively. They are still written in Proto-Iranian.²²

In all probability, the Proto-Iranian tribes of the Eastern European steppes adopted the Hieroglyphic Hittite script and adapted it to their language in the second half of the 2nd millennium B.C. Thus, they were able to bring with them this writing system to Transcaucasia in a further developed form

²¹ Cf. P. MERIGGI, *Hieroglyphisch-hethitisches Glossar* (Wiesbaden 1962); A. KAMMENHUBER, in *Altkleinasiatische Sprachen*, Handbuch der Orientalistik, I. Abt., II. Bd., 1-2. Abschn., Lfg. 2 (Leiden-Köln 1969), 148 ff. The sites of the Hieroglyphic Hittite epigraphic monuments are listed in E. LAROCHE, *Les hiéroglyphes hittites*, I: *L'écriture* (Paris 1960), p. XXI-XXV.

²² A collection of the inscriptions on the pots of the timber grave culture was published by А.А. Формозов, Сосуды срубной культуры с загадочными знаками ("Pots with Enigmatic Signs of the Timber Grave Culture"), in *ВДИ* 1953/1, 193 ff. For their interpretation cf. for the time being my paper read before the Wiener Sprachgesellschaft on the 19th April 1972: "Protoiranische, skythische und sarmatische Inschriften in Ost- und Mitteleuropa."

which appears in Sakkez later. This hieroglyphic script was possibly used by the Scythians even later if the short hieroglyphic inscriptions of Scythian arrow-heads can really be regarded as its monuments.²³

Thus, the inscription of Sakkez fully verifies the narrative of Herodotus on the Scythian king Partatua-Protothyes and reveals many new aspects of the earlier relations of the Scythians with Transcaucasia. It seems, however, that at the same time and in parallel with the Hieroglyphic Hittite script, the Scythians also became acquainted with the Old Aramaic alphabet. In a barrow at Krivoy Rog in South Russia a golden diadem has been found.²⁴ On its outer surface, three inscriptions were scratched. One of the records was written in Aramaic, and its text runs as follows:

zkn dr zwzn I C lsbwt mlk'

This inscription represents a pure Aramaic text which can be interpreted in the following way:

"This diadem (weighs) one hundred *zūz*. At the order of the king."

The present weight of the diadem is 577 g, but a considerable part of it is missing. Thus, the original weight might have been significantly more than 600 g.

Beside the Aramaic record we can observe a hieroglyphic inscription consisting of two signs which are probably of Urartian origin and can be compared with the Hieroglyphic

²³ Cf. A. A. Формозов, Сосуды срубной культуры с загадочными знаками, in *op. cit.*, 199 and note 3.

²⁴ The diadem from Krivoy Rog was published by А.П. Манцевич, Золотой венец из кургана на Р. Калитве ("The Golden Diadem from the Barrow on the River Kalitva"), in *Известия на Археологическия Институт* 22 (1959), 57 ff., figs. 1,4a-b, 5. For the interpretation of its inscriptions cf. my paper read before the XXVIth International Congress of Orientalists at New Delhi on the 6th January 1964: "Eine neue aramäische Inschrift aus dem Fund von Krivoy Rog" and J. HARMATTA, "Die Schrift bei den antiken Steppenvölkern", in *Akten des XVII. Eirene-Kongresses für klassische Philologie*, Berlin 1986, in the press. For the Urartian Hieroglyphic script cf. R. D. BARNETT, "The Hieroglyphic Writing of Urartu", in *Anatolian Studies to Hans Gustav Götterbock on the Occasion of His 65th Birthday* (Istanbul 1974), 43 ff.

devices of the Urartian kings Rusa II and Sarduri III. The third inscription represents a Greek record which can be read and interpreted as follows:

Δ H Π III X I i.e. "153 drachmas 1 chalkus"

If we reckon with Attic drachmas then 664 g present themselves as the original weight of the diadem. It follows that the Aramaic inscription indicated the weight of the golden diadem in another unit of weight, perhaps in Aeginetan drachmas.

Consequently, three different traditions of cultures and scripts meet each other in the scratched records of Krivoy Rog. Originally, the diadem possibly belonged to the treasure of Sarduri III, one of the last Urartian kings, the son of Rusa II.²⁵ The royal devices (= Sarduri III<son of>Rusa II) were engraved in his court. It is hardly probable that the Aramaic inscription, superficially scratched in, would belong to the same period in the history of the diadem. The writing technique and the care of the execution are so different that the two inscriptions must have been prepared obviously in two different historical contexts. In any case, however, the execution of the Aramaic inscription is similar to that of the Greek record. Thus, we can surely presume that the diadem came as booty in the possession of the Scythian kings who carried it to the Pontus region where the two records were prepared by the Aramaean and Greek scribes or managers of the Scythian royal household. Thus, this find and the records on it well illustrate the narration of Herodotus about the retreat of the Scythians from Transcaucasia to the Pontus region.

²⁵ For the last Urartian kings cf. N. V. AROUTIOUNIAN, "Problèmes concernant la dernière période de l'histoire d'Urartu", in *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien*, hrsg. v. J. HARMATTA und G. KOMORÓCZY (Budapest 1976), 415-28.

VI

Whilst Herodotus' account of the historical role played by the Scythians in the Near East proves to be a reliable source in general, historical research, on the other hand, almost unanimously asserts that his reports on Darius' expedition against the Scythians do not reflect the historical reality.²⁶ A great part of the historical interpretations attempting to save the historicity of Herodotus' description went even far beyond the limits of probability.²⁷ Professor G. Nenci, on the other hand, underlined thirty years ago²⁸ that Herodotus' narrative makes it impossible to accept that Darius wanted to control the whole coastal region of the Black Sea and to create a continental connection with the Caucasus. He was also right in stressing that Darius only wanted to have the acknowledgement of Persian supremacy from the Scythians. Thus, the object of the Persian expedition against the Scythians was only to strengthen the security of the territories already possessed by them.

New evidence and researches fully support this interpretation. On the basis of the Old Persian inscriptions it can be proved that after the expedition against the Scythians Darius organized two new satrapies, viz. 1) the *Sakā: tayaīy: paradraya* "the Sakas who (are living) beyond the sea" and 2) *Skudra* which included Macedonia and Thrace. The Scythian satrapy existed from 514/513 B.C. until 496 B.C. when the Scythians revolted.²⁹

²⁶ Cf. e.g. Ph.-E. LEGRAND (éd.), *Hérodote. Histoires. Livre IV* (Paris 1945), 26 ff.; 132 note 1.

²⁷ J. L. MYRES, *Herodotus. Father of History* (Oxford 1953), 171 ff.

²⁸ G. NENCI, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi di storia antica* (Pisa 1958), 147 ff. Cf. also В.Д. Блаватский, О стратегии и тактике скифов ("On the Strategy and Tactics of the Scythians"), in *КСИИМК* 34 (1950), 21.

²⁹ J. HARMATTA, "Rapporti tra Grecia e Bacino Carpatico tra VI e V secolo a.C.", in *Il crinale d'Europa* (Roma 1984), 11 ff.

In addition, there exists a series of new finds of Old Persian objects in Bulgaria and Rumania³⁰ which speaks of the presence of the Persian army and administration on these territories. As striking cases, the fragment of an OP inscription found at Marosvásárhely (Gherla) in Transylvania³¹ and the inscription discovered at Kölmen in Bulgaria³² should be mentioned. The latter is written in a language of Asia Minor unknown so far and was probably the epitaph of a warrior from Darius' army.

The mistake of Herodotus or of his Greek informant in assuming a route of the Persian army up to the *Oaros* < *Varu = Volga river can be explained by the fact that not only the Volga but also the Dniepr bore the name *Varu “Broad” (*Borysthenes* < *Varu-*sčana-* “having broad space”, *Var* “Broad” in Jordanes, *Baruch* < *Varuχ “Broad” in Constantine Porphyrogenitus, широкий Днепр “Broad Dniepr” in Russian).³³ Herodotus’ primary Scythian source only attested the advance of the Persian army up to the Dniepr river, but the name *Varu of the latter was identified by his Greek interpreter or informer with the *Varu>*Oaros* = Volga (cf. Волга, Волга матушка, широкая глубокая “Volga, Volga mammy, broad<and>deep” in Russian folk-song).

³⁰ For earlier finds of Old Persian objects in Bulgaria cf. М. Ростовцев, Сарматские и индо斯基фские древности (“Sarmatian and Indo-Scythian Antiquities”), in *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov* (Prague 1926), 244. Recently, in both Bulgaria and Rumania further objects of Old Persian origin came to light (according to the kind informations of Professor V. Velkov and Professor P. Alexandrescu).

³¹ J. HARMATTA, “A Recently Discovered Old Persian Inscription”, in *AAntHung* 2 (1953/54), 1 ff.; M. MAYRHOFER, *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften* (Wien 1978), 16.

³² V. BEŠEVLIEV, “Inschrift in unbekannter Sprache aus Nordbulgarien”, in *Glotta* 43 (1965), 317 ff.; V. GEORGIEV, “Die Deutung der altertümlichen thrakischen Inschrift aus Kjolmen”, in *Linguistique Balkanique* 9, 1 (1966), 7 ff.; K. OLZSCHA, in *IF* 72 (1967), 152-6.

³³ M. VASMER, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*, I: *Die Iranier in Südrussland* (Leipzig 1923), 65 ff.

Thus, Darius' expedition against the Scythians becomes an intelligible part of the history of the *oikouménη*. Surely, this result can again corroborate the statement that Herodotus was historian of the Cimmerians and Scythians in such a manner that at the same time he also was the historian of the whole *oikouménη*.

Le professeur Harmatta n'ayant pas rédigé les réponses aux questions, fort importantes et intéressantes, qui lui ont été posées, les éditeurs se sont vus, à leur vif regret, dans l'obligation de renoncer à imprimer la discussion qui a suivi son exposé. Ils s'en excusent auprès des autres participants aux Entretiens et des lecteurs de ce volume.

V

DAVID ASHERI

HERODOTUS ON THRACIAN SOCIETY
AND HISTORY

Herodotus is the prototype of the historian who teaches philosophy by examples. His Persian kings, Greek statesmen, his wars and peoples—even his rivers and mountains—are often paradigmatic or fulfil some symbolic function. Thrace, as Egypt, Persia or Scythia, is just one example of Herodotus' dealing with the elusive realities of a non-Greek people, and of his trying to fulfil the conventional requirements of a faithful reporter without losing an opportunity of transmitting a moral message and of entertaining his audience with fiction. Accordingly, this paper is more an examination of Herodotus' fields of interest, of his sources and thinking, than a contribution to Thracian studies. The problem of why and how Herodotus wrote as he did interests us more than the task of confirming or refuting his statements by a comparison with other sources. And since completeness is beyond achievement, we shall try to get a look at Herodotus' frame of mind by help of a substantial choice of his Thracian material.

Had Herodotus written a continuous composition based on the material he had collected he eventually would have called it Θρησκίοι λόγοι. It seems, however, that he never entertained such a plan, and hence the material remained

scattered all over his work. The main relevant sections are as follows: 1) A twofold Thracian *logos* (V 2-10; 12-16), inserted between the story of Darius' retreat from Scythia and the outbreak of the Ionian Revolt (chronologically, between *ca.* 513 and 500 B.C.). Megabazus, left by Darius in Europe with the task of conquering Thrace (V 2, 2, in direct continuation of IV 144, 3), provides the link between the main narrative of the Scythian campaign and the first, ethnographic, section of this *logos* (V 3-10). He reappears in the second section as the organizer of the mass-deportation of the Paeonians to Phrygia (V 11-15). This second section forms an integral part of the main narrative, though an ethnographic chapter on the non-deported Paeonians (16) is appended to it. In its entirety, this twofold *logos* is a good example of almost perfect integration of digressive material into the framework of the main historical narrative. 2) A brief Getan *excursus* (IV 93-96), appropriately inserted in the story of Darius' march through the Getan country from the banks of the Tearus to the Istros (and properly referred to in the main Thracian *logos*: V 4,1). The obstinate resistance of the Getans, the first Thracian people whom Darius had to subdue by force, demands an explanation; and since Herodotus' explanation seems to be a religious one (see below), this short but extremely important account of how the Getans did come to believe in 'immortality', appears to be both from the point of view of narrative and from argumentation in its right place. 3) The story of the two Miltiades in the Chersonese between *ca.* 548 and 493 B.C. (VI 33-41): this section is an integral part of Herodotus' Athenian *logoi*, though dealing with Thrace; and 4) the Thracian tracts of Xerxes' march (VII 59; 105-127) and retreat (VIII 115-120) in 480 B.C. form a part of the main historical narrative of the Persian Wars (though, as often, interspersed here and there with some digressive material).

The coastal Greek cities of the Thraceward and Hellenepontine districts of the Delian League were easily accessible

to a wandering inquirer like Herodotus. His detailed description of Xerxes' route from Doriscus to Therme (VII 108-127) shows a better knowledge of the coastal strip than of the immediate inland belt, of which he apparently had neither personal experience nor maps. As D. Müller has noticed,¹ Herodotus' account of the Persian army advancing in three bodies (two of which pursuing inland tracks: VII 121)—a combined operation topographically feasible only on certain tracts of the route—is somewhat schematic. There is therefore no reason whatever to doubt his implied or avowed autopsy of the Samothracian mysteries (II 51, 2-4) or of the mines of Thasos and Skapte-Syle (VI 46-47; cp. II 44,4), and what he calls “Sesostris’ stelae” in Thrace (see below) may well have been some pillars of unknown origin which he actually noticed somewhere on the Aegean or Pontic coast. His personal knowledge of some Thracian cult practices (IV 33, 5 f.) and garments (*ibid.*, 74) may well be acquired by direct observation either in a Greek or Hellenized town of the Thraceward district or at Athens. As to ἀκοή, Herodotus’ informants on Thracian things must have been, as a rule, Greeks or bilingual μιξέλληνες living on the coast or in the immediate hinterland. On the other hand, there is no reason whatsoever to believe that he ever ventured beyond the outer boundaries of the Thracian Hellenized belt. The famous Salmoxis’ story he heard from Greeks dwelling on the shores of the Hellespont and the Pontus (IV 95, 1), not from the Getans themselves, and from “the Thracians” (V 9, 1; 10, 1) he heard what allegedly was going on beyond the Istros. Herodotus could collect a great deal of information on Thrace even without leaving Athens, where a thriving Thracian community, with all its cults and traditional customs, was already established in his time. As to written sources, Herodotus

¹ “Von Doriskos nach Therme. Der Weg des Xerxes-Heeres durch Thrakien und Ostmakedonien”, in *Chiron* 5 (1975), 1-11 (mit Tafeln 1-10); cp. N. G. L. HAMMOND, *A History of Macedonia* II (Oxford 1979), 100, and *CAH* (2) 1988, 537-40.

quotes an inscription of Darius on a pillar near a source of the Tearus, in an area said to be a two days' journey from both Perinthus and Apollonia Pontica (see below): however, unless the inscription was bilingual with a Greek translation, its purported contents must have been reported to Herodotus orally by an improvising Greek-speaking erudite from Perinthus or Apollonia, and should therefore be considered in that case as an oral, not a written, source, even if he saw the inscribed pillar with his own eyes. Hecataeus, of course, included Thrace in his Περίοδος γῆς and mentioned in it many more toponyms and ethnics than Herodotus needed for his own purposes; but it still remains to be proved whether a historian could at all draw any useful information, beside names and distances, from what essentially was intended to be an ancillary index to a map.

As far as information is concerned, reliance upon Herodotus should therefore be rated relatively high. Thrace, after all, is not India or Ethiopia: it lies near at hand, part of it even open to all Greeks to come and check. Athenian ex-servicemen and Greek-speaking resident Thracians could even attend Herodotus' famous lectures. He must have been rather circumspect concerning things known to many. Interpretation, of course, is always his own or his informants'. Only beyond the Haemus range do things become more misty. Concerning the Getans, therefore, the gap between faithful reportage and imaginary fiction broadens considerably; but then he could always manage fairly well using his usual pretext that he is merely *relata referens*, that his duty is just to report all that is said but not to believe it, etc. And indeed, the book deserves to be read by us according to his author' wishes.

I. Ethnography

There can be little doubt that, as in many other cases, Herodotus collected on Thrace and the Thracians much

more material, and knew considerably more, than he actually inserted into his book as we have it today. Therefore, Thrace offers an excellent opportunity to reflect upon the variety and selectivity of his interests. Generally speaking, his favourite subjects include, as K. E. Müller summarized years ago,² what in our departmentalizing jargon we use to call 'geography', 'demography', 'social anthropology', '*Religionswissenschaft*', and 'history'.

i) The land, first of all.³ To Herodotus' mind, Thrace (as well as Scythia: IV 101,1) was a four-sided figure surrounded in the south and east by two seas, the Aegean and the Euxine, and in the north and west by two great rivers, the Istros between Thrace and Scythia (IV 99, 1-2) and the Strymon between Thrace and Macedon (V 17, 2); the north-western boundary remains ill-defined. It is not by mere accident that rivers are chosen as ethnical and political boundaries by Herodotus, a man to whom trespassing on divine, natural and legally accepted limits is normally taken as an act of *hybris*, and hence of moral and theological consequences. Leaving aside the Istros, the greatest river on earth known to Herodotus (IV 48,1) and much more relevant to his geographic vision of the world than to his vision of Thrace, the main rivers in the said area are of course the 'Big Three': the eastern strong stream Hebrus in the Doriscus plain, the Nestos in the middle (the eastern limit of European lions) and the great Strymon on the west. Some fifteen lesser streams are mentioned besides, mostly in relation to Xerxes' march through Thrace; some of them are dry in summer, others run into lakes or are tributaries of one of the 'Big Three'. Many flow through tribal areas, e.g. the Arteskos flows through the country of the

² *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, I: *Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen* (Wiesbaden 1972); on Herodotus: pp. 101-31.

³ See now D. MÜLLER, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots*, I: *Griechenland* (Tübingen 1987), 29-119 (only on Thracian sites between the Hebrus and the Strymon); and, of course, Chr. M. DANOV, *Altthrakien* (Berlin/New York 1976).

Odrysians (IV 92), the Strymon through Paeonia (V 1, 2 etc.) and three southern tributaries of the Istros pass through the country of the Krobyzian Thracians (IV 49, 1). More often than not, something unusual happens to Herodotean rivers or in their vicinity. The Lisos, for instance, failed to furnish water to the Persian army on its way to Stryme (VII 109, 1)—not a good omen, indeed. The Strymon, the ‘sacred’ and miraculous river of Aeschylus’ *Persians* (495 ff.), had to be crossed by bridges, white horses were sacrificed near-by by the Magi, nine local youths and as many maidens were buried alive by the Persians in honour of the toponym Ennea Hodoi (VII 24; 113, 2; 114, 1), and five years later the Persian commander of Eion, Boges, flung into the river all his gold and silver before leaping into the fire (VII 107, 2). Our impression is that this great river, marking the western boundary before entering Greece, fulfils a symbolic, or theological, function in Herodotus’ mind, comparable to that of the Halys, the Araxes or even of the Istros itself. The Tearus, finally, is said to be the most healthful of all streams and capable of curing scab and other diseases; but Herodotus’ reference to the arrogant tone of Darius’ inscription left by him near one of its thirty-eight sources, comparing the excellence and beauty of the river to that of the “best and most beautiful of men, Darius, the son of Hystaspes, King of the Persians and of the whole continent” (IV 91, 2), implies a moral warning. Nothing in the Thracian landscape attracts Herodotus’ attention more than its rivers, neither the famous lakes in the vicinity of Maroneia, Dikaia and Abdera (VII 109, 1), nor the vast, salty and full-of-fish lake near Pistyros, which the Persian beasts of burden drained dry; neither the plain and beach of Doriscus (VII 59, 1), nor the lofty mountains of the Satrai, clothed with forests of different trees and capped with snow (VII 111, 1). The gold and silver mines of Thasos and Skapte-Syle⁴ as well as those

⁴ V 23, 2; VI 46, 2-3; 47, 1-2; VII 112; IX 75.

of Mount Dysoron (V 17, 2), are mentioned either for their extraordinary income or as a bone of contention between rival powers, never as wonders of nature.

2) Whereas physical geography essentially pertains to Herodotus' world of marvels, human geography seems to him directly related to historical events. The number of the Thracians and their social organization are a good case in question: "The Thracians are the most numerous nation of all mankind, next to the Indians" (V 3, 1). He is here referring the reader to a parallel passage in Book III (94,2), in which the Indians are said to be "more numerous than any other people with which we are acquainted"—a statement accepted, for once, by Ctesias (*FGrHist* 688 F 45[2]), but not by Thucydides, who puts the Scythians first on the list (II 97,5-6), nor by Pausanias, who puts the Celts (I 9,5). Herodotus did not even try to calculate the number of the Thracians, as he somehow did in the case of the Scythians (IV 81). It is of course legitimate to assume that he knew the number of Sitalkes' army in 429 B.C. (150.000 men according to Thuc. II 98,3) and that he jumped to the conclusion that, out of several tens of Thracian tribes, the Odrysian tribe by itself was about half a million strong. Herodotus, however, was not consistently the "Vater der Empirismus".⁵ Seeing the Thracians, like the Indians, as a frontier people, living on the fringe of the *oikoumene*, their numbers, like their lands, seemed *a priori* to be limitless.⁶ Herodotus is significantly troubled by the huge number of the people and its potential might (cp. I 136, 1: τὸ πολλὸν δ' ἥγεαται ἵσχυρὸν εἶναι): "If they were ruled by one man, or were of one mind, in my opinion they would be invincible and by far the mightiest of all nations" (V 3, 1). Herodotus presumes that for sheer number to become a political power,

⁵ D. MÜLLER, "Herodot — Vater des Empirismus?", in *Gnomosyne. Festschrift W. Marg* (München 1981), 299-318.

⁶ Cp. G. I. KAZAROW, in *CAH VIII* (1930; repr. 1965), 535. It still remains unexplained why the Thracians, and not the Scythians, are the first on Herodotus' list.

there is need of unity, provided either by a king (or tyrant), or achieved through a common purpose. But, as far as the Thracians are concerned, he comfortably assures, “this is impossible and not even capable (*ἄπορόν σφι καὶ ἀμήχανον*) of ever being brought about”⁷—not a superfluous remark within the historical context of Megabazus’ operations, and possibly still a relevant one to an audience in Pericles’ Athens. He does not explain why, nor does he show in this passage any political or moral preference for ‘tyranny’ or for ‘common purpose’ (this last being the way Greeks might willingly attain unity: cp. VII 103–104). Perhaps he had in mind the mountainous nature of the land, which enabled the Satrai never to be brought under the rule of any one and “to continue to my own days a free people” (VII 111, 1); but the Satrai are an exception (*μοῦνοι Θρηγίκων*). He rather reflected, possibly, upon the strength of individualism and tribal solidarity among the Thracians. As a matter of fact, the Thracians never attained throughout their history to a stable, united, kingdom. We have no stemmata of legendary or early ‘Kings of Thrace’, as we have for Macedon or Epirus. The first historical chiefs who made an attempt to carve out a larger empire in Thrace belong to the decades following the Persian evacuation of Europe. Olorus and Sitalkes, though both styled by Herodotus *Θρηγίκων βασιλεύς* (VI 39, 2; VII 137, 3), were actually tribal chiefs, respectively of the Dolonci (?) and the Odrysians; and though the Odrysian state extended in Herodotus’ time from the Strymon to the Euxine, and even included part of the Getans and other tribes north of the Haemus range (Thuc. II 96–97), it soon disintegrated, Macedon and Athens doing their best to keep the people disunited by giving support to one tribal chief against another. In a sense, then, Herodotus had seen the future.

⁷ Reading ἐγγένηται PDUSV, Stein, Hude, Legrand; ἐν γένηται ABC (“of ever being united”?). Cp. the famous Aristotelian *dictum* on the Greek people, *Pol.* VII 6, 1327 b 32.

‘Θρήκες’ is therefore a generic and rather loose ethnic to denote collectively more than fifty known tribes, about half of them mentioned by Herodotus.⁸ Some of the tribes receive a sociological or moral characterization. For instance, the Chersonesite Dolonci are described as a civilized people, normally ruled by βασιλέες (VI 34, 1; cp. οἱ δυναστεύοντες, 39, 2), friendly to the Greeks and with connections with Delphi; they happily take part in a joint colonial enterprise with Athenian settlers under the lead of the elder Miltiades as formal οἰκιστῆς. Herodotus' Athenian sources are clearly responsible for this favourable bias towards the Dolonci, while their traditional enemy, the Apsinthians, dwelling to the north-west of the Chersonese, receive for the same reason a pejorative description: they are aggressive, tend to trespass on their neighbours' land by crossing the narrow neck of the peninsula, and practise human sacrifices of war-prisoners to their god Pleistoros.⁹ The Brygoi and the Edones are also mentioned unsympathetically on account of their murderous attacks on Greeks and Persians;¹⁰ and the king of the Bistonian and Crestonian districts deserves mention on account of his ‘frightful’ deed, the blinding of his sons (VIII 116, and cp. Aelian. *VH* V 11; the mythical model of a cruel king of Bistonia is, of course, Diomedes: Pind. Fr. 169 Snell², etc.); on the other hand three particular tribes, the Getans, the Trausi and “those living beyond the Crestonians”, are picked out (πάντες – πλήν: V 3, 2, a formula implying comparison) rather favourably due to their customs and beliefs (see below). Some tribes are peripheral with respect to Thrace, both geographically and ethnically: the Paeonians, for

⁸ See W. TOMASCHEK, *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung* (SB Wien 1893), and the partial lists of B. LENK, “Thrake (Stämme)”, in *RE* VI A 1 (1936), 404–7; J. WIESNER, *Die Thraker* (Stuttgart 1963), 13–23; B. VIRGILIO, *Commento storico al quinto libro delle ‘Storie’ di Erodoto* (Pisa 1975), 45–46.

⁹ VI 34, 1; 36, 2; 37, 1; IX 119, 1.

¹⁰ V 124, 2; 126, 2; VI 45, 1–2; IX 75.

instance, who consider themselves of “Teucran descent” (V 13, 2), living in “towns” but in separate tribal districts between Thrace proper and Macedon, and stereotypically idealized as an exceedingly industrious northern-European people (by Mediterranean standards: V 12-13); the ‘Asiatic Thracians’ (cp. Pherecydes, *FGrHist* 3 F 27; Xen. *Anab.* VI 4, 1-2) who, according to their own tradition, were once called “Strymonians” but changed their name into “Bithynians” after crossing into Asia (VII 75, 2); and two peoples living beyond the Istros—the Agathyrsi, a Scythian tribe whose customs approach those of the Thracians (IV 104: τὰ δὲ ἄλλα νόμαια Θρήξι προσκεχωρήκασι: again, a formula of comparison), and the mysterious Sigynnai, said (by the Thracians?) to be of Median descent (see below).

3) Such broad ethnic characterizations lead us directly to Herodotus’ Thracian ethnography. As elsewhere, his main classification of human settlements is twofold: inland and shore. The Thracians of the inland parts (τὴν μεσόγαιαν οἰκέοντες) served the Great King on foot, while those who dwelt by the sea (παρὰ θάλασσαν) furnished ships (VII 110; 115, 2). Topography overlaps sociology. Some of the inland tribes dwell amid mountains, as do the Satrai of the highlands between the Strymon and the Nestos (VII 111, 1-2) and the tribes of the Rhodope range (VIII 116, 1); others live in pile-villages, as the Paeonians of Lake Prasias (V 16)¹¹: both mountaineer and lacustrine people manage to remain free and unconquered (an advantage of social marginality). As other Herodotean *mirabilia*, the lacustrine habitat of Prasias is

¹¹ It has been variously identified with the little lake of Butkova, with lake Karkinitis, or lake Dorian (where remains of pile-dwellings seem to have appeared). See B. SARIA, “Πρασιάς λίμνη”, in *RE* XXII 2 (1954), 1698-9, and D. MÜLLER, *op. cit.* (at n. 3), 89-90 and 192. Aristeas’ ἄνδρες ὕδωρ ναίουσιν (5 = Fr. 7 Bolton) are not likely to be lake-dwellers. For an alleged allusion to lacustrine dwellers in Aeschylus’ *Persians* (869 ff.) see H. D. BROADHEAD’s commentary (Cambridge 1960), *ad loc.* and L. BELLONI’s (Milano 1988), pp. 228-9. A pile-village in the marshes of the Phasis is mentioned by the contemporary author of *Airs, Waters, Places* (15).

granted an exceptionally detailed and vivid description (almost betraying autopsy), and is the earliest of its kind in ancient literature. It is a mixture of realism and idyllic utopianism. What we have is in fact a picture of a happy folk, living "far away from the busy haunts of men" like the Phaeacians of the *Odyssey*. Since they were connected with the mainland by a single bridge, their village resembled an island, and being practically inaccessible, even Megabazus apparently was unable to conquer them. As many other utopian societies, they once enjoyed the delights of 'primitive communism'; but Herodotus' curiosity was stirred up mainly by their transition from a former 'collective' stage of fixing piles and platforms to a later stage of 'individualism'.¹² They are fish-eaters, a common feature of many semi-legendary Herodotean *Naturvölker* living on the fringes of the civilized world. Feeding on natural produce, either by the sea, lakes and rivers, or of wild trees (cp. e.g. III 114), as well as having at hand all sorts of boiled meat brought forth by the earth itself (e.g. the famous Ethiopian "Table of the Sun", III 18), is also a well-known feature in conventional descriptions (ancient and modern) of Cockaigne. In Lake Prasias, even horses and yoke-animals were fed on fish (V 16, 4).¹³ We should not, however, let ourselves be impressed excessively by Herodotus' fondness for marginalities: as we shall see, the social group he usually describes, in Thrace as elsewhere, is the aristocracy, a class that aims at differentiating itself from the common people externally, and through its peculiar customs, cults and mentality.

4) Herodotus is often struck by the physical appearance of his exotic peoples (real or imaginary). The Ethiopians, for instance, are said to be the tallest and most handsome men on earth—and their skin is black, of course. On the Thracians he

¹² Cp. the famous case of the Lipari community in Diod. V 9, 4-5.

¹³ Cp. Athen. VIII 345 e (on the 'Thracian' city of Mossynos). For an utopian idealization of a lacustrine nest of pirates cp. Heliodorus' *Aethiopica* I 5-6.

does not comment, although he was well acquainted with the Greek stereotype (already known to Xenophanes) of the blond and blue-eyed northern Europeans (see on the Budini: IV 108,1). He has something to say on Thracian dress, an habitual item on his ethnographical agenda, as the Babylonian, Egyptian and Persian examples sufficiently show. “The (Asiatic) Thracians wore the skin of foxes upon their heads, and about their bodies tunics, over which was thrown a long embroidered cloak; their legs and shins were clad in fawnskins, and held javelins, small shields and short swords” (VII 75, 1). This is an ordinary rubric in the Persian military catalogue; and from what we know from other sources, the European Thracians wore a similar costume, albeit suited to the colder climate of their country.¹⁴ We are told furthermore that the Thracians made garments of hemp (*κάνναβις*) while the Scythians used it as a drug (IV 74; 75, 1), and that beyond the Istros the Sigynnai wore Median dress (V 9, 1); and that is all he has to say on this matter. It was Thracian ‘tattooing’, much more than their dress, that draw Herodotus’ curiosity, for the simple reason that, at first sight, its social meaning appeared to be the reverse of the one prevailing among other people (Greeks included, of course): among the Thracians, “to be branded (*τὸ ἐστίχθαι*) is a mark of noble birth, and not to be branded (*τὸ ἀστικτον*) a mark of low birth” (V 6, 2). Elsewhere in Herodotus branding is actually a mark of slavery.¹⁵ For the sake of his paradox Herodotus is evidently putting on the same level both tattooing for ornamental (or magic) purposes and branding as a mark of slavery or as a penalty, which are in fact two totally different things (albeit denoted in Greek by the same verb *στίζειν*). The Thracian paradox, however, belonged to a repertoire. It was included

¹⁴ Cp. Xen. *Anab.* VII 4, 4; K. ZIMMERMANN, “Die Thrakervase von Sozopol”, in *ACD* 17/18 (1981/82), 73–81; J. BORCHHARDT, in *Studia in honorem Chr. M. Danov* (Serdica-Tirnovi 1985), 337–42.

¹⁵ II 113, 2; V 35, 3; VII 35, 1; VII 233, 2.

by the author of the *Dissoi Logoi* in a collection of ethnological examples illustrating relativism of social conventions, but with a difference (τοῖς δὲ Θραξὶ κόσμος τὰς κόρας στίζεσθαι, τοῖς δ' ἄλλοις τιμωρία τὰ στίγματα τοῖς ἀδικέοντι *Vorschr.* 90 Fr. 2,13 = II 13 Robinson), which in my view should suffice to exclude the possibility, in this case, of direct derivation from Herodotus or even of a common source. Centuries later, Dio Chrysostom mentioned in his cynic vein the Thracian case, as a proof that there is nothing to prevent even a queen or a king from being branded (*Or. XIV* 20).¹⁶ Ethnological relativism is of course omnipresent in Herodotus' mind, as the famous confrontation of Greeks and Indians at Darius' court (III 38, 4) sufficiently shows, though limited by his acknowledgement of the absolute rule of custom within each culture; in the Thracian *logos*, however, he does not elaborate: 'tattooing' is merely one item in a list of social conventions or prejudices typical of that people.

5) Another Thracian social prejudice is contempt of manual work and the honour attached to the warrior class and military life: "To be idle (ἀργὸν εἶναι) is accounted the most honourable thing, while to be tiller of the soil (γῆς δὲ ἐργάτην) the most dishonourable; to live of war and plunder is the most honourable" (V 6, 2). In another, much more important passage, deserving to be quoted in full, he argues that "whether the Greeks acquired this too [i.e. the prejudice

¹⁶ Cp. Artemid. *Onirocr.* I 8 (an example of ἴδιον οὐ ἐθνικὸν ἔνθος). According to Clearchus (Fr. 46 Wehrli), an original mark of shame was later transformed by the Thracian women into a kind of ornamentation. Alternatively, the custom was explained variously as a punishment on Thracian women for the murder of Orpheus (Phanocles, *ap.* Stob. IV 20, 47, p. 461 f. Hense; *Anthol. Pal.* VII 10; Plut. *De sera num. vind.* 12, 557 D). Evidence from Greek vases: J. E. HARRISON, in *JHS* 9 (1888), 143-46 and pl. VI. Ornamental tattooing was attributed by later sources to other peoples as well (among them, to the Agathyrsi, the Illyrians and the Mossynoeci: Mela II 10; Strab. VII 5, 4, p. 315; Xen. *Anab.* V 4, 32). See P. WOLTERS, Ἐλαφόστικτος, in *Hermes* 38 (1903), 265-73; P. PERDRIZET, in *BCH* 35 (1911), 110-16; etc. The Agathyrsi coloured their hair blue, while the Dacians painted their body; see G. I. KAZAROW, *Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker* (Sarajevo 1916), 67 ff.

against manual work] from the Egyptians, I cannot say for certain, seeing (όρων) that the Thracians, the Scythians, the Persians, the Lydians and almost all other barbarians, hold the citizens who practise trades (*τέχνας*), and their children, in less repute than the rest, while they esteem as noble (*γενναιούς*) those who keep aloof from handicrafts, and especially honour such as are given wholly to war. These ideas prevail throughout the whole of Greece, particularly among the Lacedaemonians; Corinth is the place where mechanics (*χειροπέχνας*) are least despised" (II 167). This is a masterpiece of ancient comparative sociology in the field of class-*mentalités*, and one of the most unambiguous examples of methodological analogism in Herodotus.¹⁷ His implicit major premise may be that 'diffusionism' cannot always be the right answer. However, he does not look for a definite social structure common to all the peoples of his list which eventually might explain the recurrence of comparable social prejudices, although he obviously quite understands that *τὰ ἐξ πόλεμον* and menial *τέχναι* (and their respective social classes) are opposites common to most societies of his time, as for instance the Egyptian, in which the warrior class had special privileges (II 168, 1), and of course the Thracian. It is important to realize that Herodotus, when writing for example about the Thracians, is thinking comparatively, but without disregarding peculiar traits: though making comparisons, he is nevertheless culturally predisposed, in our case, to reassert the bellicose character of the Thracians, by merely following an ethnic stereotype already well-established in Greece, and particularly in fifth-century Athens.

6) A regular issue of comparative anthropology prominent in Herodotus are marriage and family *mores* and institutions. All he says about the Thracians fits into one of his systems or patterns of human family-life. The Thracians keep

¹⁷ See A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia* (Palermo 1984), esp. 68 ff.

no watch on their unmarried daughters, and allow them to have intercourse with any man they please, while their ‘women’, namely their married wives, purchased from their parents for large sums of money (thereupon becoming the property of their husbands), are strictly guarded (V 6, 1). It is essentially the same pattern as with the Lydians, who allow their daughters to prostitute themselves freely until they get enough money for their marriage-portions (I 93, 4), the only difference between Thracians and Lydians in this respect being the difference between ‘marriage by purchase’ and ‘marriage by dowry’.¹⁸ This pattern is not only meant to exhibit notions radically opposite to the Greek virtues of maidenhood and premarital chastity, but it is also sharply differentiated from other, mostly non-Greek, institutions, as the religious prostitution of Babylonian type (I 199), the ritualized promiscuity of the Massagetae (I 216, 1) and the Nasamones (IV 172, 2) and, of course, from copulation in public ‘like cattle’ as practised by certain Caucasian and Indian tribes (I 203, 2; III 101). Polygamy is of course part of the Greek stereotyped image of the Thracians (V 5, 1),¹⁹ like that of the Persians, for instance; but it is viewed more as a neutral mark of diversity than as a sign of inferior civilization. Marriage by purchase, however, was the rule, according to Aristotle, among the early Greeks themselves, when their laws were “very simple and barbaric” (*Pol.* II 8, 1268 b 40), and it is highly probable that Herodotus’ views on this subject were essentially the same. The high number of purchased wives in Thrace was clearly a sign of wealth and social status. Among the lacustrine Paeonians, he insinuates, it was pos-

¹⁸ On Thracian marriage by purchase cp. Xen. *Anab.* VII 2, 38, and Mela II 21 (with P. PARRONI's commentary [Roma 1984]). On Thracian polygamy and its social aspects see Menander, Fr. 794-795 Körte, and Heracl. Lemb. *Exc. polit.* 58 Dilts. For a mythical aetiology of it: Arrian, *FGrHist* 156 F 62. On marital customs in Herodotus see M. ROSELLINI — S. SAID, in *ASNP* S. III 8 (1978), 949-1005.

¹⁹ Cp. e.g. Eur. *Andr.* 215 ff.; Menandr. Fr. 795 Körte; Heracl. Lemb. *loc. cit.*

sible to estimate the number of wives living in the village simply by dividing by three the number of piles bearing up the platforms (V 16, 2)²⁰: it is the reverse of what takes place among the North-African Gindanes, where it is the number of male lovers that can be calculated by counting the anklets each woman wears on her legs (IV 176). As to the peripheral Agathyrsi, a tribe extremely "effeminate" ($\alpha\beta\sigma\tau\alpha\tau\omega\iota\omega$) and fond of wearing gold—a serious note of censure by Herodotean standards—they practised a form of apparently unlimited promiscuity, which is still a primitive stage of culture: Herodotus however, almost anticipating Plato, merely comments that "they may be all brothers, and, being members of one family, they may never envy nor hate one another" (IV 104), a piece of conventional, rationalistic, idealization of the 'noble savage' type. Yet realities are harsher, especially economic ones. For all their supposedly happiness in family life, "the Thracians sell their children $\epsilon\pi'$ $\epsilon\xi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\eta$ " (V 6, 1; cp. Philostr. *VA* VIII 7, 42, on the Phrygians), namely to slave-dealers for exportation abroad. Athens, in fact, is known as a major importer, either by buying children in the way here described or by capturing prisoners of war. Herodotus is perhaps implying that in Thrace the sale of children was normally forbidden, or held as shameful, if practised within the boundaries of tribal land, as was the case with debt-slaves in pre-Solonian Attica and in wide areas outside the sphere of Attic law even in Herodotus' time. In this respect, the Thracian practice is put on the same moral level as that of many contemporary Greeks.

7) Herodotus was aware of the amazing diversity of death and funeral customs and of the variety of beliefs implied by them. Usually he seems more interested in customs than in beliefs; but, contrary to the rule, in his Thracian *logoi* death

²⁰ For a somewhat different interpretation of this passage see G. I. KAZAROW, in *CAH* VIII 539.

customs are not apparently described for their own sake. He has in fact nothing really ‘marvellous’ to tell about the visible obsequies of the wealthy Thracians: bewailing, lying in state for three days, sacrifices and feasts, are after all common observances all over the world. Even the fact that both inhumation and cremation are customary in Thrace is not a great wonder to him (as it is to many modern scholars, who automatically suggest, in such cases, an ethnically mixed culture). Perhaps the mound (*χῶμα*) the Thracians raised over the grave and the fact that the single combat was awarded the “relatively” highest prize in funeral games²¹ seemed to Herodotus somewhat peculiar (V 8). Nevertheless, all this does not really match the exceptionally exotic rites of the Egyptians or of the Scythian kings. The true ‘marvel’ of the Thracian way of death are their beliefs in immortality as prevailing, in various forms, in three particular tribes. The most famous case in question are of course the Getans, who are ‘ἀναντίζοντες’ — a factitive verb meaning simply ‘making immortal’ somebody. Αναντίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον: every five years they dispatch a ‘messanger’ to their *daimon* Salmoxis with the charge of bearing him their requests. The ‘messanger’ is hurled into the air and transfixed by three spears: if he dies, then he paradoxically does *not* die, according to the Getan belief, but goes to convey the message and to live forever in Salmoxis’ company; if he does not die, it is a sign that he has been refused ‘immortality’ by the *daimon*, and therefore he is liable to be accused by his fellow-Getans of being a wicked man (and thereupon he may be put to ‘real’ death in this world). A vein of sceptical irony is not lacking in this amusing chapter (IV 94). What Herodotus primarily had

²¹ Κατὰ λόγον (V 8) is variously translated: “proportionately” (J. E. POWELL), cp. VII 36, 3 and VIII 111, 2; “as is reasonable” (E. ABBOTT); “the competitors matched in pairs” (R. W. MACAN); see W. W. HOW — J. WELLS, *ad loc.* Mounds in other cultures: I 93, 2 (Lydia); IV 71, 5 (Scythia); IX 85, 3 (Greek at Plataea). Thracian dolmens of the sixth-fourth centuries B.C.: J. WIESNER, *op. cit.* (n. 8), 96 ff.

in mind was to describe an ingenious device—and a fully convincing one to gullible believers, though rather entertaining to a shrewd observer (no less than the famous device used by Pisistratus on his first restoration to Athens, at a time when the notoriously clever Greeks were in fact no less foolish than most barbarians, I 60, 3-5); or the one which the ‘real’, human, Salmoxis himself had once contrived (according to what Herodotus was told by Hellespontine and Pontic Greeks) to induce his “boon-companions” (*συμπόται*)—at a time when the Thracians lived in a wretched way and were highly unintelligent (IV 95, 2-3)—to believe in his own immortality. The whole story of Salmoxis and his doctrine is frankly presented as a piece of ironic, arrogant and somewhat euhemeristic *interpretatio Graeca*; but Herodotus remains perplexed. He neither accepts nor rejects the story, refutes on chronological grounds the relationship between Salmoxis and Pythagoras and does not dismiss *a priori* the alternative explanation that Salmoxis may have been, after all, a δαίμων ἐπιχώριος of the Getans (IV 96, 2). Herodotus was probably amused, yet reluctant to ascribe to his (by now) intelligent compatriots the invention of such foolish contrivances.²²

Belief in immortality is brought by Herodotus implicitly as an explanation of the Getan stubborn resistance to Darius and to their exceptional valour and uprightness (they are ἀνδρητάτοι καὶ δικαιότατοι of all Thracians: another piece of

²² Cp. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft* (Nürnberg 1962), 137 ff. For Salmoxis' story (IV 95) cp. Hellanicus, *FGrHist* 4 F 73. Among recent studies on Salmoxis see M. ELIADE, “Zalmoxis”, in *HR* 11 (1972), 257-302; F. HARTOG, “Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'autre de Pythagore?”, in *ASNP* S. III 8 (1978), 15-42, and *Le miroir d'Hérodote* (Paris 1980), 102-25; P. ALEXANDRESCU, “La nature de Zalmoxis selon Hérodote”, in *DHA* 6 (1980), 113-22. Thracian ‘ignorance’, or rather illiteracy, was part of the stereotype (Androtion, *FGrHist* 324 F 54 a), a false one, as we now know: the Greek alphabet was in use among the Thracians since the VIth century B.C. (see G. I. KAZAROW, *op. cit.* [n. 16], 92 ff.; D. DEČEV (Hrsg.), *Die thrakischen Sprachreste* [Wien 1957], 566 ff.; R. SCHMITT-BRANDT, “Die thrakischen Inschriften”, in *Glotta* 45 [1967], 40-60; Chr. M. DANOV, *op. cit.* [n. 3], 52 and 156 ff.).

topical idealization of a far-northern people). This, at least, is what seems to be the purpose of IV 93, a chapter which connects the main narrative with the following Getan digression. Herodotus, however, does not explain the nature of the relationship between heroism or self-immolation and the belief in immortality (as did later authors), and apparently ascribes a variety of the same belief to two other tribes not particularly renowned on account of their martial virtues. One of them, the Trausi (probably living on the river Trauos, near Abdera: VII 109, 1, cp. Liv. XXXVIII 41, 6), became famous in antiquity thanks to their birth-and-death customs: they weep when a child is born for the woes it will have to suffer in this world, but they laugh and rejoice at funerals, for the dead man is at last free from suffering and “finds himself now in all manner of happiness” ($\epsilon\nu\pi\alpha\sigma\eta\epsilon\nu\deltaaiμoνi\eta$ V 4, 2). This looks like a universal rule, not as a privilege of the happy few, as among the Getans. However, apart from the fact that not being born and death are better than life is a pessimistic commonplace of popular wisdom common to all peoples and times (e.g. Theognis 425-428; *Ecclesiastes*, etc.), the very juxtaposition of mourning at birth and rejoicing at funerals has been attributed to Hesiod (Fr. 377 M.-W.: *et Hesiodus natales hominum plangens gaudet in funere*). In any case, Herodotus is giving again a Greek, rationalistic, explanation of a Thracian custom, the true meaning of which might have been, as a matter of fact, totally different (e.g., a magical way of driving away the evil spirits).

The other tribe, living above the Krestonians (namely, the area of Mt. Dysoron), consider it a great disgrace for a woman not to be slain and buried together with her dead husband, this being the privilege of the most beloved of all his wives (V 5). Herodotus' purpose in both these cases is obviously to exhibit the reverse to Greek customs and beliefs. $\epsilon\nu\deltaaiμoνi\eta$ means elsewhere in Herodotus material ‘prosperity’ or ‘success’, both of individuals and cities: only here,

in a Thracian context, does the term appear in the sense of ‘bliss’ in afterlife. The archaic Greek view as exposed by Solon in his famous dialogue with Croesus (I 30-32) evidently considered a ‘good death’ as the ultimate fulfilment of a ‘good life’, the term ὄλβιος (and not merely εὐτυχής, “lucky” or “successful”) being the one preferred for the ‘happy’ man who managed to accomplish both: “He who unites the greatest number [of good things, πάντα καλά], and retaining them to the day of his death, then dies agreeably (εὐχαρίστως), that man alone... is, in my judgment, entitled to bear that name” (I 32, 9).²³ These Thracians, on the contrary, considered death as the beginning of afterlife, seen as an inherently happy realm, totally unrelated to this world and to what man did or suffered in it (the Trausi laugh and rejoice equally at the funerals of the righteous and the wicked). It is an example of Herodotus’ view of certain significant aspects of *la pensée sauvage* of his own time as Greek mind turned topsy-turvy.

II. History

We leave aside other aspects of religion (though an item of utmost importance on Herodotus’ anthropological agenda) and proceed to an examination of one last main field of Herodotean inquiry, namely the Thracian *histoire événementielle*. First, a few general remarks. As we have already pointed out, Herodotus apparently never planned to write a comprehensive ‘history of the Thracians’: his main Thracian *logoi* remain essentially ethnographical, and whatever he included of Thracian ‘history’ is embedded in the *logoi* of other peoples

²³ Cp. Hesych. s.v. Τραῦσος, and Zenob. V 25, in *Corpus Paroem. Graec.* I p. 128. For other sources: E. OBERHUMMER, “Trausi”, in *RE* VI A 2 (1937), 2245-6. Archaeological evidence: R. F. HODDINOTT, *The Thracians* (London 1981), 113-5. Euripides’ famous verses in the *Cresphontes* (Fr. 449 N²) are commonly taken as a borrowing from Herodotus (with chronological speculations about the date of ‘publication’ of the *Histories*): see A. HARDER’s commentary (Leiden 1985), 92 ff. For Herodotus’ terminology of happiness see C. de HEER, MAKΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΩΝ-ΟΛΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΧΗΣ. *A Study of the Semantic Field denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.* (Amsterdam 1968).

or in the main narrative of the Persian Wars. Chronologically speaking, the events of Thracian history are spread over a period of nearly 900 years, which can be divided conveniently into four sections: 1) the decades preceding the Trojan War, ca. 1310-1280 B.C. in Herodotus' chronological system; 2) the archaic era from the second half of the seventh century to the middle of the sixth; 3) the second half of the sixth century down to the end of the Persian Wars (ca. 548-479 B.C.); and 4) the *pentekontaetia* down to 430 B.C. The great gap of the 'Dark Ages' between the Fall of Troy and the seventh century recurs in most other fragmentary 'national histories' in Herodotus' work (with the remarkable exception of Egypt). The sources for the sixth and fifth centuries are mainly Athenian and partly Ionian, with some help from local information plausibly collected in the Greek cities of the Thracian coasts.

1) The first event in Thracian history recorded by Herodotus is Sesostris' mythical conquest of Scythia and Thrace. Sesostris' time within Herodotus' *Sagenchronologie* can be established by that of his direct predecessor, Moeris, who lived like Heracles (II 145, 4) some 900 years before Herodotus' visit to Egypt (II 13, 1), namely around 1350 B.C. Sesostris' conquests were therefore deemed to have taken place in what we would roughly call the late fourteenth century B.C. After conquering the whole of Asia, Sesostris invaded Europe and subdued "the Scythians and the Thracians" (in this order). In Herodotus' opinion, these were the farthest nations to whom his army extended its march, "for in their country the pillars he erected are visible, while beyond them they are no longer found" (II 103, 1). What Herodotus has in mind are the so-called "Sesostris' pillars" that he himself saw in Palestine (II 106, 1) and possibly in Thrace as well. Most significantly, it is easy to realize that when he writes about Sesostris he is really thinking of Darius, who also crossed into Europe after conquering (or rather reconquering) the "whole of Asia". He

reveals the secret when he tells the story of Hephaestus' priest at Memphis, who once refused to place a statue of the Persian king next to those of Sesostris and his wife, claiming that while Darius had subdued all the other nations, Sesostris had subdued also the Scythians, whom the Persian king had been unable to conquer (II 110, 2). It sounds as if, under the guise of a striking historical analogy, a piece of nationalistic propaganda of the late sixth century was still circulating in Memphis about sixty years after Darius' retreat from Scythia. Herodotus the analogist did not miss the message. The anecdote is generally considered anachronistic, on the ground that Darius was in Egypt before the Scythian campaign; but it is undoubtedly 'well invented' for propaganda purposes. In later sources, the whole comparison between Sesostris and Darius changes. In the account of Hecataeus of Abdera (*FGrHist* 264 F 25, *ap.* Diod. I 55, 6-7) Sesostris, after conquering the whole of Thrace, gives up—like Darius—the idea of conquering Scythia. In other accounts, probably going back to Megasthenes (*FGrHist* 715 F 11 a-b), the great Pharaoh is even utterly defeated by the Scythians, who invade Asia up to the Egyptian border (Iust. II 3, 8-14; Oros. *Hist.* I 14). A causal connection is thus created between Sesostris' European campaign and the famous Scythian invasion of Upper Asia. A historical encounter of Egyptians and Scythians in southern Philistia might have prompted the development of Sesostris' legend even before Darius' disastrous retreat from Scythia gave rise to historical analogies. In Herodotus, however, the two events are totally unrelated and a gap of some seven-hundred years separates them.²⁴

²⁴ See I 103-106, dated in Cyaxares' reign (see below). On Sesostris' legend in Achaemenid and Hellenistic Egypt, see O. MURRAY, in *JEA* 56 (1970), 162-64; O. K. ARMAYOR, "Sesostris and Herodotus' Autopsy of Thrace, Colchis, inland Asia Minor and the Levant", in *HSCP* 84 (1980), 51-74; A. B. LLOYD, in *Historia* 31 (1982), 37-40 (bibliogr. at p. 37 n. 11); A. ZAMBRINI, in *ASNP* S. III 15 (1985), 791 ff. and, most recently, C. OBSOMER, *Les campagnes de Sesostris dans Hérodote* (Bruxelles 1989). Sesostris' pillars and Darius' stelae: G. POSENER, in *BLAO* 34 (1934), 80 f.

2) Roughly to the same decades preceding the Trojan War (by Herodotus' term, *ante ca.* 1280 B.C.: II 145, 4) belongs a second mythical conquest of Thrace (presumably following the Egyptian evacuation): the Teucro-Mysian invasion from the Troad, coupled with the expulsion, or mass-deportation, of the so-called 'Strymonians' into Asia, where they came to be called "Asiatic Thracians" or "Bithynians" (VII 75, 2), with the settling in their stead of Teucran colonists (*ἀποίκοι*) whose descendants used to be known later as "Paeonians" (VII 20, 2; V 13, 2), and possibly also with the migration from Macedon of the Brigians (*Βρίγες*, distinct in Herodotus from the *Βρύγοι*, who remained in Thrace: VI 45; VII 185, 2), who, upon their arrival in Asia changed their name to "Phrygians" (VII 73).²⁵ The Bithynian enclave in northern Asia Minor and the Paeonian one between Thrace proper and Macedon, came to be regarded by Herodotus as ethnic residue—and hence as evidence—of the Teucro-Mysian invasion (we recall his reasoning upon the linguistic 'islands' of the Pelasgians in Thrace and the Propontis, I 57-58). Needless to say, the whole theory of a Teucro-Mysian conquest of Thrace is no more than a rationalizing interpretation of a few Homeric passages, in which the Thracians and the Paeonians appear as loyal allies of Priam, who once went personally to Thrace and got there many "gifts" (*Illiad* XXIV 234 f.). All the Thracians 'held within the Hellespont' came to Priam's help at Troy, first with their leader Akamas and later on with Peiros of Ainos and with Rhesus, 'King' of the Thracians (*Illiad* II 844-845; X 435). The Homeric Paeonians came to Troy from "Amydon and river Axios" with their leader Pyraichmes and

²⁵ Herodotus' Midas' gardens are in Macedon (VIII 138, 2), not in Phrygia (as in Xen. *Anab.* I 2, 13), and he was certainly aware that the Homeric Phrygians were Asiatic; but he might have dated another 'Brigian' migration to Asia *after* the Trojan War, as did Xanthos the Lydian, *FGrHist* 765 F 14 (with Strabo's discussion, XIV 5, 29, p. 681). See also Arrian, *FGrHist* 156 F 60, with F. Jacoby's *Kommentar*. Later sources attributed a Thracian origin to many Asiatic peoples: see P. CARRINGTON, "The Heroic Age of Phrygia in Ancient Literature and Art", in *Anatolian Studies* 27 (1977), 117-26.

thereafter Asteropaios, a grandson of the River-God Axios himself.²⁶ Some Mysians are mentioned in the *Iliad* together with Thracians and two other northern peoples, the Hippemolgoi and the Abioi (XIII 4-6).²⁷ All this served perfectly the purpose of pseudo-historical reconstruction as devised either by our Ομηρικώτατος—historian himself or by a former scholar; but Herodotus, by employing analogy (consciously or not), might have modelled the Teucro-Mysian conquest of Europe after the Persian one, and the expulsion of the ‘Strymonians’ to Bithynia after the mass-deportation of the Paeonians to Phrygia by Darius (see below), and eventually even come to judge this first Asiatic conquest of Europe as the historical, non-legendary, *aiti*n of the Trojan War (he might well have put the whole story in the mouth of some of his fictitious Persian λόγιοι, trying to justify Asiatic claims on Europe!).

3) The choice of these events of pre-Trojan pseudo-history of Thrace discloses the Herodotean preconceived notion of the Thracians as a disunited people and hence an easy prey to every foreign conqueror. The same notion also lurks behind the first event of the next period. Herodotus was told that the Sigynnai were said to be Median colonists (*ἀποίκοι*) by origin. Their dress was indeed regarded (by Pontic Greeks or bilingual Thracians, presumably: V 10) as Median, but etymologically the word *sigynnai* would make sense only among the Ligurians (meaning “traders”) or on Cyprus (“spears”), not in Median culture. But Herodotus is puzzled over the problem (a typical ‘problem of origin’) mainly from the historical point of view: “How they can be colonists of the Medes I for my part cannot guess; still everything is possible in a long lapse of time” (*ἐν τῷ μακρῷ*

²⁶ See esp. *Iliad* II 848-849; XVI 287-289; XVII 351-352; XXI 154 ff. Cp. D. DEČEV, *op. cit.* (n. 22), 351 ff.; N. G. L. HAMMOND, *A History of Macedonia* I 296 f.

²⁷ Cp. Posidonius, *FGrHist* 87 F 104 (2); Strab. VII 3, 2, pp. 295-296; XII 8, 3, p. 572, etc.

χρόνῳ, V 9, 3). A full discussion of this exceptionally interesting mode of reasoning may take us far away from Thrace and even lead us astray into the labyrinth of Herodotus' *spatium historicum*. For our purpose, it could be relevant to stress one point: the μακρὸς χρόνος of the proverb quoted in our passage amounts in any case to less than a century, if we reckon the Herodotean reigns of Phraortes (22 years: I 102, 2), Kyaxares (40 years: I 106, 3) and Astyages (35 years: I 130, 1) as the Median age of expansion, during which, in Herodotus' view, 'colonists' might reasonably have been sent out even beyond the Istros.²⁸ In our system, the implied period would be, roughly, 647 – 550 B.C. It may also be relevant to realize that in the case of the Sigynnai Herodotus seems honestly to admit that he is at a loss for want of clues and insufficient information about Median history, and not using here some *Trug der Lügenliteratur* as he may well have done in other cases.²⁹

4) The next historical event deserving some attention is the alleged war between Perinthus and the Paeonians. It opens the main Thracian *logos* and may by roughly datable within the sixth century (but prior to Darius' and Megabazus' Thracian campaigns). The amusing anecdote narrated in this chapter (V 1) is entirely built around a pun (Παιόνες-παιωνίζω), understandable of course only by Greeks, and hence a pure Greek fiction. What Herodotus leaves unexplained in the story, is why and how did the Paeonians from the Strymon,

²⁸ The reign of Deiokes (I 96-101) was not seen as an age of Median expansion. At I 32, 2, ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ means "a long life" (cp. Soph. *Ai.* 646 and *Pb.* 306).

²⁹ On the Sigynnai cp. Ctesias, *FGrHist* 688 F 55 (in Egypt!); Strab. XI 11, 8, p. 520 (in the Caspian area); *Orph. Argon.* 756 Vian (in the Pontic area). For modern identifications of the Sigynnai (Tziganis or gipsies, Sequani etc.) see D. S. BARRETT, "Herodotus' Sigynnai (5.9) and Gipsies", in *G & R* S.S. 26 (1979), 58-60 (with full bibliogr.). A bronze plaque of Iranian, but non-Scythian, art (6th cent. B.C.) has been tentatively attributed to the Sigynnai (I. LENGYEL, in *AArchHung* 22 [1970], 51-68). A. J. TOYNBEE's reading [Σιγύνναι] in the lacuna at VII 76 (and 'Υγεννέων as ABCP at III 90, 1; 'Υτεν- edd.) ignores the fact that the dress and weapons described in this heading are *not* Median (see *CR* 24 [1910], 236-38).

more than 300 km to the west of Perinthus and separated from it by a chain of formidable Thracian tribes (see the list in VII 110-112), come into collision with the Greek city on the Propontis. Perinthus' 'natural' enemies would be its nearest neighbours, the Apsinthians, not the Paeonians (a mysterious *polis* called Παιών in the Thracian Chersonese is, however, mentioned by Ps.-Scylax, *Peripl.* 67, *GGM* I p. 55), but of course the joke was too good to be wasted: ever since its invention it probably circulated throughout Greek Thrace until it was heard by Herodotus or by one of his oral informants at Perinthus, of all places.

5) The story of the two Miltiades in the Thracian Chersonese occupies a full *logos* (VI 33-41) which, as has already been noticed, is narrated as part of Athenian history between mid-sixth-century and the eve of Datis' expedition (*ca.* 548-493 B.C.). The Thracian background of these episodes is twofold: first, the warfare between the Hellenized Dolonci of the Chersonese and the bellicose Apsinthians, two tribes separated by the narrow *isthmus* between Pactya and Cardia, which the first Miltiades caused to be walled (VI 36, 2); and next, the somewhat controversial incursion of Scythian 'nomads' as far as the Chersonese, possibly datable by Herodotus' confused chronology about 495 B.C.³⁰ One major personal achievement of the younger Miltiades was his marriage (between 515 and 513 B.C.) with Hegesipyle, the daughter of Olorus, a "Thracian king" (VI 39, 2),³¹ whose name entered the family of the Cimonids as that of Thucydides' father. In the course of this period most of Thrace became a province of the Persian empire (*ca.* 513-479 B.C.). Apparently, Herodotus was convinced that as a result of Darius' Scythian campaign, all the peoples of Europe "as far as Thessaly" (or "on hither

³⁰ See on the whole problem F. PRONTERA, "Per l'interpretazione di Erodoto VI 40", in *PP* 27 (1972), 111-23 (with full bibliogr.).

³¹ On the tribe of Olorus see L. PICCIRILLI (ed.), *Storie dello storico Tucidide* (Genova 1985), 83.

side of the Macedonians") were enslaved and made tributary (*δασμοφόρος*) to the Great King by two systematic conquests, first by Megabazus and later on by Mardonius. He understood, of course, that the new status involved, besides tribute, conscription to the multinational imperial army, Persian governors, garrisons and fortresses throughout the country.³² What he does not make clear enough is whether Thrace was organized as a regular 'satrapy' under one central governorship, or every region and tribal conglomeration became a separate military and fiscal unit. He actually uses the plural *ὕπαρχοι* for the governors of "Thrace and the Hellespont" (VII 106, 1), *νομός* in relation to the Hellespont only, and *ὕπαρχος* for the governor of this same *νομός* (IX 116, 1) or for its main military base, Sestos (VII 33). Knowing that Miltiades' autonomous realm in the Chersonese was left undisturbed by the Persians until 493 B.C., he probably inferred from this fact that the Hellespontine *νομός* was set up separately only after Mardonius' operations in Thrace in 492 B.C. Terminological ambiguity, as well as the emphasis upon the fact that the Persians actually had to subdue Thrace systematically twice, keeps open the question of the correct meaning of 'Skudra' in some Persian inscriptions and of the degree of stability of Persian rule in Thrace until the final evacuation of all the *ὕπαρχοι* in 479-476 B.C.³³

6) One memorable enterprise is directly related to Megabazus' measures taken to enforce Persian rule in western

³² VII 59, 1; 105; 106, 1-2 (Doriscus); 107, 1; 113, 1 (Eion); 108, 2 ("Samothracian fortresses"); 112 (Pieria).

³³ See esp. H. CASTRITIUS, "Die Okkupation Thrakiens durch die Perser und der Sturz des athenischen Tyrannen Hippias", in *Chiron* 2 (1972), 1-5; N. G. L. HAMMOND, "The Extent of Persian Occupation in Thrace", in *Chiron* 10 (1980), 53-61, and *CAHIV* (2¹⁹⁸⁸), 243-53; W. PAŁAKOWSKI, "De Persarum provincia Scudra quid sentiendum?", in *Meander* 36 (1981), 75-90, and "Einige Bemerkungen zur Lokalisierung der persischen Provinz (Satrapie) Skudra", in *Eos* 71 (1983), 243-55; J. M. BALCER, "Persian Occupied Thrace (Skudra)", in *Historia* 37 (1988), 1-21. See also the relevant sections in B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Studies of the Dutch Archaeol. and Histor. Society, 10 (Leiden 1986).

Thrace, namely the mass-deportation of three Paeonian tribes to Asia Minor and their settlement in Phrygia for about fourteen years (*ca.* 513-500 B.C.). In telling this story in the second part of his main Thracian *logos* (V 12-15) Herodotus is clearly following a certain pattern, or motif, of Persian mass-deportation, in five topical stages: 1) An order is formally given by the Great King to conquer and “enslave” a certain people and to bring them into his presence; 2) the appointed general or satrap conquers the area, eventually makes a “netting” (*σαγηνεύειν*) of the population and takes it into “captivity” (*ἐξανδραποδίσαι* is the usual term for this provisional treatment); 3) the captives are brought into the King’s presence—at Susa, at Sardis, or wherever he may have happened to be at that time; 4) the King formally declares the captives “a rooted-out people”: *ἀνασπάστους ποιεῖν*, a rather peculiar expression, perhaps ultimately the translation of the official Aramaic term *šrš* for “rooting-out”, one of the main capital punishments in Persian law (see *Ezra* VII 26); 5) finally, the “rooted-out” people are brought to a certain place of internment to be there permanently “settled down” (*ἐγκατοικήσαι*), as if to balance, somehow, the “rooting-out” by “taking-root” in a new homeland. There can be little doubt that such a literary pattern of mass-deportation, laying stress on the deleterious effects of “rooting-out” on cultural identity, is Greek in form and spirit;³⁴ ultimately, however, it may have taken shape by the realities of a known practice of imperial rule, which the Persians had inherited from their predecessors, the Neo-Assyrians and the Neo-Babylonians.³⁵ To the Greeks of Herodotus’ generation the great king-deportator was, of course, Darius, who was to be remembered for ever as the one who ordered the punitive mass-deportation of the Barcei from Cyrenaica to Bactria, of the Milesians to Ampe on the

³⁴ See D. AMBAGLIO, “Il motivo della deportazione in Erodoto”, in *RIL* 109 (1975), 378-83.

³⁵ B. ODED, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden 1979).

Persian Gulf, and of the Eretrians to Arderikka in Cissia. His alleged plan to exchange preventively the abode of the Ionians and the Phoenicians (VI 3) did not appear incredible at all, either to Herodotus or to his Ionian informants, and nobody in Ionia during the revolt had any doubts about the seriousness of the dreadful threat of deportation “to Bactria” (VI 9, 4)—metonymical for the “end of the world”. In the case of the Paeonians, the order was given by Darius to Megabazus to remove them all from their homes (*ἐξαναστῆσαι ἐξ ἡθέων*)³⁶ and to bring them “into his presence, men, women and children” (V 14, 1). The order was carried out through the conquest of the inland towns and then by rounding up the dispersed population. Three Paeonian tribes, the Siropaeonians, the Paeoplians and those dwelling as far as Lake Prasias, were “torn from their seats” (*ἐξ ἡθέων ἐξαναστάντες*) and led away by Megabazus in person to Asia Minor. They set off from the mouth of the Strymon along the coast, crossed the Hellespont and went up to Sardis to be brought in Darius’ presence (V 23, 1). We next hear of the “rooted-out” Paeonians as living in a “tract of land and village of their own” in Phrygia (V 98, 1): about fourteen years had passed since the deportation, but neither the agricultural opportunities of the site, nor the proximity to their professed ancient motherland or to their kindred Phrygians, helped the “rooted-out” to take root in Asia. As soon as the Ionian revolt broke they fled back home (V 98; this is the only case of return from Persian internment in Herodotus). No punishment or retaliation for their escape is mentioned, and in 480-479 they reluctantly served as footmen in Xerxes’ and Mardonius’ armies as did most Thracians and northern Greeks (VII 185, 2; IX 32, 1). Herodotus’ motive for the deportation of the Paeonians may look, at first sight, as of the

³⁶ At V 12, 1, *ἀνασπάστους ποιεῖν* is not technical. Chronologically, the deportation of the Paeonians followed the “netting” of the Samians (III 149) and preceded the deportation of the Barcei (ca. 512/11 B.C.).

'developmental' or 'economic' type, the anecdotal explanation given being the famous story of Darius and the industrious Paeonian woman (V 12-13);³⁷ on the other hand, her two brothers aimed at "tyranny" over their own people (V 12, 1), an ominous threat in a country like Thrace by Herodotean standards (cp. V 3, 1). This 'motive' would fit better the 'preventive' type. In any case, there is no question here of a punitive motivation, as in all other cases of mass-deportation in Herodotus.

7) Two Greek colonial attempts, by Histieus in about 512 and by Aristagoras some fifteen years later, at "Myrcinus of the Edonians"—both of them unsuccessful, owing ultimately to the resistance of the local Thracians—as well as Mardonius' operations in 492 B.C. in the Pangaeum and Skapte-Syle region, are directly connected by Herodotus with the richness of the area in timber and gold-mines.³⁸ Next we hear of the Thracians during Xerxes' march and retreat in 480 B.C. Here Herodotus is anxious to stress the fact that the European Thracians were forced to join the Persian army against their will,³⁹ while the Asiatic Thracians served dutifully in their ethnic units (VII 75, 1-2) like all other peoples of the empire. Only the inaccessible Satrai and the king of the Bisaltians and Krestonians avoided conscription by taking refuge in the mountains (VII 110; VIII 116, 1-2). However, in feeding the Persian army most Thracians and northern Greeks complied with the orders they had been given, though suffering great

³⁷ For this famous tale cp. Aelian. *NA* VII 12, and also Nicol. Dam., *FGrHist* 90 F 71 (deportation of Mysians under Alyattes). Modern interpretations: G. H. MACURDY, "The Origin of a Herodotean Tale in Connection with the Cult of the Spinning Goddess", in *TAPhA* 43 (1912), 73-80; E. WILL, "Hérodote et la jeune Péonienne", in *REG* 80 (1967), 176-81. On the 'real' causes of the Paeonian deportation see N. G. L. HAMMOND, *A History of Macedonia* II 55 ff.

³⁸ V 11, 2; 23-24; 124, 2; 126, 1-2; VI 45, 2; 46, 2-3. The site in question is identified with Amphipolis (Ennea Hodoi) by Thuc. I 100, 3 and Diod. XII 68, 2.

³⁹ See esp. VII 108, 1; 110; 115, 2; 122; 185, 2.

pressure (VII 121, 1). The majority of the hostile clashes between Thracians and Persians recorded by Herodotus are not associated at all with Xerxes' invasion but with the disastrous retreat of the Persian armies in 480 and later⁴⁰—an excellent opportunity for plundering and getting rid of the intruder. So the picture is not clear cut. Herodotus' interest in surviving evidence of the march in local customs is remarkable. A tract of the road which Xerxes' army took west of the Strymonic Gulf the Thracians neither plough nor sow, "but greatly worship it until my own time" (VII 115, 3); and the Acanthians, following an oracular instruction, offer sacrifice to Artachaeis, an Achaemenian, "the tallest Persian ... and the one who had a louder voice than any other man" (VII 117, 1-2). This is a passage pregnant with signals and an over-optimistic message. It recalls another man with a loudest voice, the Egyptian who called Histiaeus over the Istros on the eve of Darius' retreat from Scythia (IV 141), as well as another slain warrior, Philippus of Croton, an Olympic victor and the handsomest Greek of his day, whose beauty gained him a hero-worship at the hands of his victorious enemies, the Egesteans (V 47, 1-2). *Ergo*, exceptional physical gifts and beauty prevail in some civilized societies—sometimes with the help of an oracle—over frontiers and hatred.

8) The four last events in Thracian history belong to the period after the Persian Wars: the siege of Eion in 476/5 B.C. by the Athenians under Cimon, at the end of which Boges, the Persian governor, though given permission to retire to Asia under terms, preferred to slay all his family, concubines, slaves and property, and then to die in the total conflagration of the palace (VII 107, 1-2);⁴¹ the end of Sophanes of Decelea, the Athenian hero of Plataea, killed in battle at Datum

⁴⁰ VIII 115, 4; IX 89, 4; 119, 1.

⁴¹ Cp. Thuc. I 98, 1; Diod. XI 60, 2 (470/69 B.C.); Plut. *Cim.* 7, 2; Paus. VIII 8, 9; Polyaen. VII 24.

against the Edonians in 466/5 B.C.;⁴² the encounter at the Istros of Scythian and Thracian forces around the middle of the century, following the flight to Thrace of the Hellenized Scythian king Scylas;⁴³ and the latest historical event recorded in Herodotus' work: the arrest in summer 430 B.C. by king Sitalkes and Nymphodorus of Abdera of two Spartan envoys to Asia and their handing-over to the Athenians, who put them to death (VII 137, 2-3; cp. Thuc. II 67).



A full collection of all historical passages on Thrace in Herodotus is doomed to produce an irreparably fragmentary picture. It is like reading the fragments of, for example, Hellanicus on the history of Attica from the time of Ogygos to the end of the Peloponnesian War. His Thracian anthropology, though most of it is gathered together in two special *logoi*, is no less fragmentary, in the sense that it is highly selective. We do not get from it a full picture of Thracian society. Herodotus, as usual, chose out of his rich erudition and life experience what he deemed interesting to himself and to his audience; in other words, things more or less extraordinary—‘θωύματα’ in his own words: after all, “Herodotus is the prototype of the historian who always marvels”, as Momigliano once put it. As a Graeco-centred historian, Herodotus was interested in Thrace mainly as an area of conflict between Asia and Europe; what he had in mind in

⁴² Cp. Isocr. *Or.* VIII (Περὶ εἰρήνης) 86. This event is usually identified with the Athenian disaster at Drabescus (probably modern Drama, to the northwest of Philippi), on which see Thuc. I 100, 3; Diod. XI 70, 5; XII 68, 2; Paus. I 29, 4.

⁴³ IV 78-80. Herodotus' sources on this famous contemporary event may be both Athenian (the Thracian king involved in the affair, Sitalkes, was an ally of Athens since 431 B.C.) and Pontic (on Tymnes, the steward of Scylas' father Ariapeithes, see IV 76, 6). See now J. R. GARDINER-GARDEN, in *Klio* 69 (1987), 347-49.

his ethnographical sections was primarily to sketch some unusual scenes of human life and beliefs among some of the northern tribes living between Greece and the Scythians, namely, between the domestic and the outright exotic. The result is a lively picture of a world of temperate strangeness, in a quintessentially Herodotean mixture of realistic crudity and imagination.

DISCUSSION

M. Nenci: Vorrei chiedere qualche chiarimento e sottolineare alcuni elementi importanti della relazione Asheri.

Mi pare importante il suo accenno alla possibilità che Erodoto abbia attinto notizie da Traci in Atene. Questo può valere per ogni regione dell'ecumene erodotea, ma specie per popolazioni sicuramente molto rappresentate ad Atene. E questo può valere anche per altri centri, greci o non greci, frequentati da Erodoto: non è solo Erodoto che viaggia per notizie, sono anche le notizie a viaggiare per Erodoto.

Vorrei chiarire il rapporto *Periodos ges* e *Periegesis*. Come si ricava dello stesso Erodoto che in V 49 indica come *periodos ges* la carta di bronzo di Aristagora, così la tradizione distingue bene, diversamente da come afferma Jacoby, fra *periodos* (carta) e *periegesis* (descrizione). Non credo qui che la *periegesi* sia "an ancillary index to a map", ma un'opera indipendente dalla carta.

Il determinismo geografico erodoteo è alla base del fatto che "the land is first of all": in questo senso l'*excursus* sui Traci conferma la regola.

Vorrei chiedere ad Asheri se non pensa che in V 6, 2, l'accenno all'*ἀρχή* sia introdotto per il confronto che poneva col soloniano *nomos argias*.

L'accenno agli usi funerari può essere di interesse etnologico per i Greci, ma forse va inserito nel crescente uso anche della necropoli come fonte storica.

Infine, il passaggio da etnografia a storia non è solo un passaggio da una descrizione degli altri in dipendenza dalla narrazione di fatti storici, ma presuppone la coscienza erodotea del presente che contiene in sé il passato e del presente caratterizzato da mentalità che trovano loro radici nei *nomoī*, e quindi anch'essi nella tradizione, dei diversi popoli.

Infine, l'idea che i Persiani potessero trasferire gli Ioni in Fenicia e i Fenici in Ionia, mi pare una evidente sottolineatura dell'inganno che si stava perpetrando verso gli Ioni. I Persiani erano capaci certo di deportare

e operare stanziamenti coatti, ma è assurda l'idea di una doppia deportazione, fra l'altro punitiva verso i fedeli Fenici.

M. Asheri: Your remark on Hecataeus' Περίοδος γῆς and Περιήγησις is relevant and certainly should be taken into account. As to the possible reference in V 6, 2 to the Solonian law mentioned in II 177, 2 (usually identified with the νόμος περὶ τῆς ἀργίας known to Demosthenes), it seems to me that in this case it would be rather difficult, even for the most careful reader, to become aware of such a reference; for two reasons: a) Herodotus does not use the same terms in both places, and b) we are not certain whether the law in question was already known, in Herodotus' time, as νόμος ἀργίας. Moreover, one may justifiably wonder what might have been the 'message' of a comparison of a Thracian aristocratic *ethos* with an Athenian legal measure against destitutes.

M. Dible: Das Exposé hat sehr schön gezeigt, wie Herodot Thrakien einerseits zu den Ländern rechnen kann, die den Griechen durch viele Möglichkeiten der Information recht wohl bekannt sind, andererseits aber auch Abschnitte in die thrakische Landeskunde einschiebt, in denen Thrakien als eines der Länder am Rande der Welt erscheint, wo es so Wunderbares zu sehen gibt wie die Lebensweise der Päonier am Prasios-See. Könnten Sie diesen Widerspruch noch etwas näher beschreiben oder erläutern, weil er mir auf grundsätzliche Fragen der herodoteischen Kulturgeographie zu führen scheint?

Ein anderer Punkt von Interesse ist die Erwähnung des Goldes, dessen Gebrauch Herodot aus moralischen Gründen durchweg missbilligt und als Zeichen effeminerter Lebensweise betrachtet. Es ist auffällig, dass Goldschmuck und Goldgeräte bei den Griechen in archaischer Zeit und dann wieder im 4. Jhd. v.C., aber schon vor dem Alexanderzug, archäologisch reichlich nachzuweisen sind, im frühen und hohen 5. Jhd. v.C. aber selten begegnen. Entspricht also Herodots Urteil einer, mindestens unter den Intellektuellen, weit verbreiteten Auffassung in der Früh- und Hochklassik?

M. Asheri: In Herodotus' view Thrace occupied an intermediary position between the known (Greece) and the unknown (northern and

western Europe). The coastal strips of Aegean and Pontic Thrace were mostly Greek or thoroughly hellenized. The hinterland was less known, especially the Getan area north of the Haemus range; still Herodotus could collect about it some indirect information. For him the true *terra incognita* was the limitless area extending beyond the Istros to the north and west: this was a true ἔρημος χώρη καὶ ἀπειρος (V 9, 1)—namely, not necessarily a desert, but rather a land unexplored and virtually inaccessible, about which nothing certain (*τὸ ἀτρεκές*) could ever be said (see H. Edelmann, in *Klio* 52 [1970], 79-86).

As for the gold, we should not forget that throughout the fifth century (and after) Persian gold continued to flow into Greece, corrupting statesmen and cities. Moreover, Herodotus understood perfectly the importance of Thracian gold (the Pangaeum, etc.). It is, therefore, quite possible that the political use of gold led some fifth-century intellectuals of traditional views, like Herodotus, to the moral disapproval of a metal symbolizing corruption and effeminacy. This issue deserves, however, a much more systematic study.

As for the question whether Herodotus' reflections on Thrace might have been influenced by Athenian politics, my answer is definitely positive, but only in the sense that most of his sources on Thrace, as I have already stressed, were Athenian in origin and spirit: there is no reason to assume that Herodotus favoured Athenian policy in Thrace or elsewhere.

M. Burkert: Ich habe zwei ganz verschiedene Fragen:

- 1) Es scheint mir sehr wichtig, dass Herodot bei den Thrakern, bzw. bei einigen Thrakern, von einem "Glauben" berichtet, nicht nur von *vόμοι* — auch wenn der "Glaube" in seinen rituellen Manifestationen vorgestellt wird, bei den Τραυσοί (V 4) wie bei den Γέται ἀνανατίζοντες —; und mich fasziniert die philologische Feststellung, dass εύδαιμονίη (V 4, 2) hier in anderem Sinn als sonst bei Herodot erscheint. Dieser Sinn wäre vom Griechischen her eleusinisch-orphisch zu nennen (vgl. etwa *b. Hom. Cer.* 480-482 und Pindar, Fr. 137); und da frage ich mich: hat dies etwas damit zu tun, dass man in der 2. Hälfte des 5. Jhdts. sowohl Eumolpos als auch Orpheus zu Thrakern gemacht hat (vgl. F. Graf, *Eleusis*

und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit [Berlin/New York, 1974], 17 f.)? Das ‘Weinen bei der Geburt’ befindet sich doch wohl auch bei Empedokles, B 118.

2) Was ‘Arbeit’ betrifft, scheint man gewöhnlich die Arbeit des Bauern anders zu werten als die des Handwerkers. Bauernarbeit ist mit Grundbesitz eng verbunden, während die Handwerker mobil sind, ihr Bürgerrecht daher in Frage steht. Herodot spricht in II 167 ausdrücklich von den *χειρωναξίαι*; heisst das nicht, dass die Thraker nach Herodot darüber noch hinausgehen, wenn sie Bauernarbeit (*γῆς ἐργάτην*) für *ἀτιμότατον* (sogar im Superlativ) halten?

M. Asberi: I am inclined to think that Herodotus’ notions about Thracian beliefs in afterlife must be directly linked to the (mainly Athenian) tradition connecting Eumolpus, Orpheus—and, of course, Dionysus—with Thrace.

Τέχνην ... οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὰ ἐξ πόλεμον ... μοῦνα (II 166, 2) may exclude agriculture as well. In any case, in V 6, 2, Herodotus is probably thinking of serfs tilling the estates of the aristocrats, rather than of free-holders.

The problem ‘Who is a Thracian’ arises naturally. The different tribes living between the Strymon and the Euxine had plenty of things in common to deserve a collective ethnical denomination. Herodotus certainly did not judge by linguistic standards alone, for the simple reason that he did not understand the language(s) in question and therefore was unable to distinguish linguistic differences (compare what he honestly acknowledges about the Caunian variety of Carian at I 172, 1). He in fact was judging by a cluster of criteria, including physical appearance, dress, customs, and traditions on origin, and apparently he did not object to accepting the ‘definition’ of the Thracians prevailing at Athens in his own times (a definition which, incidentally, while including the Getans, excluded the Paeonians and the Agathyrsi). We have many more difficulties than Herodotus had to accept any suggested definition, owing both to our linguistic notions and theories and to our modern obsessions with problems of identity in general.

M. Lloyd: I should like to make two comments on Professor Asheri's paper. In the first place, I wish to consider his comment on II 167. It needs to be emphasized that here Herodotus is not abandoning his diffusionist stance on cultural evolution, though this has not infrequently been claimed. It should be noted that the verb μεμαθήκασι at the beginning of the chapter is picked up by μεμαθήκασι at the end. At the beginning of the chapter he is questioning whether the practice at issue was obtained παρ' Αἰγυπτίων because it also occurred elsewhere. He is, however, convinced that it was not a Greek invention and was learned from somewhere. The standard hyper-diffusionist position where so much in Greek civilization is derived from Egypt is here in abeyance, but he is still thinking in diffusionist terms. His problem is that there were several possible sources, and he cannot decide which one to accept.

The second issue on which I should like to speak in the question of the propagandist dimension in the Sesostris tradition—and here I am simply expanding on the observations of Professor Asheri. I am quite sure that the Sesostris figure of Herodotus has his origins in Egyptian tradition as the model, or at least a model of divine kingship. He does all the things expected of an Egyptian king. As such, he had decided potential as an instrument of nationalist propaganda. When confronted with the triumph and humiliation of the Persian occupation, the Egyptians both for themselves and for others used Sesostris as a symbol of their national greatness and achievement, and, if it became necessary to modify the details of the Sesostris *logos* for propaganda purposes, this was done. In Darius' time, and probably earlier, national self-esteem required that the Egyptians should be able to boast of a ruler who surpassed, or at least equalled, the conquests of the Great King. Sesostris is, therefore, presented in II 110 as even conquering the Scythians, something which Darius had signally failed to do. In later Greek tradition we find a development of this process when it became necessary for the Egyptians to cope with the culture-shock of Alexander's conquests. Then we find that Sesostris' conquests are expanded to equal or surpass those of this new threat to national self-esteem.

M. Asheri: I fully agree that μεμαθήκασι should be translated in the same way in both sentences of II 167 (the Greeks “acquired” or “learned”), and not as quoted in my paper (above p. 144). But I am less certain that this passage implies the idea that the ‘first inventor’ of the social prejudice in question must be one of the non-Greek peoples on the list. Perhaps Herodotus was not sure, after all, whether this prejudice was ‘invented’ by one particular people and thereupon ‘acquired’ by the rest of mankind, or was rather independently ‘invented’, or ‘learned’, by most Greeks and barbarians for unexplained reasons. Herodotus was of course instinctively a professed ‘diffusionist’.

VI

MARIO LOMBARDO

ERODOTO STORICO DEI LIDÌ

I

Ovvio punto di partenza per la messa a fuoco del tema, è la considerazione che Erodoto non è l'autore di un'opera specificamente centrata sulla Lidia e i Lidî, ma uno scrittore che parla dei Lidî nel quadro di un'opera assai più ampia, ed assai complessa, originale e (dunque) problematica nella sua genesi, concezione, composizione, architettura, fonti e metodo (della *iστορίη* come dell'*ἀπόδεξις*). Il nostro problema è pertanto quello di intendere e valutare le notizie e le rappresentazioni erodotee sulla Lidia e i Lidî, non solo nei loro specifici contenuti di informazione e tradizione, e nella loro informatività e attendibilità sul piano storico, ma anche e soprattutto nelle prospettive che ne orientano la (eventuale) selezione, l'elaborazione e l'“organizzazione” da parte di Erodoto entro il quadro complessivo delle *Storie*. In effetti, nel caso dei Lidî questo secondo aspetto assume un rilievo particolare, e direi prioritario, per il fatto che lo storico ne parla soprattutto, sebbene non esclusivamente, nel cosiddetto *λόγος* lidio, il quale — nella sua posizione e ruolo all'interno delle *Storie*, nella sua struttura compositiva e nei suoi contenuti di informazione e rappresentazione —, presenta caratteri assai peculiari e problematici che lo pongono per più versi al centro dell'intera ‘questione erodotea’. Come tale esso è stato

ampiamente studiato e discusso ed ha avuto un rilievo notevole in tutte le teorie e tendenze esegetiche della storiografia moderna, con esiti tuttavia assai divergenti e nel complesso insoddisfacenti, in conseguenza del prevalere, del resto non raro negli studi su Erodoto, di approcci parziali, unilaterali e a volte marcatamente pregiudiziali¹.

Per intendere correttamente Erodoto in quanto storico dei Lidii, e non solo come fonte per la storia lidia, occorre dunque, — e la tematica felicemente proposta da questo *Entretien* ne offre la migliore occasione —, ripensare a fondo, benché in termini necessariamente sintetici, la problematica del λόγος lidio, cercando di saldare i diversi momenti sopra indicati, quello, per così dire, della specificità e quello della ‘contestualità’, quello ‘storico’ e quello storiografico.

Detto schematicamente, il λόγος lidio (I 6-94), — il «primo dei λόγοι», come lo qualifica Erodoto stesso in V 36 —, si presenta in buona sostanza come un λόγος di carattere e contenuto storico-narrativo (piuttosto che descrittivo, *i.e.* geografico-etnografico), centrato sulla figura e la vicenda umana e politica dell’ultimo sovrano lidio, Creso. Gran parte di esso è in effetti dedicata alla narrazione, assai complessa, di tale vicenda — oltre a I 6, da I 26 a I 92, compresi gli *excursus* non estrinseci su Atene e Sparta (I 56-68 e I 82) e sulla guerra tra Aliatte e Ciassarre (I 73-74) —, alla quale inoltre risulta strettamente collegata anche la narrazione dell’usurpazione di Gige (I 8-14), tramite il motivo della τίσις degli Eraclidi (I 13) che emerge come causa ultima della rovina di Creso nell’apologia delfica di I 91. In secondo luogo, ma non per importanza, è in riferimento alla figura e alla vicenda di Creso che Erodoto definisce e fonda le ragioni della priorità stessa

¹ Si veda l’ampio panorama delle letture del λόγος lidio delineato da Cl. TALAMO, «Erodoto e le tradizioni sul regno di Lidia», in *Storia della storiografia* 7 (1985), 150 sgg., nonché il bilancio critico della ricerca erodotea tracciato da F. HAMPL, «Herodot. Ein kritischer Forschungsbericht nach methodischen Gesichtspunkten», in *GB* 4 (1975), 97 sgg.

del λόγος lidio nell'architettura delle *Storie*. Egli lo fa esplicitamente in I 6, affermando, con diretto richiamo alle dichiarazioni del *Proemio* e, soprattutto di I 5, che Creso era stato il primo dei barbari τῶν ἡμεῖς ἴδμεν a sottomettere una parte dei Greci, e cioè gli Ioni, Eoli e Dori d'Asia, alla φόρου ἀπαγωγή (I 6, 2)². E lo fa implicitamente nella rappresentazione stessa della parabola di Creso, configurando il re lidio e la sua vicenda umana e politica come un complesso paradigma di *Rise and Fall* in cui, e attraverso cui, egli esprime la sua concezione storico-filosofico-religiosa del destino e delle vicende umane, e che sembra funzionare come 'prefigurazione' o 'immagine' analogica, per usare la terminologia di Wood, della sorte dei 'grandi protagonisti' delle *Storie*³. Egli fa inoltre emergere, nella narrazione della guerra contro Ciro (I 71 sgg.), l'idea di una fondamentale responsabilità di Creso nel provocare l'espansione del dominio persiano in Asia Minore con tutte le sue conseguenze culminate nei Μηδικά⁴; idea, questa, che trova però una formulazione relativamente esplicita solo in I 130,3 dove, concludendo il racconto delle origini e dell'ascesa al trono di Ciro, Erodoto afferma che in seguito questi sottomise Κροῖσον ... ἄρξαντα ἀδικίης, e aggiunge subito τοῦτον δὲ καταστρεψάμενος οὕτω πάσης τῆς Ἀσίης ἥρξε.

Questi caratteri essenziali del λόγος lidio, e cioè la sua posizione iniziale con le sue valenze introduttive, 'eziologiche' e paradigmatiche, il suo contenuto precipuamente 'storico' e la sua concentrazione su Creso, configurano in termini peculiari tutta la problematica su Erodoto storico dei

² Sui problemi interpretativi di questo fondamentale passo, cfr. *infra* pp. 193 sgg.

³ H. WOOD, *The Histories of Herodotus* (The Hague-Paris 1972), 21 sgg.; cfr. anche F. HELLMANN, *Herodots Kroisos-Logos* (Berlin 1934) (lavoro per più rispetti fondamentale); H. R. IMMERWAHR, *Form and Thought in Herodotus* (Cleveland 1966), 154 sgg.; A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia* (Palermo 1984), 113 sgg. e da ultimo D. ASHERI (ed.), *Erodoto. Le Storie. Libro I: La Lidia e la Persia* (Milano 1988), pp. xcix sgg.

⁴ Si veda soprattutto A. HEUSS, «Motive von Herodots lydischem Logos», in *Hermes* 101 (1973), 385 sgg., in part. 396 sgg.; 414; cfr. anche J. COBET, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes* (Wiesbaden 1971), 118 e 158 sg.

Lidî, sia dal punto di vista delle sue basi informative e tradizionali, sia da quello della prospettiva, più o meno unitaria e coerente, da cui emerge e si definisce l'interesse dello storico per la Lidia e i Lidî e che informa la concezione e composizione del λόγος, sia infine da quello della consistenza, storica e storiografica, delle ragioni che fondano la priorità del λόγος stesso nella concezione e nell'architettura delle *Storie*. Alla discussione e all'approfondimento di questa problematica, sono dedicate le riflessioni che seguono, portanti su quelli che mi sembrano gli aspetti più significativi del λόγος lidio in rapporto ai punti di vista sopra enunciati; aspetti che verranno esaminati e valutati, laddove ciò sia possibile e interessante, anche nell'accostamento e confronto sia con la documentazione extra-erodotea, letteraria e archeologica, sia con le notizie e i riferimenti, relativamente numerosi, alla Lidia e ai Lidî forniti da Erodoto stesso al di fuori del λόγος.

II

Il primo aspetto concerne la natura, e i limiti, delle informazioni erodotee sulla geografia e topografia della Lidia. Nel λόγος lidio, non solo manca una vera e propria sezione dedicata alla geografia e topografia della regione e alle sue caratteristiche fisiche e/o produttive, quali si riscontrano nei λόγοι dedicati ad altri popoli, anche se non in tutti, ma si nota altresì una sostanziale carenza di informazioni anche sporadiche in tal senso, informazioni che peraltro emergono qua e là nel prosieguo dell'opera, entro vari contesti narrativi. La conformazione geografica e i confini della Lidia non vengono precisati ed è solo in I 142,3, nel c.d. λόγος ionico, che apprendiamo come Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene a Focea si trovino ἐν τῇ Λυδίᾳ, mentre Mileto, Miunte e Priene sono ἐν τῇ Καρίῃ; solo in V

49,5 Erodoto ci dice, per bocca di Aristagora, che i Lidî — definiti qui come οἰκέοντές τε χώρην ἀγαυὴν καὶ πολυαργυρώτατοι ἔοντες — confinano a oriente coi Frigi; e solo in VII 30,2, nel contesto della narrazione della marcia di Serse verso Sardi, che tale confine passava per Cidrara, dove esisteva, particolare non privo di significato, una stele eretta da Creso indicante con un'iscrizione il confine tra Lidî e Frigi⁵; solo in VII 42,1, infine, egli ci informa che il fiume Caico segnava il confine tra Lidia e Misia. Il fiume al quale nel λόγος lidio Erodoto dedica la maggiore attenzione, descrivendone dapprima più sommariamente in I 6,1 e poi più ampiamente in I 72, 2-3 il corso, e facendone ripetuta menzione in contesti storicamente significativi, è l'*Halys*, un fiume che non ha alcuna relazione con la regione lidia e che, nella rappresentazione erodotea, ha, come vedremo meglio, rilevanza solo in rapporto all'opera e alla vicenda di Creso⁶. L'unica città lidia ad essere menzionata nel λόγος è la capitale regale, Sardi; il che va valutato non solo in rapporto alla menzione, in VII 30-31, di Cidrara e di Callatebo (dove ἄνδρες δημιοργοὶ μέλι ἐκ μυρίκης τε καὶ πυροῦ ποιεῦσι), ma anche e soprattutto nel confronto con i riferimenti piuttosto numerosi a città lidie nei pur pochi frammenti pervenutici dei *Lydiakà* di Xanto⁷.

Della stessa Sardi, inoltre, Erodoto non fornisce nel λόγος lidio alcuna descrizione topografica o architettonica, esclusi i cenni, funzionali alla narrazione degli eventi, all'esistenza di mura che cingevano la città, o forse solo l'acropoli (I 80-81;

⁵ Secondo St. West, «Herodotus' Epigraphical Interests», in *CQ N.S.* 35 (1985), 278 sgg., in part. 295, è questo forse l'unico riferimento attendibile a iscrizioni non greche nell'opera erodotea.

⁶ Cfr. anche I 28 e 75, 3, nonché Arist. *Rb.* III 5, 1407 a 39, e Cic. *Carm. frg.* 90 Traglia; si veda H. Wood, *op. cit.* (n. 3), 27 sg. Va comunque segnalata la descrizione parentetica in I 80, 1 del corso dell'Ermo.

⁷ *FGrHist* 765 F 2, 6, 7, 9, 25 e 27; cfr. anche F 5, 8 e 11, nonché Hecataeus, *FGrHist* 1 F 237-238 = 251-252 Nenci.

83-84; 88-89)⁸, e al carattere ἀπότομος e illusoriamente ἄμαχος di quella parte dell'acropoli rivolta verso lo Tmolo (I 84,3). È solo in V 100-102, nel racconto della presa della città da parte degli Ioni ribelli, che troviamo interessanti informazioni di ordine architettonico, sulle case di Sardi per lo più costruite o coperte di canne⁹, e topografico, sull'esistenza di un santuario della dea epicoria Kybebe e soprattutto di un'ampia ἀγορή sita sulle rive del Pattolo¹⁰, fiume di cui Erodoto fa menzione solo qui dicendoci che σφι ψῆγμα χρυσοῦ καταφορέων ἐκ τοῦ Τμώλου διὰ μέσης τῆς ἀγορῆς ρέει καὶ ἔπειτα ἐξ τὸν Ἐρμον ποταμὸν ἐκδιδοῖ (V 101). Questa notazione, di per sé non motivata da esigenze narrative, risulta particolarmente interessante in rapporto al problema della genesi e composizione del λόγος lidio. In effetti, se da quanto abbiamo fin qui visto si può concludere con ogni verosimiglianza che tale λόγος, così come figura nelle *Storie*, non denuncia affatto un significativo interesse di Erodoto, sul piano della ιστορίη come su quello dell'ἀπόδεξις, per la geografia e la topografia della Lidia — in evidente contrasto con i *Lydiakà* di Xanto¹¹ —, ma anzi un taglio che sostanzialmente esclude una quantità di dati e informazioni in tal senso, il passo sul Pattolo permette di dire qualcosa di più, attraverso il suo confronto con la ‘parallela’ notazione erodotea di I 93,1, che apre la brevissima sezione del λόγος lidio dedicata ai θώματα, agli ἔργα e ai νόμοι. Questa si presenta come un’appendice finale sostanzialmente autonoma, organizzata per rubriche che sono state viste come tipiche di un’esposizione di carattere geografico-etnografico;

⁸ Recenti scoperte archeologiche apportano chiarimenti in proposito: cfr. G. M. A. HANFMANN *et alii*, *Sardis from Prehistoric to Roman Times* (Cambridge, Mass. 1983), 71 e 239 nn. 26-28.

⁹ Cfr. su questo punto, A. RAMAGE, *Lydian Houses and Architectural Terracottas* (Cambridge, Mass. 1978), 5 sg.

¹⁰ Cfr. A. RAMAGE, in *Sardis...*, 34, e G. M. A. HANFMANN, *ibid.*, 72 sg.

¹¹ *FGrHist* 765 F 11 e 13 (oltre ai frammenti citati alla n. 7); cfr. L. PEARSON, *Early Ionian Historians* (Oxford 1939), 123 sgg. e H. HERTER, «Xanthos der Lyder», in *RE* IX A 2 (1967), 1353 sgg., in part. 1358 sgg.

in quanto tale essa è stata considerata da Jacoby come un residuo di una precedente e diversa concezione e strutturazione del λόγος lidio, rimaneggiato poi col mutare della prospettiva informatrice dell'opera erodotea¹². Contro questa possibilità mi sembra tuttavia fornisca un indizio il confronto tra V 101, 2 e I 93,1 dove Erodoto afferma che Θώματα δὲ γῆ_{<ή>}Λυδίη ἐξ συγγραφὴν οὐ μάλα ἔχει, οἴλα τε καὶ ἄλλῃ χώρῃ, πάρεξ τοῦ ἐκ τοῦ Τμώλου καταφερομένου ψήγματος. Certo, è probabile che qui egli presupponga una diffusa conoscenza del fenomeno¹³; resta però che una notazione tanto ellittica su questo, a suo stesso dire unico, θῶμα della Lidia, se confrontata con la più esplicita e circostanziata notizia di V 101, dove viene specificato che si tratta di ψῆγμα χρυσοῦ, trasportato dal Pattolo che scorre in mezzo all'ἄγορή di Sardi per poi gettarsi nell'Ermò, configura verosimilmente questa rubrica del λόγος lidio piuttosto come una cursoria nota aggiuntiva, pur se informata da un'esigenza di 'completezza' in chiave (forse) geo-etnografica, che come un residuo di un discorso sulla Lidia focalizzato compiutamente, o almeno in misura significativa, in quella chiave.

III

Questa conclusione appare valida anche in relazione agli aspetti più propriamente etnografici, che Erodoto sembra sostanzialmente risolvere in una lettura e rappresentazione dei Lidì in chiave di vicinanza e somiglianza coi Greci. Una tale chiave è esplicitata a tutte lettere in I 94,1, nell'affermazione di carattere generale e priva di qualunque commento che i Lidì νόμοισι μὲν παραπλησίοισι χρέωνται καὶ "Ελληνες, χωρὶς ἦ-

¹² F. JACOBY, «Herodotos», in *RE Suppl.-Bd. II* (1913), 205 sgg. (= *Griechische Historiker* [Stuttgart 1966], 7 sgg.), in part. 339.

¹³ Cfr. III 5, dove per dare un'idea delle dimensioni della città siro-palestinese di Cadytis, dice che è Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος.

ὅτι τὰ υῆλεα τέκνα καταπορνεύουσι¹⁴, cui egli aggiunge due scarse notazioni sui Lidî quali πρῶτοι εὑρεταί della moneta coniata e del suo uso, nonché della καπηλεία, pratiche entrambe condivise anche dai Greci¹⁵, e la notizia secondo cui gli stessi Lidî sostenevano di aver inventato anche tutti i giochi τὰς νῦν σφίσι τε καὶ Ἑλλησι κατεστεώσας tranne i πεσσοί (I 94,2-3)¹⁶.

Questa sintetica e coerente rappresentazione dei Lidî nella ‘rubrica etnografica’ di I 94 trova riscontro in diverse notazioni esplicite sia nel λόγος lidio che altrove: in I 35,2 a proposito dei riti di purificazione (ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἑλλησι); in VII 74,1 a proposito dell’armamento (Λυδοὶ δὲ ἀγχοτάτω τῶν Ἑλληνικῶν εἶχον ὅπλα); in IV 45 a proposito del nome geografico Ἀσίνη condiviso dai Lidî e dai Greci; infine, pur se in ambiti di riferimento non bilaterali, in I 74,4 a proposito degli ὄρκια e in II 167 a proposito della gerarchia sociale e dei suoi principî informatori¹⁷. Inoltre, ciò che più conta, la stessa prospettiva informa

¹⁴ Di quest’ultimo costume, praticato da tutte le υὐγατέρες τοῦ Λυδῶν δήμου per farsi la dote, Erodoto ha già parlato in I 93, nella ‘rubrica’ dedicata alla descrizione dell’unico grande ἔργον della Lidia, la tomba di Aliatte (su cui cfr. R. U. RUSSIN, in *Sardis ... [op. cit.* n. 8], 56 sg.), che sarebbe stata costruita, com’egli avrebbe appreso dalle iscrizioni sui cinque οὖποι sormontanti il tumulo, ad opera degli ἀγοραῖοι ἀνθρωποι, dei χειρόνακτες e, soprattutto, delle ἐνεργαζόμεναι παιδίσκαι; su questo interessante ma problematico brano, si vedano le diverse letture proposte da C. ROEBUCK, *Ionian Trade and Colonisation* (New York 1959), 59 e St. WEST, *art. cit. (supra n. 5)*, 295 sgg.

¹⁵ Cfr. M. LOMBARDO, «Per un inquadramento storico del problema delle Creseidi», in *ASNP S. III* 4 (1974), 687 sgg.; Id., in *AIIN* 26 (1978), 91 sgg. Da ultimo, si veda N. K. RUTTER, “Herodotus I, 94,1 and the ‘First Founders’ of Coinage”, in *Studi per Laura Breglia* I, Suppl. *BNum* IV (Roma 1987), 59 sgg.

¹⁶ Cfr. R. GOOSSENS, «L’invention des jeux (Cratès, fr. 24 Kock)», in *RBPb* 30 (1952), 146 sgg. La tradizione ‘lidia’ qui ampiamente riferita da Erodoto collegava tale invenzione con un’antichissima carestia, la quale avrebbe spinto altresì una parte dei Lidî a colonizzare la Tirrenia; su tale tradizione, discussa già dagli antichi (si vedano le fonti in J. G. PEDLEY, *Ancient Literacy Sources on Sardis* [Cambridge, Mass. 1972], 10-12) e ancor più dai moderni, cfr. J. BÉRARD, «La question des origines étrusques», in *REA* 51 (1949), 201 sgg.

¹⁷ Va rilevato, tuttavia, che in I 10, 3 Erodoto sottolinea, parenteticamente, che nell’atteggiamento verso la nudità virile i Lidi somigliano agli altri popoli barbari.

implicitamente, o ne è un presupposto essenziale, gran parte della narrazione erodotea sui Lidî e le loro vicende — centrata peraltro, è bene sottolinearlo, pressoché esclusivamente sulle figure dei re e sulla famiglia reale¹⁸ — e soprattutto l'ampia esposizione dedicata a Creso¹⁹.

Questa prospettiva ‘assimilante’, che funziona come chiave esplicita e implicita di lettura e rappresentazione dei Lidî sia sul piano etnografico che su quello storico, pone ovviamente in primo piano il problema dei suoi referenti e delle sue basi di informazione e tradizione. Per mettere a fuoco tale problema è opportuno richiamare brevemente alcuni dati. In primo luogo che gli scavi di Sardi hanno documentato un notevole intensificarsi in età mermnadica, e in particolare nella prima metà del VI secolo a.C., dei contatti e rapporti greco-lidi e dei fenomeni di ‘ellenizzazione’ specie ai livelli sociali e culturali più elevati²⁰; il che trova significativi riscontri nella poesia greca arcaica, da Archiloco e Alcmane, e soprattutto da Alceo e Saffo, i cui frammenti

¹⁸ Gli unici personaggi non facenti parte della famiglia reale (e del suo apparato) ad essere menzionati nel λόγος, sono il ‘saggio’ Sandanis e il non meglio specificato ἀνὴρ ἐχθρός di I 92, 2, e cioè il ricco sostenitore del fratellastro di Creso, Pantaleon, nella contesa per la successione ad Aliatte, vicenda cui peraltro Erodoto accenna solo qui, in relazione agli ἀναδημάτα di Creso (sulle valenze e il significato storico di tale contesa, cfr. V. LA BUA, «Gli Ioni e il conflitto lidio-persiano», in *MGR* 5 [1977], 11 sgg.; M. LOMBARDO, «Osservazioni cronologiche e storiche sul regno di Sadiatte», in *ASNP* S. III 10 [1980], 307 sgg., in part. 333 sgg.). Sulle aristocrazie lidie e i loro rapporti con la corona, assai più ricco è il quadro offerto dai frammenti di Nicolao di Damasco (cfr. M. LOMBARDO, *ibid.*, 328 sgg.). Sulla nobilità lidia si veda anche G. M. A. HANFMANN, in *Sardis...* (*op. cit.* n. 8), 85 e 247.

¹⁹ Sfumature connotative in senso barbarico e ‘orientale’ sono state scorte nella caratterizzazione di Creso nel dialogo con Solone (cfr. soprattutto O. REGENBOGEN, in *Kleine Schriften* [München 1961], 101 sgg.) e nel test degli oracoli (cfr. H. KLEES, *Studien zur griechischen Mantik* [Diss. Tübingen 1958], 61 sgg.); in entrambi i casi tuttavia a torto: cfr. da ultimi A. CORCELLA, *op. cit.* (*supra* n. 3), 114 sgg. e D. ASHERI (ed.), *Erodoto...*, 281 sgg. e 291.

²⁰ Si vedano soprattutto G. M. A. HANFMANN, «Lydian Relations with Ionia and Persia», in *Proceedings of the Xth Intern. Congress of Classical Archaeology* I (Ankara 1978), 25 sgg.; C. H. GREENEWALT, «Lydian Elements in the Material Culture of Sardis», *ibid.*, 37 sgg.; G. M. A. HANFMANN, in *Sardis...*, 69 sgg.

lasciano intravedere un quadro di stretti contatti politici, commerciali e sociali, a Senofane e Ipponatte, che testimoniano, da due diversi punti di vista, di una forte integrazione culturale e sociale greco-lidia²¹. D'altra parte, in epoca ache-menide, mentre l'ellenizzazione sembra proseguire e progredire, specie ai livelli sociali medio-bassi, permangono tuttavia precisi elementi di un'identità linguistica e culturale lidia e nel contempo si intravedono tracce di un processo di integrazione tra aristocrazie lidie e ceti dirigenti persiani²²; processo che trova eco nello stesso testo delle *Storie*, laddove Erodoto menziona Mirso figlio di Gige, inviato di Orete a Samo (III 122,1) e poi morto al fianco dei Persiani durante la rivolta ionica (V 121), e Pizio figlio di Atys, l'uomo più ricco dell'impero dopo il re, che aveva donato a Dario un platano e una vite d'oro e che ospitò con magnificenza Serse a Celene (VII 27-29 e 38-39).

In rapporto a questo, bisogna considerare che dai frammenti pervenutici dei *Lydiakà* di Xanto, un'opera grossomodo contemporanea alle *Storie*, e da quanto ad essa può farsi risalire delle tradizioni sui Lidî riportate da Nicolao di Damasco, non solo si lascia evincere che verosimilmente Erodoto non attinse ai *Lydiakà*, ma, quel che più conta, sembra emergere un'immagine complessiva della Lidia e dei Lidî piuttosto diversa da quella erodotea, sia nei suoi contenuti di informazione e tradizione sia negli interessi e prospettive che la informano; un'immagine segnata da più o meno forti connotazioni epicorie e in cui si esprimono verosimilmente i modi in cui i Lidî di età persiana avevano conservato ed elaborato, com'è probabile oralmente, le loro

²¹ Archil. Fr. 19 West; Alcm. Fr. 8 Calame; Alc. Frr. 69, 306 a, 306A e-f Voigt; Sapph. Frr. 16, 39, 96, 98, 132 Voigt; Xenophanes, Fr. 3 Gentili-Prato; Hippon. Frr. 3, 32, 42, 92, 104, 127 Masson. Si veda il sintetico quadro di H. SCHWABL, «Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen», in *Grecs et Barbares*, Entretiens Hardt, 8 (Vandœuvres-Genève 1962), 19 sgg.

²² Oltre ai lavori citati in n. 20, si veda G. M. A. HANFMANN, in *Sardis...*, 100 sgg.

tradizioni locali e ‘nazionali’; e ciò, malgrado il fatto che Xanto sia un lidio che scrive in greco e che denuncia forti influenze culturali elleniche, specie da parte della *Naturwissenschaft* ionica²³.

Naturalmente, questo non deve indurci a ignorare la possibilità che ambienti e gruppi sociali lidî più o meno ellenizzati ed ellenizzanti, o ambienti misti greco-lidî presenti verosimilmente in diverse città micrasiatiche (si pensi ad Efeso), abbiano svolto un ruolo significativo sia come contesti di elaborazione e trasmissione di tradizioni presentate come lidie, sia come fonti e referenti, almeno parziali, della lettura erodotea delle realtà lidie in chiave di assimilazione a quelle greche. Tuttavia, l'impressione di fondo, che cercherò di motivare attraverso un rapido esame delle due principali sezioni del *λόγος* — quella sui predecessori di Creso e quella dedicata all'ultimo dei Mermnadi —, è che le basi informative e tradizionali di Erodoto siano qui essenzialmente greche, ma che nel contempo la rappresentazione in chiave ‘assimilante’ dei Lidî e delle loro vicende non sia frutto di una inattendibile *interpretatio graeca*, ma rifletta significativi aspetti dei rapporti greco-lidî specie negli ultimi decenni dell'età mermnadica, quando i processi di acculturazione e interpenetrazione appaiono più ampiamente documentati²⁴.

IV

La sezione dedicata ai predecessori di Creso è quella in cui sono state scorte le più forti tracce della presenza e influenza

²³ Cfr. soprattutto F. JACOBY, in *RE Suppl.-Bd.* II, 417 e 419 sg.; L. PEARSON, *op. cit.* (*supra* n. 11), 109 sgg.; H. HERTER, in *RE IX A 2*, 1353 sgg.; H. DILLER, in *Kleine Schriften zur antiken Literatur* (München 1971), 451 sgg.; K. von FRITZ, *Die Griechische Geschichtsschreibung* II (Berlin 1967), 348 sgg.; si vedano anche P. TOZZI, «Xanto di Lidia», in *RIL* 99 (1965), 175 sgg. e O. MURRAY, «Herodotus and Oral History», in *Achaemenid History* II (Leiden 1987), 114.

²⁴ Si vedano i lavori citati in n. 20.

di tradizioni locali, e addirittura ‘ufficiali’ lidie, nei contenuti di informazione e perfino nello ‘stile’ della esposizione erodotea. Mi riferisco soprattutto ai risultati delle indagini di Jacoby, ripresi e in parte sviluppati in alcuni recenti contributi di Clara Talamo²⁵.

In I 7 Erodoto dà sinteticamente notizia delle dinastie che avrebbero preceduto i Mermnadi sul trono di Sardi: gli Eraclidi, che avevano regnato a partire da Agron, discendente da Eracle tramite Alceo, Belo e Nino, per 22 generazioni e complessivi 505 anni, e quella, anteriore, dei discendenti di Lido, figlio di Atys, ἀπ' ὅτεν ὁ δῆμος Λύδιος ἐκλήθη ὁ πᾶς οὗτος πρότερον Μηίων καλεόμενος (I 7,3). Qui la Talamo ha ritenuto di poter riconoscere precisa traccia di due contrapposte tradizioni genealogico-dinastiche epicorie risalenti agli inizi del VII secolo a.C., e più precisamente ‘costruite’ all’epoca del passaggio del potere dagli Eraclidi ai Mermnadi, e dai Meoni ai Lidi²⁶. Per contro, da ultimo David Asheri ha espresso l’opinione secondo cui si rifletterebbero qui «le nozioni di genealogia e di cronologia che si potevano ottenere a Sardi o in Ionia al tempo di Erodoto»; i nomi dei più antichi re lidì sarebbero «frutto di ricostruzione artificiale, popolare o erudita», su base essenzialmente eponimica, e la tradizione sulla genealogia eraclide «una impalcatura greca, che per collegare ad Eracle le più antiche dinastie orientali le estende artificialmente con l’aggiunta di nomi spuri»²⁷. Benché la ricca analisi di Clara Talamo dia ampia materia di riflessione e offra diversi spunti persuasivi, sarei tuttavia incline, nel complesso, a condividere le cautele metodiche implicite nell’interpretazione di Asheri: per ciò che riguarda in particolare i cosiddetti Atiadi, mi sembra che in tal senso deponga la presenza nella stessa opera erodotea di altri spezzoni di

²⁵ F. JACOBY, in *RE* Suppl.-Bd. II, 419 sg.; Cl. TALAMO, *La Lidia arcaica* (Bologna 1979); Ead., *art. cit.* (*supra* n. 1).

²⁶ *Op. cit.*, 13 sgg.; 28 sgg.; 53 sgg.

²⁷ In *Erodoto* ... (*op. cit.* n. 3), 267.

sequenze dinastiche (IV 45,3; I 171,6 e soprattutto I 94,3 dove al tempo di Atys i Lidî appaiono già chiamarsi con questo nome) non immediatamente ‘conciliabili’ con la tradizione riportata in I 7, la cui origine ‘ufficiale’ appare dunque problematica. Lo scopo essenziale di I 7, mi sembra comunque quello di dare, nei termini delle tradizioni e nozioni genealogiche correnti, di più o meno antica e autorevole origine, un’idea significativa e soprattutto perspicua in un’ottica greca (da qui la centralità del riferimento a Eracle) della grande profondità cronologica della storia (e dell’ἀρχή) lidia²⁸. In quest’ottica, il dato dei 505 anni di regno degli Eraclidi appare verosimilmente frutto, non di un computo per generazioni, ma di un calcolo concepito in una prospettiva più vasta, comprendente anche la cronologia degli imperi mesopotamici²⁹, e strettamente collegato alla cronologia dei Mermnadi, a sua volta frutto, non di un computo per generazioni³⁰, ma verosimilmente di calcoli basati su sincronismi e tradizioni orali lidio-ioniche, difficilmente però su tradizioni dinastiche vere e proprie, e comunque non su documenti e tradizioni attendibili, come mostrano le vistose incongruenze della cronologia erodotea rispetto ai dati documentari assiro-babilonesi³¹ e alle stesse notizie riportate sui Mermnadi da Xanto-Nicolao³².

Quanto alle notizie di Erodoto sui regni e le imprese dei predecessori di Creso, è vero, come sottolinea la Talamo, che

²⁸ Cfr. tuttavia anche A. CORCELLA, *op. cit.* (*supra* n. 3), 114, che sottolinea l’emergere e definirsi qui del tema dell’ascesa e caduta delle dinastie e del passaggio del potere.

²⁹ Cfr. H. STRASBURGER, «Herodots Zeitrechnung», in *Historia* 5 (1956), 129 sgg. e da ultimo D. ASHERI (ed.), *Erodoto* ..., pp. XXXIX sg.

³⁰ Come ha mostrato R. BALL, «Generation Dating in Herodotus», in *CQ* N.S. 29 (1979), 277 sg.

³¹ Come osservò per primo H. GELZER, «Das Zeitalter des Gyges», in *RbM* 30 (1875), 239 sgg. Cfr. H. KALETSCHE, «Zur lydischen Chronologie», in *Historia* 7 (1958), 1 sgg. e ora soprattutto A. J. SPALINGER, «The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications», in *JAO* 98 (1978), 400 sgg.

³² Cfr. M. LOMBARDO, *art. cit.* (*supra* n. 18), 307 sgg.

esse si presentano, tranne che in I 17-22, come uno scarno elenco di sapore cronachistico con più o meno esplicite pretese di ‘completezza’³³. Mi riesce difficile però accedere all’idea che ciò si debba al fatto che Erodoto avesse trovato e recepito tali notizie solo entro tradizioni orali lidie in cui esse erano inglobate e che conservavano e ripetevano «in un presente immobile» il ricordo delle imprese dei Mermnadi, così come era stato tramandato probabilmente «per atto volontario della famiglia regnante o di ambienti a lei vicini»; notizie per le quali lo storico non avrebbe trovato riscontri indipendenti e di segno diverso in tradizioni greche³⁴. Non mi sembra in effetti che entro una tradizione lidia di tal genere siano verosimilmente inquadrabili notizie come quella sulla invasione dell’Asia Minore e conquista di Sardi da parte dei Cimmeri durante il regno di Ardys (I 15) — tradizioni lidie di origine ‘ufficiale’ (e dunque ‘celebrative’) difficilmente avrebbero ignorato le guerre contro i Cimmeri, peraltro inizialmente vittoriose, di Gige³⁵, del quale Erodoto dice che a parte le spedizioni contro Mileto e Smirne e la presa di Colofone οὐδὲν ... μέγα ἀπ' αὐτοῦ ἄλλο ἔργον ἐγένετο (I 14,4) —; o come quelle secondo cui Aliatte aveva preso Σμύρνην τὴν ἀπὸ Κολοφῶνος κτισθεῖσαν e aveva attaccato Clazomene, ma senza successo, anzi προσπταίσας μεγάλως (I 16), le quali rimandano piuttosto a una prospettiva e a tradizioni ioniche. Occorre d’altra parte considerare che la presa di Sardi da parte dei Cimmeri era stata cantata da Callino³⁶; che la guerra di Gige contro gli Smirnei e la κτίσις di Smirne ἀπὸ Κολοφῶνος erano state cantate da Mimnermo (Frr. 21-23 e 3 Gentili-Prato); che è possibile che la conquista lidia di Colo-

³³ Cl. TALAMO, *art. cit.* (*supra* n. 1), 156 sg.

³⁴ *Ibid.*, in part. 158 e 161.

³⁵ Per le fonti assire che ne danno notizia, si veda J. G. PEDLEY, *op. cit.* (*supra* n. 16), 82 sg.; cfr. anche M. COGAN-H. TADMOR, «Gyges and Assurbanipal: A Study in Literary Transmission», in *Orientalia* 46 (1977), 65 sgg.

³⁶ Callin. Fr. 3 § T 8 Gentili-Prato = Strab. XIV 1, 40, p. 648, e XIII 4, 8, p. 627.

fone figurasse nelle opere di Senofane³⁷; e che la ἀπόλεια di Colofone e Smirne figura in un distico della *Sylloge teognidea* (vv. 1103 sg.).

Se teniamo conto di tutto questo, non solo appare assai improbabile che Erodoto avesse recepito queste notizie solo entro una tradizione ‘ufficiale’ e celebrativa lidia, ma risulta anzi verosimile che le fonti di informazione siano state qui essenzialmente greche, e ioniche: le stesse opere dei poeti arcaici, che almeno nel caso di Solone egli mostra di conoscere e di utilizzare³⁸, o tradizioni orali basate almeno in parte su quelle opere. Tradizioni la cui creazione e trasmissione, e la cui ricezione da parte di Erodoto, si lasciano verosimilmente inquadrare in quei contesti simposiali che emergono sempre più chiaramente come luoghi significativi della elaborazione e conservazione della cultura — innanzitutto, ma non solo, letteraria — e della stessa memoria storica greca arcaica (e aristocratica), e dove l’esecuzione di brani poetici su più o meno antiche vicende belliche (o stasiotiche) poteva esser sollecitata da, o dare spunto per ‘discorsi’ e rielaborazioni, possibilmente anche aneddotiche e narrative, in chiave di intrattenimento più o meno serio e ‘impegnato’³⁹. Si tratta peraltro di contesti di pratiche (e di interazione) sociali, il cui rilievo nel mondo delle società aristocratiche ‘ioniche’ e micrasiatiche — compresi quegli ambienti ateniesi di orientamento ‘cimoniano’ ai quali, secondo la recente e persuasiva messa a punto di George Forrest, Erodoto sarebbe stato per tanti versi vicino⁴⁰ —, risulta ben documentato sia sul piano

³⁷ Cfr. B. SCHMID, *Studien zu griechischen Ktisisagen* (Diss. Freiburg i.d. Schweiz 1947), 25 sgg.

³⁸ Cfr. da ultimo Ch. C. CHIASSON, «The Herodotean Solon», in *GRBS* 27 (1986), 249 sgg. Sul carattere problematico del rinvio ad Archiloco in I 12, 2, cfr. D. ASHERI, in *Erodoto* ..., 271.

³⁹ Si veda ad esempio la recente raccolta di saggi *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, a cura di M. VETTA (Roma-Bari 1983), e in part. l’ampia e lucida «Introduzione» del curatore, pp. XIII sgg.

⁴⁰ W. G. FORREST, «Herodotus and Athens», in *Phoenix* 38 (1984), 1 sgg.

archeologico che nella tradizione letteraria⁴¹. Alla luce di tutto questo, c'è da chiedersi se contesti di questo tipo, finora sostanzialmente trascurati nelle indagini sulle basi informative e tradizionali di Erodoto, non abbiano svolto un ruolo più ampio e significativo, meritevole forse di un'indagine sistematica. Se in effetti teniamo conto della varietà e dei caratteri delle tematiche simposiali⁴², non è da escludere che in questo genere di contesti possano plausibilmente inquadrarsi la trasmissione e forse anche l'origine di altri materiali erodotei, ad esempio tradizioni di gruppi familiari e sociali, o aneddoti centrati su γνῶμαι, proverbi, strattagemmi ed *exploits* di vario tipo, dialoghi 'paradigmatici', εὐρήματα, confronti tra usi e costumi, etc.: si pensi, per restare nell'ambito lidio, all'aneddoto sul colloquio tra Creso e Biante (o Pittaco) di I 27 (cfr. *infra*); a quello sul consiglio del saggio Sandanis in I 71⁴³; o ancora a quello su Creso, Milziade il Vecchio e i Lampsaceni, centrato sul proverbio πίτυος τρόπον ἐκτρίψειν (VI 37,1) e all'altro sull'originale espediente grazie a cui Alcmeone si era procurato grandi ricchezze alla corte di Creso (VI 125), riferiti entrambi da Erodoto nel quadro dell'esposizione di tradizioni 'familiari' aristocratiche attiche⁴⁴.

⁴¹ Cfr. ad es. Phylarch., *FGrHist* 81 F 66; Phocyl. Fr. 14 Gentili-Prato; Plut. *Cim.* 9; Critias, *Vorsokr.* 88 B 6. Per la documentazione iconografica, si veda l'ampia monografia di J. M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle av. J. C.* (Paris 1982).

⁴² Di fondamentale importanza da questo punto di vista sono i *Deipnosophisti* di Ateneo e le *Questioni simposiali* di Plutarco, ricchi di riferimenti anche alle realtà e pratiche di epoca arcaica e classica.

⁴³ Sulle complesse valenze di questo aneddoto nella rappresentazione erodotea della vicenda di Creso, cfr. F. HELLMANN, *op. cit.* (*supra* n. 3), 77 sgg.; J. COBET, *op. cit.* (*supra* n. 4), 104 sgg. e A. HEUSS, *art. cit.* (*supra* n. 4), 398 sg.

⁴⁴ Va sottolineato che le vicende in questione rientrano nell'ambito cronologico del λόγος lidio. L'aneddoto su Alcmeone, in particolare, è collegato da Erodoto alla vicenda delle consultazioni di Creso a Delfi in maniera esplicita e non priva di possibili implicazioni sul piano storico (cfr. M. MILLER, «The Herodotean Croesus», in *Klio* 41 [1963], 58 sgg., in part. 77 sgg.). Ciò parrebbe confermare il taglio selettivo del λόγος lidio (cfr. anche III 49 sui rapporti amichevoli tra Aliatte e Periandro).

Dal *pattern* prevalente nella narrazione erodotea delle vicende dei predecessori di Creso, quello di una cronachistica stringatezza che però è improbabile rifletta la natura di una tradizione lidia di origine ‘ufficiale’ — c’è anzi da chiedersi se Erodoto non sia stato così stringato anche perché si trattava di vicende la cui salvezza dall’oblio era già assicurata dalle opere *scritte* di autorevoli poeti! —, si distaccano il racconto sull’ascesa al trono di Gige (I 8-14) e quello sulla guerra tra Aliatte e Mileto (I 17-22): anche in questi casi tuttavia, ho l’impressione che non vi siano forti motivi per pensare a tradizioni specificamente lidie, ma che sia anzi fondamentale il forte collegamento con Delfi tramite gli splendidi ἀναδήματα dedicati dai sovrani lidii in seguito alle vicende qui narrate.

È vero che a proposito dell’usurpazione di Gige Erodoto sembra esplicitamente differenziarsi rispetto alla tradizione greca, quando sottolinea che l’ultimo re eraclide si chiamava Candaule e non Mirsilo, come lo chiamavano i Greci (I 7,2), ed è vero che la novella di Gige e Candaule è stata a volte considerata come un tipico racconto ‘orientale’⁴⁵. Tuttavia, a ben vedere, la precisazione di Erodoto, peraltro non troppo fondata in un’ottica lidia⁴⁶, riguarda solo il nome del re, mentre la novella di Gige non sembra presentare, se non forse nella sua materia prima, tratti inconciliabili con una prospettiva greca⁴⁷, anzi denuncia nei suoi caratteri peculiari, sia di forma che di contenuto, i quali la differenziano rispetto alle altre versioni tradite dell’usurpazione di Gige⁴⁸, chiari

⁴⁵ Cfr. soprattutto K. REINHARDT, in *Vermächtnis der Antike* (Göttingen 1960), 133 sgg. e 175 sgg., e, da ultimo le osservazioni di O. MURRAY, *art. cit.* (*supra* n. 23), 114.

⁴⁶ Come ha di recente sottolineato J. A. S. EVANS, «Candaules whom the Greeks name Myrsilus...», in *GRBS* 26 (1985), 229 sgg.

⁴⁷ Così già R. HARDER, «Herodot I, 8, 3», in *Studies presented to D. M. Robinson II* (Washington 1953), 446 sgg., in part. n. 13.

⁴⁸ Plat. *Rep.* II 3, 359 d; Nicol. Dam., *FGrHist* 90 F 44-47; Plut. *Quaest. Gr.* 45, 301 F-302 A. Per un’analisi comparata di queste versioni cfr. soprattutto O. SEEL, «Herakliden und

elementi ellenici e di matrice tragica⁴⁹, se non proprio una diretta derivazione da una tragedia attica⁵⁰. D'altra parte il suo collegamento con Delfi, e con la tradizione apologetica delfica, appare forte ed esplicito in I 13-14⁵¹.

Quanto alla guerra contro Mileto, se è possibile che i particolari relativi alla suddivisione del conflitto tra i regni di Sadiatte e di Aliatte (I 18,2) risalgano a tradizioni lidie, per il resto non c'è nulla che induca fondatamente a pensare che Erodoto ne avesse avuto notizia altrimenti che attraverso tradizioni greche: la prospettiva che orienta tutto il racconto è greca e greche sono le fonti, delfiche e milesie, esplicitamente citate dallo storico. Quanto alle ragioni per cui egli dedica una così ampia esposizione a questa vicenda, definita ἔργα ... ἀξιαπηγητότατα (I 16,2), possiamo solo avanzare delle ipotesi: accanto al plausibile ruolo svolto dall'esistenza a Delfi dello splendido ἀνάθημα di Aliatte, nonché dal fatto stesso che Erodoto aveva potuto raccogliere sulla stessa vicenda diversi spezzoni di tradizione orale relativamente ben integrabili in un racconto 'originale'⁵², ritengo che una parte notevole la abbiano giocata sia la durata della vicenda così come gli era stata riferita, sia i contenuti e connotati strategici del suo svolgimento — e qui vien da chiedersi se la sottolineatura erodotea del peculiare tipo di πολιορκία cui i

Mermnaden», in *Navicula Chiloniensis. Studia philologa F. Jacoby oblata* (Leiden 1956), 37 sgg.

⁴⁹ Cfr. ad es. Fr. STOESSL, «Herodots Humanität», in *Gymnasium* 66 (1959), 477 sgg. e H.-P. STAHL, «Herodots Gyges-Tragödie», in *Hermes* 96 (1968), 385 sgg.

⁵⁰ Cfr. ad es., B. SNELL, «Gyges und Kroisos als Tragödien-Figuren», in *ZPE* 12 (1973), 197 sgg. Contro l'ipotesi che da una tale tragedia provenga il frammento conservato in *POxy.* 2382, cfr. da ultimo J. A. S. EVANS, *art. cit.* (*supra* n. 46).

⁵¹ Cfr. A. HEUSS, *art. cit.* (*supra* n. 4), 392 sg. Il che non vuol dire tuttavia, come ha sostenuto S. MAZZARINO (*Fra Oriente e Occidente* [Firenze 1947], 171 sgg.), che l'usurpazione di Gige sia un falso storico costruito dai sacerdoti delfici: cfr. O. SEEL, *art. cit.* (*supra* n. 48). Sulle sostanziali novità legate all'ascesa al potere dei Mermnadi con Gige, cfr. Cl. TALAMO, *op. cit.* (*supra* n. 25), 15 sgg. e 125 sgg.

⁵² Cfr., in una prospettiva in parte diversa, Cl. TALAMO, *art. cit.* (*supra* n. 1), 159 sgg.

sovrauni lidî avevano così a lungo sottoposto Mileto, presentata come padrona del mare, con spedizioni annuali nella χώρα e incendio dei raccolti, non sottenda un accostamento analogico con la situazione strategica dei conflitti tra Sparta e Atene nel V secolo e in particolare all'epoca della guerra archidamica —, sia infine la conclusione stessa della vicenda, che viene a configurare la guerra più lunga e maggiormente degna di ricordo combattuta dai predecessori di Creso contro dei Greci come finita con la stipula di un trattato di ξεινί καὶ συμμαχίη.

Ciò potrebbe, in altre parole, avere la funzione di accentuare il contrasto con le imprese di Creso, presentate subito dopo da Erodoto, in un'ottica greca ma assai sinteticamente, nella loro duplice veste di aggressioni sistematiche susseguitesi contro tutte le πόλεις ioniche ed eoliche a cominciare da Efeso, e di assoggettamento di tutti i Greci d'Asia alla φόρου ἀπαγωγή (I 26-27)⁵³, aspetto, quest'ultimo, che riecheggia esplicitamente le affermazioni di I 6. Segue quindi un aneddoto sul progetto di Creso di aggredire anche i νησιῶται, a cui egli avrebbe però saggiamente rinunciato, convinto della sua irrealizzabilità da un abile discorso di Biante (o di Pittaco) centrato sull'idea di una naturale e insuperabile opposizione tra attitudini e capacità belliche dei Lidî e degli isolani, terrestri e cavalleresche le une, marittime le altre; aneddoto di evidente matrice greca, costruito forse sul dato reale di una ξεινί tra Creso e gli isolani e in cui gli accenti 'nazionalistici' appaiono in stridente contrasto con la sostanziale presentazione dell'intervento di Biante come un successo politico-diplomatico del saggio greco⁵⁴. Segue infine, in I 28, l'affir-

⁵³ Cfr. Aelian. *VH* III 26; Polyaen. *Strat.* VI 50; Strab. XIV 1, 21, p. 640, che danno più ampie notizie sull'attacco a Efeso e sul suo esito. Sull'obbligo alla fornitura di contingenti militari, cfr., da ultimo, Cl. TALAMO, «Nota sui rapporti tra la Lidia e le città greche d'Asia da Gige a Creso», in *AJIN* 30 (1983), 9 sgg., in part. 12 sgg.

⁵⁴ Cfr. da ultimo S. W. HIRSCH, «Cyrus' Parable of the Fish: Sea Power in the Early Relations of Greece and Persia», in *CJ* 81 (1986), 222 sgg., in part. 226 sg.

mazione pura e semplice che in prosieguo di tempo Creso aveva sottomesso quasi tutti i popoli al di qua dell'Halys, tutti cioè tranne i Cilici e i Lici, con un elenco di tali popoli che appare incompleto⁵⁵ e non informato da criteri ordinativi riconoscibili come tali: una pura e semplice illustrazione, si direbbe, della composita imponenza dell'impero sovraetnico costruito da Creso.

V

Questi tre scarni capitoli sulle ‘conquiste’ dell’ultimo sovrano lidio costituiscono a mio parere la chiave di volta di tutta la costruzione del λόγος lidio, e forniscono altresì una chiave essenziale per intendere la prospettiva da cui emerge e si definisce l’interesse di Erodoto per i Lidî e che informa la sua concezione e rappresentazione delle loro vicende e del loro ruolo sul piano storico più generale. In effetti, emerge qui esplicitamente una rappresentazione di Creso come unico artefice della costruzione dell’impero lidio, rappresentazione rispetto alla quale risulta coerente, e direi funzionale, la narrazione erodotea delle vicende dei predecessori di Creso, presentate, a differenza ad esempio di ciò che si riscontra nel λόγος medio (I 102 sgg.), come singoli eventi e imprese non sempre coronate da successo, e non come momenti significativi di un processo di crescita imperialistica più o meno rapido e ‘continuo’. La nozione di ‘espansionismo mermnade’, alla quale si è spesso attribuito un ruolo centrale nell’interpretazione storica dei rapporti lidio-greci da Gige a Creso⁵⁶, è in realtà solo una nozione storiografica moderna, a torto attribuita a Erodoto o ‘fondata’ sul testo erodoteo, ma in realtà estranea allo storico di Alicarnasso, il quale attribuisce

⁵⁵ Cfr. D. ASHERI, in *Erodoto ...*, 280 sg.

⁵⁶ Cfr., ad es., D. G. HOGARTH, «Lydia and Ionia», in *CAH* III (1925), 501 sgg. e da ultimo Cl. TALAMO, *art. cit.* (*supra* n. 53).

solo a Creso la realizzazione di una politica espansionistica e ‘annessionistica’ (cfr. I 29) culminata nella creazione di un vero e proprio impero. Certo, se analizziamo da presso le notizie erodotee sulle imprese dei Mermnadi, è possibile scorgere indizi di una realtà in parte diversa: si pensi ad esempio al fatto che Mileto e Priene, contro cui combattono già Gige e Ardys, si trovavano in Caria, ciò che lo storico precisa però solo in I 142,3.⁵⁷ E sul piano storico è assai verosimile che l’attribuzione a Creso di un tale ruolo in rapporto a quello dei suoi predecessori, e soprattutto di Aliatte, costituisca un’eccessiva forzatura⁵⁸; una forzatura, però, basata forse, e in tal caso storicamente non priva di significato e pregnanza, su tradizioni greche (e direi ioniche) serbanti ricordo, in termini più o meno unilaterali e deformanti, dell’energica politica di riorganizzazione verosimilmente realizzata da Creso, e mirante ad una più organica integrazione politica, amministrativa e tributaria sotto la sua *ἀρχή*, di popoli e città almeno in parte già legati in qualche modo al regno lidio per opera dei suoi predecessori⁵⁹. Resta comunque l’esplicita, e direi enfatica, sottolineatura di tale ruolo da parte di Erodoto e la sua sostanziale coerenza con la rappresentazione dei regni dei primi quattro Mermnadi.

⁵⁷ Lo stesso vale anche verosimilmente per la notizia sulla cacciata dei Cimmeri dall’Asia da parte di Aliatte (I 16, 2; cfr. tuttavia H. KAETSCH, *art. cit. [supra n. 31]*, 39 sgg.) e per quella sulla guerra tra Aliatte e Ciassarre (in I 16, 2), oggetto di una più ampia esposizione in I 73-74, forse in parte di matrice orientale (ma si noti la menzione significativa di Talete in I 74, 2) e che presenta sensibili discrepanze rispetto ai dati forniti da altre fonti (cfr. G. L. HUXLEY, «A War between Astyages and Alyattes», in *GRBS* 6 [1965], 201 sgg.; H. M. T. COBBE, «Alyattes’ Median War», in *Hermathena* 105 [1967], 21 sgg.); essa parrebbe implicare non solo una posizione significativa del regno lidio tra le potenze orientali, ma forse anche una sua estensione fino all’Halys (cfr. D. G. HOGARTH, in *CAH* III 512 sgg.). In entrambi i casi tuttavia Erodoto non esplicita in alcun modo la dimensione e il significato politico-geografico di questi eventi dal punto di vista dell’espansione del regno lidio.

⁵⁸ Su questo punto si registra un consenso generale tra gli studiosi, da G. RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (Paris 1893) a Cl. TALAMO, *art. cit. (supra n. 53)*.

⁵⁹ Cfr. G. RADET, *op. cit.*, 212 sgg.; WEISSBACH, «Kroisos», in *RE Suppl.-Bd. V* (1931), 458 sgg.; M. LOMBARDO, *art. cit. (supra n. 15)*, 720 sgg.

Ciò va valutato, e valorizzato, anche da un altro punto di vista e cioè nel suo rapporto con l'ampia rappresentazione 'paradigmatica' della peripezia di Creso dall'apogeo alla rovina e dalla cecità alla saggezza acquisita con la sofferenza, sulla quale non c'è il tempo di soffermarsi in dettaglio. Basterà dire che essa si presenta come una complessa costruzione storiografico-letteraria erodotea basata su fonti essenzialmente greche, e forse in parte tragiche, nella quale un ruolo essenziale svolge la tradizione apologetica delfica, intesa ad assolvere l'oracolo dall'accusa, peraltro fondata, di aver appoggiato l'iniziativa di Creso contro i Persiani, portandolo così al disastro⁶⁰; una tradizione che va vista sullo sfondo dell'interesse ancora attuale tra i Greci del V secolo per quella vicenda, date le sue gravi e perduranti conseguenze⁶¹, come denuncia lo stesso accenno erodoteo al πολλὸς λόγος Ἐλλήνων sul ruolo di Talete nella campagna dell'Halys (I 75).

Quel che qui importa sottolineare, è che tra questa complessa rappresentazione — in cui dati e notizie di carattere verosimilmente storico sulla preparazione e lo svolgimento della guerra contro Ciro⁶² si intrecciano, più o meno organicamente, con racconti palesemente 'costruiti' in chiave paradigmatica e/o apologetica⁶³ — e i capitoli sulle

⁶⁰ Cfr. soprattutto F. JACOBY, in *RE Suppl.-Bd.* II, 338 sgg. e 417 sgg.; F. HELLMANN, *op. cit.* (*supra* n. 3), 27 sgg.; H. R. IMMERWAHR, *op. cit.* (*supra* n. 3), 113 sgg.; K. von FRITZ, *op. cit.* (*supra* n. 23), I 216 sgg.; A. HEUSS, *art. cit.* (*supra* n. 4), 393 sgg.; B. SNELL, *art. cit.* (*supra* n. 50); D. ASHERI, in *Erodoto...*, p.c sgg. e 281 sgg. (con ulteriore bibliografia).

⁶¹ Cfr. su questo punto A. HEUSS, *art. cit.*, 411 sgg.

⁶² Cfr. A. HEUSS, *ibid.*; la narrazione erodotea offre notizie di buona tradizione (cfr. ad es. I 84, 2) e nel complesso appare, anche comparativamente (si pensi alla *Ciropedia* di Senofonte: le fonti sono raccolte in J. G. PEDLEY, *op. cit.* [*supra* n. 16], 36 sgg.), sostanzialmente attendibile (cfr. G. RADET, *op. cit.* [*supra* n. 58], 203 sgg.); il punto più discusso riguarda l'effettiva storicità dell'alleanza con Sparta: cfr. V. LA BUA, *art. cit.* (*supra* n. 18), 36 sgg.

⁶³ Una prospettiva essenzialmente paradigmatica informa i racconti sull'incontro di Creso e Solone (I 29-33) e sulla vicenda di Creso-Atys-Adrasto (I 34-45); una apologetica il racconto della prova degli oracoli (I 46-49) e in parte quello delle consultazioni della

conquiste di Creso e sui regni dei primi Mermnadi, esiste un rapporto forte e direi organico: la concentrazione su Creso del ruolo di artefice della costruzione dell'impero lidio appare in effetti coerente e funzionale alla rappresentazione della figura e vicenda personale di questo re in termini di *Rise and Fall*.

VI

Queste considerazioni, che sembrano suggerire una sostanziale unità di concezione e composizione del λόγος lidio quale lo abbiamo, ci portano a prendere in esame le affermazioni di I 6 sulle quali si è soprattutto, e direi giustamente, focalizzata l'attenzione e la discussione degli studiosi, assai discordi tuttavia tra loro intorno al problema della coerenza e consistenza, storica e storiografica, di tali affermazioni, in rapporto da un lato ai contenuti di informazione e rappresentazione del λόγος, dall'altro alle dichiarazioni 'proemiali' e alla concezione e architettura generale delle *Storie*. Com'è noto, diversi studiosi, da Jacoby e De Sanctis ad Heuss e Asheri hanno dato una risposta negativa a tale problema, insistendo in misura maggiore o minore sull'aporia emergente dal confronto tra I 5-6, dove Erodoto indica in Creso il primo dei barbari a commettere ἄδικα ἔργα contro i Greci, e I 14 sgg., dove egli menziona diverse aggressioni e conquiste di città ioniche da parte dei predecessori di Creso, a partire da Gige, le cui imprese vengono introdotte peraltro da un καὶ οὐτος⁶⁴. Aporia solo apparente, però, secondo altri studiosi

Pizia (I 50-55, dove troviamo anche dati attendibili e autoptici); entrambe si combinano inestricabilmente nelle scene conclusive, riguardanti il salvamento di Creso sulla pira, la sua ultima interrogazione a Delfi e la complessa risposta 'chiarificatrice' della Pizia (I 86-91): su tutto questo, cfr. da ultimo D. ASHERI, in *Erodoto ...*, 281 sgg.; 291 sgg.; 320 sgg.

⁶⁴ F. JACOBY, in *RE Suppl.-Bd. II*, 338 sgg.; G. DE SANCTIS, «La composizione della storia di Erodoto», in *RFIC* 54 (1926), 289 sgg.; Id., «Il 'logos' di Creso e il proemio della storia erodotea», in *RFIC* 64 (1936), 1 sgg.; A. HEUSS, *art. cit. (supra n. 4)*, 388 sgg.; D. ASHERI, in *Erodoto ...*, p.c sgg. Si veda anche la articolata discussione di K. von FRITZ, *op. cit. (supra n. 23)*, I 208 sgg.

che hanno proposto di sanare la presunta contraddizione in base alla distinzione tra scorrerie e occupazioni temporanee da un lato e assoggettamento definitivo alla φόρου ἀπαγωγή, e dunque privazione dell'ἐλευθερία, dall'altro, o in base a quella tra operazioni, anche pesanti, dirette contro singole πόλεις, e vicende di più ampia portata storica coinvolgenti interi popoli⁶⁵. Da ultimo, Michael Lloyd ha suggerito di vedere la pretesa aporia come una «common feature of paratactic style, whereby a statement to which there are only rather trivial exceptions is made first without any qualification, and the exceptions are then stated without any ‘but’ or ‘except’»⁶⁶. Queste tesi, che appaiono peraltro sostanzialmente compatibili e integrabili tra loro, ci mettono sulla giusta via per intendere le affermazioni di I 6, anche nel loro rapporto con quelle di I 14. Esse vanno intese e valutate, a mio parere, non in un'ottica di rigida coerenza logica, ma in riferimento alla nozione, di impiego corrente nella pratica storiografica anche moderna, di «generalizzazione storica»⁶⁷, e cioè come affermazioni che ammettono e ‘conoscono’ delle eccezioni, ma la cui fondatezza e validità consistono nella significatività storica dei fenomeni che esse riescono, pur nella loro approssimatività, a mettere a fuoco, interpretare e valorizzare. Il problema essenziale è dunque quello di cogliere la prospettiva che orienta l'attribuzione alla figura e all'opera di Creso di un significato prioritario nella vicenda dei rapporti Greci-barbari e che le conferisce senso e valore in quanto generalizzazione storica. Il che può farsi solo partendo da un'attenta

⁶⁵ Cfr. soprattutto F. HELLMANN, *op. cit.* (*supra* n. 3), 23 sgg.; M. POHLENZ, *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes* (Leipzig u. Berlin 1937), 59 sgg.; A. E. WARDMAN, «Herodotus on the Cause of Graeco-Persian Wars», in *AJPh* 82 (1961), 133 sgg.

⁶⁶ M. LLOYD, «Croesus' Priority: Herodotus 1.5.3», in *LCM* 9, 1 (1984), 11; l'autore parte da una giusta critica della tesi di B. SHIMRON (in *Eranos* 71 [1973], 45 sgg.), secondo cui Erodoto farebbe valere qui la distinzione tra vicende su cui non si ha una conoscenza certa (quelle dei predecessori di Creso), e vicende conosciute con certezza in quanto più vicine nel tempo.

⁶⁷ Cfr. M. I. FINLEY, *Uso e abuso della storia*, trad. it. (Torino 1981), 84 sgg.

considerazione dei termini in cui Erodoto presenta e definisce la priorità di Creso.

A ben vedere, già all'inizio dello stesso capitolo I 6, Erodoto fa una prima generalizzazione storica quando presenta Creso come *τύραννος ... ἐὺνέων τῶν ἐντὸς "Αλυος ποταμοῦ*: in I 28 ci informerà poi che il suo dominio non comprendeva i Cilici e i Lici. Evidentemente egli vuole qui (I 6) mettere in rilievo il dato essenziale del grande impero sovraetnico di Creso, e non a caso fa seguire le notazioni sul corso dell'Halys, che ne precisano ed evidenziano la 'dimensione' geografica.

Seguono quindi le affermazioni che qui maggiormente ci interessano: οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἐλλήνων ἐξ φόρου ἀπαγωγῆν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο. κατεστρέψατο μὲν Ἰωνας τε καὶ Αἰολέας καὶ Δωριέας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ, φίλους δὲ προσεποιήσατο Λακεδαιμονίους. Di tali affermazioni, si è soprattutto valorizzata e discussa la prima parte, quella cioè introdotta dal μέν, in quanto in diretta relazione con la dichiarazione di I 5, trascurando invece sostanzialmente la seconda come estrinseca rispetto al tema dell'*ἀρχὴ ἀδικίης* in rapporto a cui sembra definirsi la priorità di Creso. A mio parere, invece, tenuto conto anche della forte unità sintattica della frase, è necessario chiedersi come mai Erodoto abbia ritenuto di dover qui accostare queste affermazioni sui rapporti di Creso con Sparta a quelle sull'assoggettamento dei Greci d'Asia. E questo, si badi bene, benché in un'ottica di rigida coerenza logica, l'affermazione secondo cui Creso sarebbe stato il primo a farsi amici una parte dei Greci, precisamente gli Spartani, risultò contraddetta dalle notizie fornite nei capitoli seguenti assai più evidentemente dell'altra, secondo cui Creso avrebbe per primo assoggettato al pagamento del tributo una parte dei Greci e cioè i Greci d'Asia: in fondo, non si parla mai, nei capitoli sui predecessori di Creso, di καταστροφὴ ἐξ φόρου ἀπαγωγῆν, mentre si parla esplicitamente di una ξεινίη καὶ συμμαχίη stretta da Aliatte con Trasibulo e i Milesii, analoga dunque alla ξεινίη καὶ συμμαχίη di

Creso con gli Spartani (I 69,3; cfr. anche I 27,5 sulla ξεινίν di Creso con gli isolani). Evidentemente, la menzione qui di Creso come primo barbaro amico dei Greci, e in particolare degli Spartani, doveva rispondere ad un'esigenza altrettanto forte e significativa di quella che sottende l'indicazione del re come primo dei barbari ad aver assoggettato dei Greci. Il che va visto con ogni verosimiglianza in rapporto al rilievo centrale con cui nel λόγος di Creso viene presentata l'alleanza, stretta su consiglio (e verosimilmente con l'appoggio) di Delfi, con gli Spartani, scelti dal re per il fatto di προεστάναι τῆς Ἑλλάδος (I 69,2)⁶⁸.

Per cogliere correttamente il significato delle affermazioni di I 6, occorre tuttavia richiamare brevemente i contenuti dei capitoli 'proemiali'. Qui Erodoto, dopo aver affermato che tra le finalità della sua opera vi è anche quella di indagare e illustrare δι' ἦν αἰτίην Greci e barbari ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι, espone una tradizione, attribuita, forse fittizialmente, ai λόγιοι persiani, che faceva risalire le origini della conflittualità tra Greci e barbari a precedenti mitico-leggendari, e cioè a una serie di vicendevoli ratti di donne culminati nella guerra di Troia (I 1-4), vera e propria ἀρχή di quella conflittualità (I 5, 1) in un'ottica centrata su una contrapposizione schematica Asia-Europa, o forse meglio Asiatici-Greci, che Erodoto presenta esplicitamente come una concezione persiana (I 4, 4)⁶⁹. Egli dichiara quindi: ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ώς οὕτως η̄ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς "Ἐλληνας,

⁶⁸ Su questo punto, cfr., seppure in un'ottica in parte diversa, le considerazioni di A. HEUSS, *art. cit. (supra n. 4)*, 402 sgg. La tradizione erodotea su tale alleanza appare piuttosto ricca e circostanziata, e poggiante su basi verosimilmente solide: in tal senso depongono il forte, e certamente non 'apologetico', collegamento con Delfi, le formule possibilmente autentiche di I 69, 2 e le tradizioni spartana e samia sul cratero inviato a Creso (I 70 e III 47, 1).

⁶⁹ Su quest'ultimo punto, cfr. soprattutto G. NENCI, *Introduzione alle guerre persiane* (Pisa 1958). Per una discussione dei capitoli 'proemiali', cfr. H.-F. BORNITZ, *Herodot-Studien* (Berlin 1968), 164 sgg. e da ultimo D. ASHERI, in *Erodoto ...*, 261 sgg.

τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐξ τὸ πρόσω τοῦ λόγου, κτλ. (I 5, 3). A queste dichiarazioni si ricollegano direttamente le affermazioni di I 6, ed in rapporto ad esse vanno lette e interpretate nel loro complesso come generalizzazioni storiche significative. Ne emerge, mi sembra, con tutta evidenza che con tali affermazioni Erodoto intende contrapporsi o distanziarsi rispetto alle eziologie mitico-leggendarie del conflitto Greci-barbari, in una prospettiva che non è solo quella della opposizione o distinzione metodologica tra ‘spazio mitico’ e ‘spazio storico’⁷⁰, ma si configura anche come una contestazione radicale della pertinenza dei criteri centrati sulla contrapposizione schematica Asia-Europa o Asiatici-Greci⁷¹, dal momento che il primo dei barbari a commettere ἄδικα ἔργα contro i Greci, soggiogando i Greci d’Asia, viene contestualmente presentato anche come il primo a farsi amici dei Greci, e precisamente gli Spartani, dei Greci d’Europa. Presentazione tutt’altro che unilaterale, la quale mette altresì in rilievo quello che è per Erodoto, come emerge anche nel prosieguo dell’opera, il nodo storico reale e centrale nei rapporti Greci-barbari: la situazione dei Greci d’Asia, di quei Greci, cioè, insediati in un’area che a partire da un certo momento è stata compresa entro un impero territoriale sovraetnico; situazione determinata, per lo storico, dalla costruzione da parte di Creso di un impero comprendente tutta (o quasi) l’Asia al di qua dell’Halys. Significative in tal senso sono anche le ulteriori generalizzazioni fatte da Erodoto in I 6, 3, dove afferma che prima dell’ἀρχή di Creso πάντες Ἔλληνες ἦσαν ἑλεύθεροι (*i.e.* non vi erano Greci soggetti all’ἀρχή dei barbari), indicando poi quale unico possibile, ma non effettivo, precedente della situazione creata da Creso, l’invasione dell’Asia Minore da parte dei Cimmeri, la quale però, aveva sì raggiunto la Ionia, ma era consistita solo in incursioni pre-

⁷⁰ Su questo aspetto insiste H. ERBSE, «Der erste Satz im Werke Herodots», in *Festschrift B. Snell* (München 1956), 209 sgg.; cfr. tuttavia A. E. WARDMAN, *art. cit.* (*supra* n. 65).

⁷¹ Contrariamente a quanto ritiene A. HEUSS, *art. cit.* (*supra* n. 4), 386 sg. e 417 sg.

datorie e non in un assoggettamento delle città, — a differenza, mi sembra opportuno sottolineare, di quella degli Sciti che si era tradotta anche nell'imposizione, per 28 anni, di una vera e propria ἀρχή, con riscossione del φόρος, sui popoli dell'Asia Anteriore (Hdt. I 106, 1). È nella situazione dei Greci d'Asia che in effetti Erodoto indica a più riprese il punto nevralgico nelle relazioni tra Greci e barbari: sottolineando le successive καταστροφαί della 'Ionia', a partire da quella di Creso (I 92; I 169; VI 32); definendo ἀρχὴ κακῶν ... "Ἐλλησί τε καὶ βαρβάροισι le navi inviate dagli Ateniesi in soccorso agli Ioni ribelli (V 97, 3); e ancora alla fine delle *Storie* mettendo in rilievo le discussioni svoltesi tra i capi delle forze greche dopo la vittoria del Micale, circa l'opportunità di trasferire gli Ioni in Grecia propria per risolvere definitivamente il problema (IX 106).

È in questa prospettiva complessa, e direi consistente, che Erodoto concepisce, e definisce con le generalizzazioni storiche di I 6, il ruolo prioritario di Creso nella vicenda dei rapporti Greci-barbari. Una definizione, occorre tuttavia ribadire, in termini tutt'altro che univoci e unilaterali, i quali trovano coerente riscontro nei contenuti di informazione e rappresentazione del λόγος lidio, dove, accanto alla sottolineatura del ruolo di Creso quale unico artefice della costruzione dell'impero e in quanto tale conquistatore e dominatore dei popoli greci d'Asia, presenta un rilievo essenziale la caratterizzazione dello stesso Creso — nel quadro della insistita lettura in chiave assimilante dei Lidî — come un sovrano ellenizzante e fileleno, alla cui capitale accorrono tutti i σοφισταί greci contemporanei, che conversa con essi dichiarando di conoscerli per fama (I 30) e interessandosi di ciò che accade nell'Ellade (I 27), che venera gli dei greci colmandone di offerte i santuari compresi quelli di Mileto ed Efeso (I 92), che ricerca l'amicizia e l'alleanza dei Greci nella figura dei loro προστάται, indagando a questo scopo sulla loro situazione e storia (I 56-70); un sovrano, infine, al quale

rifiutano di ribellarsi gli stessi Ioni da lui assoggettati (I 76, 3), i quali poi chiederanno a Ciro di essergli κατήκοοι alle stesse condizioni vigenti con Creso (I 141).

Tutto questo va visto in rapporto sia ai fenomeni di contatto e interpenetrazione greco-lidia documentati intorno alla metà del VI secolo⁷², sia alla considerazione positiva e ‘simpatetica’ di cui Creso aveva verosimilmente goduto e di cui ancora godeva in diversi ambienti del mondo greco nel V secolo a.C., come testimoniano Pindaro⁷³ e Bacchilide⁷⁴, nonché, in parte, gli aneddoti centrati sulla figura, storicamente poco attendibile, di Creso sopravvissuto alla pira e divenuto ‘saggio consigliere’⁷⁵. Viste su questo sfondo, le affermazioni di I 6, se da un lato si configurano come risultato originale della ιστορίη erodotea — capace di cogliere il significato storico profondo degli eventi, individuando le vere responsabilità ultime e obiettive pur nell’opera di un re per tanti versi ellenizzante e filelleno —, dall’altro intendono collocare, mi sembra, e di fatto collocano in una certa misura la figura e l’opera di Creso al di fuori del processo storico culminato nelle guerre persiane.

In effetti Erodoto delinea con tratti marcatamente diversi il quadro dei primi contatti tra Ciro e i Greci: non solo rifiuto

⁷² Cfr. *supra* p. 179 e n. 20.

⁷³ *Pyth.* I 94 sgg.; cfr. M. MILLER, *art. cit.* (*supra* n. 44), 70 sg.

⁷⁴ III 23-62; alla scena bacchilidea di un volontario, ed epico, olocausto di Creso appare accettabile quella figurante sull’anfora di Myson del 490 ca. a.C. (Louvre G 197 = BEAZLEY, *ARV*² 238; cfr. anche *ARV*² 571-574): su tutto questo cfr. Ch. SEGAL, «Croesus on the Pyre: Herodotus and Bacchylides», in *WS* 84 (1971), 39 sgg.; H. MAEHLER (Hrsg.), *Die Lieder des Bacchylides* II (Leiden 1982), 33 sgg.; W. BURKERT, «Das Ende des Kroisos: Vorstufe einer herodoteischen Geschichtserzählung», in *Catalepton. Festschrift B. Wyss* (Basel 1985), 4 sgg., in part. 10 sgg.

⁷⁵ Cfr. soprattutto M. MILLER, *art. cit.* (*supra* n. 44), 68 sgg. e K. von FRITZ, *op. cit.* (*supra* n. 23), I 231 sgg. (ma anche H.-P. STAHL, in *YClSt* 24 [1975], 1 sgg.). Sulla problematica attendibilità delle tradizioni sulla sopravvivenza di Creso alla caduta di Sardi, cfr. da ultimi W. BURKERT, *art. cit.* e D. ASHERI, in *Erodoto ...*, 320 sg. Si veda altresì, sulla precoce introduzione di Creso nella tradizione sui sette saggi, B. SNELL (Hrsg.), *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (München 1971), in part. 42.

di qualunque accomodamento, e minacce, peraltro mante-
nute, di conquista e distruzione (così va inteso probabilmente
l'apologo di Ciro in I 141)⁷⁶, ma radicale estraneità, disinfor-
mazione, disprezzo per i Greci e la loro società e cultura,
come sottolinea l'episodio dell'ambasceria a Sardi dello spar-
tano Lacrine con la spazzante replica del re (I 142). È in
realtà con Ciro che i rapporti tra Greci e barbari sembrano
immettersi per Erodoto sul binario che porterà alle guerre
persiane. La figura e l'opera politica di Creso nelle sue rela-
zioni coi Greci sono presentate in termini assai più ricchi e
complessi, come recanti in sé elementi e potenzialità notevoli
per una diversa definizione e un diverso sviluppo storico di
quei rapporti: non a caso Erodoto introduce quelle che
saranno le due grandi protagoniste della vittoria sui Persiani,
Atene e Sparta, nel quadro del λόγος di Creso e nella veste di
potenziali alleate del re lidio nella progettata guerra 'preven-
tiva' contro Ciro e i Persiani⁷⁷.

Con l'infarto esito di quest'ultima, quel quadro si dis-
solve però completamente: della complessa politica di Creso
verso il mondo ellenico, l'unico aspetto che resta gravido di
conseguenze per il futuro dei Greci è il dato politico-giuridico
'bruto' del suo assoggettamento dei Greci d'Asia nell'ambito
della costruzione di un impero micrasiatico che in seguito alla
sua sconfitta passa, quasi di diritto, in eredità al vincitore
(cfr. I 130 e 141).

È in questo senso complesso che credo vadano intese le
ragioni, e il significato, della priorità di Creso, nonché la
prospettiva che informa l'interesse e l'opera di Erodoto come
storico dei Lidî. Attraverso la figura di Creso e la priorità
attribuitagli nella concezione e architettura delle *Storie*, egli
mette in evidenza che l'ostilità tra i Greci e i barbari non è un
dato 'metistorico' che affonda le radici in un passato remoto e

⁷⁶ Cfr. S. W. HIRSCH, *art. cit.* (*supra* n. 54), 222 sgg.

⁷⁷ Cfr., ma in una prospettiva sensibilmente diversa, H. WOOD, *op. cit.* (*supra* n. 3), 31.

leggendario e in una radicale alterità, incomprensione e contrapposizione tra due mondi anche geograficamente definiti e distinti, ma piuttosto un fenomeno storico dalle radici tutto sommato recenti, che, se per certi importanti aspetti può farsi discendere dalla politica di Creso, e soprattutto dalla sua eredità, per altri tuttavia risulta in realtà definitosi nei suoi termini precisi solo entro il concreto contesto storico dei rapporti greco-persiani. Il ‘momento’ di Creso gioca un ruolo fondamentale nel creare le condizioni da cui prende l’avvio il processo storico culminato nelle guerre persiane, ma nel suo insieme non si lascia focalizzare come primo effettivo momento di tale processo. Il che contribuisce decisivamente, mi sembra, a configurare il λόγος lidio, o come possiamo ben definirlo il λόγος di Creso — in effetti, la prospettiva in cui Erodoto si interessa e guarda ai Lidi e alla loro storia e che informa il λόγος nella sua struttura e nei suoi contenuti di informazione e rappresentazione, appare centrata, non solo in larghissima misura, ma anche in maniera come si è visto determinante e coerente, sulla figura, l’opera e il ruolo storico, e addirittura epocale, di Creso —, come una sorta di prologo, di introduzione generale all’opera, piuttosto che come l’esposizione del primo episodio di una vicenda storica unitaria⁷⁸.

⁷⁸ Vorrei sottolineare come queste conclusioni configurino il ruolo e significato di Creso nella concezione ‘storica’ erodotea (e nell’architettura delle *Storie*) in termini assai vicini a quella *Schlüsselfunktion* che, secondo Heuss, Erodoto avrebbe pensato di attribuire a Creso, ma senza riuscire a sviluppare fino in fondo questa idea e ad applicarla coerentemente nella concezione e redazione della sua opera; il che sarebbe da attribuire da un lato al ruolo prioritario e condizionante della rappresentazione delfica di Creso, dall’altro e soprattutto all’eredità delle precedenti tradizioni mitico-leggendarie delle quali Erodoto avrebbe conservato due aspetti importanti: l’idea dell’*aitíñ* come colpa di una delle due parti e, quel che più conta, la concezione schematica del conflitto come uno scontro tra Asia ed Europa; elementi entrambi poco compatibili con una coerente applicazione dell’idea della *Schlüsselfunktion* di Creso, e che avrebbero indotto lo storico a soluzioni compromissorie e poco coerenti, con gravi conseguenze per la chiarezza e consistenza del disegno generale della sua opera (*art. cit. [supra n. 4], 414 sgg.*).

VII

Quanto ai Lidî, il lascito di Creso e della sua politica, dopo l'effimera gloria dell'impero, fu l'asservimento ai Persiani, come Erodoto sottolinea con l'ultima frase del λόγος (I 94,7). Lascito, però, che egli configura ulteriormente in termini assai peculiari e interessanti in I 155-157, in un racconto legato alla scarna, e poco simpatetica, narrazione della effimera rivolta di Paktyes e dei Lidî dopo la partenza di Ciro (I 153-154), e centrato sulla figura di 'Creso sopravvissuto'. Racconto meritevole di una considerazione più attenta di quella finora riservatagli, ma su cui non mi soffermerò per motivi di tempo, limitandomi a dire che esso, al di là delle apparenti valenze eziologiche, configura il lascito di Creso ai Lidî come un paradigma, insieme negativo e realistico, di sopravvivenza al dominio persiano a condizioni degradate e servili, paradigma che ha un referente implicito ma essenziale nelle esperienze sociali e politiche ioniche⁷⁹.

Col rapido fallimento della rivolta di Paktyes, comunque, i Lidî scompaiono sostanzialmente dalla storia e dalle *Storie* almeno come entità storico-politica significativa; agli occhi di Erodoto, la terra lidia, così come molti santuari greci, reca ancora qualche traccia del passato glorioso (il tumulo di Aliatte o la stele di Creso a Cidrara), ma i Lidî, per tanti versi così simili ai Greci, si sono adattati e integrati entro l'impero persiano e in quanto tali figurano sporadicamente nel prosieguo delle *Storie* (si pensi a Mirso e Pythios o alle forze lidie nell'esercito di Serse).

Sardi, però, mantiene un ruolo storico-politico essenziale, ampiamente documentato dallo stesso Erodoto, anche in epoca persiana, e nello svolgersi dei rapporti greco-persiani, come vera e propria capitale occidentale dell'immenso

⁷⁹ Per l'analisi del brano rinvio ad un mio lavoro di prossima pubblicazione su «Erodoto I, 155-157 e la μεταβολὴ τῆς πάσας διαιτᾶς dei Lidî».

impero achemenide, testata della Strada reale che la collegava a Susa (V 53), teatro e luogo deputato degli intrighi di tiranni greci esautorati e desiderosi di rivincita come Ippia (V 96) o di ὑπαρχοί ambiziosi come Aristagora (V 31) e Istieo (VI 4-5), principale punto di partenza e di ritorno delle grandi spedizioni persiane verso l'Europa (V 11 sgg.; VII 32 sgg.; VIII 117; IX 3; 107-108), obiettivo primario degli Ioni ribelli e dei loro alleati ateniesi ed eretriesi, la cui parziale conquista (e incendio) della città doveva provocare l'ira e i propositi di vendetta di Dario (V 105 sg.; VII 1), nonché, almeno 'formalmente', le successive spedizioni persiane contro la Grecia propria, durante le quali vennero incendiati per ritorsione i templi greci (VI 101,3; VIII 53,2).

L'antica capitale lidia conserva dunque, agli occhi di Erodoto e nella realtà storica, il ruolo di interlocutore essenziale dei Greci, non solo d'Asia Minore — c'è anzi da chiedersi se ciò non abbia avuto una qualche parte nell'indurre lo storico a focalizzare su Creso il problema delle origini del processo culminato nei Μηδικά —, in una prospettiva, però, radicalmente diversa da quella dell'epoca di Creso: allora, per un breve momento storico, Sardi si era configurata, non come l'avamposto principale della contrapposizione tra barbari e Greci (e tra Asia ed Europa), bensì come il centro di un processo di affermazione 'imperialistica', ma anche di cooperazione e interpenetrazione nel segno della vicinanza e somiglianza tra Lidî e Greci, tale forse che avrebbe potuto permettere di superare, in un quadro di sempre più intensa ed estesa ellenizzazione, il problema posto dalla esistenza e dal destino storico dei Greci d'Asia.

DISCUSSION

M. Dible: Das Exposé hat in besonders eindrucksvoller Weise gezeigt, in welchem Sinn Herodot die lydische Geschichte in sein Werk einfügte. Zwei Dinge waren dabei hervorzuheben. Das eine ist die von Herrn Lombardo so bezeichnete griechisch-lydische Koine, die enge Vertrautheit von beiden Seiten in dem Jahrhundert vor der persischen Invasion, die archäologisch so gut wie literarisch bezeugt ist. (Man kann als Zeugnis hinzufügen, dass die Griechen den asiatischen Kontinent mit einem Toponym aus Lydien bezeichneten!) Diese Vertrautheit wird der Grund dafür sein, dass Herodot keine ausführliche Darstellung der lydischen Landeskunde zu geben brauchte, vielmehr die Lyder exemplarisch zu Repräsentanten der feind/freundlichen Auseinandersetzung zwischen Griechen und Barbaren machen und diesen Vorgang exemplarisch in der Geschichte des Kroisos zusammenfassen konnte. Eben dieses bildet den zweiten, wichtigen Punkt des Exposés. Die Gestaltung der Kroisos-Geschichte aber ist schwerlich ohne das Vorbild der Tragödie denkbar.

Herr Lombardo hat auf diese Weise den Aufbau der lydischen Kapitel verständlich gemacht. Trotzdem: Ist es nicht seltsam, dass wir aus Herodot nichts über die Frühgeschichte der Lyder erfahren, nichts über die Katastrophe der Phryger, die den Lydern als definitiven Bezwiegern der Kimmerier den Weg zur Vormachtstellung öffnete, keinen Hinweis darauf, dass Homer nichts von den Lydern weiss? Gewiss gehört das alles nicht in die von Herrn Lombardo skizzierte Konzeption Herodots. Aber könnten wir nicht wenigstens einen gelegentlichen Hinweis, eine Bemerkung o. dgl. erwarten? Schliesslich war, wie literarische und monumentale Zeugnisse lehren, auch die griechisch-phrygische Symbiose etwa zwei Jahrhunderte lang sehr eng (vgl. I 14).

M. Burkert: Dass mit dem Reich des Gyges ein Neuanfang gesetzt war,⁹ sagen die Mythen aus, die aus Platon bekannte Version ebenso wie die

Kandaules-Erzählung, die man ohne weiteres in eine mythische Form 'zurückübersetzen' kann: Die Göttin hat sich einen neuen König gewählt. Herodot hat allerdings die — grossartige — novellistische Fassung, während er für Kyros den (leicht rationalisierten) Königsmythos wiedergibt.

M. Lloyd: In the first place it is dangerous to suggest that Herodotus did not speak of early Lydian history because the material was legendary or mythological and, therefore, considered by him to be suspect. Early traditions on such matters might well seem mythical or legendary to us, but Greeks were perfectly capable of treating them as history. A tradition full of gods would certainly have been left to one side, but one which was full of heroes would probably have been regarded as acceptable with the same equanimity as Homer's epics.

It seems to me that the most probable reason for the omission, or relative lack of concern for, early Lydian history is ultimately compositional. The most important point about Lydian history to Herodotus is the activities of Croesus who features as a paradigmatic figure in several ways. Consider what would have happened if Herodotus had embarked on a substantial excursus on early Lydia. It would have made it impossible for him to cast the figure of Croesus into the sharp relief which was required for his purpose. Croesus and his implications would simply have been swamped.

M. Lombardo: Trovo più che giustificate le domande di A. Dihle intorno al sostanziale silenzio di Erodoto sulla storia più arcaica dell'Asia Minore e in particolare sul crollo del regno frigio e il connesso emergere della Lidia come potenza regionale egemone. In effetti ciò non può non colpire tenuto conto degli stretti rapporti intrattenuti dai Greci coi Frigi e del fatto che Erodoto stesso mostra di avere chiara coscienza dell'anteriorità di Mida rispetto a Gige (I 14). Per spiegare questo silenzio si possono avanzare alcune ipotesi concernenti le basi informative di Erodoto e insieme la sua concezione e rappresentazione della storia micrasiatica arcaica. Dall'insieme dei dati erodotei sui Frigi, mi sembra emergere da un lato la coscienza di una notevole estensione e ricchezza della Frigia (I 72;

V 49 e 52; VII 26, 30 e 31), dall'altro una lettura dei Frigi come un popolo non collegato né sul terreno eponimico-genealogico né su quello propriamente etnografico con i popoli dell'Anatolia occidentale (Lidi, Cari, Misi: cfr. ad es. I 171), ma piuttosto con quelli dell'Anatolia settentrionale e centro-orientale (Paflagoni, Matieni, Mariandini, Siro-Cappadoci: cfr. soprattutto VII 72-73); infine come un regno di cui si conoscono i nomi dinastici dei sovrani, Mida e Gordieo (I 14 e 35), ma che non sembra rivestire alcun ruolo sul piano storico-politico. È possibile che le basi informative di Erodoto, soprattutto greche e focalizzate sui rapporti tra costa (in primo luogo ionica) ed entroterra, fossero tali da non serbare chiara memoria del grande regno frigio dell'VIII secolo e del suo crollo nei primi decenni del VII con la invasione cimmeria (del resto, nel confronto con Xanto-Nicolao e con la documentazione assiro-babilonese, Erodoto appare poco informato sugli aspetti 'anatolici' e orientali della stessa politica lidia). Ma anche a non ammettere tale possibilità, si può supporre che egli non abbia 'recepito' informazioni in tal senso sia per motivi di ordine cronologico — l'attribuzione ai Cimmeri del crollo di Mida mal si sarebbe conciliata da un lato con la coscienza 'delfica' dell'anteriorità di Mida rispetto a Gige, dall'altro con la datazione delle invasioni cimmerie al tempo di Ardys (I 15), successore di Gige, basata forse in parte sulla cronologia di poeti contemporanei ad essa, come Callino —, sia anche per ragioni inerenti la coerenza della sua visione e rappresentazione del processo storico (in questo senso vedrei le ragioni compositive cui ha fatto cenno Lloyd): eventuali notizie sul grande regno frigio anteriore a Gige e sulla διαδοχή della sua egemonia da parte di questi sarebbero risultate difficili da integrare con la successione delle dinastie *di Sardi* (I 7), che costituisce uno dei pilastri della rappresentazione erodotea della profondità cronologica 'parallela' dei principali regni asiatici (cfr. I 95 sgg.); e soprattutto difficili da conciliare con la rappresentazione di Creso come unico artefice della creazione di un impero microasiatico sulla quale è centrato il λόγος lidio. Quanto al silenzio di Erodoto sull'ignoranza dei Lidi da parte di Omero, mi chiedo se la sua sottolineatura in I 7 dell'altezza cronologica della metonomasia da Μηίωνες a Λυδοί non contenga un implicito spunto polemico nei confronti di Omero che parla solo di Μηίωνες per l'epoca della guerra di Troia: in effetti, l'eponimo Λυδός

appare qui come il capostipite di una dinastia esautorata dal quarto discendente di Eracle, e si colloca dunque con ogni verosimiglianza in epoca pre-troiana.

Vengo quindi all'intervento del professor Burkert che ha giustamente messo in rilievo come le tradizioni greche sull'ascesa al trono di Gige, e specialmente quella platonica, presentino essenzialmente il carattere di un mito di fondazione di un nuovo regno per investitura divina. In realtà, che la figura di Gige e la sua ascesa al trono abbiano fortemente colpito i Greci anche contemporanei e siano apparse loro come connotate da forti tratti di novità, emerge chiaramente dal Fr. 19 West di Archiloco e dalle più tarde tradizioni sull'origine lidia della nozione, e dell'esperienza, della tirannide: Gige dovette incarnare per i Greci un modello fino allora sconosciuto di regalità! Del resto, l'analisi del complesso dei dati tradizionali e documentari sulla Lidia alto-archaica (fine VIII-inizi VII a.C.) ha portato recentemente Clara Talamo (*La Lidia arcaica* [Bologna 1979]) a formulare l'ipotesi, in buona parte condivisibile, che l'emergere di Gige e dei Mermnadi sia stato espressione, non di un puro e semplice rivolgimento dinastico, ma di un complesso processo di dislocamento e ridefinizione dell'assetto etnico-geografico e politico dell'area lidio-meonia, con un radicale rivolgimento interno e una nuova e più forte strutturazione del potere monarchico, tradottasi anche in un più ampio e dinamico ruolo di Sardi nell'area micrasiatica. Con ogni verosimiglianza, dunque, Gige rappresentò effettivamente qualcosa di nuovo e di importante sulla scena dell'Asia Minore occidentale e come tale venne percepito dai Greci, il che contribuisce a spiegare la lettura e rappresentazione della sua ascesa al trono nei termini sostanziali di un mito di fondazione. Il punto che qui più ci interessa, tuttavia, è che la versione recepita da Erodoto, anche nel confronto con le altre conservateci dalla tradizione, si qualifica per due aspetti principali e tra loro collegati: da un lato l'assenza del ὑαυμάστον (cfr. la versione platonica) e la rappresentazione della vicenda nei termini di una vera e propria novella tragica, dall'altro l'assenza di particolari sul contesto politico-sociale del rivolgimento dinastico e sullo stesso γένος dei Mermnadi (si pensi per confronto al quadro complesso di tensioni dinastico-familiari che emerge dai frammenti 44-47 di Nicolao di Damasco [*FGrHist* 90 F 44-47]); assenza, quest'ultima, che configura l'ascesa al trono

di Gige come una usurpazione sostanzialmente involontaria da parte di un (oscuro) δορυφόρος costretto dagli eventi. Questa rappresentazione in certa misura riduttiva appare peraltro sostanzialmente coerente con la esplicita notazione di I 14, secondo cui durante il suo lungo regno Gige non avrebbe compiuto nulla di notevole a parte le spedizioni contro alcune città ioniche e la conquista di Colofone. Anche qui è possibile ipotizzare che, oltre alla eventuale (e direi probabile) disinformazione sulla politica anatolica e orientale di Gige, abbia giocato un ruolo decisivo la focalizzazione dell'interesse erodoteo su Creso e il suo ruolo storico, in rapporto a cui appare coerente la presentazione di Gige, non come fondatore dell'impero lidio, o almeno di una nuova e forte monarchia lidia, ma solo come l'involontario iniziatore di una dinastia dalle oscure origini.

M. Asheri: Tre osservazioni:

1) Il problema della composizione del *logos* lidio all'interno del Iº libro, e della sua funzione paradigmatica o 'prefigurativa' nell'ambito dell'intera opera erodotea, è d'importanza capitale. Non equivale però al tema 'Erodoto storico dei Lidi'. Spicca infatti il fatto di quanto poco di lidio (geografia, etnografia, storia ecc.) ci sia nel *logos* cosiddetto 'lidio', al centro del quale è la figura di Creso. Erodoto stesso si giustifica dicendo che in Lidia ci sono poche «meraviglie» (inversamente, le meraviglie di Samo gli sembrano sufficienti a giustificare la lunghezza del *logos* samio: III 60), e se si è prolungato sull'ultimo re lidio è perché Creso fu, per Erodoto, il primo re asiatico che fece ingiustizia ai Greci.

2) La cronologia eraclide dei re lidi è una ricostruzione pseudo-storica greca, priva di qualsiasi valore storico. Erodoto poneva nel ca. 1350 a.C. il *floruit* di Eracle, data ottenuta mediante le genealogie dei re spartani calcolando regni di 40 anni (forse il calcolo risale a Ecateo). Il fatto fu riconosciuto da tempo. Quello che si nota in Erodoto — ma che forse non è tutto suo originale — è il tentativo di riallacciare tutte le grandi dinastie del mondo antico, dalla Lidia, Persia e Babilonia a Sparta, a un capostipite comune, Eracle. Egli quindi usò ed inserì i dati che (forse) ottenne da fonti epicoriche lidie (23 re per un periodo di 505 anni danno una media di ca. 22 anni per regno, che è plausibile 'demograficamente' e non si accorda

con i canoni genealogici usati da Erodoto o da altri storici antichi), in modo da inquadrarli nel suo ‘tempo’ eraclide. I vari tentativi moderni di far corrispondere queste ricostruzioni artificiali antiche con le cronologie ottenute in base a fonti archeologiche o epigrafiche orientali (ittite, assire ecc.) mi sembrano alquanto vani. Resta il fatto che Erodoto nulla sapeva degli Ittiti (considera egiziano un monumento ittita in Lidia), come nulla ne sapevano i Greci antichi in generale.

3) Pongo il problema della ‘effeminazione’ dei Lidi: se sia un *aition* per spiegare il contrasto a tutti evidente tra ‘Rise and Fall’ — la grandezza del regno lidio (cavalleria, conquiste ecc.) sino a Creso, la mollezza e la servitù ai Persiani dopo la conquista di Ciro e specialmente al tempo di Erodoto.

M. Lombardo: Riguardo al primo punto toccato da David Asheri, non direi che le affermazioni di I 93 sulle poche meraviglie della Lidia possano intendersi come una giustificazione di Erodoto per la scarsità delle informazioni fornite nel λόγος sulla geografia, etnografia e storia lidia. In primo luogo, e in ciò concordo con le osservazioni di G. Nenci, l'affermazione erodotea di III 60 sulle meraviglie di Samo che giustificherebbero la lunghezza del λόγος samio non va sopravvalutata specie ‘in negativo’: basti pensare al caso della Scizia, di cui Erodoto sottolinea la carenza di θωμάσια (IV 82), ma a cui dedica un’ampia descrizione geografica ed etnografica. In secondo luogo, e fondamentalmente, Erodoto, che peraltro fornisce notizie di geografia e topografia lidie in altri punti delle *Storie*, dedica in realtà ai Lidi uno dei λόγοι più ampi e significativi della sua opera: il problema è quello del taglio peculiare di tale λόγος, che va visto soprattutto come funzione della prospettiva che informa il suo interesse per i Lidi e la sua visione della loro storia e del loro ruolo.

Concordo invece sostanzialmente con D. Asheri sul problema, peraltro difficile e complesso, delle ‘costruzioni’ cronologico-genealogiche erodotee. Lo ringrazio infine per la domanda sul racconto erodoteo relativo alla effeminazione dei Lidi, imposta da Ciro dietro consiglio di Creso in seguito alla rivolta di Paktyes (I 155-157). Racconto interpretato per lo più *en passant* (da George Grote a Truesdell Brown) come un αἴτιον greco inteso a spiegare il contrasto tra i Lidi di età persiana e il popolo

potente e bellico delle tradizioni sui Mermnadi, ma che, ad una più attenta analisi, rivela valenze ben più complesse e interessanti. Privo di attendibili contenuti storici, esso appare ‘costruito’, in maniera peraltro originale, sul tema della *systematische Verweichlichung*, ed è riecheggiato in fonti più tarde (Polyaen. *Strat.* VII 6; Iust. I 7, 11-13; Zenob. V 1; Chor. *Gaz.* XIV; nonché forse Xen. *Cyr.* VII 2, 26 sgg.), dove la prospettiva è per lo più marcatamente eziologica e, direi proprio perciò, non si fa cenno al ruolo di Creso, mentre le misure imposte da Ciro vengono presentate in termini in parte diversi, intesi da un lato a evidenziarne la specificità in rapporto alle realtà lidie (ad es. divieto di *ιπτεύειν*), dall’altro ad esplicitarne il carattere svirilizzante (ad es. *ὑφαίνειν*). In effetti, in Erodoto esse appaiono non solo relativamente generiche in rapporto alle peculiarità lidie e poco perspicue in quanto strumenti di un progetto sistematico di svirilizzazione, ma risultano in gran parte concepite in riferimento sostanziale a costumi e pratiche tipici, o perlomeno ampiamente condivisi, dalle aristocrazie ioniche (e ionizzanti) archaiche (uso di indossare il chitone sotto l’*ιμάτιον*, di calzare stivaletti di pelle morbida, educazione musicale). Il che indica una matrice ideologica, verosimilmente di orientamento dorico e dorizzante, centrata su una contrapposizione unilaterale tra *σκληραγωγία-ἀνδρεία-ἐλευθερία* da un lato e *ἀβροσύνη-ἀνανδρία-δουλεία* dall’altro, che conferisce al racconto erodoteo, al di là delle sue valenze eziologiche, peraltro poco ‘coerenti’ col quadro erodoteo della società lidia in epoca mermnadica e persiana, una valenza paradigmatica in quanto riflessione critica sulle esperienze socio-culturali (e politiche) delle società aristocratiche ioniche e ionizzanti. Valenza ulteriormente confermata dall’analisi delle motivazioni di Creso, centrate sull’idea della inutilità e controproduttività della rivolta ai Persiani, foriera solo di *ἀπώλεια* ed *ἔξανδραποδισμός*, idea che appare condivisa da Erodoto stesso (oltre che da Ecateo: Hdt. V 36) dal momento che sottende non solo la scarna narrazione della rivolta di Paktyes, ma anche gran parte di quella della rivolta ionica, e che torna ancora in chiusura dell’opera a IX 106. Il paradigma lidio, nella sua priorità ed esemplarità, negativa ma realistica, mostra dunque che fattore (e portato) inevitabile, e necessario, della sopravvivenza sotto i Persiani è l’*ἀνανδρία*, al cui prezzo soltanto è possibile evitare il pericolo mortale della rivolta. Nell’alternativa, inammis-

sibile per una società di liberi πολῖται e di ἄνδρες, tra rivolta autodistruttrice e sopravvivenza a condizioni degradate e servili, emerge come unica scelta positiva quella dell'emigrazione, che Erodoto presenta esplicitamente e implicitamente come tale a più riprese nel corso della sua opera (cfr. ad es. I 170), ma che solo pochi degli Ioni fecero (I 169), mentre i più finirono per adattarsi anch'essi alle ἐντολαί persiane con le conseguenze di rammollimento fisico e morale che lo storico sottolinea chiaramente in VI 11-13, e che emergono anche nella documentazione extra-erodotea di V secolo, non senza rapporto con la situazione degli Ioni sotto l'ἀρχή ateniese. C'è dunque verosimilmente nel racconto di Erodoto un referente隐含的, ma essenziale, nelle esperienze storiche e sociali 'ioniche', viste anche nei loro riflessi entro il quadro politico-ideologico contemporaneo.

M. Dible: Eine kleine Bemerkung zu den chronologischen Problemen. Man muss doch wohl sehr deutlich zwischen verschiedenen Typen chronologischer Listen unterscheiden, da ihr historischer Wert sehr verschieden ist. Es gibt, zumeist orientalische, Königslisten und vergleichbare Eponymenlisten, auf die durchweg Verlass ist. Ferner gibt es nach ihrem Muster konstruierte Listen, oft zur Legitimation von Ansprüchen erfunden. Die von H. T. Wade-Gery behandelte genealogische Inschrift des Heropythos aus Chios (*The Poet of the Iliad* [Cambridge 1952], 8 f.), die mit Hekataios' Aufzählung seiner Ahnen (Hdt. II 143) vergleichbar ist, spiegelt insofern eine besondere Situation, als sie in ein aristokratisches Milieu gehört, in dem man von der Einwanderung der Vorfahren wusste. Das genealogische Interesse musste sich auf die chronologische Überlieferung konzentrieren, weil man die Gräber der Ahnen verlassen hatte. Mit unserer Vorstellung von Chronologie hat das freilich wenig zu tun, denn der — gelegentlich sicher zuverlässigen — Reihung der Namen entsprechen keine Zeitangaben, ganz im Gegensatz zu den Königslisten des Alten Orients.

M. Lloyd: I should like to make some observations on the question of genealogies and the question of their historical reliability. When dealing with such material one should neither be too sceptical nor too willing to accept what is said. A genealogy of orientals kings, including those in Asia

Minor, may have been made by the oriental themselves. In such a case we might expect them to be accurate, but this would be a serious error. Such a list might not be intended, probably it wasn't, as an objective historical record. Omissions and adjustments could easily be made for a variety of reasons. If, on the other hand, the lists were drawn up by Greeks, different motives would be involved: they could be constructed without any obvious propaganda aim simply to provide a chronological framework for the past. There is no doubt that, if makers of chronologies are anxious to produce an accurate record, they can do so, but often the role of a genealogy is that of validation, e.g. justifying the position of a given family, and this can lead to distortions. In the case of the Lydian king-list which we find in I 7 ff. we are surely not confronted with pure fiction or with something which is totally accurate. Probably from "Αγρων onwards it is trustworthy, but Ninus and Belos are clearly unhistorical, the one being the eponym of Niniveh and the other being a hellenized version of the Semitic Baäl. Alcaeus needs no exegesis. This early section of the list is clearly Greek in origin, though it may well have been accepted by Lydians. It reflects in the first place the urge to link genealogies by connecting them with Herakles in some way and in the second place the desire to tie down and integrate into a systematic chronological scheme oriental eonyms and related phenomena.

M. Nenci: Il problema del rapporto genealogia/cronologia è fondamentale e da solo meriterebbe un Entretien. La genealogia è costruita a posteriori ed è fondamentale capire momento e motivazioni di una elaborazione genealogica che è sempre un fatto di propaganda. L'albero genealogico non parte dalle radici per salire ai rami; sono i rami che cercano le loro radici. È importante perciò capire quando e per quali esigenze nasce e perché e a chi e a quale epoca si voglia risalire per il capostipite e perché ci si arresti in questo processo all'indietro a un dato personaggio e a lui, e non ancora ai suoi antenati, si assegna il ruolo di capostipite. Quanto alle genealogie regali, esistevano elementi documentari scritti o monumentali che potevano fornire materiali di un certo spessore cronologico; minore attendibilità va assegnata alle genealogie delle grandi famiglie.

Ho apprezzato molto la ricchezza e l'originalità della relazione.

La storia della Lidia è giustamente vista da Lei in funzione di Creso. Creso con le sue vicende personali e regali è anticipatore di tutto: del ruolo paradigmatico del rapporto fra regni barbarici (Lidia-Persia), del rapporto Greci-Barbari, dell'attenzione del mondo asiatico per la Grecia continentale (ruolo di Sparta), del riconoscimento del prestigio interstatale di Delfi. Con Creso abbiamo anche un grande allargamento dei rapporti sul piano interstatale. E nella presentazione di Creso, penso che Erodoto risenta molto dell'origine e del punto di vista greco delle sue fonti delfiche.

Fino alle guerre persiane, fino alla rappresentazione del sovrano ache-menide in Eschilo, per i Greci Creso è il sovrano orientale per antonomasia. La distribuzione delle notizie sui Lidi in vari libri delle *Storie*, mi pare confermi quanto poi dirò sulla tecnica compositiva erodotea.

Mi pare molto importante quanto Lei scrive sull'ambiente del simposio, come luogo privilegiato per la formazione e la trasmissione di un certo tipo di discorsi tematici. Se questo è vero, e penso che lo sia, vorrei chiedereLe se non Le pare che Erodoto acquistò una funzione quasi 'rivoluzionaria', nel momento in cui portava una certa cultura, fino ad allora riservata a circoli aristocratici, nell'ambito più largo del pubblico al quale avrebbe letto i *Logoi*, compiendo, per così dire, un'opera di democratizzazione della cultura, quale, su questi temi, neppure la tragedia aveva compiuto.

Quanto al suo accenno infine al dibattito sulla soluzione 'globale' del problema dei Greci d'Asia col loro stanziamento in Grecia, vorrei sottolineare ancora che l'introduzione della presunta minaccia persiana di trasferire gli Ioni in Fenicia e i Fenici nella Ionia è chiaramente presentata da Erodoto come una falsità di Istieo, perché mai altrove si ipotizza una duplice deportazione con reciproco scambio di insediamenti.

Le chiedo infine, se pur nella diversità delle scelte di fatto operate da Sparta, Erodoto nel presentare le richieste di Creso agli Spartani, non abbia presente la tradizione della missione di Aristagora in Grecia che meglio conosceva.

Quanto al fatto che Erodoto pensi sempre ad un pubblico greco, e non straniero, si pensi all'effetto che doveva fare su un Ateniese abituato a vedere nell'agorà riflessa la sua vita quotidiana, con tutte le sue difficoltà

socioeconomiche, sentire che a Sardi l'oro scorreva in mezzo alla piazza.

M. Lombardo: Ringrazio il professor Nenci per le sue considerazioni e osservazioni. Mi sembra importante, in particolare, prospettare un significativo ruolo di Delfi nella rappresentazione erodotea di Creso, non solo nei suoi risvolti apologetici, ma anche nei suoi aspetti essenziali sul piano della concezione storica erodotea, e cioè nell'attribuzione al re lidio di marcati tratti ellenizzanti e filellenici e di un ruolo complesso nei rapporti tra Greci e 'barbari'. A questo proposito vorrei dire che, se Creso incarnò per i Greci la 'figura' del sovrano orientale, lo fece in modo assai particolare, venendo sentito in qualche modo come facente parte dell'orizzonte storico-culturale ellenico: significativo in tal senso è ad esempio il fatto che Pindaro ne contrapponga paradigmaticamente l'*ἀρετή* alla crudeltà del tiranno greco Falaride e che Bacchilide lo additi a Ierone come esempio di *ἐυσέβεια* ricompensata dagli dei (greci). Importante mi sembra altresì l'osservazione relativa alle valenze socio-culturali dell'opera erodotea in quanto veicolo di diffusione in un ambito più vasto di determinate idee, notizie, tradizioni circolanti verosimilmente anche e soprattutto entro i ristretti contesti dei simposi aristocratici. Ritengo infine che Erodoto abbia certamente presente, nel delineare i rapporti tra Creso e Sparta, la vicenda della missione in Grecia di Aristagora, la cui valutazione negativa da parte dello storico discende anche, a mio avviso, dalla sua concezione del valore epocale, nella storia dei rapporti tra Greci e barbari, della sconfitta di Creso con la conseguente affermazione del dominio persiano sull'Asia Minore.

VII

ALAN B. LLOYD

HERODOTUS ON EGYPTIANS AND LIBYANS

The subject of this paper is the analysis of Herodotus' account of the culture and history of Egyptians and Libyans. Since his statement of intent in the proem of the *Histories* is relevant to both these concerns, we can do no better than begin with a discussion of its content. It runs as follows:

This is the publication of the enquiry of Herodotus of Halicarnassus in order that neither should the remembrance of actions of men be lost through the passage of time nor should be the great and wondrous deeds, some performed by Greeks, others by βάπταροι, lack their due meed of glory, both other things and, in particular, the reason why they fought each other.

The implications of these words are far-reaching. In the first place, Herodotus insists that his entire narrative is to be regarded as ιστορίη or "enquiry". He is, therefore, signalling at the very beginning that he is not simply the passive recipient of impressions but had been actively seeking information on clearly defined issues. Indeed, there can be little doubt that in this context the word would have implied to a contemporary reader that the entire work should be seen, at one level, at any rate, as a scientific enquiry with a clear

awareness of problems of evidence and a determination, where possible, to solve them.¹

The second point to make is that the wording of the purpose clause places the work firmly within the epic tradition; i.e. one of its concerns is commemorating the “glorious deeds of heroes” (*κλέα ἀνδρῶν*).² However, the end of the proem demonstrates that this function proceeds in conjunction with a second role, that of explaining historical phenomena. A further issue on which Herodotus insists is that he has a particular interest in things great and wondrous (*μεγάλα τε καὶ θωμαστά*),³ but, as far as we are concerned, perhaps the most important point is that Herodotus expresses the intention of dealing not only with Greek achievements but also and on equal terms with those of peoples whom he describes as *βάρβαροι*.

The use of the term *βάρβαρος* in Classical Greek shows a complex and nuanced picture. In origin and for much of its history it functioned as the term for the second element in the simple antithesis Greek: non-Greek. As such, at one level, it

¹ On *ἱστορίη* see B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Philologische Untersuchungen, 29 (Berlin 1924); Alan B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Introduction*, EPRO 43 (Leiden 1975), 81 ff.; H. A. WEBER, *Herodots Verständnis der Historie. Untersuchungen zur Methodologie und Argumentationsweise Herodots* (Bern/Frankfurt am M./München 1976); J. MARINCOLA, “A Selective Introduction to Herodotean Studies”, in *Aretusa* 20 (1987), 35 ff.; C. DEWALD, “Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus’ Histories”, *ibid.*, 147 ff.

² See, e.g., A. W. GOMME, *The Greek Attitude to Poetry and History* (Berkeley and Los Angeles 1954); H. STRASBURGER, “Homer und die Geschichtsschreibung”, SHAW 1972, 1 (Heidelberg 1972); S. BROUWER, *Een Studie over enige archaische Elementen in de Stijl van Herodotus* (Meppel 1975); M. L. LANG, *Herodotean Narrative and Discourse* (Cambridge, Mass. and London 1984), particularly Ch. 3. The influence of tragedy is, of course, also detectable (cf., e.g., H. FOHL, *Tragische Kunst bei Herodot*, Inaug.-Diss. Rostock [Borna-Leipzig 1913]).

³ Ph.-E. LEGRAND, *Hérodote. Introduction* (Paris 1966), 45 ff.; H. BARTH, “Zur Bewertung und Auswahl des Stoffes durch Herodot (Die Begriffe θῶμα, θωμάζω, θωμάσιος und θωμαστός)”, in *Klio* 50 (1968), 93 ff.; M. KAISER, in S. MORENZ, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Sitz.-Ber. Sächsischen Akad. der Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 113, 5 (Berlin 1968).

constituted one of a series of polarities by which the Greeks mapped out and imposed order on their conceptual world. At another, and for our purposes more important, level it exemplified one of the basic preoccupations of all societies, i.e. the need to establish and maintain a sense of corporate identity. When such ideas take the form of a perception of state or national identity, their content is compounded of various elements: shared religious systems, ideologies, historical experience, territory, and, to a greater or lesser extent, language. To some degree, both state and national identities maintain themselves at a subconscious level by the habits of routine social behaviour, but it is invariably the case that they will also be periodically reasserted and confirmed in various formal and ritualized ways (e.g., in a Greek context, the Panathenaic Festival at Athens or the pan-Hellenic games). They are, in addition, always consolidated by an awareness, subconscious or actively promoted, of the differences between one's own group and those of others. Such recognition of distinction can be accompanied by a variety of psychological responses ranging from admiration and emulation through neutrality to unease, fear, contempt, hatred, and even active hostility. Usually the reaction is a complex blend of several of these, but, when the emphasis is laid on the negative side of the spectrum, we can obtain perspectives comparable to modern attitudes of cultural or racial prejudice.

The earliest Greek text in which the word βάρβαρος appears is *Iliad* II 867, where the Carians are described as βαρβαρόφωνοι, "incomprehensible in speech". Here the basis of the distinction is a perception of cultural difference without any detectable sign of distaste or disapproval, and the word's pre-eminent insistence on cultural dissimilarity remains constant throughout its history in Classical Greek; particular aspects of culture emphasized are language, dress, political organization, and sexual and related morality. When

attempts are made to explain such differences, they are attributed to geographical circumstances, institutions, and, in some cases, to φύσις, 'nature' (Hippocrates, *Aer.* 16). In the overwhelming majority of cases where the word occurs we cannot detect any trace of our concept of barbarians as peoples who are uncouth or uncivilized, though contempt for βάρβαροι political systems is recorded on more than one occasion (e.g. Euripides, *IA* 1271 ff.; 1378 ff.; 1400 ff.; Aristotle, *Pol.* I 2, 1252 a 24 ff.; III 14, 1285 a 14 ff.), and, generally speaking, we cannot detect any trace of a notion that the βάρβαρος (non-Greek) falls below acceptable standards of civilized behaviour. This notion is, however, occasionally identifiable and appears clearly, e.g., in Herodotus (IX 78-79), Aristophanes (*Nu.* 492; *Av.* 1573), and Xenophon (*Anab.* V 4, 30-34). Nevertheless, even in the Hellenistic period it is evident that Greeks could show great admiration for non-Greeks (e.g. Strabo, I 4, 9, p. 66-67).⁴

Let us now turn our attention to Herodotus' accounts of the society and history of Egypt and Libya to determine the extent to which they reflect the features discussed above.

Egyptian Culture and History

The bulk of Herodotus' discussion of Egypt occurs in Book II and the early part of Book III. Book II breaks down into two main parts: Chs. 1-98 and Chs. 99-182. The first section is devoted mainly to contemporary Egypt and is dominated by two themes: the geography and geology of the country (5-34) and ethnography (35-98). The treatment of these topics is, however, interspersed with other comment including history or pseudo-history (1-2), the issue of the

⁴ On the βάρβαρος concept see the papers published in *Grecs et Barbares*, Entretiens Hardt, 8 (Vandœuvres-Genève 1962).

temporal priority of Egyptian culture (2-4), agriculture (14), ornithology (22, 75-76), the culture of Nubia and of Libya (29, 32-33, 42), zoology or pseudo-zoology (66, 68, 71, 73, 75, 93), and botany. In the context of this paper it is only the ethnographical and historical aspects of this material which need concern us.

In ethnography there are few aspects of Egyptian culture which he fails to discuss: in Ch. 2, we have an account of an experiment of king Psammetichus I designed to determine the oldest nation, an experiment which is based on the conviction of the potency of environmental determinism in human behaviour; Herodotus then proceeds, wrongly, to assert Egyptian temporal priority in inventing the calendar and introducing the names of the Twelve Gods, altars, statues, and temples; at 14, 2, he discusses Egyptian agriculture and explicitly makes a comparison with that of other nations. Here he pinpoints key features of the system and emphasizes the uniqueness of Egyptian practice, but he is quite misleading on the difficulties which the Egyptians faced; at 29, 2, he comments on an Egyptian method of navigation, betraying an interest which we should expect of a member of one of the greatest seafaring nations of antiquity; at 35-36 occurs his famous catalogue of Egyptian customs which he alleges to be diametrically opposite to those of everyone else, pointing to differences in the freedom of women, weaving, sex distinction in carrying burdens, posture when urinating, attitudes to privacy when defecating or eating, the organization of priestly offices, rules on the care of the elderly, priests' practices in cutting hair, mourning rituals, living with animals, cereals used in bread-making, methods of kneading bread and mud/clay, the practice of circumcision, clothing, arrangement of rigging in ships, and the direction of writing. There is some justification for most of his observations, but Herodotus clearly pushed the contrast too far. In 37 he rightly emphasizes Egyptian punctiliousness in religious observances, and

his comments on the priesthood are sound, but he commits a strange lapse when he denies that the Egyptians grew beans. The cult of the Apis bull receives attention at 38 and methods of sacrifice at 39-42. Not all the details can be substantiated, but the general picture is consistent with Egyptian evidence. This survey brings him at 43-45 to a discussion of the origins of Herakles, and he then continues his treatment of Egyptian sacrifice with comments on goat and pig sacrifice (46-47). Here there can be no doubt that the major factor in drawing Herodotus' attention to the Egyptian avoidance of pig sacrifice was its very frequency in Greece. He also paints an exaggerated picture of exclusive intermarriage amongst the swineherds of Egypt. He then passes to an account of the festival of Dionysus at 48, and this leads, in turn, to his detailed, though misguided, exposition of the view that Greek religion was almost entirely Egyptian in origin (49-58). There follows a description of the major Egyptian festivals (59-64). At 65 he directs his attention to the cult of sacred animals and continues in that vein until 76, interspersing his discussion with some zoological comment. There is much that is sound in all this, but eccentricities are not lacking. In Chs. 77-84 he moves on to secular culture, dealing with medical practices, food, feasts, attitudes to age (explicit comparison with Spartan customs), clothing, omens, oracles, and hemerology. Here, again, there is much sound observation. Chs. 85-90 are given over to a survey of funeral customs which contains much good information, though in the analysis of the technology of embalming he is certainly guilty of oversimplification. The interest in the festival of Perseus at Chemmis in Ch. 91 is clearly motivated by the paradox that here the Egyptians appeared, for once, to have taken over a custom from the Greeks. The entire ethnographical discussion is then wound up with a description of customs which are claimed to be distinctive to the marsh-dwellers in matters of marriage customs, diet, oil-production, protection against

mosquitoes, and boat-building (92-98). Not all of this can be substantiated, but the general picture gives no cause for alarm.

Ethnographical comment also occurs elsewhere. The second half of Book II contains, in particular, a considerably oversimplified description of Egyptian class structure (164-168: cf. VI 53, 2-55); at I 182, there is a reference to the virginity requirement for one of the women officiants in the temple of Amon-rē^c at Thebes; and in Book IV he twice insists on similarities between Egyptian customs and those of Libyans (168, 1; 186, 1).⁵

In all this ethnographical comment there is one item lacking which most modern observers would expect to find. Egyptian physical characteristics, as such, do not interest Herodotus; he only discusses them in the context of the Sesostris *logos* at II 104, 2, and even here he simply picks on the standard Greek stereotype of Egyptian physiognomy. There were and are many Egyptians who would not fit this description; it is simply one of several common physical types but had become, for the Greeks, the Egyptian type *par excellence*.

Chs. 99-182 of Book II are taken up mainly with historical matter, and this continues into Book III. Book II, 99 ff., breaks down into two main sections: 99-142, the reigns of kings Min to Sethos, and 147-82, the reigns of the Dodecarchs to Amasis. The structure of the narrative is simple: kings are discussed in what Herodotus believed to be their chronolog-

⁵ On Herodotus as ethnographer see A. GRASSL, *Herodot als Ethnologe*, Inaug.-Diss. München (Sulzbach 1904); K. TRÜDINGER, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie* (Diss. Basel 1918); K. von FRITZ, *Die Griechische Geschichtsschreibung* I (Berlin 1967), 128 ff.; K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen* I (Wiesbaden 1972); M. ROSELLINI and S. SAÏD, "Usages de femmes et autres nomoi chez les 'sauvages' d'Hérodote: Essai de lecture structurale", in *ASNP* S. III 8 (1978), 949 ff.; F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980); F. MORA, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto* (Milano 1986), 60 ff.

ical order, though in the first section he makes many errors in this respect. However, the sequence in the second part is impeccable. Not infrequently this framework is supplemented by statements about the length of a reign (127, 1 and 3; 133, 1 and 5; 137, 2; 139, 3) or the period of time which had elapsed between particular points (13, 1; 142, 2-3), but for the earlier section this information is invariably incorrect. In the historical narrative he recognizes the classic Egyptian distinction between the dynasties of gods and human kings (4, 2; 144, 2), and, when he deals with the latter, he mentions rulers of most of the major periods of Egyptian history.⁶

This historical narrative continues into Book III with an account of the conclusion of the reign of Amasis and the brief and disastrous career of Psammenitus. This section is dominated by the conquest of Egypt by Cambyses (1-38; 61-66), but there is also an account of relations between Amasis and Polycrates, tyrant of Samos, at 39-43. Interesting and important though the account of Cambyses' activities may be, it is not, in itself, our concern in this context. If, however, we consider what we are told about the Egyptians, we are confronted with several instances of Amasis as a trickster (1; 16), a most implausible and profoundly hellenized picture of the defeated Psammenitus lamenting the fickleness of fortune (14-15), and an account of Amasis' exchanges with Polycrates which provides an example of a similar phenomenon.⁷

Apart from these solid blocks of material on Egyptian history there are scattered references elsewhere: at I 105, 1, Psammetichus dissuades the Scythians from attacking Egypt; at IV 42 there is a description of the expedition allegedly sent by Necho to circumnavigate Africa (cf. IV 44, 2), and later in

⁶ For detailed discussions, see K. von FRITZ, *op. cit.* I 158 ff.; R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History* (Cambridge, Mass. 1973), 56 ff.; A. B. LLOYD, "Herodotus' Account of Pharaonic History", in *Historia* 37 (1988), 22 ff.

⁷ On the Polycrates episode and the fate of Psammenitus see A. B. LLOYD, *art. cit.* (*supra* n. 6), 42 ff.; 51.

the same book there is a mention of the defeat of Apries' forces at Theste (159, 4-6); the alleged Egyptian ancestry of the rulers of the Dorians features at VI 53; Herodotus also refers to the use of Egyptians in the Persian fleet employed against Miletus (VI 6); there is a reference to a rebellion against Persia in 487 at VII 1, 3 (cf. VII 4); and their participation in the campaign of Xerxes against Greece is frequently a matter of comment (VII 25, 1; 34; 89, 2-3; 97; VIII 17; 68; 100, 4; IX 32, 1).

In Book II the process of *iστορίη* highlighted in the proem is very much to the fore. Here Herodotus shows a particularly keen awareness of the problem of evidence and states on several occasions the principles which he observed in processing his data. For the early part of the book, which includes most of the ethnographical comment, he makes the following claim:

Up to this point my statements are based on what I myself saw (*ὅψις*), my own opinion (*γνώμη*), and personal enquiry (*iστορίη*) (99, 1).

For the historical section, however, the situation changed:

... from this point [i.e. Ch. 99, 1] I shall proceed by retailing Egyptian traditions as I heard them; these will be supplemented also in some measure by what I myself saw.

However, within this historical section he was aware of a radical change in the nature of his sources:

This, then, is what the Egyptian themselves say, but from now on I shall record all these things which both other men and the Egyptians say happened in this land. This will be supplemented in some measure also by what I myself saw (147, 1).

It emerges a little later that the 'other men' are preeminently Greeks:

Once these [sc. Carian and Ionian mercenaries] had been settled in Egypt, we Greeks, through intercourse with them, have accurate knowledge of all Egyptian history from the time of king Psammetichus onwards (154, 4).

He does, however, make it quite clear that he does not necessarily believe what he has been told (123, 1; VII 152, 3).

I have already dealt with the significance of these passages in detail elsewhere and will content myself here with summarizing the main points.⁸ Ἰστορίη proceeds by autopsy and hearsay in the earlier section of Book II, and these techniques are supplemented by a process of assessment which he describes as γνώμη. There is no mention of any written source. Overall, he insists on his autonomy in confronting and describing Egyptian culture. For the second half, as a result of the historical subject matter, he is forced to rely on hearsay information from a variety of sources. To his credit, Herodotus himself recognizes the variable quality of these sources, and he attempts throughout Book II, where possible, to subject his data to a process of assessment, mobilizing the full apparatus of argument provided by contemporary scholarship (e.g. II 103-106), but often he is not in a position to weigh up the truth or falsehood of what he is told and is, therefore, obliged to insist that he cannot vouch for the truth of everything which he purveys. Sadly, however careful he might be in dealing with the oral traditions on Egypt's past which came his way, neither he nor any other Greek had the apparatus of scholarship to distil the truth from falsehood in such matters. In transmission over many years—even centuries or millennia—the historically specific was progres-

⁸ A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Introduction*, 77 ff.; Id., *art. cit. (supra n. 6)*, 23 ff.

sively eroded and overlaid by such elements as folklore, propaganda, ethical and ideological preoccupations, distortions of time-scale, and confusion and conflation of individuals, and this corrupting process, conducted in the first place by Egyptians, was then continued by Greeks who further modified the traditions to suit their own attitudes and interests. It is, therefore, no surprise to find that very little of the first section of Herodotus' narrative of Egypt's past in Book II has any value as history, and that even the account of Saite history has to be treated with great caution.⁹

An important corollary of Herodotus' insistence on working with the apparatus of research described above is that he prefers to confine his comments to the phenomenal world. This empiricist position appears clearly at II 3, 2-4,

i:

As for such narratives of divine activity as I heard, I am not anxious to expound them save only the names of the gods, being of the opinion that all men have equal< lack of > knowledge of them. As for what I do mention, I shall mention it only by absolute necessity...¹⁰

In view of this approach to the study of culture and history it is hardly surprising that he has recourse to the highly tangible and mechanistic doctrine of environmental determinism when he tries to explain the bizarre features of Egyptian civilization:

Inasmuch as their climate is different [from that of others], and their river displays a character at variance with all others, the Egyptians have arranged for themselves all other things differently from the rest of mankind, both in respect of customs and laws (35, 2).

⁹ A. B. LLOYD, *art. cit.*, 23 ff. For a detailed discussion of the text see Id., *Herodotus. Book II, Commentary 99-182*, EPRO 43 (Leiden 1988).

¹⁰ On Herodotus as empiricist see D. MÜLLER, "Herodot—Vater des Empirismus?", in *Gnomosyne. Festschrift W. Marg* (München 1981), 299 ff.; V. HUNTER, *Past and Process in Herodotus and Thucydides* (Princeton 1982), 110 ff.

He uses the same principle in a specifically medical context at 77, 3:

In other respects also are the Egyptians, after the Libyans, the healthiest of all men [and this arises] in my opinion because of the seasons, because the seasons do not change; for it is in changes that diseases arise for men, in particular changes of seasons.

The same thinking is also in evidence at 142, 4, where Herodotus claims that there had been no change in Egyptian life for 11,340 years despite the fact that the priests asserted that there had been reversals in the movements of the sun. Evidently, these anomalies were not to be regarded as involving climatic changes.

Less obviously, the principle of environmental determinism also emerges in the experiment of Psammetichus at II 2, where the process is clearly conceived of in a simple mechanistic way; for this experiment will only prove what it is claimed to prove when the view is taken that, if these conditions were created anywhere by anyone and with anyone of the right age, the children would still end up speaking Phrygian. In this case, of course, Herodotus is not himself using the principle for his own purposes, but he accepts its application without demur.

Herodotus, then, has his scientific commitments, but it would be a mistake to press this aspect of his work too far by making anachronistic demands of him. His concern for establishing the truth did not bring with it anything approaching the twentieth-century obsession with precision and accuracy for its own sake.¹¹ This is most clearly seen in his information on dimensions of buildings and distances which are not infrequently erroneous, even though it would not have been

¹¹ St.WEST, "Herodotus' Epigraphical Interests", in *CQ* N.S. 35 (1985), 304 f.; J. MARINCOLA, in *Aretbusa* 20 (1987), 40. If this observation is correct—and I have no doubt that it is—the task of those who use inaccuracies in Herodotus to disprove his claims to autopsy becomes virtually impossible.

impossible for him, even in the conditions of his time, to provide a much more realistic figure (e.g. II 148, 7).¹² In some cases, it is evident that the principle behind quoting figures is not that of providing precise information at all; they are rather being used symbolically to give an impression of size or are intended to create a greater sense of actuality. The symbolic use is clear with numbers based on the figure three, e.g. the total of 30 feet for the minimum size of stones used in building the Great Pyramid is far too large (II 124, 5), and the figure 30,000 for the Carian and Ionian mercenaries of Apries is equally suspicious (II 163, 1). To his Greek readers Herodotus would presumably not have been in the least misleading in proceeding in this way since it must surely have been a well-known and accepted practice in the oral tradition of literature to which he owed so much.

The second feature of the proem isolated at the beginning of this paper was Herodotus' clear implication that his work should be seen within the epic tradition. This dimension is easily identified in the Αἰγύπτιος λόγος. The very moral and theological framework underpinning the entire work (see below, p. 233) is an epic legacy, and war, the central preoccupation of epic, is a recurrent theme (e.g. II 102-106; 161-169; III 1-15). Some of the subject matter itself is derived from the epic cycle (II 112-120), and in technique this influence is equally potent: there are echoes in language (e.g. II 13, 1; 32, 3; 148, 4);¹³ there is the same mixture of speech and narrative (II 114-115; 173; III 14; 40 the letter here being equivalent to a speech), a parallel to epic catalogues (II 164-166), and a looseness of structure which belongs to oral tradition in general

¹² J. W. S. BLOM, *De typische getallen bij Homeros en Herodotus*, I: *Triaden, hebdomaden en enneaden* (Nijmegen 1936); D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot* (Berlin and New York 1971), 155 ff.; A. B. LLOYD, *art. cit.* (*supra* n. 6), 41.

¹³ II 13, 1: εἰ μὴ ... ἀναβῆ; here the subjunctive without ἀ is Homeric; 32, 3, the shift from active to middle in ἴδοιεν... ἴδομένων is paralleled in epic, cf. II. I 262; 148, 4, τοῦ γάρ: the use of τοῦ as a straight demonstrative pronoun is another Homeric echo.

but must have presented itself most often to Greeks in the form of epic poetry. This manifests itself most conspicuously in the numerous excursuses of which Book II is itself an example (cf. II 148; 155-6 for other instances).

The interest in things great and wonderful is best discussed in conjunction with the ramifications of the concept of the βάρβαρος. It will be remembered that in our earlier analysis of this word the most important single point to emerge was that the concept reflected a keen awareness of difference from Greek culture.¹⁴ Herodotus makes it clear at an early stage that this factor dominates his perception of Egypt when he insists that Egypt is a land of marvels, i.e. phenomena at variance with Greek experience:

I am going to speak at some length of Egypt because it possesses very many marvels (*Ὡμάσια*) and works which surpass the power of description beyond those of any other land (II 35, 1).

The word *Ὡμάσια* and its roots occur elsewhere in Book II in relation to Egyptian culture and history: extraordinary situations at 121 β 1; 121 ζ 2; the complexity of the Labyrinth (148, 6); Lake Moiris (149, 1); the monuments of Buto (155, 3; 156, 1); and the monuments of Sais (175, 1 and 3). The same reaction is expressed by the word *τευθήπα* used at 156, 2, of the floating Island of Chemmis. However, even though such words are not necessarily employed, it is evident that this reaction to Egypt permeates his account. It is patently present in the account of the disparities between Egyptian culture and other civilizations at 35-36; it pervades his account of Egyptian religion (cf. the recurrent interest in circumcision [36, 3; 37, 2; 104, 2-4], the copious comment on sacred animals [38; 41; 46; 65-76], and the interest in mummification [86-88]). It is also ubiquitous in his account of Egyptian history where

¹⁴ M. ROSELLINI and S. SAID, *art. cit.* (*supra* n. 5); F. HARTOG, *op. cit.* (*supra* n. 5); F. MORA, *op. cit.* (*supra* n. 5).

the extraordinary time-span of the pharaonic past attracts attention in several contexts (142-144), and the titanic achievements of Egyptian kings are a recurrent theme, e.g. 99; 101; 108; 124-135; 148-150; 157; 158; 175-176.

Given this overwhelming sense of Egypt as a land which excites endless wonder through points of striking dissimilarity with a Greek cultural milieu, any points of *similarity* would stand out in particularly sharp relief. On customs Herodotus himself comments with powerful emphasis:

They [sc. the Egyptians] use the customs of their ancestors and do not supplement them with any others (79, 1).

and

They shun the use of Greek customs and, as a general rule, those of other men as well (91, 1).

For all that, he has no difficulty in identifying points of similarity. He insists at 48, 2, that, in general, Egyptian practice in the cult of Dionysus is the same as that of the Greeks even though the Egyptians use images instead of phalli. He notes that the Egyptian Maneros song is similar to the Greek Linus (79, 2). He claims that Spartans and Egyptians agree in their respect for the aged, but his comment immediately suggests to him an area of acute difference of behaviour (II 80). He insists on the similarity of what goes on at Chemmis in honour of Perseus and what Greeks themselves do (91, 2 ff.). At 164-168 it is indisputable that Herodotus is thinking of the Μάχιμοι as the Egyptian equivalent of the Spartan ὁποῖοι. Finally, he emphasizes the similarities between features of cult at Delos and Sais (171).

The observation of such similarities, whether real or imaginary, was not without its pernicious side; for it led not only Herodotus but also his fellow countrymen to postulate that these similarities were not coincidental but the result of

borrowing by the younger culture from the older. This ready application of the *post hoc ergo propter hoc* principle made him and many others convinced diffusionists.¹⁵ The insistence on the Egyptians' temporal priority in numerous areas occurs as early as II 4 where they are claimed to have invented the calendar, the names of the Twelve Gods, altars, sculpture, and shrines. Only in the case of the gods in this passage is it specifically claimed that the Greeks took the invention over, though it is far from improbable that Herodotus regarded them all as legacies to Greece. There are many other examples of this trait in Herodotus' account of Egypt. The conviction that Greek religion was largely Egyptian in origin is the most striking of these notions and receives close attention at 49-53, 81, 171. Geometry is claimed to have been invented in Egypt and then to have passed to Greece (109, 3), and a similar assertion is made about the doctrine of the transmigration of souls at 123, 2-3. In similar vein one of the laws of Solon is alleged to have had an Egyptian origin at 177, 2. Though all of these assertions are presented by Herodotus with great confidence and sometimes with detailed argument, he is almost certainly wrong in every single case.¹⁶

A keen perception of cultural difference must always raise for the observer the issue of what attitude he should take to the differences. Is he to adopt a negative, neutral, or positive valuation of what confronts him? One of the most striking features of Herodotus' response to foreign cultures is his willingness to treat Greek and non-Greek achievements on the same terms, and this, again, is a feature in his thinking of which he gives explicit notice in the proem. This characteristic could easily lead to cultural relativism, and in the case

¹⁵ A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Introduction*, 147 ff.; V. HUNTER, *op. cit.* (*supra* n. 10), 102; 272 ff. See also A. KLEINGÜNTHER, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, *Philologus Suppl.-Bd.* 26, 1 (1933), 1 ff.

¹⁶ See nn. *ad loc.* in A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Commentary 1-98* (Leiden 1976) and *Commentary 99-182* (Leiden 1988).

of Herodotus it clearly did. There is an explicit statement of this position at III 38:

In every way, therefore, is it clear to me that a great madness afflicted Cambyses; for otherwise he would not have tried to make mock of religious practices and customs; for, if someone were to make a proposal to any people, commanding them to choose the finest of all customs, each group, after conducting a thorough survey, would choose their own; so does each group consider its own customs much the finest. Therefore, it is reasonable that nobody but a madman would make mock of such things ... and rightly does the poet Pindar seem to me to have written when he said that custom is king of all things.

Such a standpoint is the very antithesis of cultural arrogance, and, in Herodotus' case, has a number of important consequences. In the first place, it led to a greater receptivity towards and interest in foreign cultures of which Book II is an impressive illustration. Secondly, it considerably facilitated the willingness to concede the Egyptian legacy to Greek culture which we have already discussed. In the third place there is a readiness to admit Egyptian superiority which could, at times, disturb a Greek audience:¹⁷ at II 2, 5, the foolishness of the Greek version of a tradition is starkly contrasted with that of the Egyptians (cf. 45, though here there is no opposing superior Egyptian view); at II 4, 1, the superiority of Egyptian calendrical arrangements is a subject of comment; similarly, Egyptian priests can be presented as being better informed than Greeks (118, 1); at 119 Greek behaviour is contrasted unfavourably with that of the Egyptians; and at 114-115 we find an Egyptian castigating the immorality of Alexandros and pinpointing the key ethical issues raised by his despicable behaviour.

When we come to examine Herodotus' conception of the φύσις of the Egyptians and how far the differences between

¹⁷ Cf. Plut. *De Herod. malign.* 12, 857 A-B.

Greeks and Egyptians went, we are confronted with an intriguing picture. He insists at several points on the Egyptian distaste for physical cruelty: when discussing the experiment of Psammetichus in II 2 he concludes by rejecting an alternative version which would involve cutting out the tongues of women placed in charge of the boys. He does not, at this point, give his reason for dismissing the tale but, if we turn to 45, 2-3, all becomes clear; for here he refuses to accept the tradition that the Egyptians had tried to sacrifice Herakles to Zeus on the grounds that such behaviour is at variance with the φύσις ('nature') and the νόμοι ('customs') of the Egyptians.¹⁸ He can, however, admit lapses; for at III 13, 2, the savage murder and dismemberment of the Persian peace embassy was not only a violation of all humanity but a transgression of international law which would have deeply offended Herodotus' Greek readers.

In general, however, Herodotus shows little awareness that the Egyptians might operate on the basis of a different value system or a discrete ideology from that of Greeks.¹⁹ For him they inhabit the same moral universe and respond to the same moral laws despite his willingness to concede at 45, 2, that they have a different φύσις. This corpus of ideas is directly relevant to the final aspect of the proem to which I drew attention at the beginning of this paper, i.e. Herodotus' concern with explaining historical phenomena. Since I have

¹⁸ The polarity φύσις: νόμος was of consuming concern to Herodotus and his contemporaries (V. HUNTER, *op. cit.*, 264 ff.; A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia* [Palermo 1984], 74 ff.). Herodotus clearly believed that φύσις, like νόμοι, was a product of environment (IX 122, 3), but whether he thought of the relationship as a simple linear sequence of causation: environment → φύσις → νόμος, or envisaged a more complex interplay of these factors is far from clear. Cf. Hippocrates, *Aer.* 12 ff.

¹⁹ The only obvious exception is his awareness of their monarchical political system (II 172, 5), but even here his comment amounts to a stock statement of disapproval for monarchy as such (cf. III 80 ff.). There is no recognition of anything specifically Egyptian in the institution.

discussed these concepts in detail in several contexts, a brief summary will suffice here.²⁰

To Herodotus the universe was dominated by a moral order (*δίκη*) which had two interpenetrating dimensions, the human and the divine. According to this concept all things and all beings had their allotted time and place, their assigned spheres of action outside which they must not break. Any attempt to upset this order would be visited sooner or later by retribution (*τίσις*). It was the obligation of all men to recognize this situation, regulate their behaviour by it, and integrate themselves with the cosmic order. If they did so, they were *δίκαιοι*; if they did not, they were *ἀδίκοι*. The most common failure was transgression of boundaries which is often motivated by attitudes which modern writers conventionally, though not perhaps always accurately, describe as *ὕβρις*.²¹ There are two further concepts integral with this

²⁰ A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Commentary* 99–182, 1 ff.; *Id., art. cit.* (*supra* n. 6), 28 ff. See also Ph.-E. LEGRAND, *op. cit.* (*supra* n. 3), 131 ff.; L. HUBER, *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodot* (Diss. Tübingen 1965); H. R. IMMERWAHR, *Form and Thought in Herodotus* (Cleveland 1966), 306 ff.; G. LACHENAUD, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote* (Lille-Paris 1978), 757 ff.; V. HUNTER, *op. cit.* (*supra* n. 10), 176 ff.; 264 ff.; A. CORCELLA, *op. cit.* (*supra* n. 18), 74 ff.; K. A. RAAFLAUB, “Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History”, in *Aretbusa* 20 (1987), 221 ff.

²¹ For a survey of the word in Herodotus see M. GIRAUDEAU, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris 1984), 73 ff. The work of N. R. E. Fisher on *ὕβρις* suggests that the word has come to be used by modern scholars and indeed laymen in contexts where the Greeks would not have employed it (“*Hybris* and Dishonour: I”, in *G & R S.S.* 23 [1976], 177 ff.; cf. D. M. MACDOWELL, “*Hybris* in Athens”, *ibid.*, 14 ff.). It does not simply mean ‘vaulting ambition’ or ‘arrogance’, and cases where we perceive such an attitude in relation to the gods would not necessarily have been regarded as *ὕβρις* by a Greek observer. Fisher comments: “... the basic point about *hybris* that I believe has not received nearly enough attention, is that the concept is essentially linked to the ideas of honour and shame. Much of the best of recent work on Greek social and moral values has been concerned with revealing and delineating the importance of such ideas, and I wish to suggest that *hybris* too is to be seen in that general context” (*art. cit.*, 177). In Aristotle’s words it is “doing and saying things at which the victim incurs shame, not in order than one may achieve anything other than what is done, but simply to get pleasure from it” (*Rh.* II 2, 1378 b 23–35). This was, of course, an offence which could be

system and of recurrent importance in Herodotus: the notion of the transitory nature of fortune (i.e. it was something allotted by the gods and removable at their will), and the concept of fate which I have described elsewhere as essentially "a symbol of the fixed and implacably self-maintaining order of the universe".²² It should further be remembered that there was a firm belief in the existence of lines of communication between the divine and human spheres in the form of oracles, omens, seers, and warner-figures. However, for all his conviction that the cosmic order was a moral order Herodotus had a keen perception of the savage ironies of human existence, a particularly good example being the fate of Adrastus described in Book I where the very man sent to protect the young prince Atys is responsible for his death (34-45).

Book II does not offer as much scope as most other parts of Herodotus' work for characters to be presented operating within this system, but this view of human action is certainly evident in his reading of Egyptian behaviour: at 111, 2, king Pheros is depicted as hurling a spear into the Nile "through arrogance" (*ἀτασθαλίη χρησάμενον*), and being punished with blindness; the confrontations between Proteus and Alexandros at 114-115 present the Egyptian ruler highlighting and castigating the *ἀδικίη* of Alexandros in very Greek terms, and the moral of the whole Helen episode is explicitly stated in the traditional format in 120, 5; the rewards of piety, i.e. of recognizing and integrating with the divine will, emerge at 141, 6; at 151-152 the attempt of the Dodecarchs to avoid

perpetrated against the gods as easily as against one's fellow man, but it would not necessarily be an adequate description of every act of human arrogance *vis-à-vis* the gods. This is not to say that the Greeks did not think that transgression of boundaries set between gods and men would not be punished. *'Ατάσθαλος* is a favourite word of Herodotus for describing the attitude which gives rise to such errors (cf. J. E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus* [Cambridge 1938], 50).

²² A. B. LLOYD, *art. cit.* (*supra* n. 6), 29.

fulfilment of a prophecy is a catastrophic failure and leads to their own deposition; finally, 161, 2-3 and 169, 2, taken together, provide a classic statement of the view so eloquently expounded in the confrontation between Solon and Croesus in Book I, i.e. no man can presume that his good fortune is his own; the gods give, and the gods take away as they choose. Herodotus' sensitivity to the ironies of human existence is also not lacking (133; 151-152; 162-163 and 169), and oracles and dreams, at any rate, feature in the narrative (e.g. 111, 2; 139; 141; 152, 3-4; 158, 5).

When we turn our attention to Book III, we continue to find the Egyptians depicted as model βάρβαροι functioning firmly within the thought-world described above. At 14, 10, Psammenitus gives expression to the doctrine of the transitory nature of human fortune in terms of great pathos; the same notion is also dominant in the exchange between Polycrates of Samos and Amasis at 40 and 43. The oracle, portents, and warners are very much in evidence (10; 16; 36; 39-43), and there is a particularly fine example of Herodotus' predilection for ironical situations in Ch. 15.

These cosmic principles do not, however, exhaust Herodotus apparatus of historical explanation; for he is perfectly capable of viewing human behaviour on the level of individual psychological motivation. When we come to analyse what he has to say about Egyptians in this respect we encounter a situation similar to that described in relation to world pictures: the motives attributed to Egyptians are indistinguishable from those of Greeks or indeed any other nation in Herodotus' narrative. The most important impulse to action is τιμή, "prestige", which manifests itself in many forms such as the desire for revenge (II 100, 2; 152, 3), the wish to leave behind memorials of oneself (II 110; 148), the determination to defeat opponents (II 121 & 3) or to surpass ancestors (II 136, 3), and national prestige (III 2). Other motives are also easily identified, including imperialist aggrandizement

(II 102 ff.), curiosity (II 2), arrogance (II 111, 2), the bonds of ξεινίη (II 115, 4 and 6; 182, 2), religious scruples or belief (II 139, 3), anger (II 162, 5), favouritism (II 178, 1), and fear (III 1).

So much for Egypt. We shall now address ourselves to the Λιβυκὸς λόγος to determine how far the picture which has emerged of Herodotus' attitudes and aims is also reflected in that material.

Libyan Culture and History

Herodotus' comments on the culture and history of Libya are considerably less extensive than those on Egypt, but they are far from negligible. There is a substantial excursus on the geography and ethnography of the Libyan tribes in Book IV (168-196), and references are frequent elsewhere. However, even a cursory survey immediately reveals that the history of Libya is a minor concern and that it is very much Herodotus the ethnographer and geographer who is to the fore.²³

In his Libyan ethnography Herodotus presents us with the spectacle of a *Randvolk* who become progressively less sophisticated the closer they live to the western ἐσχατιαῖ of the inhabited world. His discussion shows a keen awareness of regional differences and refers on several occasions to the capacity of some Libyan tribes to assimilate or be assimilated to neighbouring cultures. Egypt is a favourite here. He sometimes goes so far as to claim a direct borrowing of certain

²³ For surveys or discussion of details see R. NEUMANN, *Nordafrika nach Herodot* (Leipzig 1892); O. BATES, *The Eastern Libyans, an Essay* (Plymouth and London 1970; repr. of the 1914 ed.); St. GSELL, *Hérodote: Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord* (Alger 1915); J. DESANGES, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil* (Dakar 1962); F. HARTOG, *op. cit.* (*supra* n. 5), Index s.v. Libye; F. MORA, *op. cit.* (*supra* n. 5), Index s.v. Libi.

items (II 42; 55; IV 168; 180-181), and in the case of the Ammonioi asserts that they were originally, in part, Egyptians (II 42). Other tribes are said to have taken over Greek customs (IV 170; 180), and the Maxyes even made the claim that they were of Trojan origin (IV 191). The tribal organization of Libya is something on which he insists frequently (IV 167 ff.), but, beyond references to kings and chiefs (II 32), we learn nothing of its political structure. Little is said of the character of the Libyans, but he does represent them as indulging in trickery at IV 158 and 179, and their aggression and opportunistic savagery are also in evidence (IV 183; 203). The extraordinarily high level of health amongst them attracts his attention at II 77 and IV 187 as well as aspects of their medical practice. It is, however, their customs which dominate his account, and here the range of interest is impressive: language (II 42; IV 155; 184; 189; cf. IV 183), dress (IV 168; 176), haircuts (IV 168; 175; 180; 191), a predilection for chariots (IV 170; 183; 193), marriage customs and sexual morality (IV 168; 172; 176; 180), food acquisition and production (IV 172; 173; 177-178; 181-183; 184; 186-187; 191; 194), methods of making oaths and pledges and obtaining prophecies (IV 172), weaponry (IV 175), cults (IV 179; 188), housing (IV 185; 191), sacrifice (IV 188), burial (IV 190), the practice of painting the body red (IV 191; 194), gold-prospecting (IV 195), trading methods (IV 196), and the treatment of lice (IV 168, 1). However, in all this information we fail to find any indication of Libyan physical characteristics.

The quality of this ethnographical information is less easy to evaluate than that on Egypt since contemporary evidence is infinitely less plentiful. For all that, Herodotus' claims stand up well to scrutiny. The tribal distribution is generally compatible with information in other classical sources, and even the more improbable statements in his description of customs can usually be supported by archaeological or anthropological evidence either from North Africa or else-

where.²⁴ Nevertheless, it must be admitted that exaggeration and oversimplification are clearly in evidence at some points.²⁵

In Herodotus' work as a whole the Libyans are very much minor figures, and their fragmented tribal organization would not have been conducive to the development of a long and impressive historical tradition of the kind to interest a Greek *savant*. It is hardly surprising, therefore, that we only get Libyan history when Libyans impinge on the history of states which were of major concern to Herodotus. Their relations with Greeks are mainly relations with Cyrene: we find Libyans treating early Greek colonists with circumspection and a measure of duplicity (IV 158); the expansion of Cyrene leads to war with the indigenous population at 159; and we encounter the Libyans supporting Arcesilaus' brothers when the latter rose up in rebellion against him, an episode in which the Libyans eventually succeeded in defeating Arcesilaus, allegedly killing 6000 of his troops. Subsequently, we find Dorieus, half-brother of Cleomenes I of Sparta, being driven out of Libya by the Macae and returning to the Peloponnese (V 42), Inarus the Libyan leading a revolt against Persia (VII 7), and Libyans forming part of a force under the leadership of Hamilcar which was used by Terillus, tyrant of Himera, against Gelon of Syracuse (VII 165).

Egypt figures little. The Libyan king Adicran succeeded in enlisting the support of Apries in the late 570s during his struggle against Cyrene, but the Egyptian force was disastrously defeated at Theste (IV 159). Historical involvements with Persia, on the other hand, were much more numerous

²⁴ E.g. the burial practices of the Nasamonians can be paralleled (St. GSELL, *op. cit.*, 181 ff.), and the claim that houses of the inhabitants of the far west of Libya could be built of salt blocks, though not strictly true, does have some basis in fact (*ibid.*, 180).

²⁵ E.g. the Lotophagi could not have lived entirely from the lotos (St. GSELL, *op. cit.*, 95); the claims about the extraordinary health of the Libyans are exaggerated (*ibid.*, 156 ff.); and the rigid distinction between νομάδες and ἀποτήρες is overschematized (*ibid.*, 167 ff.).

and present a variegated picture. At III 13 the Libyans nearest to Egypt surrender to Cambyses without a fight, but at III 17 and 25-26, we find Cambyses planning an attack on Siwa. The intention to subjugate the place we need not doubt, but the details presented by Herodotus must surely be fictitious.²⁶ At IV 167 the army of Aryandes is sent to subdue the Libyans, of whom the majority do not seem to have relished Persian control, but this force, after a misguided attempt to take Cyrene, was eventually compelled to withdraw, suffering losses at the hands of Libyan raiders (IV 203). In the satrapal organization of Darius described in Book III they are included with Egypt, Cyrene, and Barca in the Sixth Satrapy (91), and in Xerxes' army used against Greece in the great campaign of 480-79 they figure both in the infantry and chariotry forces (VII 71; 86; 184, 4).

Overall, this historical information presents little which is intrinsically improbable, but, as so often with Herodotus, we are unable to control it in detail. Furthermore, it is so limited in range that it provides him with considerably less scope for his talents as an historian than Egypt, and we find inevitably that several of the features identified in our analysis of the Αἰγύπτιος λόγος are either less in evidence or do not appear at all. Nevertheless, the general picture of his methods, aims, and interests yielded by his discussion of Libya is very much of a piece with that which emerges in the Αἰγύπτιος λόγος.

The process of *istoriē* is clearly evident in the acquisition and processing of material. It seems probable that the essential framework for the account of the geography and ethnography of Libya as they emerge in II 32 and IV 168-194 was

²⁶ A. B. LLOYD, "Herodotus on Cambyses: Some Thoughts on Recent Work", in A. KUHRT and H. SANCISI-WEERDENBURG (eds.), *Achaemenid History III: Method and Theory* (Leiden 1988), 55 ff. Cf. H. SANCISI-WEERDENBURG, *Yaunā en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief* (Groningen 1980), 84 ff.; J. M. BALCER, *Herodotus & Bisitun* (Stuttgart 1987), 70 ff.

laid down by Hecataeus,²⁷ but Herodotus did not accept this earlier study uncritically and clearly went his own way on many issues. The operation of *iστορίη* is explicitly indicated at IV 192, 3, and oral sources are mentioned at several points: the Cyreneans appear in this capacity at II 32; the Libyans give information on health at IV 187, 3 and on ethnography at IV 191; and the Carthaginians are responsible for the account of trading practices at IV 196. Herodotus' analytical powers are also mobilized to assess reports and provide an opinion (*γνώμη*) at several points: at IV 180 he attempts to establish what equipment was used to adorn the virgin in the festival of Athene before the Libyans had come into contact with Greeks; *γνώμη* figures also in the discussion of the Libyan origins of Greek ululation (IV 189); and at IV 195 Herodotus attempts to support a tradition on a Libyan technique of gold-prospecting by citing a Greek parallel.²⁸ This last case also shows his circumspection in accepting traditions: "as for this [sc. gold-prospecting on the island of Cyrauis], if it is really done, I do not know, but I write what is said" (see above p. 233).

Herodotus' concern with explanations in terms of the phenomenal world emerges in his attempt to account for good health amongst the Libyans, the unchangeable seasons²⁹ being made responsible at II 77 (see above p. 235) and medical therapy at IV 187, though he expresses some reserve about this second explanation. The epic dimension of his work has much less opportunity to manifest itself in the absence of a systematic treatment of Libyan history or major

²⁷ F. JACOBY, in *RE* VII 2, 2727 ff. and Suppl.-Bd. II, 437 f. Both St. GSELL, *op. cit.* (*supra* n. 23), 55 ff. and F. MORA, *op. cit.* (*supra* n. 5), 255, rightly insist that Herodotus showed considerable independence of his predecessor.

²⁸ For a discussion of this intriguing passage see St. GSELL (*op. cit.*, 85 ff.). It is well-nigh certain that gold could not have been obtained in the manner described in the relevant area, but the use of feathers by female gold-prospectors is known from West Africa.

²⁹ The cauterizing therapy described at IV 187 is paralleled by the emphasis on this technique in modern folk medicine in North Africa (St. GSELL, *op. cit.*, 157 ff.).

figures within it. Nevertheless, certain elements clearly derive from this tradition: the Λωτοφάγοι (IV 177-178; 183) first appear in the *Odyssey* (IX 84 ff.); one Libyan tribe actually claimed a Trojan origin (IV 191, 1); and epic catalogues are recalled in the satrap list where Libyans appear at III 91, 2 and in the Persian army rolls where they also figure at VII 71 and 86, 2. A typical compositional feature of oral literature in general also manifests itself in the example of ring composition at IV 167-197;³⁰ and it should also be noted that the entire Λιβυκὸς λόγος in Book IV, like the Αἰγύπτιος λόγος of Book II, is an excursus and exemplifies the looseness of structure typical of oral tradition and, *ipso facto*, the epic tradition.

The ingredients of the βάρβαρος concept and their ramifications are also detectable. The whole account of Libyan tribes at IV 168 ff. is permeated by an acute sense of cultural difference. Indeed, it might be said to be redolent of paradoxography. Most of what Herodotus chooses to describe is spectacularly at variance with Greek custom,³¹ and, where this is not so, cultural syncretism is generally responsible.

As with Egypt an awareness of difference also generates a sensitivity to similarities, and hyperdiffusionism quickly follows. There are several clear examples: at II 50 we are told, wrongly but with total confidence, that the Greeks got Poseidon from Libya (this notion is the result of identifying Poseidon with a Libyan deity who was believed to be of great antiquity);³² at IV 180, 2 we are confronted with a Libyan goddess who has been identified with Athene, and we are subsequently informed that the Greeks had derived elements

³⁰ On this device see I. BECK, *Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik* (Hildesheim and New York 1971); M. L. LANG, *op. cit.* (*supra* n. 2), 5.

³¹ E.g. the custom of the *ius primae noctis* (IV 168), the Nasamonian eating of insects (IV 172, 1), and the practice amongst the Zaukes whereby the women drove chariots to war (IV 193).

³² A much discussed issue (e.g. St. GSSELL, *op. cit.* [*supra* n. 23], 159 ff.; 190 ff.; A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Commentary* 1-98, 237 ff.; F. MORA, *op. cit.* [*supra* n. 5], 93 ff.; 195 ff.).

in Athene's iconography from this Libyan source (IV 189, 1).³³ Also in Ch. 189 (3) we are told that the four-horse chariot had been imported from Libya into Greece.³⁴

Let us now summarize the conclusions of this analysis. In Egyptian and Libyan ethnography Herodotus covers a wide range of topics. Much of what he says is sound, though exaggeration and oversimplification are detectable in his comments on both cultures. The historical section of the Αἰγύπτιος λόγος attempts to cover the whole range of Egyptian history down to the Persian conquest. It contains many errors and is distorted by many non-historical elements such as folklore and propaganda as well as being thoroughly customized for a Greek audience. The Libyan history is much briefer, but, though it cannot be controlled to any significant degree from contemporary sources, it presents no major problems. In all this work Herodotus conforms closely to the programme described at the very beginning of the *Histories*. Throughout the discussion of both cultures the process of *ιστορίη* is clearly operative, and Herodotus very much presents himself as the independent researcher providing his own personal view of phenomena. His approach is essentially empiricist and shows a keen awareness of contemporary scientific and philosophical thought, but his position as a continuator of epic tradition is equally clear. For our pur-

³³ See St. GSELL, *op. cit.*, 187 ff.; F. MORA, *op. cit.*, 94 ff. Gsell suggests that the original deity with whom Athene was identified may have been the Egyptian Neith or the Carthaginian Astarte.

³⁴ The claim must be nonsense: four-horse chariots are known from the Geometric Period in Greece, and it is hardly likely that they were imported into the area from North Africa at that early stage (cf. H. L. LORIMER, *Homer and the Monuments* [London 1950], 328; J. WIESNER, *Fahren und Reiten*, *Archaeologia Homerica*, Kap. F [Göttingen 1968], 66). They were surely brought into Cyrenaica by Greek colonists. Herodotus' opinion will reflect the importance of horses in the life of Cyrene and the frequent victories won by Cyreneans in four-horse chariot races as well as the role which chariots came to enjoy in Libyan life (St. GSELL, *op. cit.*, 172; F. CHAMOUX, *Cyrène sous la monarchie des Battades* [Paris 1953], 234 ff.).

poses, the most important point of all is that we are confronted in both accounts with a perception of the Egyptians and Libyans as βάρβαροι, i.e. people who enjoyed a culture at variance with that of Greeks. Consequently, Herodotus' discussion of both is best seen as evolving in counterpoint to his perception of his own Greek culture. It follows that items of difference receive particular attention, and areas of similarity are also of consuming concern, not infrequently leading to misguided notions of cultural diffusion. However, whatever the differences in cultural practice or νόμοι, there is little insight into the ideology and value-systems on which the two cultures were based; the moral world and motivation of individuals are unequivocally Greek and in that respect indistinguishable from those of other nations in the *Histories*. Almost never in the treatment of the two cultures is there any clear trace of a negative valuation; his almost invariable stance is to accept what Egyptians and Libyans do on their own terms. Furthermore, it is typical of Greek concepts of the βάρβαρος that Herodotus shows no interest *per se* in describing the physical characteristics of Egyptians or Libyans; he, like other Greeks, did not regard this issue as an important part of his perception of the non-Greek, and racial prejudice, in the strict sense of the term, became an impossibility. For Herodotus truly νόμος ὁ πάντων βασιλεύς. We can, however, go further yet. The idea that the structure of the ordered universe was made up of a series of polar opposites was deeply rooted in the Greeks' perception of the world in which they lived. There could only be order if those opposites were maintained in equilibrium. However, it is clear that this equilibrium was not regarded as a static matter, something definitive once achieved. It is stated with particular emphasis by Heracleitus that the establishment and maintenance of such a balance was a matter of continuous effort and struggle: εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών (*Vorsokr.* 22 B 80), "One should know

that war is a general principle, and that order consists in strife, and that all things come into existence by virtue of strife and necessity"; and again: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεούς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους (*Vorsokr.* 22 B 53), "War is the father of all things and king of all, and some does it show forth as gods, others as men; some does it make slaves, others free men". One of the most insistent of these polarities was that between Greeks and βάρβαροι which presented itself to Greek consciousness as a matter of continual confrontation. The interaction between the two might declare itself in social or political terms, but, to the Greeks of Herodotus' generation, the most spectacular manifestation of the polarity and the πόλεμος to reconcile its elements was the Persian Wars themselves. This conflict raised in a particularly acute form the question of what precisely the terms of the polarity were: what is a Greek? What is a βάρβαρος? The *Histories*, therefore, acquired two interlocking dimensions. On the one hand, the work presents historical manifestations of the cosmic πόλεμος to maintain order; on the other, it takes the form of an intense enquiry into the fundamental nature of the two categories of being into which the human element in the cosmos was seen to divide and by such mechanisms as *interpretatio Graeca*, the detection of similarities, and the predilection for diffusionism attempts to bring about an accommodation between the two. The subject of the work is, therefore, ultimately neither war nor ethnography; it is the exploration of a major element amongst the dualities which, to Herodotus and his countrymen, were built into the very fabric of the universe. 'Ως ἐν ἐλαχίστῳ δηλώσαι, the *Histories* are nothing less than an attempt to render comprehensible the human world in which Herodotus lived.

DISCUSSION

M. Harmatta: Herodotus' account of the culture and history of the Egyptians and the Libyans was excellently analysed by Professor Lloyd. The basis for his analysis was given by his interpretation of the proem of the *Histories* in which he equally took into consideration all important elements of its object. Besides, comparing Herodotus' perception of historical processes and cultural differences with Pre-Socratic philosophy, he created a sensitive intellectual instrument for the understanding of Herodotus' ideas and world-concept. Lastly, by referring to the epic dimension of the *Histories*, he found an acceptable explanation for the catalogues appearing in the form of the list of satrapies or in the Persian army rolls.

It is striking to observe the difference in the treatment of the Egyptians and Libyans in Herodotus' work. Thus, even though his historical or ethnographical informations present little improbable concerning the latter, some questions deserve attention in this context. At first, the question arises whether the expedition of Cambyses against the Siwa oasis can be verified by help of archaeological finds which one would expect on the basis of some preliminary informations. The second question is how could Herodotus delimit Libye both from ethnographical and geographical view-points? Did he adopt the Egyptian views about the Libyan tribes or also had other sources? Lastly, how is it possible to identify the Libyan tribes, e.g. the Garamantes, from historical view-point?

M. Lloyd: There is no valid archaeological evidence of an attack by Cambyses on the Siwa oasis. Despite that, the operation seems to me to be intrinsically probable. Siwa had formed part of the territory of the Saite Dynasty which Cambyses had deposed, and nothing could be more likely than that he should have attempted to bring it under his control also. Subsequent events make it clear that this assault, if it was made, was unsuccessful. We can account for the lurid details which we find in

Herodotus by regarding them as products of the influence of the anti-Cambyses tradition.

The Greek ethnic Λίβυες derives from the name of one of the peoples inhabiting the area west of Egypt who occur in Egyptian texts from the XIXth Dynasty onwards as the *Lbw*. By Herodotus' time it had become a general term in Greek for the indigenous inhabitants of North Africa living in the territory extending from the western Delta of Egypt to the Atlantic Ocean. It is not inconceivable that this extension of the term was Egyptian, but there is not a shred of evidence that it was, and it is much more likely that it was the result of the Greek activities in North Africa which culminated in the establishment of Cyrene and other Greek colonies. The extensive Greek experience of North Africa suggests that Herodotus' information on the area would derive mainly from Greek sources, but we must make allowance for the injection of non-Greek material.

The identification of Libyan tribes on the ground has to proceed by bringing together the extensive information in ancient written sources on the area and demarcating the localities to which they belong on the basis of that information. We must, however, be careful because time brought changes with it, and there is no guarantee that the position of a tribe in Roman times was the same as that in the fifth century B.C.; furthermore, some tribes disappeared completely. Once we have done what we can with such material, it is then up to the archaeologists and even ethnographers to flesh out the picture using the grid which literary and epigraphic sources provide. The works of such scholars as Gsell, Bates, and Desanges have published the fruits of such enquiries.

M. Briant: La matière brassée par M. Lloyd et ses commentaires sont si riches qu'il faut faire un choix dans les questions. J'en poserai donc deux, la première sur un aspect très ponctuel, la seconde sur un aspect plus général:

1) Concernant les chiffres avancés par Hérodote (nombre de soldats, mensurations des bâtiments), je suis d'accord avec vous sur l'aspect emblématique de certains chiffres donnés par les auteurs anciens. Néanmoins, à

lire par exemple Hérodote I 193, on se rend compte que les auteurs grecs et leurs auditeurs/lecteurs étaient parfois plus exigeants.

2) A propos des *excursus* d'Hérodote. Je suis bien d'accord que la longueur de l'*excursus* égyptien tend à diluer le récit de l'historien. Cependant, il faut insister également sur la rigueur intellectuelle d'Hérodote, qui veut présenter à ses lecteurs l'état des pays avant leur conquêtes par les Perses.

M. Lloyd: I should certainly not wish to maintain that all the numbers in Herodotus can be treated as symbolic, and there are some which are demonstrably not very far from the truth. The point on which I should like to insist is that Herodotus, and presumably his contemporaries in general, did not expect the degree of precision in such matters that we have come to take for granted. Sometimes the figures are reasonably accurate, for reasons which could vary from the ease of obtaining them to the attitudes of his sources; sometimes the figures are impressionistic, and the presence of conventional symbolic numbers such as three and seven would have signalled this to his audience and should always put us on our guard; sometimes the figures are simply the result of visual assessments which would be as good, or as bad, as the eye of the person making them. When dealing with Herodotus' figures, we should never commit ourselves to them unless general probability or alternative evidence suggests that they should be treated with respect.

The question of the role of the excursions is a tricky one. In English they are not infrequently referred to as 'digressions' which is a term I would generally avoid because it has distinctly pejorative overtones; it implies the notion of irrelevance which is usually inapposite. The presence of excursions reflects the principle of composition by association of ideas which is a characteristic of the relative looseness of organization often found in oral tradition of the type from which so much in Herodotus emanated. In the majority of cases it is easy to see that they play an organic role in the work as a whole. A long excursion like that on Egypt helps to illustrate the power of Persia which now controlled such a great kingdom and also had the military might to subdue it; it also contributes much to the characterization of the nature of the βάρβαρος which, as I have indicated,

is one of the central issues of Herodotus' book. In a similar way the extensive excursions on early Athenian and Spartan history in Book I help to characterize and define the Greek side of the equation. Nevertheless, by the standards of a writer raised and nurtured in the rigours of a literate tradition, such as Thucydides, Herodotean excursions are unconscionably long and very numerous, and there are times when, by any standards, they get out of hand. The Αἰγύπτιος λόγος must be the classic example of that.

M. Asheri: I would like to know your view on what Herodotus says about the gods, created or invented in Egypt and thereafter imported into Greece. W. Burkert wrote recently on this problem (in *MH* 42 [1985], 121–132). It seems to me an important issue for a proper understanding of Herodotus' religious ideas.

M. Lloyd: The key passages here occur at II 3, 2 and II 49–53, which I have discussed in detail in my Brill commentary. It is evident that Herodotus' theological concepts were very sophisticated. He regarded the acquisition of precise information on the nature and powers of the gods as lying beyond the capabilities of *iστορίη*, and, when speaking on his own behalf, he tends to avoid definite statements, including names, preferring such general and non-committal expressions as *ὁ θεός*, *ὁ δαίμων*, and *τὸ θεῖον*. The cult, of course, is a different matter since it operates in the phenomenal world and can be subjected to rational enquiry. It is clear that he believed in a divine power active in human affairs and operating according to the Greek conception of a moral law (*δίκη*), but he regarded traditional Greek theology as a matter of convention only and quite devoid of objective reality. It drew the names and concepts of the gods from three quarters—the Pelasgians, Libyans, and Egyptians—and owed its formulation to Hesiod and Homer in relatively recent times.

M. Nenci: Vorrei chiedere qual'è il rapporto che Lei vede fra il *λόγος* sull'Egitto e la spedizione ateniese in Egitto e se non pensa che la grande importanza assegnata ad Eracle non sia da connettere anche al fatto che Ecateo dedicava molto spazio alle imprese di Eracle (abbiamo dodici frammenti su Eracle, sia nella *Periegesi* che nelle *Genealogie*).

M. Lloyd: There is, of course, the occasional reference to the revolt of Inarus which gave rise to the Athenian expedition to Egypt, but it is impossible to point with certainty to material which definitely originated with the participants in these operations. Nevertheless, it is intrinsically probable that the experience of Egypt acquired by members of the forces of the Confederacy of Delos filtered or was brought back to the Aegean area and became part of the general corpus of knowledge and impressions on which Herodotus drew either consciously or at a subconscious level.

It is beyond question that Herakles occupied a prominent position in the work of Hecataeus and equally clear that Herodotus derived much benefit from the work of his great predecessor. He was, however, very selective in what he used. Herodotus, and doubtless many others, found Herakles' travels of enormous value as a means of tying the world and its disparate traditions together. He will have taken material on his activities from Hecataeus when it suited him and because it suited him, but I strongly suspect that it would involve a considerable distortion of the relationship between the two authors to claim that Herakles figures prominently in Herodotus simply because he occupied such a position in Hecataeus.

M. Dible: Darf ich noch einmal auf den Topos Griechen/Barbaren zurückkommen? Es hat mich überzeugt, wie Sie das Prinzip der Polarität, das G.E.R. Lloyd als eine Leitidee früher griechischer Wissenschaft beschrieben hat, auf jenen Topos angewendet haben. Auch bei Aischylos ist der Gedanke einer solchen Polarität zwischen Griechen und Barbaren und der Notwendigkeit, ein Gleichgewicht zwischen den beiden Polen herzustellen oder zu bewahren, durchaus lebendig, wie die *Perser* es zeigen.

Die Variationsbreite der Bedeutungen des Wortes Barbar bleibt freilich durch die ganze Antike sehr gross. Dass Homer gerade die Karer $\beta\alphaρ\beta\alphaρ\circ\varphi\omega\circ\circ$ nennt, hat vielleicht seine Ursache darin, dass sie den Griechen besonders nahestanden und gerade deshalb ihre nichtgriechische Sprache hervorzuheben war. Sie allein kannten im 7. Jhd. die Hoplitenrüstung des griechischen Typus. Die pejorativen Assoziationen, die

sich mit der Vorstellung von der Barbarenwelt verbinden können, begegnen schon im 6. Jhd. v. Chr., wie die Busiris-Hydrus zeigt. Andererseits gibt es Zeugnisse für die Hochschätzung der 'Philosophie der Barbaren' durch die ganze griechische Philosophiegeschichte. Die Übereinstimmung griechischer Philosopheme mit jenen Überlieferungen betrachtete man gern als Bestätigung dafür, dass die Philosophie altes, in Naturkatastrophen verlorengegangenes und nur bei den Barbaren teilweise erhaltenes Wissen wiedergewonnen hatte (vgl. Arist. Fr. 13 Rose). Noch Clemens von Alexandrien zitiert einen in diesem Sinn formulierten Satz des Megasthenes (*FGrHist* 715 F 3) zustimmend. Der Begriff Barbar ist also vielschichtig.

Noch eine kleine, sehr marginale Frage. Sie glauben nicht an die Umschiffung Afrikas, von der Herodot—gleichfalls ungläubig—berichtet. Welches sind Ihre Argumente, abgesehen davon, dass die Fahrt entlang der Küste des heutigen Mauretanien sehr schwierig zu sein scheint?

M. Lloyd: On the question of the Greek-βάρβαρος polarity it occurs to me that a striking example of the notion of strife as mediating between poles occurs in Hesiod's *Works and Days* 11-26. Admittedly, here it is perceived as operating in a socio-economic context, i.e. as mediating between the poles honour: shame, but, in my view, the concept is fundamentally the same as that in Herodotus.

I quite agree that Greek attitudes to things foreign were ambivalent. The question of the pejorative overtones in the word βάρβαρος is far from straightforward. It is so easy to read them in when they may not be there, particularly since modern European languages have taken over the word and use it in a derogatory sense. As far as the tone of the context is concerned, when Homer uses the term βαρβαροφωνοί of the Carians it need mean nothing more than 'incomprehensible of speech'. This *may* have carried with it a negative valuation of Carians, but we certainly cannot be sure of it, and I should plead for circumspection in dealing with other cases in classical and later Greek. As I have indicated in my paper, there are instances where the word is certainly used in a critical sense—and that perhaps would be inevitable since any perception of differences in another culture can be affected by the conviction that what one does

oneself is superior—but, in many instances, context gives no indication of any such nuance.

The Busiris-hydria is an interesting document. We are here presented with a stock caricature of the Egyptian physical type in a state of extreme discomfiture. However, it would be easy to press this too far, and I suspect that, if we use such expressions as “die pejorativen Assoziationen, die sich mit der Vorstellung von der Barbarenwelt verbinden können”, we may be taking the scene too seriously. Exaggerated national stereotypes, like stereotypes of professions such as policemen, university professors, or army officers, occur in most, if not all, societies, as joke figures at which, in certain contexts, people poke fun, but the existence of such stereotypes need not, in itself, indicate anything as deep-rooted as a pejorative evaluation of the group as whole.

I have discussed Herodotus' tradition on the circumnavigation of Africa (IV 42, 2-4) in a long article published in *Journal of Egyptian Archaeology* 63 (1977), 142-155. My principal objections are: 1) The expedition makes no sense within Egyptian terms of reference; it is extremely improbable that an Egyptian pharaoh would have seen any point in such an operation or would have had anything to do with it; 2) We should expect maritime explorations of this kind to take place step-by-step, e.g. Portuguese exploration of the west coast of Africa. Herodotus presents us with a spectacular leap of thousands of miles into the dark; 3) The method of provisioning the fleet described by Herodotus is incredible; 4) The tradition is often supported by the fact that, in the course of the voyage, the sun is claimed to have appeared ἐξ τὰ δεξιά, and this could only have happened if an expedition to the far south had taken place. This claim, however, is not as cogent as it looks since, given current Greek notions of how the cosmos was put together, this phenomenon was to be expected if anyone proceeded far enough south, i.e. it could be nothing more than a guess; 5) The motif of the pharaoh who solves, or attempts to solve, a major contemporary scientific problem is exemplified in impossible contexts elsewhere in Herodotus (II 2; 28).

M. Bondi: Rispetto a quanto si riscontra negli altri *logoi*, a me sembra che le notizie che Erodoto fornisce sulle genti libiche privilegino larga-

mente l'aspetto del 'meraviglioso' e trascurino quasi del tutto quello storico. I dati forniti, contrariamente a quanto accade altrove, sembrano quasi prospettati in modo 'atemporale', senza un prima e un dopo: si tratta di pochi elementi caratterizzanti per ciascuna tribù.

Sembra di poter dire, pertanto, che Erodoto ha avuto a disposizione fonti assai frammentate, greche ed egiziane, libiche e cartaginesi (provenienti queste ultime — si noti — da una Cartagine che ancora non si è assicurata una continuità di rapporti con il mondo dell'entroterra libico) e che la sua ricerca abbia comportato una sistematizzazione, necessariamente priva di spessore cronologico, di un materiale disperso, occasionale e vario, posto per così dire su un piano d'indeterminazione temporale. Ciò è anche l'indizio di una sostanziale mancanza di fonti orali epicorie, che certo avrebbero conservato la memoria di avvenimenti rilevanti nella vita — almeno recente — di varie tribù.

Per riprendere infine una notazione di J. Harmatta nella discussione ora svolta, relativa al problema dell'estensione della Libia per i Greci del tempo di Erodoto, può essere utile richiamare l'informazione fornita da Erodoto IV 43 che, in appendice al racconto sul periplo africano voluto da Necao, cita l'opinione dei Cartaginesi secondo cui la Libia stessa è tutta cinta da acque. Anche se sono da tenere in conto possibili oscillazioni nell'uso, mi pare che i due passi IV 42 e IV 43 si conferino a vicenda nel mostrare che con il termine s'intende l'intera estensione del continente africano, con l'eccezione dell'Egitto (cf. anche II 65); va anche sottolineato che nella circostanza Fenici d'Oriente e Cartaginesi sono considerati due fonti nettamente differenziate.

M. Lloyd: I am sure that one of the things that particularly fascinated Herodotus about the Libyans was precisely the fact that they were, like *Randvölker* in general, quintessentially βάρβαροι i.e. they were, in so many respects, different from Greeks. The absence of chronology may perhaps be explained, to some extent, by this focus of interest, but it is probably at least as much a reflection of the nature of Libyan tribal society. Such people, like the Scythians, quite simply do not have a history comparable to that of Egyptians, Persians, or Greeks.

The sources for the Libyans were evidently heterogeneous. Clearly, Greek settlements in North Africa would have been of crucial importance in acquiring and disseminating information about indigenous peoples, and the data would have been supplemented by reports of numerous Greek visitors; directly or indirectly the Phoenicians probably also played a role; Egyptians and native Libyans, directly or indirectly, made significant contributions; finally, there was also a literary tradition of some antiquity culminating in Hecataeus on which Herodotus drew but which he certainly employed selectively and with discretion.

VIII

SANDRO FILIPPO BONDÌ

I FENICI IN ERODOTO

Il complesso delle testimonianze erodotee sui Fenici è costituito da un'ottantina di passi, distribuiti in tutti i libri dell'opera¹. A questi brani possono aggiungersene altri che, pur non avendo a oggetto diretto la civiltà fenicia, a essa si riferiscono per il contesto storico o geografico di pertinenza, come accade per i progetti di colonizzazione greca della Sardegna (V 106; 124) o per le vicende delle città cipriote ribellatesi alla Persia (V 114).

Si è dunque di fronte a un patrimonio di notizie assai vasto, di cui non di rado Erodoto è l'unica fonte disponibile e relativo sia a tradizioni riportate al tempo mitico, sia ad avvenimenti e costumi che lo storico conosce per diretta esperienza o per averli appresi da fonti vicine all'ambiente fenicio. È un patrimonio tanto più notevole se si tiene conto che l'analisi della civiltà fenicia non fa parte degli obiettivi

¹ I brani che Erodoto dedica al mondo fenicio e punico sono stati individuati e raccolti da F. Mazza, S. Ribichini e P. Xella nel quadro di una ricerca avente a oggetto le testimonianze letterarie classiche sui Fenici e i Cartaginesi, condotta presso l'Istituto per la Civiltà fenicia e punica del Consiglio Nazionale delle Ricerche. A loro va il mio cordiale ringraziamento per avermi messo a disposizione il materiale, che ho potuto consultare ancora in fase di bozze e che ora è raccolto nel volume *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica, I: Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, a cura di F. MAZZA, S. RIBICHINI, P. XELLA (Roma 1988), 64-85.

immediati e forse neppure degl'interessi personali di Erodoto.

Se infatti la maggioranza dei passi che egli dedica ai Fenici riguardano i loro rapporti con i Persiani e il ruolo che le loro marinerie hanno svolto durante le spedizioni contro la Grecia², sono al contrario poco numerosi i brani riservati alla Fenicia in senso stretto, chiamata in causa quasi esclusivamente per chiarire vicende, credenze e usi extra-fenici.

Al di là della mera registrazione statistica, questo dato appare illuminante dell'atteggiamento di Erodoto nei confronti di una civiltà che evidentemente gli si presenta, nel tempo storico, come partecipe di una realtà politico-culturale assai più ampia, di un mondo nel quale la 'specificità fenicia' si è venuta quasi stemperando all'interno, o di fronte, a entità dotate di una caratterizzazione culturale e soprattutto politica assai più rimarchevole.

La prospettiva erodotea, dunque, privilegia il momento della diffusione dei Fenici nel Mediterraneo rispetto all'analisi della loro civiltà in madrepatria; assegna ai Fenici una presenza e un ruolo decisivi nell'Egeo, ma solo — come vedremo — nell'età remota in cui si sono fondate credenze e aspetti di cultura che restano a fondamento dello stesso mondo ellenico; e riconosce nei Cartaginesi una componente a pieno titolo protagonista della storia dell'Occidente mediterraneo tra il VI e il V secolo a.C.

In una trattazione sistematica delle evidenze emergenti dall'opera di Erodoto si può restare ancorati a tale prospettiva, analizzando inizialmente il suo contributo alla conoscenza della civiltà dei Fenici di madrepatria e a quella dei rapporti tra Fenici e Persiani, ma poi valutando i brani relativi alla loro frequentazione dell'Egitto e dell'area egea e le attestazioni sul mondo coloniale d'Occidente, con specifico riferimento, com'è naturale, a Cartagine. Ovunque possibile,

² Cf. VI 6; 14; 28; 33; 41; VII 23; 25; 34; 44; 90; 96; 99; 100; 128; VIII 67; 68; 85; 90-92; 97; 100; 118; 119; 121; IX 96.

si tenterà di correlare i dati di Erodoto con quelli emergenti dalle più recenti indagini storiche e archeologiche.

I. I Fenici in madrepatria

Proprio all'inizio della sua opera (I 1), Erodoto dedica ai Fenici due considerazioni: ne pone l'origine sulle coste del Mar Eritreo e ne ricorda l'iniziativa commerciale a vasto raggio che subito li caratterizzò una volta giunti nella loro sede storica. Quanto al primo punto, lo storico greco si pone evidentemente su una linea assai accreditata nell'antichità, tendente a individuare le origini dei popoli in luoghi diversi da quelli in cui essi sono storicamente attestati.

Il problema dell'origine dei Fenici, come lo pone Erodoto e come è stato impostato fino a tempi assai recenti³, si può oggi considerare del tutto superato. Valgano in proposito le riflessioni di S. Moscati⁴, che dimostra come l'area costiera siro-palestinese sia l'unica sede storica dei Fenici e come lo scorci finale del II millennio a.C. costituisca il periodo nel quale, dal crogiolo in precedenza indistinto delle culture della regione, emerge in autonomia linguistica, religiosa, politica e artistica il complesso di espressioni che possiamo legittimamente definire fenicie.

Quanto alla seconda notazione erodotea, quella relativa all'orizzonte dei commerci fenici, un'indicazione è da sottolineare: essa riguarda l'aspetto 'merceologico' di tali commerci, fondati in larga misura sulla raccolta e sulla distribuzione di mercanzie altrui (Erodoto cita articoli egiziani e assiri). Questo carattere d'intermediazione dell'attività commerciale, alla luce delle più recenti indagini archeologiche, sembra essere realmente tipico dei Fenici, soprattutto in

³ Cf. ad esempio B. COUROYER, «Origine des Phéniciens», in *RBi* 80 (1973), 264-76.

⁴ S. MOSCATI, «Studi fenici 3. Origine dei Fenici», in *RStudFen* 3 (1975), 11-13; Id., «La questione fenicia: venti anni dopo», in *Diacronia, sincronia e cultura. Saggi linguistici in onore di Luigi Heilmann* (Brescia 1984), 37-44.

quella prima fase dell'espansione, nei secoli iniziali del I millennio, in cui è più marcata la loro presenza nelle acque dell'Egeo⁵.

Interessato a chiarire l'origine dei Fenici e a illustrarne l'irradiazione commerciale, Erodoto è invece assai parco di notizie sulle singole città della loro madrepatria. L'unico brano utilizzabile in proposito è quello (II 44) che egli dedica al tempio di Melqart a Tiro. Le indicazioni ivi fornite sono, comunque, tutt'altro che trascurabili. V'è in primo luogo il riferimento a tradizioni sacerdotali che fanno risalire la fondazione della città e del luogo sacro a 2300 anni prima, cioè al pieno III millennio a.C.

È questa una datazione che si attaglia bene, su base archeologica, all'inizio della frequentazione umana nell'area di Tiro⁶ ed è rilevante che, tramite Erodoto, si abbia notizia di memorie locali sulla più remota storia della città. È invece da escludere che la stessa alta antichità possa essere attribuita al tempio di Melqart, una divinità che non appare prima del I millennio a.C. e la cui introduzione nel pantheon cittadino si deve, secondo quanto riporta Giuseppe Flavio (*Ap. I 119*), a Hiram, sovrano tirio del X secolo a.C. Appare dunque possibile, come ha proposto G. Garbini⁷, che il tempio visitato da Erodoto fosse in realtà dedicato a Baal Shamim e non a Melqart.

Sono comunque di grande interesse i cenni che Erodoto stesso dedica all'aspetto del luogo di culto: la presenza delle due colonne isolate richiama immediatamente gli analoghi elementi che, secondo la descrizione biblica⁸, si ergevano nel tempio di Salomone a Gerusalemme, costruito da maestranze

⁵ Cf. in proposito, dello scrivente, «Sull'organizzazione dell'attività commerciale nella società fenicia», in *Stato Economia Lavoro nel Vicino Oriente antico* (Milano 1988), 348-62.

⁶ A. CIASCA, «Fenicia», in *I Fenici* (Milano 1988), 147.

⁷ G. GARBINI, *I Fenici. Storia e religione* (Napoli 1980), 75.

⁸ *I Reg.* 7, 21.

provenienti da Tiro e inviate da Hiram assieme alle materie prime necessarie per la costruzione⁹.

Sulle vicende storiche dei centri fenici d'Oriente, le notizie fornite da Erodoto sono, come si diceva, piuttosto scarse, ma esse riguardano un periodo particolarmente poco documentato della storia della regione e sono perciò meritevoli di grande attenzione. Così l'accenno (II 161) a una spedizione del re egiziano Apries contro Tiro e Sidone, nella prima metà del VI secolo a.C., pur isolato da ogni riferimento contestuale va sicuramente riportato nell'ambito delle ricorrenti situazioni di conflitto tra Babilonia e l'Egitto.

Tanto più appare legittima questa ipotesi se si considera che il periodo in questione vede il consolidamento del controllo babilonese sulla Fenicia, con la sottomissione violenta di Tiro dopo un assedio di tredici anni da parte di Nabucodonosor, l'imposizione di re graditi ai nuovi dominatori¹⁰ e addirittura, per la prima volta nella storia di una città fenicia, il venir meno dell'istituto monarchico: questo è sostituito a Tiro, tra il 564 e il 556, da una forma repubblicana, con l'assunzione della suprema magistratura da parte di 'sufeti' (= giudici)¹¹.

Poiché è da escludere che in quei decenni turbolenti i centri della Fenicia fossero in grado di assumere rilevanti iniziative di politica internazionale, la testimonianza di Erodoto è una preziosa conferma del loro farsi strumento della politica babilonese nei confronti dell'Egitto.

Erodoto è anche una delle poche fonti disponibili per lo sfuggente periodo di passaggio della Fenicia dalla dominazione babilonese a quella persiana, a cui J. Elayi ha dedicato un recente e approfondito studio¹². Notevole è l'indicazione

⁹ *I Reg.* 5, 15-22; 7, 13-14.

¹⁰ Cf. S. MOSCATI, *Il mondo dei Fenici* (Milano 1979), 40-41.

¹¹ Giuseppe Flavio, *Ap.* I 157.

¹² J. ELAYI, «L'essor de la Phénicie et le passage de la domination assyro-babylonienne à la domination perse», in *Baghdader Mitteilungen* 9 (1978), 25-38.

erodotea (I 143, 1) secondo cui al tempo di Ciro i Fenici non erano sudditi dei Persiani; ma certo questa supposta indipendenza fu di breve durata, e forse fu meno percepibile il passaggio nell'orbita achemenide per il fatto che, come ha posto in luce la stessa studiosa, inizialmente l'amministrazione persiana deve aver lasciato in vita l'assetto provinciale precedente, con la suddivisione del paese in quattro province (Simira, Sidone, Tiro e i possedimenti fenici di Cipro).

L'inclusione della Fenicia nella V satrapia persiana, di cui Erodoto rende puntualmente conto (III 91), non ebbe certo effetti dirompenti per le città della Fenicia stessa. Le monarchie locali seguitarono a vivere, i tributi alla Persia presero il posto di quelli versati ai sovrani mesopotamici. Tuttavia in questa nuova fase si ha un mutamento sostanziale nei rapporti di forze interni a tali centri, con l'assunzione di un indiscutibile primato da parte di Sidone.

Di tale ruolo della città v'è un'eco sicura in Erodoto (VII 98; VIII 67), che mostra la posizione preminente del re sidonio rispetto ai colleghi che guidano i contingenti cittadini nella flotta di Serse; e conferme significative si hanno dal punto di vista archeologico, con il ritrovamento a Sidone di elementi architettonici di spiccata ispirazione achemenide e con l'opulenza delle necropoli reali della città nel periodo che qui interessa¹³.

Proprio da Sidone parte probabilmente quella 'riscossa' fenicia verso Occidente che permette una più incisiva presenza nell'area cipriota, con il controllo delle ricche contrade minerarie dell'interno¹⁴, e il riallacciarsi di più stretti rapporti con il mondo delle colonie mediterranee, dopo

¹³ Cf. da ultimo A. CIASCA, *art. cit.* (n. 6), 145-47.

¹⁴ Sintesi recente degli avvenimenti in V. KARAGEORGHIS, «Cipro», in *I Fenici* (Milano 1988), 165.

un'interruzione notevole durata per buona parte del VII e del VI secolo a.C.¹⁵.

Emerge anche, dalle pagine di Erodoto, un aspetto particolare della realtà istituzionale fenicia del tempo, consistente nel legame che s'instaura tra il potere persiano e la dinastia regnante di Sidone, fondato su una salda fedeltà dei monarchi cittadini al Gran Re e su un certo riconoscimento di supremazia che quest'ultimo accorda a essi¹⁶.

Certo, questo secondo dato non va sopravvalutato (come giustamente ha osservato H. Hauben¹⁷, è fuori luogo parlare del sovrano di Sidone come del comandante in capo della flotta fenicia al servizio dei Persiani, tanto più che lo stesso Erodoto [VII 96] riconosce che il potere decisionale era riservato ai soli ufficiali persiani), ma non si può trascurare il fatto che in vari momenti della storia fenicia, e da ultimo all'immediata vigilia della conquista macedone, i re di Sidone sembrano farsi portavoce degl'interessi persiani, talora in esplicita opposizione all'atteggiamento tenuto dai sovrani delle altre città¹⁸.

Non sarà certo un caso che l'unica iscrizione di un sovrano fenicio dell'epoca persiana che abbia contenuti storici, quella del sidonio Eshmunazar¹⁹, rechi il dichiarato ricordo dei benefici accordati dal 're dei re', che ha concesso alla città un cospicuo allargamento dei suoi territori, annettendole i centri di Dor e Giaffa. Si è a lungo discusso sulle ragioni di questa liberalità, motivata da Eshmunazar con le grandi

¹⁵ Per una disamina del problema e per la relativa documentazione archeologica, cf. G. GARBINI, *op. cit.* (n. 7), 139-43.

¹⁶ Oltre ai passi VII 98 e VIII 67, a cui si è già fatto riferimento, cf. in specie VII 100; 128.

¹⁷ H. HAUBEN, «The King of the Sidonians and the Persian Imperial Fleet», in *AncSoc* 1 (1970), 1-8.

¹⁸ Cf., dello scrivente, «Istituzioni e politica a Sidone dal 351 al 332 av. Cr.», in *RStudFen* 2 (1974), 149-60.

¹⁹ H. DONNER — W. RÖLLIG (Hrsgg.), *Kanaanäische und Aramäische Inschriften I³* (Wiesbaden 1971), 3 n. 14; II³ (Wiesbaden 1973), 19-23.

imprese da lui compiute. Scartata l'idea che la motivazione del dono sia costituita dalla partecipazione alla spedizione anti-greca del 480, difficilmente sostenibile per ragioni cronologiche, si può ravvisare in essa, come ho a suo tempo proposto²⁰, una ricompensa per il sostegno di Sidone agli interventi persiani in Egitto.

Sempre con riferimento a Sidone, un passo di Erodoto si rivela di fondamentale importanza per la ricostruzione della successione dei re cittadini dall'inizio del V secolo a.C. Com'è noto lo storico greco (VII 98) cita Tetramnēstos come sovrano sidonio e comandante della flotta cittadina durante la spedizione in Grecia di Serse. Ora un accurato studio di G. Garbini²¹ ha consentito di riconoscere in questo re (o meglio, nel nome ellenizzato con cui Erodoto lo cita) il monarca Tabnit, noto da un'iscrizione famosa incisa su un sarcofago²² e citato anche nell'epigrafe già ricordata di suo figlio Eshmunazar.

Quest'identificazione e le puntualizzazioni cronologiche fatte in seguito da G. Coacci Polselli²³ hanno portato a una ricostruzione complessiva della successione dei re di Sidone iniziando con Eshmunazar I, padre di Tabnit, che regnò dal 490 al 481 a.C., per giungere all'immediata vigilia della conquista macedone (332 a.C.). È un caso tra i più significativi del contributo erodoteo alla ricostruzione delle vicende storiche della Fenicia nel periodo della dominazione persiana.

Altre notizie riservate da Erodoto ai Fenici di madrepatria sono pure utilizzabili sotto il profilo istituzionale. La struttura politica dei centri, articolati in una molteplicità di città-stato rette da monarchie, è confermata dalla menzione

²⁰ S. F. BONDÌ, *art. cit.* (n. 18), 154-55.

²¹ G. GARBINI, «Tetramnēstos re di Sidone», in *RStudFen* 12 (1984), 3-7.

²² Cf. H. DONNER — W. RÖLLIG (Hrsgg.), *op. cit.* (n. 19), I³ 2-3 n. 13, II³ 17-19.

²³ G. COACCI POLSELLI, «Nuova luce sulla datazione dei re sidonii?», in *RStudFen* 12 (1984), 169-73.

di contingenti distinti delle varie città, guidati dai rispettivi sovrani (VII 98). È una preziosa informazione sull'ampiezza dei domini fenici nell'isola di Cipro viene dal passo (V 104) nel quale la menzione di un sovrano di Salamina il cui nome viene tramandato come Σίρωμος indica senza dubbio l'esistenza nella città di regnanti fenici, poiché dietro l'antroponimo s'individua facilmente il fenicio Hiram (= Ἡράμως)²⁴.

La circostanza che questo Hiram risulti figlio di un greco, Εὐέλυτον, fa meditare sul carattere misto della popolazione di Salamina, che appena qualche decennio più tardi, in pieno V secolo a.C., rientrerà a pieno titolo nella sfera d'influenza politica fenicia²⁵.

Sempre in ambito cipriota, risulta di notevole interesse l'indiretta indicazione fornita da Erodoto nel medesimo passo circa la condotta delle città insulari al tempo della rivolta antipersiana del 499. L'esplicita notazione che alla ribellione parteciparono tutti i centri tranne Amatunte lascia intendere che non furono estranei al movimento i Fenici abitanti nell'isola.

Si sarebbe dunque determinata una contrapposizione tra Fenici al servizio dei Persiani e Fenici schierati nel campo opposto; e tanto più rilevante ciò risulta considerando che un'analogia contrapposizione era stata esplicitamente rifiutata dai Fenici della madrepatria al tempo della progettata spedizione anti-cartaginese di Cambise (III 19), a cui il re persiano dovette rinunciare proprio per l'indisponibilità dei Fenici a muovere contro quelli che essi ritenevano «i loro stessi figli».

²⁴ Si tratta dello stesso nome con cui Erodoto VII 98 menziona il padre del re di Tiro Mattēn.

²⁵ Cf. da ultimo E. LIPIŃSKI, «La Carthage de Chypre», in *Studia Phoenicia I-II* (Leuven 1983), 221-22. Sulla problematica inerente alla presenza culturale e politica dei Fenici a Salamina, cf. M. SZNYCER, «Salamine et les Phéniciens», in *Salamine de Chypre. Histoire et Archéologie* (Paris 1980), 123-29 (specialmente 126-28 per la questione che qui interessa).

Il dato relativo a Cipro, dunque, può essere inteso come una prova dei difformi interessi che muovevano le comunità fenicie del Libano e di Cipro e, in qualche misura, dell'integrazione di queste ultime con l'ambiente greco dell'isola agl'inizi del V secolo a.C.

2. *I Fenici e i Persiani*

Su vari aspetti del rapporto tra Fenici e Persiani quale appare dalle pagine di Erodoto si è già avuto modo di riferire. Emergono, come si è visto, l'indiscusso primato di Sidone, lo stretto legame tra questa città e il Gran Re (suggestivamente confermato, per livelli cronologici più tardi, dalle caratteristiche della monetazione cittadina e dunque proseguito fino al termine dell'egemonia persiana²⁶) e in sostanza la totale mancanza di un'autonoma iniziativa da parte delle città della regione.

In questo quadro vanno segnalati sia il fatto che non si sono determinati episodi di aperta ostilità tra le due parti per tutto il V secolo a.C.²⁷, sia la non partecipazione dei Fenici (fatto salvo il già notato caso delle città di Cipro) agli episodi di ribellione degl'inizi dello stesso secolo. Si sarebbe tentati di spiegare questi fenomeni con la scarsa capacità militare dei Fenici, con la loro consueta mancanza di coordinamento sovraccittadino, con l'abissale differenza di risorse rispetto alle forze che l'impero persiano poteva mettere in campo.

Ma la spiegazione è solo apparentemente plausibile, perché la stessa situazione si era registrata al tempo della dominazione assira, quando non erano mancati episodi ripetuti di sollevazione²⁸. È dunque evidente che questo stato di

²⁶ Cf., dello scrivente, *art. cit.* (n. 18), 155-56.

²⁷ J. ELAYI, *art. cit.* (n. 12); Ead., «The Phoenician Cities in the Persian Period», in *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 12 (1980), 26-27.

²⁸ Cf. S. MOSCATI, *op. cit.* (n. 10), 36-40.

cose va interpretato alla luce di altri fattori, soprattutto esaminando più approfonditamente il *trend* delle relazioni fenicio-persiane, per le quali ancora le testimonianze erodotee sono di primaria utilità.

Non v'è dubbio che la tassazione a cui le città della Fenicia sono sottoposte, contribuendo a quella somma di 350 talenti prelevata dai Persiani nei territori della V satrapia (III 91), sia da considerare onerosa, anche in proporzione a quanto l'amministrazione achemenide ricava dalle altre regioni. Ma se da un lato non siamo in grado di precisare la suddivisione interna di questi tributi, dall'altro si deve ammettere che la situazione economica dei centri fenici appare caratterizzata in questo torno di tempo da una grande fioritura e da un cospicuo allargamento degli orizzonti commerciali, dopo la compressione che questi avevano subito durante la dominazione assira e babilonese.

L'accentuarsi della presenza fenicia a Cipro, anche in aree interne non raggiunte dalla prima ondata coloniale, il notevole aumento delle testimonianze, su cui ci soffermeremo in seguito, sull'attività commerciale dei Fenici in Egitto e la riapertura dei canali di comunicazione con il mondo delle colonie d'Occidente, che pure avevano subito una lunga fase d'inaridimento²⁹, sono tutti fattori che consentono di valutare positivamente la situazione delle città della Fenicia nel V secolo a.C.

Le stesse testimonianze erodotee su circuiti commerciali fenici attivi tra l'Arabia, l'Egitto, la Siria-Palestina e, in misura minore, l'Egeo, delineano un quadro di presenze mercantili poco meno esteso di quello della più felice stagione fenicia, sulla metà dell'VIII secolo a.C., testimoniato, com'è noto, da un celebre passo di Ezechiele³⁰.

²⁹ Cf. *supra* p. 261 e n. 15.

³⁰ Ez. 27, 12-25.

Un indubbio beneficio economico deriva dunque alle città della Fenicia dalla situazione in cui esse si trovano all'interno dell'impero persiano. Si è voluto vedere in questo un fenomeno per così dire riflesso, nel senso che la fioritura economica di cui si è detto sarebbe più un effetto indotto dall'attività greca, e ateniese in specie, nel Levante che non il portato di una diretta iniziativa dei centri fenici³¹.

A mio giudizio proprio l'estrema articolazione dell'attività commerciale fenicia in questo periodo e la non trascurabile difficoltà con cui possono ricostruirsi per tale fase rapporti commerciali di carattere continuativo tra la Fenicia e l'Egeo rendono ardua l'accettazione di tale tesi. Del resto, per fare qualche esempio, la diffusione in Occidente dei sarcofagi antropoidi d'ispirazione sidonia o di taluni motivi del repertorio di rilievo lapideo fenicio sono sicuramente antecedenti all'età in cui si determina la maggiore espansione commerciale greca verso le coste levantine del Mediterraneo e sono comunque estranei a quel fenomeno.

Gli stessi dati di Erodoto (VII 89) sulla consistenza della marineria fenicia al servizio di Serse — 300 navi a cui si devono aggiungere quelle fornite dai centri fenici di Cipro — testimoniano di una rinnovata capacità di cantieristica navale che certo non sarà stata utilizzata per i soli fini bellici e che costituì con ogni verosimiglianza il fondamento dello sviluppo dell'attività commerciale fenicia nella fase di cui ci stiamo occupando.

Rimane tuttavia la constatazione che dalle pagine di Erodoto si estrae a fatica una fisionomia precisa della cultura, degli usi, delle caratteristiche etniche delle popolazioni fenicie della madrepatria in questo periodo che, pur nell'aumentato spessore dei dati archeologici, rimane pur

³¹ In questo senso cf. J. ELAYI, *Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse* (Nancy 1988), da cui emerge, grazie al computo delle rispettive esportazioni, una frequentazione greca delle coste levantine assai maggiore di quella fenicia in Grecia; già prima cf. Ead., *art. cit.* (n. 12).

sempre uno dei meno chiari nella storia della Fenicia³². Non è senza fondamento l'interrogativo sulle cause di questo fenomeno.

In esso potrebbe vedersi la conseguenza di un processo di omogeneizzazione ormai fortemente avanzato all'interno del mondo dominato dalla Persia, cosa che il complesso dei dati in nostro possesso porterebbe a escludere, ovvero della difficoltà a cogliere in autonomia gli aspetti peculiari della civiltà fenicia all'interno del crogiolo di popoli e culture del Vicino Oriente; ma personalmente sono propenso a credere che ciò sia anzitutto la conseguenza di una particolare prospettiva storica, che porta Erodoto a considerare i Fenici del suo tempo sempre compartecipi e mai protagonisti delle vicende di cui si occupa.

3. I Fenici e l'Egitto

Per più versi connesso al tema dei rapporti con i Persiani è quello delle presenze dei Fenici in Egitto, a cui Erodoto dedica pochi ma assai significativi passi³³. La connessione tra i due argomenti è resa evidente dal fatto che, per quanto antica sia la tradizione sulla frequentazione fenicia della Valle del Nilo (già presente in Omero³⁴ e che Erodoto assegna addirittura a tempi antecedenti la guerra di Troia³⁵), le testimonianze archeologiche ed epigrafiche su tale frequentazione si concentrano in larga maggioranza nel periodo persiano, come ha da ultimi dimostrato un illuminante studio di E. Bresciani³⁶.

³² Su questo periodo, analizzato alla luce dei rapporti con il mondo greco, è ora notevole J. ELAYI, *op. cit.* (n. 31).

³³ II 54; 56; 79; 104; 112; 116; 161; III 6; IV 42; 44.

³⁴ *Od.* IV 83; XIV 287-298.

³⁵ Ciò si evince dal fatto che il santuario di Eracle a Canopo è già in uso al tempo del viaggio in Egitto di Paride ed Elena (II 113).

³⁶ E. BRESCIANI, «Fenici in Egitto», in *Egitto e Vicino Oriente* 10 (1987), 69-78.

L'analisi delle attestazioni erodotee rivela come tematiche fondamentali l'attività di commercio dei Fenici, la loro opera di navigatori al servizio degli Egiziani e soprattutto la loro presenza stabile nella regione, con caratteri di forte complessità organizzativa, di cui sono elementi essenziali lo στρατόπεδον di Menfi e i templi delle divinità fenicie.

Sono poi da segnalare alcune notizie sparse, per lo più di contenuto religioso o comunque connesse con culti e riti, alle quali è difficile trovare adeguati riscontri e che comunque sembrano partecipare di quelle *communes opiniones* sui Fenici che anche Erodoto deve avere senza dubbio raccolto in Egitto e altrove.

Le prime informazioni di carattere storico da lui fornite riguardano i rapporti tra i Fenici e il faraone Necao che li incaricò di compiere il periplo dell'Africa (IV 42; 44). L'impresa fu conclusa in un triennio e, anche se qualche particolare sembra risentire di coloriture aneddotiche, non v'è ragione di metterne in dubbio la storicità, semmai confermata dall'evidente scetticismo di Erodoto nell'accettare l'ipotesi del 'sole a destra' dei navigatori durante un tratto del percorso.

V'è piuttosto da chiedersi quale significato debba darsi alla formula di Erodoto secondo cui Necao «mandò degli uomini fenici su navi» (IV 42, 2). È lecito cioè domandarsi se l'impresa sia stata condotta servendosi di solo personale fenicio, magari al servizio di soprintendenti egiziani, ovvero se essa abbia assunto il carattere di una sorta di spedizione congiunta, sul tipo di quelle che, partendo sempre dal Mar Rosso, i Fenici di Tiro avevano realizzato secoli addietro in collaborazione con Salomone di Gerusalemme³⁷.

Una recente osservazione di S. Pernigotti³⁸ riconosce al tentativo di Necao una valenza anzitutto commerciale e in

³⁷ *I Reg.* 9, 26; 10, 11; 10, 22.

³⁸ S. PERNIGOTTI, «Fenici ed Egiziani», in *I Fenici* (*op. cit.* n. 6), 530.

quest'ottica potrebbe ipotizzarsi che i Fenici fossero compar-
tecipi dei rischi e degli eventuali benefici dell'impresa. Una
diversa situazione, del resto, sarebbe poco spiegabile consi-
derata la mancanza di un effettivo controllo di Necao sulle
città fenicie dell'epoca.

Un'altra notizia erodotea riferita a Necao è suscettibile, in
questo quadro, di confermare l'assunto. Si tratta della men-
zione (II 158-159) del fallito tentativo del faraone di tagliare
un canale di comunicazione tra il Mediterraneo e il Mar
Rosso. Nell'episodio, a rigore, non si parla espressamente di
Fenici, ma ancora S. Pernigotti³⁹ ha osservato che la natura
stessa del progetto, implicando l'esigenza di un più facile
collegamento commerciale tra i due mari, non poteva non far
conto sulla collaborazione fenicia.

Ma, com'è noto, il nucleo principale delle informazioni
erodotee sui Fenici in Egitto riguarda la loro presenza a
Menfi in un 'campo' dei Tirii posto nelle vicinanze di quel
recinto di Proteo che include a sua volta un santuario di
'Afrodite straniera'. Il quartiere occupato dai Fenici è men-
zionato con un termine, στρατόπεδον, che certo può implicare
qualche forma di organizzazione militare (si dovrebbe in tal
caso pensare alla presenza di mercenari), ma il verbo usato da
Erodoto, περιοικέουσι, si adatta a stanziamimenti residenziali; e
certo ben si attaglia a essi l'esistenza di un santuario urbano
come quello dell'Afrodite straniera.

In questo senso occorre da un lato ricordare le opportune
notazioni di G. Bunnens⁴⁰, che nega la possibilità di attri-
buire al campo tirio di Menfi un carattere esclusivamente
militare, rilevandone le assai probabili valenze commerciali,
e dall'altro lato notare che la notizia di Erodoto trova ora
preziose conferme in una serie di materiali, soprattutto epi-
grafici, che testimoniano della presenza di una forte colonia

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ G. BUNNENS, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires* (Bruxelles-Rome 1979), 280.

fenicia nella città e nelle vicinanze e che sono stati fatti oggetto di recenti studi da parte di J. B. Segal, di G. Chiera e di E. Bresciani⁴¹.

Le testimonianze fenicie di Menfi, consistenti in epigrafi e oggetti di culto, si dispongono cronologicamente in epoca assai vicina a quella a cui si riferisce Erodoto. Più in generale, per l'intero Egitto, non si hanno attestazioni del genere prima del VI secolo a.C.⁴², mentre gran parte dei documenti sono relativi al V e al IV secolo a.C. Da tale documentazione emerge un altro dato di notevole interesse, in grado di assicurare la profondità e la non episodicità delle presenze fenicie nell'area: esso è costituito dal forte grado di assimilazione che la comunità fenicia residente in Egitto mostra dal punto di vista dell'onomastica e delle credenze religiose.

Quanto al tempio di 'Afrodite straniera', è ormai comunemente accettata l'interpretazione del luogo di culto come santuario di Astarte. E anche qui la testimonianza erodotea trova conferma in una serie di documenti che attestano un vivace culto della grande dea fenicia nell'area menfita: i frammenti epigrafici recentemente pubblicati da J. B. Segal; la dedica ad Astarte su una statua di Iside e Arpocrate; le statuette con il tipo dell'Astarte rinvenute nella necropoli nord di Saqqara e datate tra il V e il IV secolo a.C.⁴³

V'è insomma tutta una serie di elementi che da un lato indicano la permanenza di costumi religiosi tradizionali nelle comunità fenicie d'Egitto e dall'altro attestano per esse un processo ormai in atto d'integrazione con la cultura locale, documentato in specie dall'avanzato sincretismo riflesso nelle dediche votive.

⁴¹ Cf. J. B. SEGAL (ed.), *Aramaic Texts from North Saqqara with Some Fragments in Phoenician* (London 1983); G. CHIERA, «Fenici e Cartaginesi a Menfi», in *RStudFen* 15 (1987), 127-31; E. BRESCIANI, *art. cit.* (n. 36).

⁴² Cf. E. BRESCIANI, *art. cit.* (n. 36).

⁴³ *Ibid.*, rispettivamente 72-73; 74; 75-76.

Erodoto (II 113) reca esplicita testimonianza anche di un altro santuario fenicio d'Egitto, quello di Melqart a Canopo. In questo brano, per vero, non vi è una diretta allusione ai Fenici, ma la natura fenicia del luogo sacro può essere considerata sicura, sulla base della brillante analisi condotta sul testo da C. Grottanelli⁴⁴. Caratteri essenziali del santuario sono, oltre la dedica a Eracle, cioè a Melqart, la sua collocazione sulla spiaggia, in prossimità delle saline, la grande antichità e infine il diritto di asilo di cui godevano gli schiavi che vi si rifugiatavano e che accettavano di sostituire alla loro antica condizione servile una nuova schiavitù al dio. Quest'ultimo elemento unisce il santuario canopico ad almeno un altro luogo di culto di Eracle, quello dell'Ara Maxima a Roma, il cui originario carattere fenicio è stato solidamente documentato da D. van Berchem⁴⁵.

Si è dunque in presenza di un altro e assai differente aspetto della presenza fenicia in Egitto, legato probabilmente alla prima irradiazione tiria agli albori del I millennio a.C. (il santuario di Canopo è presentato infatti come più antico dello stesso tempio di Cadice). Il fatto che Erodoto attesti la persistenza dell'area sacra fino ai suoi tempi rivela la continuità della presenza fenicia nella regione egiziana, in evidente connessione con finalità primariamente commerciali.

Su tali commerci lo stesso Erodoto (III 6) fornisce una testimonianza di rilievo, relativa allo smercio di vino fenicio (ma anche greco), esportato in Egitto in grandi anfore che, una volta svuotate del loro contenuto, erano riportate piene d'acqua in Siria per soddisfare le necessità idriche di quella regione. In proposito è opportuno ricordare che gran parte della documentazione epigrafica fenicia in Egitto è costituita

⁴⁴ C. GROTTANELLI, «Melqart e Sid fra Egitto, Libia e Sardegna», in *RStudFen* 1 (1973), 153-58.

⁴⁵ D. VAN BERCHEM, «Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée», in *Syria* 44 (1967), 73-109, 307-338 (e specialmente 312-15).

proprio da iscrizioni su contenitori fittili⁴⁶, che riportano probabilmente i nomi dei 'distributori' fenici della mercanzia (o forse dei destinatari di essa), talvolta indicati con la loro cittadinanza originaria, talaltra con la località di residenza in Egitto. Nuovamente, dunque, la testimonianza di Erodoto riceve una probante conferma dai materiali epigrafici e archeologici recuperati in tempi recenti.

La rassegna delle notizie erodotee sui Fenici in Egitto è completata da alcuni passi dedicati a notazioni di carattere religioso che talora investono solo marginalmente la realtà fenicia o a essa si riferiscono con formule piuttosto generiche. Così i Fenici sono ritenuti responsabili del ratto delle due sacerdotesse tebane vendute in Libia e in Grecia (II 54; 56) e perciò, indirettamente, della fondazione degli oracoli di Zeus nell'oasi di Siwa e a Dodona. Ritorna qui il *topos* del fenicio rapitore di donne che Erodoto già utilizza in apertura della sua opera a proposito del ratto di Io.

In altri casi i Fenici sono legati agli Egiziani dalla comunanza di alcuni costumi, che Erodoto interpreta costantemente come apporti egiziani ad altre culture dell'Oriente. Così è per il cosiddetto «canto di Lino», un compianto funebre per una divinità che muore e risorge diffuso, come lo storico attesta (II 79), da Babilonia a Cipro, ma che difficilmente può aver trovato la sua origine proprio in Egitto.

Allo stesso modo la pratica della circoncisione presso le genti fenicie e sirie viene considerata da Erodoto (II 104, 4) come assimilazione di un costume egiziano, ma qui, come nel caso precedente, giocano forse il fascino di una cultura che si riteneva più antica di quasi tutte le altre (II 2) e la convinzione erodotea che gli Egiziani fossero impermeabili a qualsiasi forma d'influenza culturale di provenienza straniera (II 91).

⁴⁶ Cf. E. BRESCIANI, *art. cit.* (n. 36), 70-71.

4. *I Fenici nell'Egeo*

Il capitolo delle testimonianze erodotee sulla presenza fenicia nei mari della Grecia è uno dei più interessanti e suggestivi per il tema qui svolto. Tale rilevanza deriva, a mio avviso, da due fattori preminenti: le modalità e le conseguenze della frequentazione fenicia nell'Egeo, con particolare riferimento alle influenze che ne derivano alla cultura greca, e la collocazione cronologica delle vicende che vedono a protagonisti i Fenici.

Erodoto testimonia una presenza fenicia diffusa a vasto raggio tra le isole egee, la Beozia, il Peloponneso e i mari adiacenti: riferisce infatti di un'antichissima frequentazione di Tera (IV 147) e di Taso (II 44; VI 47); dell'arrivo in Beozia dei Fenici guidati da Cadmo (V 57); dell'esistenza di un'attività commerciale fenicia ad Argo (I 1) e di un loro transito a Citera (I 105).

I Fenici impegnati in tali imprese sono caratterizzati da alcune peculiarità ricorrenti: sono spinti nei mari della Grecia da finalità di ordine commerciale e sono spesso responsabili dell'introduzione di elementi che entrano a far parte durevolmente della cultura delle genti elleniche.

Quanto al primo punto, si può ricordare che i Fenici colpevoli del ratto di Io giungono ad Argo con il primario scopo di condurre transazioni commerciali (I 1), portando con sé un carico di merci pregiate che, in capo a qualche giorno, viene venduto quasi completamente. È di rilievo, in questo episodio, l'attestazione di una rotta Fenicia-Grecia-Egitto (in quest'ultima regione si dirigono i rapitori della figlia d'Inaco) che è testimoniata anche in vari passi omerici.

Ancora sul piano dell'attività commerciale si pone la testimonianza erodotea dello sfruttamento da parte dei Fenici delle ricche miniere d'oro di Taso (VI 47). Ciò conferma anche su questo versante che la molla primaria dell'espansione

sione fenicia fu rappresentata dalla ricerca delle materie prime metalliche, la quale guidò modi e percorsi dell'irradiazione mercantile e poi coloniale dei Fenici in Occidente.

Quanto al secondo punto, Erodoto attribuisce ai Fenici (V 58) il merito di aver introdotto in Grecia la scrittura (e sull'origine dell'alfabeto greco è stata fatta oggi piena luce, confermando nella sostanza l'opinione erodotea⁴⁷) e alcuni culti: quello di Dioniso (II 49), facendosi intermediari presso i Greci di quanto appreso in Egitto, e quello di Eracle, con la fondazione dell'antichissimo tempio di Taso. Ai Fenici giunti dalla Siria Erodoto (II 44) ascrive anche la costruzione del santuario di Afrodite Urania a Citera (I 105, 3).

Emerge dall'insieme dei dati così raccolti un'immagine dei Fenici forse inattesa. Essi appaiono introduttori di civiltà, fondatori di aspetti di cultura che rimarranno essenziali nel prosieguo della vicenda ellenica. Ma colpisce ancor di più un altro elemento che si ricava con evidenza dalle pagine di Erodoto: i Fenici che frequentano Argo, Taso o Tera, che fanno conoscere la scrittura e fondano il culto di Dioniso non appaiono elementi estranei alla vita della regione, non sono cioè ritenuti da Erodoto rappresentanti di un mondo altro e diverso. Essi frequentano i mari dell'Ellade con una certa continuità e sono una componente che si direbbe naturale nella vita della Grecia del tempo.

Torna alla mente quanto afferma A. Mele che, a conclusione dell'analisi del commercio fenicio in Omero, constata che questi Fenici che «si organizzano alla maniera greca e con i Greci all'occasione stringono patti, sono un'altra delle facce che il commercio greco arcaico possiede»⁴⁸, sottolineando così l'esistenza di una fase non conflittuale di rapporti greco-fenici che conduce a frequenti e vantaggiosi interscambi.

⁴⁷ Sul problema cf. da ultimo M. G. AMADASI GUZZO, *Scritture alfabetiche* (Roma 1987), specialmente 7-8; 142-46.

⁴⁸ A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Praxis ed emporie* (Napoli 1979), 90.

È notevole la constatazione che l'archeologia ha recato ultimamente probanti conferme a questo stato di cose, non solo per ciò che concerne i rapporti nel Levante⁴⁹, ma anche nella prospettiva delle più antiche frequentazioni nei mari del Mediterraneo centro-occidentale (in specie a Ischia e a Sulcis)⁵⁰.

Ma a questo punto s'impone un'altra considerazione. L'intero *dossier* erodoteo sui Fenici in Grecia riguarda un'età intesa come lontanissima e quasi pre-storica, mentre nelle sue pagine non v'è quasi alcun cenno a un'attività dei Fenici nell'Egeo per l'epoca in cui egli vive. L'unico dato utilizzabile in questo senso è quello (II 107) riferito all'importazione fenicia in Grecia dello storace, il legno resinoso di provenienza araba da cui si ricava l'incenso, sicché la scarsezza di dati su un commercio fenicio nell'Ellade per l'età erodotea risalta per contrasto con quanto riferito per il passato lontano. E tanto più questo colpisce se si considera che la rotta Fenicia-Grecia non è ignota a Erodoto, come mostra l'episodio da lui narrato (III 136) del viaggio di Democede dalla Fenicia a Taranto, compiuto facendo inizialmente vela verso la Grecia a bordo di navi fenicie.

La dicotomia che si avverte nelle pagine di Erodoto tra i Fenici del tempo più antico, che frequentavano abitualmente

⁴⁹ Cf. in specie P. J. RITS, «Griechen in Phönizien», in H. G. NIEMEYER (ed.), *Phönizier im Westen* (Mainz 1982), 237-60; J. N. COLDSTREAM, «Greeks and Phoenicians in the Aegean», *ibid.*, 261-75; H. G. NIEMEYER, «Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers», in *JRGZ* 31 (1984), 27-29; 62-72.

⁵⁰ Per Ischia cf. G. BUCHNER, «Die Beziehungen zwischen der euböischen Kolonie Pithekoussai auf der Insel Ischia und dem nordwestsemitischen Mittelmeerraum in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr.», in *Phönizier im Westen*, 277-98; per Sulcis cf. ora P. BERNARDINI, «S. Antioco: area del Cronicario (Campagne di scavo 1983-86). L'insegnamento fenicio», in *RStudFen* 16 (1988), 75-89. Per una valutazione storica dei rapporti fenicio-euboici alla luce dei rinvenimenti nei due siti, Id., «Pithekoùssai-Sulki», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia* 19, N.S. 5 (1981-82), 13-20; Id., «Precolonizzazione e colonizzazione fenicia in Sardegna», in *Egitto e Vicino Oriente* 9 (1986), 101-16; S. MOSCATI, «Fenici e Greci in Sardegna», in *RAL* S. VIII 40 (1985), 265-71.

l'Egeo, e quelli del suo tempo, che vi appaiono praticamente estranei, non è la risultante di una personale prospettiva dello storico di Alicarnasso. I più recenti esiti dell'indagine storica e soprattutto archeologica si sono incaricati infatti di confermare questo stato di cose.

Le analisi condotte ultimamente sulla presenza fenicia nell'Egeo, a partire dai magistrali saggi di J. N. Coldstream⁵¹, gli studi sul materiale epigrafico fenicio recentemente rinvenuto nell'area⁵² e quelli sui prodotti di botteghe fenicie attive in Grecia⁵³ hanno costantemente posto in luce i significativi apporti fenici a Creta, nell'Eubea e nell'Attica tra il X e l'VIII secolo a.C. e la contrazione notevole che si registra in ordine a tali presenze alla fine dello stesso VIII secolo e soprattutto in quello successivo⁵⁴.

Non è questa la sede per approfondire il tema delle cause che hanno determinato tale caduta dell'attività fenicia nell'Egeo. Si può però ricordare che il fenomeno s'inquadra nelle progressive difficoltà di movimento mercantile fenicio a fronte dell'aggressività assira, che prima ne riduce fortemente il commercio sulla direttrice settentrionale Anatolia-Egeo-Grecia e poi determina il sostanziale esaurimento della stessa espansione coloniale fenicia che si riscontra con la metà del VII secolo a.C. (cioè in corrispondenza con la definitiva perdita d'indipendenza da parte delle città della Fenicia)⁵⁵.

⁵¹ J. N. COLDSTREAM, «The Phoenicians of Ialyssos», in *BICS* 16 (1969), 1-8; Id., *art. cit.* (n. 49).

⁵² Cf. in specie M. SZNYCER, «L'inscription phénicienne de Tekke, près de Cnossos», in *Kadmos* 18 (1979), 89-93; E. LIPIŃSKI, «Notes d'épigraphie phénicienne et punique. 1. La coupe de Tekke», in *OLP* 14 (1983), 129-33.

⁵³ A. M. BISI, «Ateliers phéniciens dans le monde égéen», in *Studia Phoenicia* V (Leuven 1987), 225-37.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Su tali temi cf. da ultimo, dello scrivente, «Elementi di storia fenicia nell'età dell'espansione mediterranea», in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (in corso di stampa).

Erodoto, dunque, fornisce una conferma preziosa di questa involuzione nei rapporti tra Fenici e Greci; se i Fenici del suo tempo, come abbiamo già notato, gli appaiono altri, diversi ed estranei, rappresentanti di un Oriente che è ormai un mondo completamente a parte rispetto all'Ellade, come ha magistralmente dimostrato S. Mazzarino in alcune memorabili pagine⁵⁶, questo si deve in buona misura alla loro ridotta frequentazione dei mari della Grecia, che fino al VII secolo a.C. avevano fatto parte a pieno titolo dei loro orizzonti commerciali.

Solo apparentemente in contraddizione con tale conclusione è la notizia erodotea relativa alla fondazione da parte dei Fenici del tempio di Eracle a Taso, corroborata dalla prova, che sembra solidissima, dell'esistenza di un analogo luogo di culto a Tiro. Le ricerche archeologiche nel santuario di Taso hanno mostrato l'assenza di elementi antecedenti al VII secolo a.C. e in genere riferibili ad apporti fenici⁵⁷, sicché la presunta origine fenicia di tale luogo di culto non sembra in alcun modo sostenibile alla luce delle indagini sul terreno.

A tale conclusione, del resto, sono giunti per vie diverse J. Pouilloux⁵⁸ e A. B. Lloyd⁵⁹ e, in base ai loro studi, si può sicuramente affermare che l'erezione del tempio di Eracle a Taso va ascritta a elementi locali in contatto non occasionale con la costa levantina del Mediterraneo e che la stessa origine può essere riconosciuta al consimile tempio di Tiro.

Mentre l'attività dei Tasii verso le coste orientali del Mediterraneo è confermata visibilmente dall'onomastica e dalla documentazione monetale⁶⁰, si può solo supporre con

⁵⁶ S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico* I (Bari 1966), 126-28.

⁵⁷ J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. I: *De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.* (Paris 1954), 352 ss.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Commentary 1-98* (Leiden 1976), 207; 209; contra D. VAN BERCHEM, *art. cit.* (n. 45), 88-109.

⁶⁰ J. POUILLOUX, *op. cit.* (n. 57), 18; 53-54; 314.

B. Bergqvist⁶¹ che il santuario di Eracle a Taso possa aver avuto qualche generico precedente in un culto di Melqart introdotto prima del VII secolo a.C. dai Fenici giunti nell'isola alla ricerca di materie prime metalliche.

5. *Cartagine e i Fenici d'Occidente*

Passando a considerare le testimonianze erodotee sul mondo fenicio d'Occidente, va subito rilevata la particolare prospettiva con cui esso è preso in considerazione: l'Occidente fenicio in Erodoto coincide quasi totalmente con Cartagine, già vista come grande potenza mediterranea, largamente egemone sul tessuto coloniale.

Pur non dovendosi sopravvalutare, come di recente è stato autorevolmente suggerito⁶², questioni puramente nominalistiche, va constatato che il termine 'Fenici', con riferimento all'Occidente mediterraneo, compare in Erodoto rarissime volte, a indicare prevalentemente l'origine etnica dei coloni (come accade allorché egli passa in rassegna i popoli della Libia [II 32] o constata che Greci e Fenici ne costituiscono la componente non indigena [IV 197]), ovvero a sottolineare la presenza di nuclei non cartaginesi (ad esempio i cittadini delle colonie fenicie di Sicilia che fronteggiarono Dorieo [V 46] o i componenti del variegato esercito messo in campo nella spedizione che culminò nella battaglia di Imera [VII 165]) nell'ambito di formazioni militari in cui ai rappresentanti della metropoli africana erano affiancati alleati di diversa estrazione.

Il dato riveste una notevole importanza, perché dimostra che per i Greci del tempo di Erodoto Cartagine ha già assunto un tale peso da imporsi con una propria netta fisionomia sulle

⁶¹ B. BERGQVIST, *Herakles on Thasos* (Uppsala 1973), 35.

⁶² S. MOSCATI, «Fenicio o punico o cartaginese», in *RStudFen* 16 (1988), 3-13; cf. anche G. BUNNENS, «La distinction entre Phéniciens et Puniques chez les auteurs classiques», in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* I (Roma 1983), 233-38.

altre colonie fenicie d'Occidente, le quali, nelle pagine dello storico greco, stentano a caratterizzarsi con altrettanta chiarezza. Egli mostra, ad esempio, di non possedere esatti ragguagli sulla più antica espansione coloniale: sembra ignorare che i Fenici hanno raggiunto la Spagna prima di Coleo di Samo (IV 152) e addirittura non fa cenno all'ormai secolare presenza fenicia in Sardegna allorché (I 170; V 106; 124) riferisce dei supposti progetti di colonizzazione o di sottomissione dell'isola da parte di Ioni o Persiani⁶³.

È probabile che ciò sia dovuto non tanto a un disinteresse di Erodoto verso questa materia, quanto a difficoltà di reperire informazioni adeguate in quell'ambiente fenicio d'Oriente che era ormai definitivamente distaccato, sul piano politico, dal mondo delle colonie. Tanto più ciò va notato, in quanto Erodoto mostra invece di saper attingere a fonti dirette cartaginesi per procurarsi informazioni sull'ambiente africano: così avviene a proposito della conformazione geografica della Libia (IV 43), per la descrizione dell'isola dei Cerauni (IV 195), per le modalità del commercio cartaginese al di là delle Colonne d'Ercole (IV 196) e infine per la versione punica della scomparsa di Amilcare (VII 167).

Cartagine, dunque, è l'oggetto primario delle trattazioni erodotee sull'Occidente fenicio; oggetto primario ma non diretto, poiché la metropoli punica viene presa in considerazione solo per episodi che la pongono in contrasto con il mondo greco. Le notizie fornite sono comunque d'insostituibile valore, sia perché in qualche caso è proprio Erodoto l'unica fonte di cui disponiamo, sia perché le sue informazioni riguardano quel periodo cruciale compreso tra la metà del VI e i primi decenni del V secolo a.C. in cui Cartagine avviò il proprio impegno su scala mediterranea e si dedicò al

⁶³ Sul problema della conoscenza greca della Sardegna in età arcaica cf. da ultimo C. TRONCHETTI, «I rapporti tra il mondo greco e la Sardegna: note sulle fonti», in *Egitto e Vicino Oriente* 9 (1986), 117-20, in cui si nega che l'isola possa aver costituito un reale motivo d'interesse per le genti greco-orientali.

consolidamento della propria posizione egemone sul complesso del mondo coloniale fenicio.

In ordine di tempo il primo episodio che Erodoto tratta è quello della battaglia che vide i Cartaginesi e i Ceretani uniti affrontare nel Mare Sardo, attorno al 535 a.C., i Focei di Alalia (I 166). Erodoto attesta il sostanziale successo dell'alleanza etrusco-punica che costrinse gli avversari a lasciare la Corsica per dirigersi verso l'Italia meridionale, ma la sua testimonianza consente d'inquadrare in un preciso contesto storico fenomeni e dati che l'archeologia ha rivelato solo negli ultimi decenni.

L'intervento ad Alalia, che fu il primo compiuto dai Cartaginesi nel Tirreno⁶⁴, segnò infatti per molti versi un punto di svolta per il mondo fenicio d'Occidente. Il successo riportato dai Cartaginesi non solo costituì la premessa del loro definitivo consolidamento in Sardegna (attuato appena qualche anno dopo, al termine di due spedizioni militari)⁶⁵, ma pose Cartagine in una posizione di forza nei confronti dello stesso alleato etrusco.

Basta richiamare il fatto che, più o meno in concomitanza con l'impresa nel Mare Sardo, si assiste alla caduta generalizzata delle importazioni etrusche in Sardegna, segno evidente che la metropoli punica volge a suo diretto vantaggio, emarginando le antiche fondazioni fenicie dell'isola, le strette relazioni intrecciate con le città dell'Etruria tirrenica.

Che tali relazioni vedessero Cartagine in posizione largamente dominante è attestato con piena evidenza dalle lamine iscritte in etrusco e in punico rinvenute a Pyrgi⁶⁶, che si

⁶⁴ Sui vari episodi che segnarono l'avvio dell'impegno mediterraneo di Cartagine cf. da ultimo, dello scrivente, «La dominazione cartaginese», in *Storia dei Sardi e della Sardegna, I. Dalle origini alla fine dell'età bizantina* (Milano 1988), 173-80.

⁶⁵ *Ibid.*, 180-203.

⁶⁶ Cf. AA.VV., *Le lamine di Pyrgi* (Roma 1970); per la più recente interpretazione del testo dell'epigrafe fenicia, cf. G. GARBINI, *op. cit.* (n. 7), 205-23.

datano agli inizi del V secolo a.C. e che ricordano l'erezione di un sacello templare in onore della dea fenicia Astarte da parte del governante ceretano Thefarie Velianas. Emerge da esse il quadro di un'indubbia influenza di Cartagine sugli ambienti ufficiali della città di Caere e forse di una sua capacità d'orientare le scelte politiche al suo interno, secondo la felice intuizione di M. Pallottino e G. Pugliese Carratelli⁶⁷.

Ancora a Erodoto, che trova stavolta un'eco in altri autori antichi⁶⁸, si deve un'ampia notizia sui tentativi di Dorieo di fondare una colonia dapprima in Libia (V 42) e poi in Sicilia (V 46), respinti dai Cartaginesi con l'aiuto dei Maci nel primo caso e degli Elimi dall'altro. Anche qui le indicazioni di Erodoto sono preziose, perché costituiscono la base su cui impostare la valutazione non solo degli avvenimenti siciliani tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C., ma anche della politica cartaginese nei confronti dell'isola.

Sappiamo che con la metà del VI secolo si esaurisce quella fase di sostanziale convivenza tra Greci e Fenici che aveva caratterizzato per vari decenni la vita delle rispettive colonie. Il primo episodio di conflittualità è legato all'intervento di Pentatlo di Cnido; successivamente il generale cartaginese Malco interviene in Sicilia per riportare al precedente equilibrio una situazione che rischia di deteriorarsi a danno delle fondazioni fenicie. L'archeologia registra pienamente questa fase d'incertezza nei centri fenici dell'isola e in alcuni insediamenti degli Elimi loro alleati, che proprio con la metà del

⁶⁷ M. PALLOTTINO, «Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi: relazione preliminare della settima campagna, 1964, e scoperta di tre lame d'oro in etrusco e in punico. Conclusioni storiche», in *ArchClass* 16 (1964), 114-17; Id., «I frammenti di lamina di bronzo con iscrizione etrusca scoperti a Pyrgi», in *Studi Etruschi* 34 (1966), 208-9; G. PUGLIESE CARRATELLI, «Intorno alle lame di Pyrgi», in *Studi Etruschi* 33 (1965), 223-26; 232-33.

⁶⁸ Diod. IV 23, 3; Paus. III 16, 5; Iust. XIX 1.

VI secolo vengono provvisti di robuste opere di fortificazione⁶⁹.

Il tentativo di Dorieo suggella, per così dire, in modo definitivo la necessità degl'interventi di Cartagine in Sicilia a difesa dei centri coloniali fenici, sicché di lì a poco il primo trattato tra Cartagine e Roma può registrare l'esistenza di una parte della Sicilia «che i Cartaginesi hanno in loro possesso»⁷⁰. In sostanza, come è stato da più parti osservato, l'irrequietezza del mondo greco più prossimo alle colonie fenicie di Sicilia ha costituito l'occasione legittimante per l'intromissione di Cartagine negli affari dell'isola e per la rivendicazione di un'egemonia a tutela dell'intero tessuto coloniale fenicio⁷¹.

Un ulteriore episodio riflesso con dovizia di particolari nelle pagine di Erodoto è il conflitto del 480 a.C. tra Cartaginesi e Sicelioti, culminato nella battaglia d'Imera (VII 165-167). Sul versante punico vi si ravvisano motivi di notevole interesse. Anzitutto va notata l'espressione con cui è qualificato il comandante cartaginese Amilcare, definito «regnante per il suo valore», βασιλεύσαντά τε κατ' ἀνδραγαθίην (VII 166).

Nel dibattito in atto sulla forma istituzionale di Cartagine nei suoi primi secoli di vita la testimonianza di Erodoto, che se non m'inganno è la più antica di parte classica sul tema, mi

⁶⁹ Su tali problemi e sulla relativa documentazione archeologica cf. da ultimo, dello scrivente, «La Sicilia fenicio-punica. Il quadro storico e la documentazione archeologica», in *Bollettino d'Arte* 31-32 (1985), 16-18; 20.

⁷⁰ Plb. III 22.

⁷¹ Cf. M. I. FINLEY, *Storia della Sicilia* (Bari 1975), 61. I motivi propagandistici che furono alla base dell'iniziativa anti-cartaginese di Gelone e la tensione che questa determinò, negli anni precedenti alla battaglia d'Imera, tra Greci e Punici in Sicilia sono stati lucidamente analizzati da G. MADDOLI, «Il VI e il V secolo a.C.», in *Storia della Sicilia* II (Napoli 1979), 27-54; Id., «Gelone, Sparta e la 'liberazione' degli empori», in ΑΠΑΡΧΑΙ. *Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias* (Pisa 1982), 245-52.

sembra suscettibile di orientare in forma definitiva verso la tesi dell'assenza dell'istituto monarchico a successione dinastica, come del resto è nel carattere di uno Stato nato per iniziativa e come espressione di una classe oligarchica mercantile⁷².

Il particolare destino di Amilcare, perito secondo quanto Erodoto ha appreso dagli stessi Cartaginesi per essersi dato la morte sul rogo presso cui stava compiendo sacrifici nel vedere la rotta dei suoi e successivamente fatto oggetto di onori quasi divini, apre uno spiraglio suggestivo su un aspetto del costume religioso cartaginese, l'eroizzazione di personaggi insigni, su cui siamo altrimenti disinformati. Va anche rilevato che uno studio di C. Grottanelli⁷³ ha riscontrato indubbio assonanza tra il suicidio rituale di Amilcare e quello del re di Lidia Creso, entrambi interpretabili come sfide supreme a divinità che non hanno risposto con la propria generosità alla pia generosità dei loro fedeli.

L'ultima notazione che vorrei riservare al tema delle testimonianze erodotee sull'Occidente fenicio riguarda il celebre passo (IV 196) sul commercio cartaginese al di là delle Colonne d'Ercole. Il brano, fors'anche per il fascino che indubbiamente possiede, è stato assunto quasi a simbolo del più abituale modo cartaginese di condurre le transazioni commerciali con popoli terzi; e anche se Erodoto afferma esplicitamente che il «baratto silenzioso» è praticato solo con popolazioni dell'estremo Occidente libico, si è sovente sostenuto che le modalità dello scambio, con i Cartaginesi che, ammassate le merci sulla spiaggia, si ritirano sulle navi e

⁷² Cf. in proposito, dello scrivente, «Qualche appunto sui temi della più antica colonizzazione fenicia», in *Egitto e Vicino Oriente* 4 (1981), 343-48; M. H. FANTAR, «À propos des institutions politiques et administratives de Carthage. La question de la royauté», in *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de la Civilisation du Magreb* I (Tunis 1979), 33-48.

⁷³ C. GROTTANELLI, «Encore un regard sur les bûchers d'Amilcar et d'Elissa», in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* II (Roma 1983), 437-41.

gl'indigeni che pongono oro presso le mercanzie finché la quantità del metallo non appaia soddisfacente per i venditori, possono considerarsi largamente rappresentative delle abitudini dei Punici nelle diverse regioni mediterranee⁷⁴.

Un chiarimento che mi sembra definitivo su tale problema è giunto di recente da un accurato studio di N. F. Parise⁷⁵ che ha mostrato come queste singolari modalità di scambio siano tipiche dell'incontro tra due sistemi assolutamente diversi: l'uno, indigeno, ancora tendenzialmente legato allo scambio dei doni e l'altro, cartaginese, teso all'immediato beneficio economico. La conclusione dell'analisi è che quello descritto da Erodoto costituisce «un modo di barattare completamente estraneo all'orizzonte dei traffici mediterranei»⁷⁶.

Nel dichiarare il mio accordo con tale tesi, vorrei aggiungere che proprio le più recenti indagini sui primi contatti commerciali tra Fenici e indigeni in altre aree del Mediterraneo occidentale (ad esempio in Sardegna e in Spagna) hanno mostrato che se vi è una costante in tali rapporti essa va decisamente in direzione opposta rispetto al quadro tracciato da Erodoto. Preoccupazione costante dei Fenici è piuttosto quella di porsi in contatto con 'affidabili' ambienti indigeni, integrabili ideologicamente con l'inclusione nel circuito 'nobilitante' del commercio aristocratico.

Non è certo un caso che bronzetti, oggetti per simposio e *athyrmata* in metallo e avorio rientrino costantemente tra le più precoci importazioni fenicie nelle regioni più lontane del Mediterraneo e che i primi contatti con gli ambienti locali si pongano, sia in Sardegna sia in Spagna, in serrata sequenza

⁷⁴ Cf. ad esempio, da ultimo, P. BARTOLONI, «Il commercio e l'industria», in *I Fenici* (*op. cit.* n. 6), 80.

⁷⁵ N. F. PARISE, «'Baratto silenzioso' fra Punici e Libi 'al di là delle colonne di Eracle'», in *Quaderni di Archeologia della Libia* 8 (1976), 75-80.

⁷⁶ *Ibid.*, 78.

cronologica con l'apparire di ceti aristocratici dotati di una forte coscienza del proprio *status*⁷⁷.

Il baratto silenzioso nell'Africa oltre le Colonne d'Ercole resta dunque, nel quadro dei commerci fenici in Occidente, un episodio sostanzialmente isolato, connesso probabilmente con quelle finalità di reperimento dei metalli preziosi che condussero i Cartaginesi a tentare con grande impegno più diretti collegamenti con le regioni subsahariane.

Tale è dunque il complesso dei dati sul mondo fenicio che emergono dalle pagine di Erodoto; e proprio la natura varia, dispersa, frammentata delle testimonianze rende disagevole e forse poco utile una conclusione unificante. Traendo le fila dell'argomentazione mi sembra sia da sottolineare soprattutto un dato: al tempo di Erodoto i Fenici d'Oriente non sono più parte integrante di quel mondo mediterraneo sostanzialmente omogeneo che ancora è riflesso nelle pagine di Omero.

ESSI, al contrario, sono parte di una forte e ostile compagnia politica e sono probabilmente assai meno assidui nella frequentazione dell'Egeo, sicché Erodoto stenta a riconoscere loro quella spiccata identità per la quale, nei secoli precedenti, si erano imposti all'attenzione del mondo greco. Nulla di fenicio sembra arrivare al mondo dell'Ellade negli anni in cui Erodoto scrive, se non le navi che sostengono militarmente le imprese dei Persiani.

Quanto all'Occidente, Erodoto è cosciente che il mondo delle colonie è protagonista di una storia ormai del tutto diversa e partecipe di equilibri politici che riguardano ormai solo quel settore; e sullo sfondo si staglia nettamente la

⁷⁷ Per la Sardegna cf. in specie P. BERNARDINI, «Le aristocrazie nuragiche nei secoli VIII e VII a.C. Proposte di lettura», in *PP* 37 (1982), 81-101; Id., «Precolonizzazione e colonizzazione fenicia in Sardegna», in *Egitto e Vicino Oriente* 9 (1986), 101-16; per la Spagna, da ultimo, M. E. AUBET, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente* (Barcellona 1987), 243-53.

grande potenza di Cartagine che, forte di un recente prestigio politico e militare, rappresenta già ai suoi occhi tutta intera la fenicità occidentale.

Erodoto, dunque, è diretto testimone di quella cesura tra la madrepatria e le fondazioni coloniali che si era verificata già al tempo della dominazione assira sulla Fenicia e che solo al suo tempo, sull'onda della nuova fioritura delle città del Levante sotto i Persiani, cominciava a colmarsi; ed è testimone non meno prezioso del sorgere di quella potenza cartaginese ai cui destini, per molti secoli ancora, sarà legata la sorte del mondo fenicio d'Occidente.

DISCUSSION

M. Burkert: Zunächst zwei Bemerkungen: In einigen Fällen können wir Herodots Quellen fassen, z.B. I 1: Herodot kennt den Io-Mythos (vgl. Aischylos und dessen epische Quellen) und benützt die Szene vom phönischen Schiff und der Entführung aus der *Odyssee* (XV 415 ff.). Insofern hat dieses Zeugnis für «phönischen Handel mit Argos» keinen historischen Wert.

Für die Einführung der Schrift kennt Herodot die Bezeichnung Φοινικήα γράμματα (V 58), und die Frage nach dem εύρετής führt — vielleicht schon vor Herodot — auf Kadmos den Tyrier (vgl. auch II 49, 3); der aber lebte für Herodot «fünf Generationen vor Herakles» (II 44, 4), sechs Generationen vor Troia, was nach unserer Zahlung ‘um 1400’ wäre: So kommt Herodot zu einem nach unserem Wissen völlig verkehrten Bild von der Übernahme der phönischen Schrift.

Zur Entsprechung Hiram — Σίρωμος: macht das Σ nicht Schwierigkeiten? Akzeptieren Sie Noeldekes Konjektur Εῖρωμος in V 104 und VII 98?

M. Bondi: Concordo pienamente con l'opinione del professore Burkert secondo cui non si deve attribuire valore storico puntuale alla testimonianza erodotea sui commerci fenici ad Argo. Non v'è dubbio, infatti, che l'episodio si pone su una linea di tradizioni tutte interne al mondo greco, come egli ha giustamente notato. E tuttavia esso attesta, o quanto meno presuppone, la nozione di una frequentazione diffusa dei Fenici nei mari dell'Egeo ed è in tale prospettiva che, nella mia relazione, l'ho richiamato.

Analogamente, all'indubbia importanza culturale della testimonianza di Erodoto sull'introduzione in Grecia della scrittura da parte dei Fenici di Cadmo, non può affancarsi — anche qui concordo con la notazione del professore Burkert — alcun valore cronologico. È quanto io stesso sottintendeva parlando di un'età «intesa come lontanissima e quasi preistorica».

Quanto a Σίρωμος, non posso che confermare, come ho fatto in sede di relazione, l'estrema ragionevolezza della proposta di correzione in Εῖρωμος/Hiram.

M. Harmatta: M. Bondì nous a présenté un excellent commentaire historique des données hérodotéennes concernant les Phéniciens. Il est très important de souligner que ces données sont dispersées dans les neuf livres et par là-même font ressortir l'unité des *Histoires*, comme le font également les rapports d'Hérodote sur les Cimmériens, les Scythes et autres peuples barbares. Quelques remarques et quelques questions, suscitées par la grande érudition de M. Bondì:

1) Il n'est pas nécessaire de corriger *Sirōmos* en **Eirōmos*. Le grec n'avait en effet, pour indiquer un *b* ou *h* palatalisés, d'autre possibilité que *χ* ou *σ*. C'est pourquoi *χ* et *σ* alternent souvent dans la transcription du même nom.

2) La linguistique sémitique suppose qu'Hérodote se trompait quand il cherchait le pays d'origine des Phéniciens dans les environs de la Mer Rouge. Mais comment expliquer cette erreur?

3) A l'époque orientalisante, les rapports entre Grecs et Phéniciens étaient exempts de conflits, et l'on ne peut imaginer ces temps-là sans l'activité intermédiaire des Phéniciens. Mais plus tard, quand s'accrut la production industrielle des Grecs, quand se développa leur commerce, quand ils essayèrent et établirent des colonies, ils se heurtèrent aux Phéniciens. Les tensions entre les deux peuples s'amplifièrent encore quand les Perses recoururent à la flotte phénicienne pour s'emparer des villes grecques. L'apparition de la force navale phénicienne dans la mer Egée et dans le Bosphore affecta très gravement le commerce grec. L'animosité qui dressa l'un contre l'autre les deux peuples est peut-être issue de ces procès historiques.

4) Si l'on date la navigation phénicienne autour de l'Afrique de la première moitié du règne de Nekau, on peut supposer que les grands centres phéniciens se trouvaient encore soumis à son autorité. C'est seulement après la défaite que lui infligea Nabû-kudurri-uṣur que prit fin la domination égyptienne sur Tyr et Sidon.

M. Bondi: Ringrazio anzitutto J. Harmatta della sua opportuna precisazione su Σίρωμος/Εῖρωμος. Quanto al secondo punto da lui trattato, si può solo ipotizzare che Erodoto fosse a conoscenza di tradizioni ‘orientali’ che perpetuassero il ricordo di un arrivo dei Fenici, o di una parte di essi, da aree lontane. Se così fosse, avremmo un interessante indizio sulla consapevolezza dei Fenici di una componente non autoctona della propria compagine etnica, riferibile forse alle immigrazioni amorree determinatesi nell’area siro-palestinese attorno agli inizi del II millennio a.C. Ma non v’è alcuna certezza in proposito.

Quanto ai rapporti greco-fenici, è senz’altro vero quanto il professore Harmatta afferma sulla mancanza di concorrenzialità tra i due *ethne* durante il periodo orientalizzante. Ma l’animosità successiva si determina assai più nel Mediterraneo occidentale (a partire dal VI secolo a.C.) che in quello orientale, dove le relazioni tra Greci e Fenici subiscono oscillazioni anche vistose, ma non appaiono improndate a netta contrapposizione.

Per ciò che riguarda il periplo dell’Africa effettuato da navi fenicie per incarico di Necao, certamente l’impresa potrebbe ben collocarsi in un ambito di sostanziale egemonia egiziana sulla Fenicia; resta tuttavia il fatto che risulta assai difficile definire l’effettiva portata del controllo di Necao su tali regioni per il periodo precedente alla sconfitta egiziana a Karkemish (605 a.C.).

M. Asheri: 1) Come si spiega il fatto che Ecateo conosceva, apparentemente, l’etnico di Kana'an (Χνᾶ), che poi sparisce nelle fonti greche, mentre sempre predominò Φοίνικες?

2) Il rifiuto dei Fenici a III 19 pare riferito sul modello greco dei rapporti ideali fra metropoli e colonia, forse con un implicito confronto col comportamento poco esemplare di certe madrepatrie greche verso le loro colonie (p. es. Corinto e Corcira). È però ovviamente possibile che anche tra i Fenici esistesse una nozione analoga di rapporti metropoli-colonia: si pensi p. es. ai termini biblici *'ir-w'm* ('città madre') e *bth* ('figlia'). Esistono documenti fenici, indipendenti da influssi greci, che ci possano illuminare su tale nozione? Ovviamente, anche in caso di una risposta positiva, non si dovrebbe, a mio parere, concludere che Erodoto conoscesse direttamente l’ideologia fenicia autentica: quello che dice al cap. 19

del III^o libro resta sempre una riflessione sua personale o di un autore greco anteriore.

3) La battaglia di Alalia è stata molto drammatizzata nella ricerca moderna; mi pare però che oggi si passi all'altro estremo e si tenda ad abbassarne il peso, limitandone gli effetti all'area tirrenica fra Corsica e Etruria. Gli scavi di Jehasse ad Alalia sembrano confermare che lo stanziamento greco risorse, e che i rapporti commerciali nel Tirreno non siano rimasti profondamente scossi dalla crisi del 535 circa.

M. Lombardo: Vorrei fare alcune osservazioni su dei punti particolari e sollevare qualche questione di carattere più generale.

In primo luogo, a proposito della notizia erodotea secondo cui i Fenici si erano rifiutati di partecipare alla spedizione progettata da Cambise contro Cartagine, in quanto consideravano i Cartaginesi come loro figli (III 19), vorrei segnalare che un tema analogo, svolto però in una prospettiva per alcuni versi simmetricamente opposta, emerge nel colloquio svoltosi, secondo Erodoto, tra Artabano e Serse, a Sardi alla vigilia della spedizione contro Atene e la Grecia; qui Artabano, in veste di saggio consigliere, sconsiglia vivamente al re di portare con sé gli Ioni ἐτὶ τοὺς πατέρας, ricordandogli che Ciro aveva assoggettato ai Persiani «tutta la Ionia tranne Atene» e affermando che, se gli Ioni lo avessero seguito, avrebbero dovuto o comportarsi nel modo più ingiusto contribuendo ad asservire la loro metropoli, o nel modo più giusto aiutandola a difendere la sua libertà (VII 51). Dall'accostamento tra i due passi emerge da un lato il rovesciamento del rapporto metropoli-colonia, dall'altro l'analogia tra la situazione degli Ioni, tutti asserviti tranne Atene, e quella dei Fenici soggetti ai Persiani tranne Cartagine. Esso testimonia, mi sembra chiaramente, la sensibilità di Erodoto e del suo pubblico per la tematica dei rapporti tra metropoli e colonie e per i problemi etico-politici ad essi legati, tematica e problemi posti in primo piano della spedizione di Serse, ma la cui eco doveva essere ancora viva, anche in relazione all'ideologia 'metropolitana' con cui Atene tendeva a legittimare il suo 'impero'. Ne emerge, infine, l'ennesimo indizio di un atteggiamento poco simpatetico di Erodoto nei confronti degli Ioni, che a differenza dei Fenici nei confronti dei loro 'figli' di Cartagine, non si erano rifiutati di seguire Serse

contro i loro ‘padri’ di Atene. E sappiamo tutti come i Greci ponessero l’accento soprattutto sui doveri dei figli verso i genitori!

In secondo luogo, vorrei osservare che il modo in cui Erodoto parla, a più riprese, di progetti greci (o greco-persiani) di occupazione della Sardegna, non implica necessariamente che egli ignorasse del tutto la presenza dei Fenici nell’isola. Esso mi sembra in effetti, almeno in I 170 e V 124, inquadrarsi sostanzialmente in quella ideologia greca della colonizzazione che vedeva le aree coloniali dove non esistevano insediamenti greci nei termini di una ἔρημος χώρα (su questa nozione e le sue valenze ideologiche in ambito coloniale, ha insistito a più riprese E. Lepore). Significativo appare comunque che, in I 170, parte essenziale delle prospettive migratorie e coloniali delineate da Biante, sia il dominio di cui, fondando una πόλις in Sardegna, gli Ioni avrebbero goduto su altre genti (ἀρχοντας ἄλλων), e che in V 106 Istieo promette a Dario di rendergli soggetta la Sardegna (δασμοφόρον ποιήσω), presentandola come una grande impresa.

Vengo infine all’ultimo punto, di portata più generale, che si può formulare sotto forma di interrogativi. Cosa sappiamo del referente o dei referenti etnico-geografici dell’uso di Φοίνικες, così come figura nelle fonti arcaiche, o in quelle di età classica, ma in riferimento a personaggi e vicende dell’età eroica (o della stessa epoca alto-archaica)? Fino a che punto possiamo esser certi che i Φοίνικες di cui si parla in Omero, o anche in Erodoto in relazione a fenomeni di presenza e acculturazione anche assai significativi collocati in un lontano passato — ai casi richiamati da Bondi, si può aggiungere l’origine fenicia attribuita da Erodoto (I 170) a Talete, il fondatore della filosofia ionica —, fino a che punto si può esser certi che si tratta degli stessi Φοίνικες di età contemporanea o vicina a Erodoto, che lo storico, pur non dedicando ad essi uno specifico *logos* o una particolare considerazione nel quadro della sua opera, conosce tuttavia come un popolo preciso, insediato in una determinata area geografica? Infine, e tenuto conto in particolare della realtà storica della trasmissione dell’alfabeto, nel suo orizzonte cronologico e forse anche geografico, quale funzione e significato possono aver avuto in quei rapporti tra Greci e genti del Mediterraneo orientale in riferimento ai quali si definiscono verosimilmente le tradizioni sul ruolo ‘acculturatore’ dei ‘Fenici’, le esperienze

greche di frequentazione e insediamento sulle coste della Siria-Palestina a partire della seconda metà del IX secolo a.C. (Al-Mina, Tell Sukas etc.)?

M. Bondi: I temi sollevati negli interventi dei professori Asheri e Lombardo, che ringrazio sentitamente, investono caratteri e momenti essenziali della storia fenicia: per ragioni di tempo, dunque, le mie risposte non saranno forse così puntuali e circostanziate come io vorrei e come gli argomenti meriterebbero.

Sulla questione del nome dei Fenici, è ormai comprovata in modo che mi pare definitivo l'equivalenza semantica tra Cananei e *Phoinikes*, nel senso che il termine etnico e geografico Canaan assume almeno dal II millennio a.C. anche il valore di "rosso porpora", evidentemente riferito a una tipica attività della regione definita cananea. I testi micenei, dal canto loro, testimoniano l'uso del termine *po-ni-ki-ja* (femminile) con valore di «rosso», sicché è evidente che il successivo nome *Phoinikes* è un calco della denominazione sia dell'area e della popolazione di Canaan, sia del colore legato a una tipica attività industriale della regione. Quanto a Ecateo, si può pensare forse a una sua possibile utilizzazione di fonti o di conoscenze locali, visto che l'affermazione del termine *Phoinikes* è certamente precedente al suo tempo.

Sul problema del rifiuto fenicio a prendere parte alla progettata spedizione anti-cartaginese di Cambise, debbo dire che mi paiono assai interessanti le osservazioni di Asheri e Lombardo, che tendono a vedere nelle parole di Erodoto un richiamo, non privo di accenti moralistici, a situazioni proprie del mondo greco. Tanto più convincente mi sembra l'argomento ove si consideri che, come ho accennato nella mia esposizione, i Fenici di madrepatria si trovarono a combattere contro elementi di origine fenicia almeno in occasione della spedizione persiana contro Cipro, e non risulta che nella circostanza essi si siano fatti scrupolo di eseguire gli ordini ricevuti.

È in ogni caso difficile — rispondo a un quesito specifico del professore Asheri — ricostruire un'ideologia fenicia dei rapporti metropoli/colonie. Sono ancora le fonti classiche a informarci della continuità delle relazioni tra Cartagine e Tiro fino all'epoca di Alessandro Magno, ma

tali notizie (relative alle decime cartaginesi al dio tirio) non sono sufficienti a delineare un quadro attendibile in proposito.

Va anche rilevato che sono quasi del tutto assenti documenti fenici che valgano a illuminarci sull'argomento. L'unico utilizzabile, non senza qualche riserva, è la famosa stele iscritta di Nora, dell'VIII-VII secolo a.C., che nell'interpretazione di A. Dupont Sommer recherebbe la menzione di «Tiro, madre di Kition e Larnaka». Si avrebbe in tal caso una documentazione preziosa sull'esistenza di rapporti intesi come 'filiali' tra madrepatria e colonie, ma occorre dire che la lettura del passo è assai controversa.

Quanto all'importanza storica della battaglia di Alalia, se anche, come rileva il professore Asheri, le conseguenze locali dell'episodio furono limitate, non v'è dubbio che esso costituì uno dei momenti decisivi dell'affermazione internazionale di Cartagine, iscrivendosi in quell'impegno transmarino della metropoli africana grazie al quale essa, in capo a qualche decennio, controlla la Sicilia occidentale e la Sardegna e volge a proprio esclusivo vantaggio le relazioni con gli Etruschi, sostituendosi *in toto* alle fondazioni fenicie di Sardegna (che improvvisamente non vengono più raggiunte dalle esportazioni dell'opposta sponda tirrenica) e influenzando visibilmente gli ambienti di governo della stessa Cerveteri come attestano, ai primi del V secolo a.C., le lamine auree iscritte di Pyrgi. Dal punto di vista cartaginese, dunque, all'episodio di Alalia sembra doversi assegnare ancora un peso storico assai rilevante.

Rimaniamo in ambito sardo con le notazioni dell'amico Lombardo circa il modo in cui Erodoto si riferisce ai propositi greci di colonizzazione della Sardegna. È certo possibile che alle spalle vi sia quell'ideologia della colonizzazione a cui Lombardo ha fatto acutamente cenno; ma, per mio conto, non posso non rilevare due elementi e cioè che, in primo luogo, la Sardegna è quasi completamente assente dalle pagine di Erodoto (oltre ai tre passi richiamati v'è un solo accenno ai Sardi impegnati nell'esercito di Amilcare in Sicilia [VII 165]) e che in secondo luogo vi manca, evidentemente, ogni consapevolezza del profondo mutamento avvenuto nell'isola tra il 546 a.C. (data in cui si colloca l'episodio di I 170) e il 497 a.C. (anno in cui si situa il consiglio di Aristagora riferito in V 124), con la definitiva acquisizione dell'egemonia di Cartagine sull'isola. Non solo

Erodoto, ma l'intero mondo ionico appare dunque lontanissimo da una reale conoscenza della Sardegna, come ha notato C. Tronchetti nel suo studio da me citato alla nota 63.

Di grande interesse sono i problemi affrontati dall'amico Lombardo nella parte finale del proprio intervento. Sul primo di essi, nell'ovvia impossibilità di fornire una risposta in termini generali, rileverò che, per la diretta esperienza da me condotta su Erodoto, tutto quanto egli attribuisce ai *Phoinikes* è effettivamente riportabile in senso stretto a quelle realtà culturali a cui abitualmente ci riferiamo con il termine 'Fenici', con la sola apparente eccezione dell'attribuzione ai Fenici del santuario di Afrodite Urania ad Ascalona (I 105). Ringrazio poi Lombardo di aver opportunamente richiamato la notazione sull'origine fenicia di Talete, che va a pieno titolo inserita nel ricco dossier erodoteo sui Fenici come introduttori di cultura nell'Egeo.

Sono infine pienamente d'accordo nell'attribuire un valore fondamentale ai rapporti greco-fenici sulla costa levantina del Mediterraneo, non solo come premessa delle influenze fenicie sulla cultura ellenica, ma anche nella prospettiva dell'evoluzione del mondo fenicio e della sua acquisizione di aspetti più 'mediterranei' che 'orientali' in quella fase decisiva in cui si avviò e si consolidò il processo di espansione coloniale. Mi permetto di rimandare, in proposito, a quanto da me osservato nella relazione «Elementi di storia fenicia nell'età dell'espansione mediterranea», svolta in occasione del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, novembre 1987) e attualmente in corso di stampa.

M. Nenci: Ho molto apprezzato l'intera relazione. Mi soffermerò su tre punti.

Sulla importanza che ha Cartagine nella politica ateniese del V secolo a.C., il che spiega l'interesse anche del pubblico ateniese per Cartagine.

Vorrei chiedere cosa Bondi pensa del culto di Afrodite Urania a Segesta e del ruolo dei Fenici nel canone delle talassocrazie in Eusebio. Mi pare chiaro che il canone è già pre-erodoteo, che anche i Focesi sono presentati come frequentatori dei mari di Occidente e che un talassocrate per essere tale, come già i Cari, doveva aver dominato le rotte mediter-

ranee fra Oriente e Occidente. Quanto alla particolare attenzione che Erodoto dedica al culto di Afrodite Urania, mi chiedo se la cosa non possa anche dipendere dal fatto che all'epoca Fidia realizzava la sua memorabile Afrodite Urania.

M. Bondi: È del tutto da condividere, a mio parere, l'opinione di G. Nenci sull'importanza dei legami politici tra Atene e Cartagine nel corso del V secolo a.C. Anch'io ho avuto modo, in alcuni studi di qualche tempo fa, di porre l'accento su questo fattore, che vale tra l'altro a spiegare l'atteggiamento sostanzialmente benevolo di Cartagine verso gli Ateniesi durante la guerra in Sicilia nonché, se sono esatte alcune mie riflessioni in proposito (cf. *Saggi fenici I* [Roma 1975], 63-65), certi peculiari aspetti della sistemazione greca del patrimonio mitografico sul più antico popolamento della Sardegna.

Circa Afrodite Urania a Segesta, mi pare difficile, allo stato attuale delle conoscenze, ravvisare elementi o antecedenti fenici di tale culto, così come accade — lo abbiamo appena ricordato — per la stessa Afrodite Urania ad Ascalona.

M. Burkert: Auch das Hauptheiligtum der Aphrodite, das von Paphos, ist (gegen I 105) nicht 'phönisch', sondern eher 'mykenisch', Heiligtum einer ἀναστά aus dem 12. Jhdt.

M. Bondi: Questa notazione del professore Burkert conferma come, nel caso specifico, si sia di fronte a un complesso di tradizioni che non è possibile far rientrare in un orizzonte culturale propriamente fenicio.

M. Lloyd: Professor Bondi has presented us with a most remarkable discussion of the position and rôle of the Phoenicians in Egypt. It is inevitable that some problems should remain, and I should like to raise three of the several points of debate which occurred to me:

i) The account of the collapse of Cambyses' projected campaign against Carthage in III 19 is a problem. He claims that the Phoenicians refused to make the expedition against the Carthaginians because the latter were "their children". It is, I suppose, possible that Herodotus is

correct, but his explanation is, I should say, typically personally orientated and also rather naive. I wonder whether we should not look for the answer in a more political or military context. Two points occur to me: the Egyptian king Psammenitus whom he conquered had control over the oases and of other parts of Libya, and that was it. It is true that Apries clashed with Cyrene, but this was an aberration from Egyptian policy and was in any case the result of the request of Libyan tribesmen to come to their assistance. All this being so, it could well be that Cambyses had fulfilled his ambitions once he had obtained control of Egypt and Egyptian possessions to the west. It may be that he never even thought of attacking Carthage and that the allegation of Herodotus to the contrary is entirely false. On the other hand—and probably better—we might argue that he did at least formulate such a project but was prevented from completing it by circumstances beyond his control—and here the obvious possibility would be the usurpation of the throne by the false Smerdis which imperatively required his departure from Egypt.

2) In his discussion of II 158 Bondi supports the view of Pernigotti that the construction of the Red Sea canal could not have been done without Phoenician collaboration. I find this thinking odd, though the language in which this idea is formulated is itself so vague that it is difficult to be sure exactly what is meant. From the technical point of view Phoenicians were certainly unnecessary since Egyptian expertise in operations of this kind was second to none. The Egyptians simply had no need of Phoenicians. Despite the activity of Phoenicians in the Mediterranean and Red Sea I am not convinced that the Egyptians even needed Phoenician acquiescence. I see the Red Sea canal as an expression of Neco's interest in developing commercial activities within the Red Sea along traditional Egyptian lines, i.e. above all he was concerned with the commodities of the land of Punt. He also had problems of self-defence in the area, possibly against Phoenicians themselves. The canal would have facilitated trade and would also have conferred the maximum of strategic mobility in moving his fleet from the Mediterranean to the Read Sea.

3) I have a problem with the analysis of II 113. This passage cannot be treated historically since it is clearly derived from epic tradition and inserted by Herodotus into what seemed to him the best position in his

panorama of Egyptian history. The only thing which we can accept with confidence here is that there existed in Herodotus' time a temple of Herakles with right of asylum on or near the Canopic Branch and on the coast itself. Whether it was a temple of Melqart, the Phoenician equivalent of Herakles, remains unsure. Herakles was identified with several Egyptian gods (e.g. Shu, Onuris) and the right of asylum is certainly something which we find later in Egypt, though this passage is the earliest reference to it there. It is far from impossible that we are confronted here with an Egyptian deity, though I should have to concede that any interpretation must contain a considerable element of speculation.

M. Nenci: A proposito del progetto di spedizione anti-cartaginese di Cambise, credo che accanto alla storia delle spedizioni compiute nel mondo antico potremmo scrivere la storia di quelle mai compiute, ma presentate come progetti.

Ricorderò Creso che progetta di conquistare le isole, Istio che promette la Sardegna, i progetti occidentali di Alessandro.

Cartagine è la grande città di Occidente, la cui conquista completa l'impero universale. Ad essa pensavano nella loro fantasia i popolani ateniesi al tempo della spedizione ateniese in Sicilia (Plut. *Nic.* 14); ad essa avrebbe pensato realmente Agatocle, più tardi Pirro, gli ultimi due sulla scia dei progetti assegnati ad Alessandro.

Quanto a Cambise l'impresa è tanto più inverosimile, tenuto conto della riluttanza egiziana, ripresa dai Tolemei, di uscire dai confini naturali dell'Egitto.

M. Bondi: Ringrazio il professore Lloyd per la attenzione prestata alle mie osservazioni su temi egittologici che egli domina con tanta competenza e ringrazio anche il professore Nenci per il suo intervento sulla questione della spedizione di Cambise contro Cartagine, uno dei «grandi progetti militari incompiuti» dell'antichità, come egli ha giustamente notato.

Alle interessanti osservazioni del professore Lloyd sullo stesso tema vorrei solo aggiungere che non siamo in grado di definire la portata del progetto di Cambise, noto da questa sola fonte. Dal nostro punto di vista è

difficile dire una parola definitiva sulla sua effettiva realizzabilità, mentre è interessante che per *Erodoto* la defezione dei Fenici fosse un tale fattore di debolezza da rendere inattuabile il piano. Ma non si può certo escludere che, come suggerisce il professore Lloyd, altri e più cogenti motivi abbiano fatto recedere Cambise da questo progetto, se effettivamente esso rientrava nei suoi reali propositi.

Per ciò che concerne l'eventuale partecipazione fenicia alla realizzazione del canale voluto da Necao tra il Mar Rosso e il Mediterraneo, non va sottovalutata la capacità tecnica dei Fenici in opere di tal genere. Lo stesso Erodoto (VII 23) ce ne offre una testimonianza vivida, narrando con toni ammirati la perizia da loro mostrata nello scavo del canale del monte Athos. È dunque teoricamente possibile che gli Egiziani abbiano potuto far ricorso a manodopera fenicia, pur essendo attrezzati assai bene per tali imprese.

Quanto al più vasto quadro delle relazioni egizio-fenicie che fa da sfondo all'impresa, mi è difficile valutarlo in termini di tendenziale conflittualità; ed anzi la stessa notizia di Erodoto sul periplo africano potrebbe adombrare l'esistenza di una proficua collaborazione tra le parti, se è accettabile l'ipotesi che ho formulato in proposito in sede di relazione.

Sul problema del santuario di Herakles a Canopo, concordo con il professore Lloyd sulle evidenti componenti epiche della tradizione riferita da Erodoto. Mentre non si può escludere drasticamente che nel luogo sacro fosse venerata una divinità egiziana, constato tuttavia che tutti gli elementi caratterizzanti ricordati da Erodoto (collocazione sulla spiaggia, diritto di asilo, identificazione con Herakles della divinità venerata, alta antichità del luogo di culto) hanno un'evidente coloritura fenicia e ripropongono gli aspetti più qualificanti di quei santuari di Melqart che scandiscono, agli inizi dell'età coloniale, l'espansione fenicia nel Mediterraneo.

M. Briant: Trop peu de choses sont connues du statut des cités phéniciennes à l'intérieur des frontières de la cinquième satrapie telle que la définit Hérodote. Je voudrais exprimer mon accord avec l'interprétation que Sandro Bondì a donnée du statut particulier de Sidon en Phénicie:

véritable centre du pouvoir perse dans la région. Par ailleurs, concernant les continuités (mises en relief par J. Elayi) entre administration néo-assyrienne et administration achéménide, je voudrais faire remarquer que les études récentes de H. Wallinga montrent la rupture introduite par les réformes de Cambuse, qui ont signifié un renforcement de la tutelle perse sur les cités phéniciennes, qui fournissaient des contingents navals selon les prescriptions données par l'administration royale. Wallinga montre en particulier que les marines phénicienne et grecque ont été intégrées dans une véritable marine royale achéménide, dans laquelle les contingents ethniques perdent leur autonomie et leur individualité.

M. Bondi: È motivo di particolare soddisfazione per me il constatare che l'amico Briant, con tutta la sua competenza sui problemi dell'organizzazione imperiale persiana, concorda con la mia ricostruzione dei rapporti tra Sidone e l'impero achemenide. Prendo poi atto con interesse di quanto da lui riferito circa una più stretta tutela persiana della regione fenicia da Cambise in poi: credo anch'io che si sia in genere eccessivamente amplificata la nozione dell'autonomia fenicia sotto i Persiani, forse sopravvalutata nel confronto con le situazioni di aperta conflittualità registratesi sovente, in precedenza, tra i Fenici da un lato e gli Assiri e poi i Babilonesi dall'altro.

M. Burkert: Noch zwei kurze Fragen:

- 1) Wir sprachen von Kanaan und Φοίνικες — was ist der Bedeutungs-umfang von Συρίη, Σύριοι?
- 2) Wie steht es mit den berüchtigten Menschenopfern/Kinderopfern der Phöniker? Man nimmt meist an, dass die Phalaris-Tradition darauf zurückgeht, dass Euripides (*Iph. Taur.* 626) davon wusste — deutet Herodots Schweigen darauf, dass es sie damals nicht gab? Hat es sie überhaupt nicht gegeben (S. Moscati)? Was sagen die Befunde vom Tophet von Karthago und Mozia?

M. Bondi: Per quanto mi consta, i termini Συρίη e Σύριοι sono usati da Erodoto con valore quasi esclusivamente geografico e non paiono adatti a definire una specificità etnico-culturale. Le apparenti eccezioni relative ai

Siri Cappadoci (I 72; I 76; V 49; VII 72) e ai Siri Palestini (III 5) sembrano confermarlo: per assumere una precisa valenza etnica il termine Siri necessita di un'ulteriore specificazione.

Il dibattito sul sacrificio umano nel mondo fenicio ha conosciuto una forte accelerazione negli ultimi tempi. Possiamo dire che dopo una fase di assoluta adesione alle tesi riportate dalle fonti classiche, si sta procedendo a una revisione, facilitata dai ritrovamenti in vari *tofet* dell'Occidente fenicio (non solo Cartagine e Mozia, ma anche Sousse, Monte Sirai, Sabratha e soprattutto Tharros).

Risulta dall'insieme dei dati epigrafici e archeologici disponibili che il *tofet* è un'area riservata alla deposizione di resti incinerati infantili (in genere di età neonatale), spesso accompagnati e meno spesso sostituiti da vittime animali in giovane età. Circa la natura del luogo, anche sulla base della diretta esperienza di ricerca nel *tofet* di Monte Sirai credo di poter esprimere il giudizio che una valenza sacrificale sia comunque da ritenere, anche se va sicuramente corretta l'ipotesi di una sistematicità del rituale; al contempo i dati numerici dello stesso *tofet* di Monte Sirai non consentono d'interpretare l'area sacra come pura e semplice necropoli infantile.

In ultima analisi sembra potersi concludere che il sacrificio umano (soprattutto nello specifico aspetto dell'uccisione rituale) non fu estraneo al mondo fenicio, ma non ne costituì certo l'atto cultuale più tipico e caratterizzante.

Alla problematica del sacrificio umano tra i Fenici e alle notizie diffuse in proposito nel mondo classico non mi pare possa essere in alcun modo riaccostata la tradizione relativa a Falaride di Agrigento.

IX

GIUSEPPE NENCI

L'OCCIDENTE 'BARBARICO'

Nell'economia delle *Storie*, l'Occidente 'barbarico', greco e non greco, non occupa una parte precisa dell'opera, pur avendo una sua ricorrente presenza. La cosa è tanto più degna di attenzione, se consideriamo che le *Storie* trovano spunto e spazio per i *logoi* regionali ed etnografici dal fatto che le aree orientali erano stato scenario delle spedizioni persiane, mentre l'Occidente, *ipso facto*, avrebbe dovuto rimanere al di fuori dello spazio storico e geografico delle *Storie*. E infatti, le città greche di Occidente, a riprova di quanto si è detto, entrano nelle *Storie* solo in quanto funzionali al discorso sulle guerre persiane.

Tuttavia, in questa opera che guarda a levante, Erodoto ha cercato di guardare anche a ponente, più spesso di quanto ci si potrebbe aspettare, pur mancando, com'è noto, un λόγος Ἰβηρικός, un λόγος Κελτικός e così via. E la nebulosa Europa di Erodoto è un'Europa che non ha ancora conosciuto la tempesta delle migrazioni celtiche, anche se genti celtiche erano già nell'area di Tartesso, come si ricava dal nome del sovrano Argantonio.

Dell'Occidente europeo, Erodoto si rammarica in primo luogo di non conoscere i limiti, le ἐσχατιαί; così, in III 115, dopo aver definito le ἐσχατιαί di Asia e Libia, precisa: «quanto alle regioni estreme dell'Europa, verso Occidente, non sono

in grado di parlarne ἀτρεκέως». L'Europa occidentale e settentrionale si presentava perciò ad Erodoto come un'area senza confini ed egli si scusa di non aver potuto udire nessuno, pur avendo cercato di farlo (*τοῦτο μελετῶν*), il quale di persona (*αὐτόπτεω γενομένου*) avesse potuto accettare se esiste un mare «da quella parte d'Europa». Ma ciononostante, non rinuncia a fare qualche osservazione: non crede che l'Eridano sia un fiume che sbocca nel mare settentrionale, e sia stato così denominato dai barbari, perché l'idronimo è greco, dato da qualche poeta; non crede all'esistenza delle isole Cassiteridi dalle quali verrebbe lo stagno, pur risultandogli che stagno ed ambra vengono ἐξ ἑσχάτης, ricorda che (*φαίνεται ἔών: 116, 1*) nell'Europa settentrionale ci sarebbe la più grande quantità d'oro, ma dubita dell'esistenza degli Arimaspi monoculi.

E conclude, anche a titolo di autoconsolazione: «le regioni estreme, che circondano il rimanente territorio e lo racchiudono, sembra posseggano le cose che a noi paiono le più belle e le più rare» (cfr. III 106, 1). Analogamente altrove (IV 45, 1), senza però ripetere questa sua confessione di ignoranza, non rinuncia a dire che se a nessuno è chiaramente noto se l'Europa sia cinta da acque a oriente e a settentrione, tuttavia «si sa (*γινώσκεται*) che essa si estende lungo entrambe le altre parti». Come ultimo frutto di questa sua visione ecumenica, aggiunge di non riuscire a comprendere, visto che «anche dell'Asia, tranne le regioni volte ad oriente, si è scoperto (*ἀνεύρηται*) che è simile alla Libia» (IV 44, 3), «per qual motivo a una terra che è una sola furono imposti tre nomi diversi, tratti da nomi di donna» (IV 45, 2). E qui vorrei sottolineare che per la prima volta (un omaggio al gusto del πρῶτος che Erodoto ci ha insegnato), è attestato il concetto di scoperta geografica, appunto come *ἀνεύρεσις*.

Sono questi, in tutte le *Storie*, gli unici *excursus* geografici sull'Europa, un'area di cui Erodoto si rammarica di non conoscere appunto i confini, anche in questo caso dopo aver

dichiarato di aver fatto il possibile per informarsi a fondo, come avvertendo la mancanza di quella definizione spaziale che è presupposto per il suo scenario operativo mentale.

Se dunque non sono le conoscenze geografiche, che non possiede, quelle che hanno spinto Erodoto a parlare qua e là dell'Occidente, non è men vero che Erodoto conosceva parti dell'Occidente, legato più che mai al mondo greco, non solo per le vicende della colonizzazione, alle quali è molto sensibile lo scrittore ionico, ma anche per la crescente importanza politica dell'Occidente. A ciò si aggiunga la personale esperienza esistenziale e l'incoercibile vocazione di mediatore culturale che fa di Erodoto lo storico che sappiamo, sempre pronto a cogliere analogie e differenze storiche, etniche, geofisiche, con un'autentica vocazione pedagogica.

È questa la ragione per cui salgono di volta in volta sulla scena, se non proprio alla ribalta delle *Storie* (li cito nell'ordine di entrata) i non Greci di Occidente, vale a dire i Cineti, i Tirreni, gli Umbri, gli Iberi, gli Enotri, i Celti, i Veneti dell'Illiria, i Veneti alto-adriatici, gli Illiri, gli Iapigi Messapi, i Segestani, i Sicani, i Corsi, gli Elisici.

Ora, va innanzitutto premesso che il legame fra queste genti e le *Storie* è speculare rispetto a quello che caratterizza i singoli *logoi* etnografici (Sciti, Traci, Egiziani): mentre in questi ultimi il pretesto etnografico è dato dal rapporto storico fra queste genti e l'impero persiano, qui, l'elemento di pertinenza rispetto allo schema costruttivo delle *Storie*, è il rapporto fra queste genti non greche e le città greche, siano esse occidentali, asiatiche o continentali. Non soltanto, ma mentre nei *logoi* classici si passa dalla etnografia alla etnologia, per le popolazioni occidentali 'barbariche' ci troviamo di fronte a 'barbari' senza etnografia, con l'eccezione dei Veneti d'Illiria e dei Siginni, forse perché alcune di queste genti erano ormai troppo note (Siculi, Enotri, Messapi), altre troppo ignote (sicuramente i Celti). E questa mancanza di etnografia può anche essere dovuta al fatto che mentre nei

casi classici dei Traci, degli Egizi, degli Sciti, si trattava di popolazioni rimaste sostanzialmente impermeabili all'acculturazione persiana o greca, nel caso dei 'barbari' d'Occidente l'acculturazione col mondo greco era in atto da secoli, al punto che doveva riuscire difficile definire la loro specificità etnografica: si pensi ai Segestani, Elimi e certo molto diversi, ma ben noti agli Ateniesi che stipulavano accordi con essi, e che erano ormai profondamente ellenizzati.

Ma proprio questo particolare rapporto fra città greche d'Occidente e popolazioni non greche permette di accennare qui quanto l'Occidente greco sia presente nelle *Storie* e ripropone anche il problema, irrisolto, circa una composizione parziale o totale delle *Storie* in Occidente.

Una ricerca sull'Occidente greco, preliminare alla ricerca degli occidentali non greci, mette in evidenza la cura con la quale Erodoto ha assegnato a ogni grande città greca d'Occidente un suo posto nelle *Storie*, e ciò grazie a quelle tecniche narrative e di incastro delle quali fu maestro. Si tratta talora di veri e propri nuclei narrativi, di una certa consistenza e autonomia, fra i quali primeggia la Sicilia, protagonista in I 24; VI 17; VI 22-24; VII 145; VII 155-158; VII 163-168; VII 205; VIII 3 e con essa Siracusa (II 125; VII 154-161), Agrigento (VII 165-167), per tralasciare la barbara Segesta (V 46-47; VII 158). Ma accanto alla Sicilia, a conferma dell'interesse con il quale Erodoto e i suoi lettori guardavano all'Occidente greco, abbiamo la Magna Grecia con Taranto (I 24; III 136-138; IV 99, 5; VII 170), Metaponto (IV 15), Siri (VI 126; VIII 62), Sibari (V 44-45; VI 21; VI 126), Crotone (III 131-136; III 138; V 44-47; VI 21; VIII 47) e Reggio (I 166-167; VI 23; VII 170-171). E infine Elea (I 167), Alalia (I 165-166), Massalia (V 9). E se è caratteristico di Erodoto, forse per legare unitariamente le *Storie* e sfruttare la capacità di reminiscenza del lettore, accennare ai medesimi fatti in parti diverse dell'opera, quasi a stringere una complicità di partecipazione fra pubblico e autore, nel caso dei centri greci d'Occidente si

può notare una ancora più frammentata presenza delle notizie in libri diversi, facendo sì che anche un ascoltatore o un lettore di una singola parte del tutto, in patria o fuori, poteva ritrovare debitamente cosparsi gli ingredienti locali che desiderava, ma non come storia locale, bensì come parti di una grande storia geograficamente e storicamente unitaria.

L'Occidente erodoteo non è perciò un Occidente itinerario, come l'Egitto che percorriamo con lo storico o la Tracia e la Scizia nelle quali entriamo al seguito dell'esercito persiano: è un Occidente che appare e scompare, secondo le esigenze narrative.

Ma l'Occidente greco, in funzione del quale esiste anche un Occidente 'barbarico' — e anche qui Erodoto è irrimediabilmente ellenocentrico — è sentito da Erodoto come qualcosa di vicino, di vissuto, di unitario rispetto al resto del Mediterraneo; soltanto la Ionia o Atene sono per Erodoto altrettanto vicine. È un'Occidente che differisce profondamente da quello tucidideo, che è descritto come da chi non vi ha vissuto, ma ne è informato letterariamente da Omero, da Stesicoro, da Ecateo, da Antioco.

E come conseguenza immediata della sua esperienza esistenziale anche occidentale, Erodoto porta nella visione del rapporto greco-barbaro in Occidente (salvo nei contatti con Cartagine e gli Iapigi), un'immagine di coesistenza pacifica, di compresenza, senza contrapposizioni nette che, salvo nei due casi citati, il mondo greco nel V secolo non conosceva più e in molti casi non aveva mai conosciuto.

Quel Dioniso che nelle *Baccanti* (vv. 13 sgg.), come ha ricordato Reverdin¹, visita Lidia, Frigia, gli altopiani persiani, la Battriana con le sue città fortificate, il paese dei Medi e «l'Asia tutta intera, distesa al bordo dei mari salati, con le sue città dalle belle torri in cui si sospinge la folla confusa dei

¹ O. REVERDIN, «Crise spirituelle et évasion», in *Grecs et Barbares*, Entretiens Hardt, 8 (Vandœuvres-Genève 1962), 85-120, partic. 91-92.

Greci e dei barbari», è un po' l'immagine di Erodoto viaggiatore in Occidente, dove greco e barbaro non sono contrapposti, ma sembrano convivere in un comune clima culturale: l'episodio del μακρόβιος sovrano di Tartesso, Argantonio (I 163, 2), così benevolo con i Focesi, è paradigmatico di un Mediterraneo in cui fiorivano anche le φιλίαι fra Greci e non Greci.

I 'barbari' di Occidente sono dunque senza etnografia; di essi, alcuni sono per noi puri etnici, legati ad un'area. Tali gli abitanti del paese degli Umbri (I 94), ricordati perché vi si sarebbero insediati i Lidi divenuti Tirreni come riferimento ad un lontano fiume carpatico, affluente del Danubio, che scorreva a nord del loro territorio (IV 49). Come nulla si dice dei Sicani, salvo che da essi (VII 170, 1) prese in un primo tempo nome la Sicilia (cfr. Thuc. VI 2, 2). Così i Sardi figurano citati solo perché presenti, con i Corsi, gli Elisici (una popolazione della Narbonense) e gli Iberi (tutti mai più menzionati), nell'esercito punico ad Imera (VII 165), anche se alla Sardegna Erodoto dedica più spazio altrove (I 170; V 106; V 124). Ma proprio questo parlare della Sardegna come area nota, verso la quale poter addirittura emigrare, senza parlare dei suoi abitanti, induce ad affermare che l'Occidente 'barbarico' è in Erodoto non solo pochissimo etnografico, ma addirittura prevalentemente geografico. Si direbbe anzi che Erodoto preferisca parlare della regione, più che degli ἔθνη e questo anche in casi di ἔθνη noti (si pensi all'Enotria, notissima ad Ecateo, se tutti i dati di Stefano Bizantino sull'area derivano da Ecateo, che ben conosceva la Sibaritide²): così, nella fondazione di Velia (I 167), i protagonisti indigeni passano inosservati.

Né Erodoto nella sua geografia dell'Occidente si abbandona mai all'utilizzazione delle fonti poetiche anteriori ed è anche per questa ragione, ad esempio, che la sua presenta-

² G. NENCI, «Gli insediamenti fino alla colonizzazione greca», in AA.VV., *Storia della Calabria antica* (Reggio Calabria 1987), 325-46, partic. 332.

zione della Sicilia è di una sobrietà che definirei eccessiva, specie se confrontata con i dati di cui disponeva, se, come credo, poteva già utilizzare in tutto o in parte Antioco, o con l'uso che sia di Antioco che delle fonti poetiche seppe fare, criticamente s'intende, Tucidide³. E tuttavia, proprio questa povertà di informazioni, unita al carattere geografico, più che etnografico del loro tenore, mi pare trovi conferma nel fatto che non solo per alcune regioni dell'estremo Occidente (Iberia, Celtica, Italia settentrionale) mancava ad Erodoto l'esperienza autoptica, ma l'opera di cui disponeva, la Περιήγησις di Ecateo, era per sua natura sobria.

Ecateo, ad esempio, non poteva fornire un modello, né le informazioni che Erodoto andava cercando, volendo dire ai Greci quello che al suo tempo non sapevano (si pensi ai dettagli sui cammelli, in III 103, dove peraltro quell' "Ελλῆνες, presuppone una concezione moderna della cultura, come fatto unitario, quasi a indicare una 'opinione pubblica': né dice, si badi, «che molti Greci non sanno» oppure «che alcuni Greci non sanno», come pure fa altrove)⁴. Ma neppure si può pensare che egli non tratti dell'etnografia occidentale, perché come nell'enigmatico passaggio di VI 55 «altri ne hanno trattato», dove aggiunge, analogamente a quanto farà in III 103, «le notizie che invece altri non hanno fatto proprie, quelle io le ricorderò». In altri termini, non può essere l'opera di Ecateo a far tacere Erodoto, ma l'assenza di informazioni autoptiche, proprie o altrui, scritte o orali; di qui il fatto che per l'Occidente 'barbarico' non gli si ponga un problema di scelta fra quanto sa e quanto dice; non può permettersi di scegliere fra i *nomoī* gli ἐπιφανέστατοι (V 6, 2) o di concludere con la formula ταῦτα μέν νυν ἐπὶ τοσοῦτον εἰρῆσθαι (tranne nel caso delle vicende iapigie, sulle quali era ben informato e per

³ Thuc. VI 1 sgg. Cfr. ora il mio «Troiani e Focidesi nella Sicilia occidentale (Thuc., 6, 2, 3; Paus., 5, 23, 6)», in *ASNP S. III* 17 (1987), 921-33.

⁴ Ex. gr., Hdt. III 80, 1.

le quali ammette di essersi lasciato sfuggire una vera e propria παρενθήκη [VII 171]).

Per queste ragioni i Greci in Occidente sono come gli altri Greci, ma i barbari non sono come gli altri barbari, ma aree senza ἔθνη (Sardegna, Enotria) o ἔθνη senza etnografia. Non soltanto, ma anche ἔθνη senza volti o personalità (se si eccettua Argantonio) e il fatto è tanto più stupefacente (per usare il lessico della meraviglia così caro ad Erodoto), per uno storico che sa ben cogliere la foresta dell’ἔθνος o del δῆμος, ma anche gli alberi della personalità.

Barbari senza etnografia, barbari senza etnologia, e addirittura barbari senza città; fra le città ‘barbariche’ emerge l’interno di una sola, Segesta, della quale Erodoto ricorda (V 47, 2) che rendeva onori funebri particolari (un tempietto sulla tomba) a Filippo di Butacide, caduto con Dorieo, ma lo ricorda, forse sulla base di informazioni ateniesi, perché era il più bello fra i Greci del suo tempo.

Per conseguenza, abbiamo anche un Occidente senza θωμαστά, che neppure offre spunti alla categoria del μέγιστον⁵ (salvo nel caso del φόνος ἐλληνικὸς μέγιστος di V 170,3), né occasioni per la categoria del μοῦνος⁶, del πρῶτος Ἐλλήνων, ἀνθρώπων, βαρβάρων⁷, categoria del πρῶτος testimone di una concezione della storia come sviluppo e come vicenda umana unitaria.

Se dunque Erodoto non disponeva per l’Occidente di qualcosa paragonabile ai Λυδιακά o ai Περσικά, tuttavia egli non ha fatto ricorso, non solo a Omero, Esiodo, Ecateo, Stesicoro, Senofane, Pindaro, Bacchilide o al nuovo materiale occidentale tragico e comico, ma neppure a possibili informatori. Perché l’assenza di modelli scritti non esclude la possibilità di ricorrere ad informatori. Anzi, proprio per il

⁵ Ex. gr., Hdt. I 93, 2; III 60, 1; I 23; IV 141.

⁶ Ex. gr., Hdt. I 25, 2; I 53, 2; I 147, 2; V 97, 2; VII 52, 2.

⁷ Per l’associazione μοῦνος καὶ πρῶτος Hdt. II 79, 3. Per πρῶτος, ex. gr., IV 152, 5; VI 98, 1.

carattere così composito delle città greche, con i loro ἔμποροι, δοῦλοι, ξένοι, Erodoto poteva attingere notizie su popoli lontani da singoli o da comunità straniere presenti nelle città greche, massime in quelle portuali, e fra lo stesso suo pubblico poté non mancare chi fosse in grado di aggiungere nuove informazioni.

Viceversa per l'Europa 'barbarica', tutto questo non ha funzionato e dico che non ha funzionato perché non so immaginare Erodoto che, in grado di dirci in proposito qualcosa di più, vi abbia rinunciato.

Questo silenzio è poi tanto più interessante se aggiungiamo che alcuni fra i barbari dell'Occidente erano, sia pure nei limiti propri della Περιήγησις, molto ricordati da Ecateo, come si ricava dai numerosi frammenti superstiti su Illiri, Iapigi, Celti, Liguri, Iberi⁸. E del resto la lezione etnografica omerica, quella sui Lotofagi, sui Ciclopi, sui Feaci, non era passata senza lasciare traccia su Ecateo, se abitudini alimentari, fogge del vestiario, ψωμαστά produttivi nella conduzione agricola erano stati ricordati dal logografo (si pensi alle galline dei Veneti⁹ che fanno uova due volte al giorno, che colpivano Ecateo almeno quanto colpiranno Erodoto i tre raccolti in Cirenaica — IV 199 — o le alte rese agricole altrove — IV 198).

Ma prima di concludere con qualche considerazione sui singoli passi erodotei, vorrei sottolineare quattro fatti che mi sembrano peculiari della visione erodotea anche dei 'barbari' di Occidente: la forza di attrazione che il barbaro vicino esercita sui fuorusciti greci; la sua capacità di dividere fra loro le città greche; la potenzialità acculturatrice dell'area 'barbara' nei confronti degli stessi Greci acculturati e infine il ruolo della lingua nel contatto greco-barbaro.

Del primo caso abbiamo una testimonianza precisa in III 138: i Persiani cacciati dai Crotoniati che non restitu-

⁸ Hecat., *FGrHist* 1 F 38-66; 86-88; 98; 100 (= 44-58; 95-97; 106; 108 Nenci).

⁹ Hecat., *FGrHist* 1 F 90 (= 99 Nenci).

scono loro il fuggiasco Democede, gettati in Iapigia dalla tempesta (col consueto ruolo della tempesta nella scoperta delle *terrae icognitae*), vi trovano un esule tarentino, Gillo, che ha ormai tale autorità sugli Iapigi presso i quali si era rifugiato, da fare liberare i Persiani già ridotti in schiavitù e farli ricondurre addirittura in patria, presumibilmente da equipaggio greco che toccava la Iapigia, senza o dopo aver fatto scalo a Taranto. Quello che è il secolare ruolo della Persia verso gli esuli greci, in Occidente viene esercitato da una popolazione ‘barbarica’, gli Iapigi, nemici dei Tarentini. E in questo senso si veda anche VIII 137, 1: i macedoni Gavane, Aeropo e Perdicca fuggono da Argo presso gli Illiri, i barbari confinanti. Il barbaro attrae dunque e perciò divide: in VII 158 Gelone rimprovererà ai Greci di non averlo aiutato a vendicare l’uccisione di Dorieo sui Segestani, mentre allo spettacolo dei Greci divisi si contrappone l’alleanza e la compattezza fra barbari, come quella fra gli Elimi e i Fenici in Sicilia (V 46).

Quanto poi alla capacità acculturatrice dell’area non greca, tipico è il caso dei Cretesi, gettati anch’essi dalla tempesta in Iapigia, che con una μεταβολή da Cretesi divennero Iapigi Messapi¹⁰, da isolani continentali (e basterà pensare all’importanza del dibattito sull’insularità nell’Atene del V secolo a.C., per comprendere quanto sia totale la μεταβολή cretese).

Ma ogni contatto con l’altro pone il problema della comunicazione linguistica. Erodoto, πολυμαθῆς-πολυπλανῆς, sa meglio di ogni altro greco cosa essa significhi, né a caso, quando vorrà definire l’Ελληνικόν, in quello che a ragione è stato definito il primo modello antropologico¹¹, l’unità di

¹⁰ Hdt. VII 170, 2: Υρίην πόλιν κτίσαντας καταμεῖναι τε καὶ μεταβαλόντας ἀντὶ μὲν Κρητῶν γενέσθαι Ίτηψας Μεσσαπίους, ἀντὶ δὲ εἶναι νησιώτας ἡπειρώτας.

¹¹ Hdt. VIII 144, 2; J. L. MYRES, «Herodotus and Anthropology», in *Anthropology and Classics*, ed. by R. R. MARETT (Oxford 1908), 134. Cfr. anche il mio «Economie et société chez Hérodote», in *Actes du IX^e Congrès de l’Association G. Budé*, Rome 1973 (Paris 1975), I 133-46.

sangue, di lingua, di religione, di riti, di costumi, porrà la lingua subito dopo la consanguineità. Lingua che però non pone mai problemi insolubili di comunicazione, neppure quando è l'oracolo a parlare cario (VIII 135, 3). Come gli alloglotti di Potasimpto nell'iscrizione di Abu-Simbel, questo Mediterraneo fatto di tanti alloglotti convive e comunica in Erodoto in un reciproco impegno di comprensione, che Erodoto sottolinea: se i Cretesi in Iapigia si trasformano in Iapigi Messapi e quindi in parlanti messapico, altrove in IV 78 è una madre indigena che insegna il greco al figlio del re degli Sciti: γλῶσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδασκε¹². E la lingua è vista come il primo veicolo per la conoscenza altrui; così per Scile, lo Scita, che di nascosto viveva periodicamente alla greca¹³. Lingua infine, talora vista come γλῶσσα, e cioè come sistema strutturato, talora come suono o pronuncia, φωνή¹⁴.

Può essere a questo punto interessante notare in che modo i 'barbari' di Occidente vengono in scena nelle *Storie*. Di essi, Iapigi Messapi, Sardi, Elisici, Iberi, sono collegati alle vicende della nota polemica fra medizzanti e neutrali che è una delle chiavi di lettura delle *Storie*.

Tutta la digressione sul conflitto greco-iapigio e sul ruolo avuto da Taranto nello sconfiggere il barbaro di Occidente (non a caso i donativi delle vittorie sui Messapi furono posti a Delfi accanto al tripode di Platea¹⁵) presenta analogie con la

¹² Hdt. IV 78, 1. Talora è la φωνή ad essere incomprensibile, ad es. quella delle Amazoni (Hdt. IV 111, 1).

¹³ Hdt. IV 78, 1.

¹⁴ Sembra questa la distinzione erodotea, che usa φωνή per gli animali (*ex. gr.*, II 70, 2; II 71; IV 129, 1; IV 129, 3; IV 135, 3), per le Amazoni (IV 111, 1) e per fenomeni di incomprensione legata *in primis* alla percezione acustica (II 32, 6; II 42, 4; IV 114, 1; V 58, 1; VII 70, 1; VII 85, 1); γλῶσσα per indicare un sistema linguistico preciso (*ex. gr.*, I 57, 1; III 19, 1). Per pronunce particolari ricorre a φωνή (Σκυνθική IV 117; Καρίη VIII 135, 3); del resto già in Omero i Cari sono βαρβαρόφωνοι, non βαρβαρόγλωττοι. Per Erodoto φωνή non indica mai *language*.

¹⁵ Cfr. i miei «Il βάρβαρος πόλεμος fra Taranto e gli Iapigi e gli ἀνανήματα tarentini a Delfi», in *ASNP* S. III 6 (1976), 719-38, e «Per una definizione della 'Iapugia」, in *ASNP* S. III 8 (1978), 43-58.

digressione sui Cartaginesi ad Imera, anch'essa addotta a giustificazione di un impegno antibarbarico occidentale di Gelone e del conseguente mancato intervento antipersiano. Con la differenza, però, che mentre per le vicende iapigiotarentine Erodoto disponeva di Antioco, il racconto di Imera è molto contenuto. Col risultato che la vicenda iapigia offre il caso di un'area che ha anche un ἔθνος e un ἔθνος che ha un suo spessore dato da una sua vicenda etnologica nel passato e una sua vicenda storica recente, mentre il caso dei Tirreni offre l'esempio di un ἔθνος senza vicende di rilevanza etnografica dirette, ma solo indirette, come la tradizione sulla lapidazione dei nemici¹⁶; Iapigi e Tirreni che presentano l'analogia di opporsi ai Greci nel VI-V secolo, ma che vantavano una origine orientale di alta cultura e datazione. E ancora mentre quella dei Cretesi in Iapigia è una μεταβολή, quella dei Lidi è solo una metonomasia: da Lidi a Tirreni.

In altri casi, Erodoto introduce il 'barbaro' di Occidente, per cogliere l'unità mediterranea. Prendiamo il caso dei Veneti: sono introdotti in I 196, 1, là dove si parla dei *nomoī assiri*, perché anche i Veneti dell'Illiria avrebbero il νόμος σοφώτατος, e cioè la vendita delle fanciulle da marito belle a beneficio delle brutte e storpie. E in questo senso i Veneti, come i Siginni che vedremo, sono l'unico ἔθνος occidentale che fornisca un dato di rilevanza etnologica. Veneti, si noti, che Erodoto indica una volta come Ἰλλυριῶν Ἐνετοί (I 196, 1) e una seconda volta come Ἐνετοὶ τῶν ἐν τῇ Ἀδρίῃ (V 9, 3); la tesi corrente di vedere in entrambi la stessa popolazione mi pare da respingere, come ha ben visto Krahe¹⁷.

¹⁶ Fra l'ampia bibliografia, cfr. M. GRAS, «A propos de la 'bataille d'Alalia'», in *Latomus* 31 (1972), 698-716. Il ruolo focese nell'informazione sull'Occidente, che è esplicito in Erodoto per Tartesso, è sottolineato, a proposito di Hdt. I 94, da L. A. HOLLAND, «Herodotus I 94. A Phoecean Version of an Etruscan Tale», in *AJA* 41 (1937), 377-82.

¹⁷ H. KRAHE, Ἰλλυριῶν Ἐνετοί, in *RbM* 88 (1939), 97-101. Sul problema, da ultimo, D. ASHERI, in *Erodoto. Le Storie. Libro I* (Milano 1988), *ad loc.*

Qui non gioca l'epocalità dell'evento che ha investito il rapporto greco-barbaro, come ad Imera o in Iapigia nel 473 a.C., ma la pura analogia etnologica.

Ma questi barbari di Occidente, così poco documentati, offrono per converso due casi di antropologia economica di estremo interesse. Tralascio — perché non rientra nel tema del mio discorso — il caso celebre della descrizione del baratto fra Cartaginesi e indigeni, una descrizione da manuale che più di un antropologo sul campo potrebbe sottoscrivere (IV 196). Ma vorrei soffermarmi sui Siginni (V 9)¹⁸. Di essi, Erodoto osserva che sono gli unici dei quali ha notizia fra quanti abitano a nord dell'Istro (un Istro del quale esattamente dice che taglia in due l'Europa)¹⁹ e che, confinando con i Veneti dell'Illiria, vestono alla meda, hanno cavalli coperti di peli fino a cinque dita, piccoli e camusi, inadatti alla cavalcatura, ma fortissimi per i carri e che per questa ragione i Siginni andavano in giro sui carri.

È un *excursus* etnologico di enorme interesse. Non solo perché introduce, per spiegare la discendenza dai Medi, l'affermazione che egli non è in grado di spiegare la cosa, ma che tutto è possibile nel μακρὸς χρόνος. E questo «tutto è possibile» ritorna altrove, come ritorna altrove il μακρὸς χρόνος, la *longue durée* erodotea²⁰, e proprio in I 32, 2, nel

¹⁸ Fra l'ampia bibliografia, cfr. J. L. MYRES, «The Σιγύνναι of Herodotus», in *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor* (Oxford 1907), 255 sgg.; J. HARMATTA, «Kimmerek és szkíták. Antik tanulmanyok», in *Studia Antiqua* 13, 1 (Budapest 1966), 111 sgg.; Id., «Früh-eisenzeitliche Beziehungen zwischen dem Karpatenbecken, Oberitalien und Griechenland», in *AArchHung* 20 (1968), 153-57; V. KARAGEORGHIS, «Note on sigynnae and obeloi», in *BCH* 94 (1970), 35-44; P. SCHMITT, «Un peuple spécialisé dans le négoce à travers la Celtique», in *Géographie commerciale de la Gaule. Actes du Colloque*, ENS juin 1976 = *Caesarodunum* 12 (1977), I 271-76; D. S. BARRETT, «Herodotus' Sigynnae (5, 9) and gipsies», in *G&R* S.S. 26 (1979), 58-60. Wesseling considerò l'osservazione erodotea come dovuta a un glossatore («Non videntur Herodotea, sed justo officiosioris Scholiastae. Turbant certe orationis seriem, indigna Patre Historiarum»), ma già Schweighäuser considerò le annotazioni come erodotee («Egidem, cur Herodoto indigna indicarem, nullam vel vidi vel exputare caussam potui»).

¹⁹ Hdt. II 33, 2.

²⁰ Hdt. I 32, 2: qui indica la durata di settantanni di una vita umana.

discorso di Creso a Solone, altra pagina della filosofia della storia erodotea.

In questo senso ha ragione Momigliano²¹ quando afferma che Erodoto sa meravigliarsi di tutto, ma potremmo aggiungere che di niente si meraviglia, perché tutto è possibile, nello spazio come nel tempo. Ma sempre sui Siginni, egli conclude, osservando che i Liguri che abitano a nord di Marsiglia chiamano 'siginni' i κάπηλοι e che i Ciprioti chiamano così le lance, introducendo di fatto il concetto di area linguistica, la linguistica spaziale. Inoltre qui Erodoto fa della semantica, mentre altrove, come già Ecateo, fa della onomasiologica²².

Nelle poche parole di Erodoto si nasconde una testimonianza di antropologia economica di prim'ordine. Perché nel passaggio di σίγυννος, lancia, a Σίγυννος, etnico, sta il rapporto fra una funzione (uno strumento di scambio) e un etnico di popolazione che in forma preminente e diffusoria, dato il nomadismo, lo esercita; perché i σίγυννοι ciprioti sono probabilmente le punte di lancia usate come gli ὄβηλοι, come mezzo di scambio e pertanto usate dai κάπηλοι, fossero essi Siginni o meno. Tutto questo Erodoto non dice esplicitamente, ma ci permette di utilizzare i dati che fornisce, come una sua implicita nozione della tyloriana teoria delle sopravvivenze. E questi Siginni che vivono sui carri e mettono in comunicazione l'area danubiana con quella del Rodano, questi Siginni probabilmente noti sia da fonti focesi che conoscevano il mar Nero che da fonti focesi massaliote, dovevano piacere ad Erodoto, perché vivevano come gli Sciti nomadi, dei quali tesse il notissimo elogio in IV 46: per il resto dichiara di non ammirarli, ma per questo sì, avendo «risolto la più importante delle cose umane nel modo più saggio, non avendo né case, né mura», quelle case e quelle

²¹ Come sottolinea D. ASHERI, *op. cit.* (n. 17), 262.

²² Hdt. IV 47.

mura, *grandeur et misère* d'ogni *polis* greca, che bisognava difendere e ricostruire perennemente.

E sempre sui Siginni, Erodoto afferma anche il suo funzionalismo antropologico, non solo nel riferimento al mezzo di scambio, ma al fatto che il loro vivere sui carri derivava dal fatto di avere cavalli utilizzabili solo per tale funzione. Questo legame fra gli Sciti e i Siginni non è dunque per Erodoto solo etnico e simpatetico, ma legame di funzionalismo, se anche per gli Sciti egli afferma, con una sorta di determinismo geografico preratzeliano, che essi avevano adottato quel tipo di vita, perché l'ambiente li condizionava.

Di fronte agli Sciti nomadi Erodoto perde dunque quella che Redfield definirebbe la *moral neutrality* dell'antropologo e non esita ad esprimere la sua ammirazione, forte peraltro della sua etica delfica. Del resto, se ogni discorso etnografico ha appunto il duplice aspetto dell'esclusione ideologica e dell'inclusione scientifica, Erodoto, ammirando gli Sciti, sa superare anche l'esclusione ideologica. E se quello verso gli Sciti è l'unico grido di ammirazione che questo greco, così aperto, si lasci sfuggire per un costume barbaro, è anche vero che in tutte le *Storie* vi sono due soli gridi di condanna, contro la prostituzione, αἰσχιστος τῶν νόμων (I 199, 1) e contro l'evirazione (VII 105, 1), anche se il moralismo erodoteo, come ha notato Asheri, non impedì l'espunzione di questo capitolo in alcune edizioni antiche²³.

L'Occidente europeo non ha dunque etnografia, non ha θωμαστά: concediamogli almeno un *mirage*, la Sardegna, la più grande di tutte le isole. Dei Sardi Erodoto non sa, né dice nulla; della Sardegna esalta invece le possibilità ricettive e quindi coloniali, dove, a detta di Biante (I 170), tutti gli Ioni, con una sola flotta, avrebbero potuto dirigersi, fondare una sola città, vivervi felici (εὐδαιμονήσειν) e, ideale perenne della Ionia δουλομένη, divenire liberi (ἀπαλλαχθέντας σφέας δουλο-

²³ D. ASHERI, *op. cit.*, 380 (*ad loc.*).

σύνης) e a loro volta dominare schiavi, presumibilmente indigeni (καὶ ἄρχοντας ἄλλων). Una visione questa, che oltre all'ideale di una unità ionica da trasferire in una Νέα Ἰωνίη, pone l'accento sul problema del dominio sugli altri, visto come possibilità coloniale di sfruttamento di manodopera servile. E la Sardegna ritorna, come terra felice, nella promessa di Istieo a Dario (V 106, 1) e nelle proposte di fuga dello sconfitto Aristagora (V 124, 2). Questa insistenza sulla Sardegna, sempre legata a vicende ioniche anteriori alle guerre persiane, può forse derivare ad Erodoto dalla conoscenza che i Focesi di Marsiglia potevano avere di essa, come l'avevano della Corsica, ma anche dalla conoscenza che in Ionia si doveva avere della intensa frequentazione fenicia delle coste sarde. E il *mirage* della Sardegna non è disgiunto da quello dell'insularità, che tanto appassiona i Greci del V secolo, a partire da quelli d'Asia (si pensi agli Cnidi che vorrebbero divenire isolani, tagliando un canale, ben conoscendo la riluttanza del persiano a dominare terre divise dal mare [I 174]).

Informazioni fenicie, informazioni focesi; forse è questa la strada per tornare nell'Europa occidentale da cui siamo partiti. Per i Celti forse non è vero, come scriveva Cavaignac, che «Dans l'Extrême-Occident, les Grecs n'avaient guère vu jusque-là que les Ligures et les Ibères»²⁴, perché un testo qual'è quello che sta alla base del *Periplo* di Avieno, presentando i Celti come *fugax gens*, in lotta con i Liguri sulla Mosa, prova che conoscenze occidentali c'erano; per non dire che probabilmente proprio dalla fonte di Avieno Erodoto poteva conoscere la localizzazione geografica dei Cineti, i più occidentali barbari d'Europa. Due volte Erodoto (II 33, 4 e IV 49, 3) li cita, una volta come Κυνήσιοι (II 33, 4), una volta come Κύνητες (IV 49, 3), definendoli ἔσχατοι dell'Europa occidentale, al di là dei Celti, fuori dalle colonne d'Ercole. Deve trattarsi di una popolazione della costa iberica o gallica, della

²⁴ E. CAVIGNAC, *Histoire de l'Antiquité*, II: *Athènes 480-330* (Paris 1913), 37.

quale Avieno è il solo a parlare (*Ora* 201 sgg.), collocandoli nel sud-ovest della penisola iberica.

Resta da chiederci se c'è un punto di osservazione erodoteo per l'Occidente e quale sia la globale attendibilità dei dati forniti.

Il fatto, notissimo, che per spiegare la penisola tauride²⁵ egli faccia un confronto con la penisola attica, ma aggiunga, per chi non ha circumnavigato l'Attica, che la Tauride è simile alla penisola salentina, al di sotto della linea Taranto-Brindisi, è certamente la prova che egli intende rivolgersi anche ad un pubblico occidentale, ma dimostra pure che l'osservatorio di Erodoto è il suo luogo mentale, in cui pensa alla pluralità dei suoi lettori.

Ho lasciato per ultimo la questione della attendibilità. Mi pare stia ormai venendo progressivamente meno la prevenzione verso Erodoto, che faceva ancora scrivere al Legrand²⁶ che le ricerche moderne danno ragione ad Erodoto «en plus de circonstances qu'on ne l'aurait pensé *a priori*». Un *a priori* che è frutto di una secolare diffidenza. Erodoto non ha più bisogno né di *Apologie*, né di *Défense*, quella difesa che iniziò qui a Ginevra nel 1566 Henri Estienne, così caro all'amico Reverdin²⁷. Una difesa in cui però era stato preceduto da un pisano, Matteo Palmieri, che la anticipava prima del 1463 in una sua prefazione ad una traduzione latina di Erodoto ancora inedita²⁸.

²⁵ Hdt. IV 99, 4-5. La buona conoscenza della Iapigia è confermata dai frequenti riferimenti a quest'area e alla popolazione, anche in III 138, 1 e VII 170, 2. Anche nel caso del fiume Crati (I 145; V 45, 1) non esita a dire che l'idronimo orientale ha condizionato quello occidentale (I 145), aderendo anche in questo caso alla sua teoria del diffusismo da oriente a occidente. Nel campo della toponomastica, dell'onomastica e dell'etimologia, sembra forte l'influenza di Ecateo su Erodoto.

²⁶ Ph.-E. LEGRAND, *Hérodote. Introduction* (Paris 1932), 178 n. 1.

²⁷ Da ultimo cfr. O. REVERDIN, «Henri Estienne à Genève», in *Cahiers V. L. Saulnier*, «Henri Estienne» (Paris 1988), 21-42.

²⁸ Cfr. A. MOMIGLIANO, «Erodoto e la storiografia moderna», in *Aevum* 31 (1957), 74-84 = *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 45-56, partic. 51 n. 20 con ampia bibliografia.

Sicuramente, nella sua storia, che Windelband definirebbe idiografica, alla ricerca del μνήμης ἄξιον, del λόγου ἄξιον, degli ἄξιοπηγότατα, quell'Occidente che un giorno sarà così interessante per un Timeo o per un Posidonio, gli fu così poco noto per un verso, e così troppo noto per l'altro, da non sembrargli meritevole di più spazio, né probabilmente è rimasto nei suoi ύπομνήματα.

*Le visage multiplié du monde*²⁹, per l'Europa 'barbarica', Erodoto non ha contribuito a moltiplicarlo: prova ne sia che fra i *loci herodotaei* esaminati, Cicerone, Strabone, Dionigi di Alicarnasso, Flegonte di Tralles, non ricorderanno che la longevità di Argantonio, i Siginni e i Tirreni³⁰.

Ma forse, converrà concludere con le parole di De Pauw che nelle sue *Recherches philosophiques sur les Grecs* nel 1778 scriveva: «Non seulement les Anciens savoient plus de choses qu'on ne le suppose aujourd'hui; mais ils savoient encore une infinité de choses que nous ne savons point nous-mêmes»³¹.

²⁹ Come definiva E. Pittard, fondatore, nel 1901, del «Musée d'ethnographie» di Ginevra, il compito dell'antropologia (E. PITTARD, «Le visage multiplié du monde (1937)», in *Le visage multiplié du monde. Quatre siècles d'ethnographie à Genève* [Genève 1985], 123-31).

³⁰ Cic. *Cato* 69; Phleg. *Macr.* 4; Strab. III 2, 14, p. 151 (Argantonio); Dion. Hal. I 29 (Tirreni); Strab. XI 11, 8, p. 520 (Siginni).

³¹ G. DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Grecs* (Berlin 1788), I 336.

DISCUSSION

N.B.: Fort nourrie, cette discussion a dû être considérablement amputée, pour les mêmes raisons que celles qui ont obligé les éditeurs à supprimer la discussion suivant le quatrième exposé.

M. Burkert: Eine Frage in der Rolle des *advocatus diaboli* zur «*antropologia economica*» der Sigynnai (V 9): Mir scheint, man macht hier mindestens zwei zusätzliche Annahmen zu dem, was bei Herodot steht: 1) Dass die δόρατα oder vielmehr Lanzenspitzen als Zahlungsmittel dienen — δόρυ ist aber von Homer an der Speerschaft, nicht die Spitze —, und 2) dass die κάπηλοι in Ligurien mit zottigen Pferden auf Wagen fahren, identisch mit den zuvor beschriebenen Σίγυνναι an der Donau — κάπηλος aber ist gemeinhin der Kleinhändler, nicht der Fernhändler. Ist es ausgeschlossen, dass es sich um sprachliche Zufälle handelt? Lappen, Finnen, Letten sind im Deutschen Völkernamen und gewöhnliche Substantive, ohne dass sich daraus Schlüsse ziehen lassen.

M. Nenci: È sempre bene trovare sul proprio cammino un *advocatus diaboli*, specie se l'*advocatus* è un collega della statura di M. Burkert.

Non ignoro certo il significato omerico di δόρυ. Vorrei però far presente che proprio quelli che Colonna Ceccaldi, J. L. Myres, Gjerstadt e altri hanno considerato a Cipro come resti di una caratteristica lancia cipriota, Karagheorghis ha dimostrato che erano ὄβελοι. Il che prova che la differenza fra punte di lancia, lance corte vere e proprie e ὄβελοι non è così nettamente distinguibile. Quanto ai fossili linguistici, li considero di grande valore, specie se trovano, come nel nostro caso, anche conferme archeologiche.

La distinzione fra κάπηλος e ἔμπορος alla quale allude Burkert non è solo sulle distanze, ma anche sulle quantità commercializzate e κάπηλος si addice bene al commercio ambulante, anche su grandi distanze o in terre lontane.

M. Lombardo: Vorrei in primo luogo esprimere qualche riserva sulla possibilità di individuare il fattore essenziale da cui dipende la maggiore o minore informazione erodotea sulle varie popolazioni dell'Occidente 'barbarico', nella esistenza o meno di significativi fenomeni e vie di contatto e rapporto commerciale tra i Greci e le popolazioni in questione.

Noi sappiamo, ad esempio, che l'attività commerciale greca aveva raggiunto, per diverse vie e in diverse forme, l'interno del mondo celtico, fino a Vix, e che Focei e Massalioti erano in stretto contatto, anche commerciale, sia con i Celti che con gli Iberi, popoli sui quali Erodoto ci dice così poco. Sappiamo inoltre quanto stretti e continui siano stati i rapporti commerciali (e non solo commerciali) con le popolazioni indigene dell'Italia Meridionale e della Sicilia, Enotri, Siculi, Sicani, sui quali parimenti egli non si sofferma, né in un'ottica etnografica, né in una storica. Credo dunque che abbia ragione G. Nenci nel ritenere che i motivi della maggiore o minore attenzione erodotea per le varie popolazioni occidentali vadano visti in termini complessi, di informazione (di vario tipo), ma anche di 'interesse' da parte di Erodoto nel quadro della prospettiva che informa la sua opera e la sua narrazione.

Significativa in tal senso appare forse la παρενθήκη dedicata agli Iapigi Messapi, a proposito della quale vorrei precisare che l'ottica in cui Erodoto presenta il loro scontro con Taranto, non è quella 'propagandistica' che troviamo documentata nei donari tarantini a Delfi (Paus. X 10, 6; X 13, 10) e che tendeva a presentare la colonia lacone come campione della Grecità di fronte ai barbari d'Occidente, ponendola dunque in qualche modo sullo stesso piano di quei Greci che avevano combattuto contro i Persiani.

In Erodoto non c'è nulla di tutto questo. Anzi, egli delinea la vicenda storica degli Iapigi Messapi in termini che li configurano come gli antichi (e civili) occupanti di una regione, oggetto poi dell'aggressivo espansionismo tarantino al quale riescono a opporsi con successo. Parla infatti di Cretesi dell'epoca di Minosse naufragati sulle coste della Iapigia, e che, nell'impossibilità di tornare a Creta, avevano costruito lì la loro città, Hyrie, a partire della quale poi avevano fondato altre πόλεις nella regione, cercando di ἐξανιστάναι le quali (il verbo è significativo); molto tempo dopo, i Tarantini (coi loro alleati Reggini) subirono una pesantissima

sconfitta (*προσέπταισαν μεγάλως*: cfr. I 16, 2, a proposito della fallita aggressione di Aliatte contro Clazomene), con la più grande strage di Greci mai verificatasi (VII 170).

Si direbbe dunque che il tipo di interesse e di 'informazione' che sottendono questa peculiare *παρενθήκη* sugli Iapigi Messapi, sia essenzialmente 'storico', centrato cioè da un lato sulle antichissime origini egee che la tradizione attribuiva a quel popolo, dall'altro, e forse soprattutto, sul suo scontro (vittorioso) coi Greci, presentati però qui non come vittime di un'aggressione imperialistica da parte dei barbari, ma a loro volta come aggressori e prevaricatori.

È interessante notare che lo stesso quadro si lascia sostanzialmente evincere anche per i Tirreni; alla loro antichissima origine lidia Erodoto dedica in effetti un racconto relativamente circostanziato in I 94, dove si parla, come per gli Iapigi, della fondazione di *πόλεις*; e il loro scontro coi Focei nella battaglia di Alalia, lo presenta come espressione di una reazione dei Tirreni, coalizzati coi Cartaginesi, alle razzie e saccheggi cui i Focei sottoponevano *τοὺς περιοίκους ἄπαντας* (I 166).

M. Nenci: M. Lombardo ha perfettamente ragione nell'affermare che l'ottica con la quale Erodoto vede il conflitto fra Taranto e gli Iapigi non è tarentina. Vorrei aggiungere che questo dipende anche dal fatto che la sua fonte in proposito è Antioco, il che pone la questione dell'uso di Antioco non solo da parte di Tucidide, ma già da parte di Erodoto.

INDEX LOCORUM

A. HERODOTUS

Liber I

Prooem.: 173, 215-6, 245.
1: 64, 257, 273, 287 / 1-4: 196 /
4,4: 22, 196 / 5: 173, 193, 195 /
5,1: 196 / 5,3: 197 / 6: 172-3, 189,
193-9 / 6-94: 172 / 6,1: 175 / 6,2:
173 / 6,3: 118-9, 197 / 7: 182-3,
206 / 7 sqq.: 212 / 7,2: 187 /
8-13: 25 / 8-14: 172, 187 / 10,3:
178 / 12,2: 185 / 13: 172 / 13-14:
188 / 14: 194, 204-6, 208 / 14
sqq.: 193 / 14,4: 184 / 15: 118-9,
184, 206 / 16: 184 / 16,2: 118, 188,
191, 321 / 17-22: 184, 187 / 18,2:
188 / 23: 308 / 24: 304 / 25,2:
308 / 26-27: 189 / 26-92: 172 /
27: 186, 198 / 27,5: 196 / 28: 175,
189, 190, 195 / 29: 191 / 29-33:
192 / 30: 198 / 30-32: 150 / 32,2:
155, 313-4 / 32,9: 150 / 34-45:
25, 192, 234 / 35: 206 / 35,2: 36,
178 / 46-49: 192 / 50-55: 193 /
53,2: 308 / 56-68: 172 / 56-70:
198 / 57-58: 153 / 57,1: 311 / 58:
22 / 60,3: 22, 148 / 65,2: 107 /
69, 2-3: 196 / 70: 196 / 71: 39,
186 / 71 sqq.: 173 / 72: 205, 300
/ 72, 2-3: 175 / 73-74: 172, 191 /
74,2: 191 / 74,4: 178 / 75: 192 /
75,3: 175 / 76: 300 / 76,3: 199 /
79,1: 229 / 80-81: 175 / 80,1: 175
/ 82: 172 / 83-84: 176 / 84,2: 192
/ 84,3: 176 / 86-91: 193 / 88-89:
176 / 91: 172 / 91,1: 229 / 92: 198
/ 92,2: 179 / 93: 178, 209 / 93,1:

176-7 / 93,2: 147, 308 / 93,4: 145
/ 94: 178, 306, 312, 321 / 94,1:
177 / 94,3: 183 / 94,7: 202 / 95
sqq.: 206 / 96: 74 / 96-101: 155
/ 99: 102 / 101: 84 / 102 sqq.:
190 / 102,2: 155 / 103-106: 118,
152 / 103,3: 119 / 105: 29, 30,
273, 294-5 / 105,1: 222 / 105,3:
274 / 106,1: 198 / 106,3: 155 /
114,3: 107 / 115: 102 / 118 sq. : 25
/ 119: 11 / 123,2: 76 / 124: 74 /
125: 78-9 / 125,3: 78, 83 / 130:
200 / 130,1: 121, 155 / 130,2: 92 /
130,3: 173 / 131: 14, 20, 26, 47 /
131-140: 71 / 132,1: 14 / 133,1: 72
/ 134: 66 / 134,1: 72-3 / 135: 85
/ 136,1: 85, 102, 137 / 137: 85, 97
/ 140,3: 23 / 141: 199, 200 / 142:
200 / 142,3: 174, 191 / 143,1: 260
/ 145: 317 / 147,2: 308 / 153-154:
202 / 155-157: 202, 209 / 158,2:
107 / 160: 321 / 163,2: 306 /
165-166: 304 / 166: 280, 321 /
166-167: 304 / 167: 304, 306 /
169: 198, 211 / 170: 211, 279, 291,
293, 306, 315 / 171: 206 / 171,6:
183 / 172,1: 167 / 174: 316 / 180:
43, 67 / 182: 221 / 182,1: 22 /
193: 247 / 196,1: 312 / 198: 48 /
199: 24, 145 / 199,1: 34, 315 /
202: 43 / 203: 63 / 203,2: 145 /
206,3: 74-5 / 208: 96 / 209,2: 82,
85, 89 / 216,1: 122, 145 / 216,3:
34.

Liber II

1: 96 / 1-2: 218 / 1-98: 218 / 2:
 226, 232, 236, 251, 272 / 2-4: 219
 / 2,5: 231 / 3,2: 24, 35, 248 /
 3,2-4,1: 225 / 4: 230 / 4,1: 231 /
 4,2: 222 / 5-34: 218 / 8: 48 / 11:
 43, 67 / 11 sqq.: 48 / 13,1: 151,
 222, 227 / 14: 219 / 14,2: 219 /
 15: 48 / 16: 45 / 22: 219 / 28: 251
 / 29: 219 / 29,2: 219 / 30,3: 48 /
 32: 237, 239, 240, 278 / 32-33:
 219 / 32,3: 227 / 32,6: 311 /
 33,2: 313 / 33,4: 316 / 35-36:
 219, 228 / 35-98: 218 / 35,1: 50,
 228 / 35,2: 225 / 36,3: 228 / 37:
 219 / 37,2: 228 / 37,5: 20 / 38:
 15, 220, 228 / 39-40: 14 / 39-42:
 220 / 41: 228 / 42: 219, 237 /
 42,4: 311 / 43-45: 220 / 44: 258,
 273-4 / 44,4: 133, 287 / 45: 231 /
 45, 2-3: 232 / 46: 228 / 46-47:
 220 / 46,2: 28 / 47,2: 28 / 48:
 220 / 48,2: 229 / 49: 26, 274 /
 49-53: 230, 248 / 49-58: 220 /
 49,3: 287 / 50: 241 / 50-53: 27 /
 51, 2-4: 133 / 52,1: 29 / 53,1: 26
 / 54: 267, 272 / 55: 237 / 56:
 267, 272 / 57-58: 153 / 59-64:
 220 / 61,1: 28 / 65: 220, 252 /
 65-76: 220, 228 / 65,2: 24 / 66:
 219 / 68: 219 / 70,2: 311 / 71:
 219, 311 / 73: 48, 219 / 75: 46, 48,
 219 / 75-76: 219 / 77: 237 / 77-
 84: 220 / 77,3: 226 / 79: 267,
 272 / 79,1: 229 / 79,2: 229 /
 79,3: 308 / 80: 229 / 81: 230 /
 85-90: 220 / 86-88: 228 / 86,2:
 28 / 91: 220, 272 / 91,1: 229 /
 91,2 sqq.: 229 / 91,3: 22 / 92-98:
 221 / 93: 219 / 99: 229 / 99-142:
 221 / 99-182: 218, 221 / 99,1: 223
 / 100,2: 235 / 101: 229 / 102

sqq.: 236 / 102-106: 227 / 103-
 106: 224 / 103,1: 151 / 104: 27,
 267 / 104,2: 221 / 104, 2-4: 228 /
 104,4: 272 / 106,1: 151 / 107: 275
 / 108: 229 / 109,3: 230 / .110:
 122, 168, 235 / 110,2: 152 / 111,2:
 234-6 / 112: 27, 267 / 112-120:
 227 / 113: 13, 267, 271, 296 /
 113,2: 142 / 114-115: 227, 231, 234
 / 115,4: 236 / 115,6: 236 / 116:
 267 / 118,1: 231 / 119: 231 /
 120,5: 29, 234 / 121 β 1: 228 / 121
 & 3: 235 / 121 ζ 2: 228 / 123: 25 /
 123,1: 224 / 123, 2-3: 230 / 124-
 135: 229 / 124,5: 227 / 125: 304
 / 127,1: 222 / 127,3: 222 / 133:
 235 / 133,1: 222 / 133,2: 4 /
 133,5: 222 / 136,3: 235 / 137,2:
 222 / 139: 235 / 139,3: 222, 236
 / 141: 48, 235 / 141,6: 4, 234 /
 142-144: 229 / 142, 2-3: 222 /
 142,4: 226 / 143,1 (= Heca-
 taeus): 22, 65, 211 / 144: 25 /
 144,2: 222 / 145,1: 26 / 145,4:
 151, 153 / 147-182: 221 / 147,1:
 223 / 148: 228, 235 / 148-150:
 229 / 148,4: 227 / 148,7: 227 /
 149,1: 228 / 151-152: 234-5 /
 152,3: 235 / 154,4: 224 / 155-
 156: 228 / 155,3: 228 / 156,1: 228
 / 156,2: 25, 228 / 157: 229 / 158:
 229, 296 / 158-159: 269 / 158,5:
 235 / 161: 259, 267 / 161-169:
 227 / 161, 2-3: 235 / 162-163: 235
 / 162,5: 236 / 163,1: 227 / 164-
 166: 227 / 164-168: 221, 229 /
 166,2: 167 / 167: 144, 167-9, 178 /
 167,1: 27, 122 / 168,1: 144 / 169:
 235 / 169,2: 235 / 170,1: 28 /
 171: 229, 230 / 172,5: 232 / 173:
 227 / 175-176: 229 / 175,1: 228 /
 175,3: 228 / 177,2: 165, 230 /
 178,1: 236 / 182,2: 236.

Liber III

1: 222, 236 / 1-15: 227 / 1-38:
 222 / 2: 235 / 2,2: 82, 96 / 4: 48
 / 5: 177, 300 / 6: 267, 271 / 7-9:
 48 / 8,3: 25, 48 / 9: 43 / 10: 235
 / 13: 239 / 13,2: 232 / 14: 227 /
 14-15: 222 / 14,2: 76 / 14,10: 235
 / 15: 235 / 16: 222, 235 / 17: 239
 / 17 sq.: 9, 10 / 18: 141 / 19: 263,
 289, 290, 295 / 19,1: 311 / 25-26:
 239 / 30,1: 89 / 30,3: 101-2 / 31:
 94-5, 105 / 32: 108 / 34,1: 102 /
 35,5: 74-5 / 36: 235 / 38: 231 /
 38,1: 23 / 38,4: 55, 143 / 39-43:
 222, 235 / 40: 227, 235 / 43: 235
 / 47,1: 196 / 49: 186 / 60: 208-9
 / 60,1: 308 / 61-66: 222 / 61-87:
 92 / 65,1: 74-5, 82, 89, 92 / 68:
 71, 87, 94-5 / 68-70: 87, 94 /
 68,1: 75, 77 / 68,2: 74-6 / 70,1:
 74-5, 83, 87, 92 / 70,3: 89 / 73:
 83 / 74,1: 74, 101 / 75: 74 / 75,3:
 74, 101 / 77,1: 74-5, 87 / 78: 83 /
 80 sqq.: 232 / 80,1: 307 / 83-84:
 92 / 83,3: 88 / 84: 87, 93 / 84,1:
 99 / 84,2: 93 / 88: 48 / 88, 2-3:
 94 / 90,1: 155 / 91: 46, 48, 239,
 260, 265 / 91,2: 241 / 91,4: 52 /
 93: 43 / 94: 64 / 94,2: 53, 137 /
 97: 44, 53 / 97-106: 50 / 97,2: 55
 / 97,5: 48 / 98: 33, 52-3, 64, 95 /
 98-101: 53 / 98,3: 62 / 99: 54, 64
 / 100: 26, 59, 64 / 101: 44, 51, 145
 / 102: 53 / 102-105: 53 / 102,1:
 52 / 103: 57, 62, 307 / 104: 57-8
 / 106: 53-4, 58-9 / 106, 1: 302 /
 107: 42, 63-4 / 107-111: 47 / 113:
 47 / 114: 141 / 114-115: 227 / 115:
 301 / 116,1: 302 / 118: 87, 93 /
 119,1: 93 / 119,2: 86, 93 / 122,1:
 180 / 126: 92 / 126,2: 75, 107 /
 127-128: 93 / 127,1: 93 / 127,2:

75 / 128,4: 4 / 131-136: 304 /
 134: 122 / 136: 275 / 136-138:
 304 / 138: 304, 309, 310 / 138,1:
 317 / 139-141: 98 / 139,2: 89, 92,
 102 / 141: 88 / 141-148: 88 / 144:
 74-5 / 146,3: 75 / 149: 159 /
 153,1: 88 / 154-160: 98 / 154,1:
 99 / 155,1: 74-5, 88, 107 / 157,1:
 107 / 160: 88-9 / 160,2: 98-9.

Liber IV

1: 118 / 1-142: 122 / 1,2: 119 / 1,
 2-3: 121 / 5-10: 25 / 5,1: 22 / 11:
 119, 122 / 11-13: 118 / 12,2: 118-9
 / 13,2: 119 / 15: 304 / 26: 11, 55 /
 32-35: 13 / 33,5 sqq.: 133 / 36: 46
 / 37: 43, 67 / 39: 45 / 40,2: 44 /
 42: 43, 222, 252, 267-8 / 42,2:
 268 / 42, 2-4: 251 / 43: 252, 279
 / 43,1: 82 / 44 (= Hecataeus):
 42, 44, 51-2, 222, 267-8 / 44,3:
 302 / 45: 178 / 45, 1-2: 302 /
 45,3: 183 / 46: 314 / 47: 314 /
 48,1: 135 / 49: 306 / 49,1: 136 /
 49,3: 316 / 59-60: 16 / 60: 14 /
 62: 16 / 65: 12 / 67: 29, 30 /
 71,5: 147 / 74: 133, 142 / 75,1:
 142 / 76,6: 162 / 78-80: 162 /
 78,1: 311 / 79,3: 22 / 81: 137 /
 82: 209 / 84: 85 / 91,2: 136 / 92:
 136 / 93: 149 / 93-96: 132 / 94:
 147 / 94 sqq.: 25 / 94,3: 18 / 94,4:
 25 / 95: 148 / 95,1: 133 / 96,2:
 148 / 97: 98 / 97,2: 99 / 99, 1-2:
 135 / 99, 4-5: 317 / 99,5: 304 /
 101,1: 135 / 104: 140, 146 / 108,1:
 142 / 111,1: 62, 311 / 114,1: 311 /
 117: 311 / 129,1: 311 / 129,3: 311
 / 132: 83 / 132-134: 88 / 132,2:
 88 / 135,3: 311 / 141: 161, 308 /
 143,1: 100 / 144,3: 132 / 147: 273
 / 152: 279 / 152,5: 308 / 155:

237 / 158: 237-8 / 159: 238 / 159,
 4-6: 223 / 161,2: 107 / 167: 103,
 239 / 167 sqq.: 237 / 167-197:
 241 / 167,1: 82 / 168: 237, 241 /
 168 sqq.: 241 / 168-196: 236, 239
 / 168,1: 221, 237 / 170: 237 /
 172: 237 / 172,1: 241 / 172,2: 145
 / 173: 237 / 175: 237 / 176: 146,
 237 / 177-178: 237, 241 / 179:
 237 / 180: 237, 240 / 180-181:
 237 / 180,2: 241 / 181-182: 237 /
 183: 237, 241 / 184: 237 / 185:
 237 / 186-187: 237 / 186,1: 221 /
 187: 237, 240 / 188: 14, 18, 237 /
 189: 237, 240 / 189,1: 242 /
 189,3: 242 / 190: 237 / 191: 56,
 237, 240 / 191,1: 241 / 192,3: 240
 / 193: 237, 241 / 194: 237 / 195:
 237, 240, 279 / 196: 237, 240,
 279, 283, 313 / 197: 278 / 198:
 309 / 199: 309 / 203: 237,
 239.

Liber V

1: 155 / 1,2: 136 / 2-10: 132 / 2,2:
 132 / 3,1: 53, 137, 139, 160 / 4:
 166 / 4,1: 132 / 4,2: 149, 166 /
 5,1: 145, 149 / 6,1: 145-6 / 6,2:
 142-3, 164-5, 167, 307 / 8: 147 /
 9: 27, 304, 313, 319 / 9,1: 133,
 142, 166 / 9,3: 154-5, 312 / 10,1:
 133, 154 / 11 sqq.: 203 / 11-15:
 132, 158 / 11,2: 160 / 12-13: 140,
 160 / 12-16: 132 / 12,1: 159, 160 /
 13,2: 140, 153 / 14,1: 159 / 16:
 132, 140 / 16,2: 146 / 16,4: 141 /
 17,2: 135, 137 / 23-24: 160 / 23,1:
 159 / 23,2: 136 / 24,3: 122 / 25,1:
 89 / 27: 122 / 30,5: 89 / 31: 203
 / 32: 82, 90 / 32-33: 89 / 35,3:
 142 / 36: 172, 210 / 42: 238, 281
 44-47: 304 / 45,2: 317 / 46: 278,

281, 310 / 46-47: 304 / 47, 1-2:
 161 / 47,2: 308 / 49: 164, 206,
 300 / 49,3: 24 / 49,5: 174-5 / 52:
 206 / 53: 203 / 57: 273 / 58:
 274, 287 / 58,1: 311 / 62: 107 /
 62,3: 76 / 92 Η 5: 24 / 96: 203 /
 97,2: 308 / 97,3: 198 / 98,1: 159
 / 100-102: 176 / 101: 177 / 101,2:
 177 / 102: 37 / 104: 263, 287 /
 105 sq: 203 / 106: 7, 255, 279,
 291, 306 / 106,1: 316 / 106,6: 24 /
 114: 255 / 116: 89, 95 / 121: 180 /
 124: 255, 279, 291, 293, 306 /
 124,2: 139, 160, 316 / 126,1: 107,
 160 / 126,2: 139, 160 / 170,3:
 308.

Liber VI

3: 159 / 4-5: 203 / 6: 223, 256 /
 9,4: 159 / 11-13: 211 / 14: 256 /
 17: 304 / 20: 43 / 21: 304 /
 22-24: 304 / 23: 304 / 28: 256 /
 32: 198 / 33: 256 / 33-41: 132,
 156 / 34,1: 139 / 36,2: 139, 156 /
 37,1: 139, 186 / 39,2: 138-9, 156 /
 40: 122, 156 / 41: 256 / 43,1: 83,
 89, 90, 95 / 45,1-2: 139, 153, 160
 / 46-47: 133 / 46,2-3: 136, 160 /
 47: 273 / 47,1-2: 136 / 53: 223 /
 53,2-55: 221 / 55: 307 / 84: 122 /
 94,2: 89 / 98,1: 308 / 101,3: 203
 / 124: 107 / 125: 186 / 126:
 304.

Liber VII

1: 203 / 1,3: 223 / 2-3: 110 / 2-4:
 86, 96 / 2,2: 83, 94 / 4: 223 / 5,1:
 90, 94 / 7: 90, 238 / 8: 74-5 / 9:
 51 / 10 Α 2: 122 / 10 γ 1: 122 / 16:
 81 / 20,2: 119, 120, 153 / 22: 90 /
 23: 256, 298 / 24: 136 / 25: 256 /
 25,1: 223 / 26: 206 / 27-29: 180 /

30-31: 175, 206 / 30,2: 175 / 32
 sqq.: 203 / 33: 157 / 34: 223, 256
 / 35,1: 142 / 36,3: 147 / 38-39:
 85, 180 / 39,1: 91, 103 / 40: 72 /
 40,2 sqq.: 100 / 40,4: 102 / 42,1:
 175 / 44: 256 / 44-45: 81 / 51:
 290 / 52: 122 / 52,2: 308 / 53,1:
 75 / 53,2: 24 / 54: 14 / 59: 122,
 132 / 59-88: 81 / 59,1: 136, 157 /
 60: 81 / 61-70: 90 / 61-100: 89,
 108, 112 / 61,2: 95 / 62,1: 82, 90 /
 64: 90 / 64,2: 122 / 65: 51 / 66,2:
 91 / 67,1: 91 / 68: 90 / 69 sq.: 48
 / 69,2: 90 / 70: 44, 51 / 70,1: 311
 / 71: 239, 241 / 72: 300 / 72-73:
 206 / 72,2: 90 / 73: 90, 95, 153 /
 74,1: 178 / 74,2: 91 / 75,1: 142,
 160 / 75,2: 91, 140, 153, 160 / 76:
 155 / 78: 90 / 82: 90 / 83,1: 89 /
 85: 80-1 / 85,1: 79, 311 / 86: 239
 / 86 sq.: 48 / 86,2: 241 / 89: 266
 / 89, 2-3: 223 / 90: 256 / 96:
 256, 261 / 97: 83, 90, 94, 223 /
 98: 260-3, 287 / 99: 256 / 100:
 256, 261 / 103-104: 138 / 105: 157
 / 105-127: 132-3 / 105,1: 315 /
 106,1: 99, 157 / 107: 99 / 107,1:
 157, 161 / 107,2: 136, 161 / 108,1:
 160 / 108,2: 157 / 109,1: 136, 149
 / 110: 140, 160 / 110-112: 156 /
 111,1: 136, 138, 140 / 112: 136, 157
 / 113,1: 157 / 113,2: 136 / 114,1:
 136 / 114,2: 74-5 / 115,2: 140, 160
 / 115,3: 161 / 117,1: 82, 101, 161 /
 117,2: 90, 161 / 121: 133 / 121,1:
 161 / 122: 160 / 128: 256, 261 /
 137, 2-3: 162 / 137,3: 138 / 143,1:
 76 / 145: 304 / 152,2: 23 / 152,3:

224 / 154-161: 304 / 155-158: 304
 / 158: 304, 310 / 163-168: 304 /
 165: 238, 278, 293, 306 / 165-167:
 282, 304 / 166: 282 / 167: 279 /
 167,1: 31 / 170: 304, 321 / 170-
 171: 304 / 170, 1: 306 / 170,2:
 310, 317 / 171: 308 / 184: 48 /
 184,4: 239 / 185,2: 153, 159, 160 /
 194,2: 97 / 205: 304 / 224: 86-7,
 94, III / 233,2: 142.

Liber VIII

3: 304 / 13: 29 / 17: 223 / 37: 28
 / 47: 304 / 53,2: 203 / 62: 304 /
 65,1: 74 / 67: 256, 260-1 / 68:
 223, 256 / 85: 98, 256 / 89,1: 74,
 90 / 90-92: 256 / 97: 256 / 100:
 256 / 100,4: 223 / 106,3: 29 /
 111,2: 147 / 113: 51, 81, 89 / 115-
 120: 132 / 115,4: 161 / 116: 139,
 160 / 116,1: 140 / 117: 203 / 118:
 89, 256 / 119: 74-5, 256 / 121:
 256 / 126,1: 74 / 130,2: 86 /
 135,3: 311 / 137,1: 310 / 138,2:
 153 / 144,2: 33, 310.

Liber IX

3: 203 / 15,4: 74 / 16,4: 74 /
 20-21: 100 / 22: 39 / 24: 74, 101 /
 31: 51 / 32: 81 / 32,1: 159, 223 /
 41,1: 74, 101 / 51,2: 25 / 55,1: 76
 / 61,2: 32 / 62,1: 32 / 65: 29 /
 67: 76 / 71-72: 81 / 75: 136, 139 /
 78-79: 218 / 79: 34 / 85,3: 147 /
 89,4: 161 / 96: 256 / 106: 198,
 210 / 107-108: 203 / 108-113: 111-
 2 / 109,3: 99 / 116,1: 157 / 119,1:
 139, 161 / 122,3: 232.

B. AUCTORES VETUSTIORES

Aelianus, Claudius, *NA* VI 39 : 95 / VII 12: 160 / *VHI* 31: 71 / I 32: 71 / I 33: 71 / I 34: 85 / III 26: 189 / V 11: 139 / XII 43: 102-3.

Aeschylus: 213, 287 / *Ag.* 1592-1593: 11 / *Pers.*: 109, 249 / 495 sqq.: 136 / 869 sqq.: 140 / *Supp.* 560: 25 / 921-923: 24 / Fr. 192 Radt (*Prom. lib.*): 10 / Fr. 431 Radt: 56.

Agatharchides Cnidius, geographus, *ap.* Phot. *Bibl. cod.* 250, p. 453 b 35 sqq.: 56 / p. 455 a 15 sqq.: 56.

Alcaeus: 179 / Fr. 6, 12 Voigt: 107 / Fr. 69 Voigt: 180 / Fr. 306 a Voigt: 180 / Fr. 306 A c-f Voigt: 180.

Alcman: 179 / Fr. 8 Calame: 180 / Fr. 148 Page (*PMG*) (= 207 Calame): 55 / Fr. 156 Page (*PMG*) (= 192 Calame): 11.

Androstenes Thasius, historicus: 43.

Androtion Atheniensis, *FGrHist* 324 F 54 a: 148.

Antiochus Syracusanus, historicus: 305, 307, 312, 321.

Apollodorus, mythographus, II 1, 4: 6.

Archilochus: 179, 185 / Fr. 19 West: 180, 207.

Aristeas Proconnesius: 13 / *Ari-maspea*: 11, 23 / Fr. 1 Davies = 5 Fr. 7 p. 208 Bolton: 12, 140.

Aristophanes, *Av.* 144 sq.: 46 / 1573: 218 / *Nu.* 492: 218.

Aristoteles: 46 / [*De mundo*] 6, 398 a sqq.: 103 / *Metaph.* I 5, 986 b 24 (=Xenophanes, *Vorsocr.* 21 A 30): 21 / *Mete.* I 13, 350 a 20 sqq.: 44 / *Pol.* I 2, 1252 a 24 sqq.: 218 / II 8, 1268 b 40: 145 / II 11, 1272 b 24 sqq.: 37 / III 14, 1285 a 14 sqq.: 218 / VII 6, 1327 b 32: 138 / VII 14, 1332 b 24: 44 / *Rb.* II 2, 1378 b 23-35: 233 / III 5, 1407 a 39: 175 / Fr. 13 Rose: 250.

Arrianus, Flavius, *Anab.* II 1, 3: 86 / II 11, 8: 72, 76 / III 23, 7: 76, 102 / VII 11, 8: 102 / VII 13, 1: 100 / *FGrHist* 156 F 60: 153 / F 62: 145.

Artemidorus, geographus, *ap.* Strab. XVI 4, 16, p. 775: 56.

Artemidorus Daldianus, *Onirocr.* I 8: 143.

Athenaeus: 186 / VIII 345 e: 141 / XII 529 b-c (= Ctesias, *FGrHist* 688 F 1 q): 31.

Avienus, Rufius Festus, *Ora*: 316 / *Ora* 201 sqq.: 317.

Bacchylides: 214, 308 / III 23-62: 199.

Berosus Babylonius, *FGrHist* 680 F 11: 38.

Callinus: 206 / Fr. 3 Gentili-Prato, *ap.* Strab. XIV 1, 40, p. 648: 184 / T 8 Gentili-Prato, = Strab. XIII 4, 8, p. 627: 184.
 Charon Lampsacenus, *FGrHist* 262 F 5: 5.
 Choricius Gazaeus, XIV (= *Decl.* 3): 210.
 Cicero, M. Tullius, *Carm.frg.* 90
 Traglia: 175 / *Cato* 69: 318.
 Clearchus Soluntinus, Fr. 46
 Wehrli: 143.
 Clemens Alexandrinus, T. Flavius, *Strom.* I 15, 72, 5 (= Megasthenes, *FGrHist* 715 F 3): 250.
 Constantinus Porphyrogenitus: 129.
 Crates, comicus, Fr. 24 Kock: 178.
 Critias, *Vorsokr.* 88 B 6: 186.
 Ctesias Cnidius, historicus: 32, 57, 59, 60 / *FGrHist* 688 F 1
 (*Pers.*) q, *ap.* Athen. XII 529 b-c: 31 / F 45 (*Ind.*) d: 51, 59 / p: 55 / F 45 [2]: 137 / F 46: 55 / F 48: 59 / F 49: 53 / F 51-52: 56-7 / F 55: 155 / *Persica* 8: 96 / 22: 89, 99 / 29-30: 94 / 44: 95 / 44-45: 96 / 53: 96 / 54-58: 97 / 61: 97.
 Curtius Rufus, Quintus, III 1, 7: 102 / III 2, 3: 81 / III 3, 15: 102 / III 13, 7: 72 / IV 12, 8: 76, 88 / V 3, 4: 102 / X 1, 22: 76-7 / X 1, 22-23: 79 / X 1, 27: 76.

Democritus, *Vorsokr.* 68 B 30: 21.

Demosthenes: 165.
 Dio Chrysostomus, *Or.* XIV 20: 143.
 Diodorus Siculus, I 55, 6-7 (= Hecat. Abd., *FGrHist* 264 F 25): 152 / II 27: 31 / IV 23, 3: 281 / V 9, 4-5: 141 / XI 60, 2: 161 / XI 69, 3: 94 / XI 70, 5: 162 / XII 68, 2: 160, 162 / XV 10-11: 97 / XVI 47, 2: 88 / XIX 22, 2: 76; 102 / XIX 48, 5: 76 / *Excerpta Photiana* p. 517: 88.
 Dionysius Halicarnassensis, *Ant. Rom.* I 29: 318.

Empedocles, *Vorsokr.* 31 B 118: 167.
 Eudoxus Cnidius, astronomus: 46 / Fr. 340 Lasserre: 57.
 Euripides, *Andr.* 215 sqq.: 145 / *Bacch.* 13 sqq.: 305 / *IA* 1271 sqq.: 218 / 1378 sqq.: 218 / 1400 sqq.: 218 / *IT* 626: 299 / Fr. 449 N² (*Cresph.*): 150 / Fr. 941 N²: 21.
 Eusebius Pamphilus Caesariensis: 294.

Hecataeus Abderites, *FGrHist* 264 F 25, *ap.* Diod. I 55, 6-7: 152.
 Hecataeus Milesius: 38, 42, 45-6, 52, 55, 57, 62, 64-5, 208, 210, 240, 249, 253, 289, 292, 305-6, 308, 314, 317 / *ap.* Hdt. II 143, 1: 22, 211 / Γενεαλογίαι: 248 / Περιήγησις *sive* Περίοδος γῆς: 134, 165, 248, 307, 309 / *FGrHist* 1 F 36: 43 / F 38-66 (= 44-58

- Nenci): 309 / F 86-88 (= 95-97
 Nenci): 309 / F 90 (= 99
 Nenci): 309 / F 98 (= 106
 Nenci): 309 / F 100 (= 108
 Nenci): 309 / F 237-238 (= 251-
 2 Nenci): 175 / F 289-292: 51 /
 F 291: 43 / F 294-299: 53 / F
 299: 44-5, 52, 65 / F 300: 25 / F
 305: 6, 25, 38 / F 324, *ap.* Eus.
PE (= Porphyrius): 64 / F 325:
 44 / F 325-327: 9 / F 327: 56.
 Heliodorus, *Aethiopica* I 5-6: 141.
 Hellanicus, historicus: 33, 162 /
FGrHist 4 F 73: 148 / F 187 b:
 13.
 Heraclides Cumaeus, historicus
 (cf. *RE* VIII 1, 469-470): 46.
 Heraclides Lembus, historicus,
Exc. polit. 58 Dilts: 145.
 Heraclitus Ephesius, *Vorschr.* 22
 B 14: 22 / B 53: 244 / B 80:
 243.
 Hesiodus: 26, 38, 43, 248, 308 /
Op. 11-26: 250 / Fr. (ed. Mer-
 kelbach-West) 137: 6 / Fr. 150-
 157: 9 / Fr. 151: 12 / Fr. 153:
 55-6 / Fr. 304: 49 / Fr. 322: 22 /
 Fr. 377: 149.
 Hesychius, lexicographus, *s.v.*
 ἀζάτη: 74 / *s.v.* ἀζῆται: 74, 102 /
s.v. Τραῦσος: 150.
 Hippocrates, *Aer.*: 58 / *Aer.* 12
 sqq.: 232 / 15: 140 / 16: 218 /
 22: 29, 30 / *Morb. sacr.*: 26, 58 /
Morb. sacr. 1, VI p. 354 Littré:
 24.
 Hipponax, iambographus, Fr.
 (ed. Masson) 3: 180 / Fr. 32: 180
 / Fr. 42: 180 / Fr. 92: 180 / Fr.
 104: 180 / Fr. 127: 180.
- Homerus: 5, 8, 16, 26, 38, 56, 62,
 204-6, 248-50, 274, 285, 291,
 305, 308, 311, 319.
Il.: 9, 10, 109, 112 / I 262: 227 /
 II 803 sq.: 5 / II 844-845:
 153 / II 848-849: 154 / II
 867: 5, 65, 217 / III 6: 55 /
 III 103 sq.: 6 / III 276-291:
 6 / III 297-301: 7 / III 310:
 7 / III 319-323: 7 / IV 437
 sq.: 5 / X 435: 153 / XIII
 4-6: 154 / XIII 5 sq.: 9 /
 XVI 220-252: 17 / XVI
 287-289: 154 / XVII 351-
 352: 154 / XXI 154 sqq.:
 154 / XXIV 234 sq.: 153.
Od.: 9, 141 / I 23: 44 / III 1: 10 /
 IV 83: 267 / IX: 55 / IX 84
 sqq.: 241 / IX 273: 12-3 /
 XII: 10 / XIV 297-298: 267
 / XIV 420-448: 17 / XV
 415 sqq.: 287.
- I**ordanes Geta: 129.
 Iosephus, Flavius, *Ap.* I 119: 258 /
 I 157: 259.
 Isocrates, *Or.* VIII (Περὶ εἰρήνης)
 86: 162.
 Iustinus, M. Iunianus, I 3, 5: 31 / I
 7, II-13: 210 / II 3, 8-14: 152 / III
 1, 2: 94 / XVIII 6: 32 / XIX 1:
 281.
- L**ivius, Titus, XXXVIII 41, 6:
 149.
 [Longinus,] *De subl.* 28, 4: 31.
 Lucianus, *De Syr. dea* 6: 24.

Megasthenes, historicus: 58, 60 / *FGrHist* 715 F 3, *ap.* Clem. Al. *Strom.* I 15, 72, 5: 250 / F 11 a-b: 152.

Mela, Pomponius, II 10: 143 / II 21: 145.

Menander, Fr. 794-795 Körte: 145.

Mimnermus, Fr. 3 Gentili-Prato: 184 / Fr. 21-23 Gentili-Prato: 184.

Nearchus Cres, historicus: 43, 67.

Nepos, Cornelius, *Dat.* 3, 1-2: 72.

Nicolaus Damascenus: 179-80, 183, 206 / *FGrHist* 90 F 18: 30 / F 44-47: 187, 207 / F 66, 2-10: 80 / F 71: 160.

Orosius, Paulus, *Hist.* I 14: 152.

Pausanias, I 9, 5: 137 / I 29, 4: 162 / III 16, 5: 281 / V 25, 6: 307 / VIII 8, 9: 161 / X 10, 6: 320 / X 13, 10: 320.

Phanocles, elegiacus, *ap.* Stob. IV 20, 47, p. 461 sq. Hense: 143.

Pherecydes Leri, *FGrHist* 3 F 27: 140.

Philostratus, Flavius, *Vit. Apoll.* VIII 7, 42: 146.

Phlegon Trallianus, paradoxographus, *Macr.* 4: 318.

Phocylides, lyricus, Fr. 14 Gentili-Prato: 186.

Photius, *Bibl. cod.* 250: cf. Agatharchides Cnidius, geographer.

Phylarchus, *FGrHist* 81 F 66: 186.

Pindarus: 38, 214, 231, 308 / *Pyth.* I 94 sqq.: 199 / I 96: 31 / X: 13 / Fr. (ed. Snell²) 91: 6, 25 / Fr. 137: 166 / Fr. 169: 139 / Fr. 169 A 1: 22-3.

Plato: 3, 146, 204 / *Rep.* II 3, 359 d: 187 / *Leg.* VI 777 c-d: 63.

Plutarchus: 117.

Moralia: *De Alex. M. fort. Or.* I 5, 328 C sqq.: 95 / *De Herod. malign.* 12, 857 A-B: 231 / *De sera num. vind.* 12, 557 D: 143 / *Quaest. conv.*: 186 / *Quaest. Gr.* 45, 301 F — 302 A: 187 / *Reg. et imp. apophthb.* 172 B: 71.

Vitae: *Alex.* 18, 7: 103 / *Art.* 1, 2: 96 / 2, 2: 96 / 2, 4-5: 96 / 5, 1: 71 / 23, 3-7: 95 / 26, 1-4: 96 / 27, 6-9: 95 / *Cim.* 7, 2: 161 / 9: 186 / *Nic.* 14: 297.

Polyaenus, *Strat.* VI 50: 189 / VII 6: 210 / VII 24: 161.

Polybius, III 22: 282 / III 25, 6: 7 / V 43: 88.

Posidonius: 318 / *FGrHist* 87 F 104 (2): 154.

Protagoras: 29, 34, 36 / *Vorsokr.* 80 B 1: 28 / B 4: 26, 28 / B 5: 28.

Ptolemaeus, **Claudius**: 44.

Pythagoras: 148.

Sappho: 179 / Fr. (ed. Voigt) 16:

180 / Fr. 39: 180 / Fr. 96: 180 / Fr. 98: 180 / Fr. 132: 180.

Scylax Caryandensis: 43, 45-6, 49, 51-2, 55-7, 62, 65 / *ap.* Hdt. IV 44: 42 / *Peripl.*: 44, 65 / *Peripl.* 67, in *GGM* I p. 55: 156 / 104, in *GGM* I p. 79: 30.

Solon: 185. Cf. etiam Index nominum.

Sophocles, *Ai.* 646: 155 / *Pb.* 306: 155.

Stephanus Byzantius: 306.

Stesichorus: 305, 308.

Stobaeus, Ioannes, IV 20, 47, p. 461 sq. Hense (= Phanocles): 143.

Strabo, I 2, 35, p. 43: 56 / I 4, 9, p. 66-67: 218 / II 5, 18, p. 121: 67 / III 2, 14, p. 151: 318 / VII 3, 2, p. 295-296: 154 / VII 3, 6, p. 298: 56 / VII 5, 4, p. 315: 143 / XI 11, 8, p. 520: 155, 318 / XI 12, 3, p. 521: 67 / XII 8, 3, p. 572: 154 / XIII 4, 8, p. 627: 184 / XIV 1, 21, p. 640: 189 / XIV 1, 40, p. 648 (= Callinus, Fr. 3 Gentili-Prato): 184 / XIV 2, 28, p. 661-663: 65 / XIV 5, 29, p. 681: 153 / XV 3, 1, p. 727: 84 / XV 3, 15-20, p. 733 sqq.: 71 / XV 3, 17, p. 733: 85 / XV 3, 19, p. 734: 72 / XV 3, 20, p. 734: 73 / XVI 1, 20, p. 745: 24 / XVI 4, 10, p. 771: 56 / XVI 4, 16, p. 775 (= Artemidorus): 56.

Thales Milesius: 191-2, 291, 294.

Theognis, 425-428: 149 / 1103 sqq.: 185.

Theophrastus: 46 / *CP* II 5, 5: 43, 67 / *HP* IX 6-7: 67.

Thucydides: 28, 156, 248, 321 / I 98, 1: 161 / I 100, 3: 160, 162 / I 128, 4: 98 / I 129, 3: 98 / II 67: 162 / II 96-97: 138 / II 97, 5-6: 137 / II 98, 3: 137 / VI 1 sqq.: 307 / VI 2, 2: 306 / VI 2, 3: 307.

Timaeus Tauromenitanus, historicus: 318.

Vergilius Maro, P.: 32.

Xanthus Lydius: 181, 183, 206 / *Lyd.*: 180 / *FGrHist* 765 F 2: 175 / F 5: 175 / F 6: 175 / F 7: 175 / F 8: 30, 175 / F 9: 175 / F 11: 175-6 / F 13: 176 / F 14: 153 / F 25: 175 / F 27: 175.

Xenophanes Colophonius: 142, 185, 308 / *Vorsokr.* 21 A 30, *ap.* Arist. *Metaph.* I 5, 986 b 24: 21 / Fr. 3 Gentili-Prato: 180.

Xenophon: 76, 106 / *Anab.* I 2, 13: 153 / I 2, 27: 99 / I 5, 8: 72, 102 / I 6, 4: 102 / I 6, 10: 73 / II 2, 1: 77 / III 23, 7: 102 / V 4, 30-34: 218 / V 4, 32: 143 / VI 4, 1-2: 140 / VII 2, 38: 145 / VII 4, 4: 142 / VII 11, 8: 102 / *Cyr.*: 192 / *Cyr.* I 2, 15: 71 / VII 2, 26 sqq.: 210 / VII 5, 67: 71 / VIII 2, 7: 99 / VIII 7, 9-10: 96 / *HG* IV 1, 6-7: 77 / IV 1, 36: 71, 103 / *Mem.* I 3, 1 sqq.: 23.

Zenobius, paroemiographus, V 1: 210 / V 25: 150.

C. ANONYMA

- Aethiopis*: 9, 10.
- A(ncient) N(ear) E(astern) T(exts)*
relating to the Old Testament
(ANET) 201: 7 / 205: 8 / 206: 8
/ 659: 8.
- Anthologia Palatina*, VII 10: 143.
- Avesta*: 106.
- DB I* § 3: 73, 106-7 / I § 5: 70 / I §
8: 97 / III § 35: 89 / IV § 55: 97
/ IV §§ 60-61: 85 / IV § 64: 97,
102 / IV § 68: 82-3 / V § 71:
83.
- DNa* § 1: 70 / § 3: 70.
- DNb* § 8: 97, 102 / § 8 b: 73.
- DNc*: 83.
- DPd* § 2: 70 / § 3: 70.
- Δισσοὶ λόγοι, 2, 13, *Vorsokr.* 90 II
p. 408: 143 / 2, 14, p. 408: 34 / 2,
26, p. 409: 23.
- Ecclesiastes*: 149.
- Epistula Darii ad Gadatam*: 98.
- Epistula Hieremiae* 42 sq.: 24.
- Esther* 6, 1: 98 / 6, 7-11: 100 / 6, 8:
100.
- Exodus* 17, 10-13: 31.
- Ezra* 7, 26: 158 / 27, 12-25: 265.
- Gr. Bundahišn* 14, 21 sq.: 18.
- Hymni Homerici, Cer.* 480-482: 166
/ *Ven.*: 5.
- Orphica, Argon.* 756 *Vian*: 155.
- POxy.* 2382: 188.
- I Reges*, 5, 15-22: 259 / 7, 13-14: 259
/ 7, 21: 258 / 9, 26: 268 / 10, 11:
268 / 10, 22: 268.
- Scholia ad Hom. Il.* III 297-301: 7 /
III 310: 7 / III 319-323: 7.
- Yasna* 1, 16: 21.

INDEX NOMINUM

N.B. *Deorum, heroum, virorum, mulierum, gentiumque nomina minutis rectis, geographica nomina minutis obliquis scripta sunt.*

- A**aron: 31.
Abdera, oppidum Thraciae: 136, 149.
Abii, gens Scythica: 154.
Abrocomes, filius Darii et Phragtunes: 86.
Absinthii, gens Thracia: 139, 156.
Abu Simbel: 62, 311.
Acamas, filius Thesei et Phaedrae: 153.
Acanthii, gens Macedonica: 161.
Achaei: 6.
Achaemenes, filius Darii et frater Xerxis: 90.
Achaemenidae: 41, 51-2, 59, 60, 78, 82-5, 89-91, 96, 103, 106, 108, 110, 113.
Achilles: 9, 17.
Adicran, rex Libyum: 238.
Adrastus, filius Gordii, regis Phrygum: 37, 192, 234.
Aegaeum, mare: 66, 133, 135, 166, 249, 256, 258, 265-6, 273, 275-6, 285, 287-8, 294.
Aegyptii: 14-5, 18-9, 23, 25, 27, 48, 105, 116, 122, 144, 147, 152, 168, 215, 219-23, 225-6, 229-32, 235, 237, 243, 245, 248, 252-3, 268, 272, 296, 298, 303-4.
Aegyptus: 2, 5, 7, 15, 24, 27, 42, 45-6, 48, 59, 61, 70, 82, 89, 98, 106, 108, 110-1, 123, 131, 151-2, 155, 168, 218, 220, 222, 224-5, 228-30, 236, 238-9, 241, 246-9, 252, 256, 259, 262, 265, 267-74, 295-7, 305.
Aeolii: 173, 195.
Aeropus, Macedo: 310.
Aethiopes: 9, 10, 13, 44, 141.
Aethiopia: 10, 42, 55-7, 134.
Africa: 43-4, 56, 222, 250-1, 268, 285, 288-9.
Africa occidentalis: 240.
Africa orientalis: 56.
Africa septentrionalis: 58, 237, 240, 242, 246, 253.
Agamemnon: 6, 7.
Agathocles, tyrannus Syracusorum: 297.
Agathyrsi, gens Scythica: 140, 143, 146, 167.
Agesilaus, rex Lacedaemoniorum: 77.
Agrigentum, urbs Siciliae: 304.
Agron, e Heraclidis, rex Lydiorum: 182, 212.
Ahura Mazda (*sive* Ohrmazd): 18, 70, 100 (=Zeus).
Alaksandus: 7, 8.

- Alalia, sive Aleria, oppidum Corsicae:* 280, 290, 293, 304, 312, 321.
- Alcaeus, filius Herculis:* 182, 212.
- Alcmeon, filius Megaclis, Atheniensis:* 186.
- Alcmeonidae:* 76, 107.
- Alexander, filius Priami et Hecubae:* 231, 234, 267.
- Alexander III, rex Macedonum:* 43, 46, 49, 50, 60, 66-7, 76, 103, 165, 168, 292, 297.
- 'Αλιλάτ (= Aphrodite?): 48.
- Al-Mina:* 292.
- Altai, montes:* 18.
- Alyattes, pater Croesi, rex Lydiorum:* 118, 160, 172, 178-9, 184, 186-8, 191, 195, 202, 321.
- Amasis, dux Persarum, Maraphius:* 82.
- Amasis, rex Aegyptiorum:* 221-2, 235.
- Amathus, oppidum Cypri (hodie Limasol):* 263.
- Amazones:* 62, 311.
- Amestris, filia Otaneos:* 75, 95-6.
- Amilcar:* cf. s.v. Hamilcar.
- Ammonii, gens Libyca:* 237.
- Amon-rē:* 221 (eius sacrum Thebis).
- Amorraei, gens Palaestina:* 64.
- Ampe, oppidum ad Persicum sinum situm:* 158.
- Amphipolis, urbs Macedoniae:* cf. s.v. Ennea Hodoi.
- Amydon, locus Macedoniae ad Axium flumen situs:* 153.
- Amyrgium, planities a Sacis occupata:* 122.
- Anahita:* 18, 38 (= Artemis).
- 'Αναρτεῖς, sive 'Εváreeς: 29.
- Anatolia:* 206, 276.
- Anshan, fines imperii Assyrii:* 70.
- Anu:* 22.
- Aparytae, gens Persica:* 52.
- Aphrodite:*
 - 'Αλιλάτ: 48.
 - Astarte: 270.
 - Helena: 27, 269.
 - Idaea (= Cybele?): 5.
 - Urania: 30, 274, 294-5.
- Apis:* 220.
- Apollo:* 5 (Lycius), 13, 38.
- Apollonia, urbs Thraciae ad Pontum sita:* 134.
- Apries, rex Aegyptiorum:* 223, 227, 238, 259, 296.
- Ara Maxima (Romae):* 271.
- Arabes:* 47-9, 63, 66.
- Arabia:* 41-3, 45-51, 57, 61, 66-7, 265.
- Arabia Deserta:* 49.
- Arabia Felix:* 49, 67.
- Arabicus sinus:* 42, 48, 67.
- Arachosia, provincia Persarum imperii:* 59.
- Araxes, flumen Armeniae:* 136.
- Arcesilaus II, rex Cyrenaorum:* 238.
- Archidamus II, rex Lacedaemoniorum:* 189.
- Arderikka, oppidum Susianes vel Cissiae (hodie Kir-Ab):* 159.

- Ardys II, filius Gygis, rex Lydiorum: 118-9, 184, 191, 206.
- Ares: 16.
- Arganthonius, rex Tartessiorum: 301, 306, 308, 318.
- Argi*: 33, 64, 273-4, 287, 310.
- Ariabignes, filius Darii, navarchus: 83, 90.
- Ariaeus, amicus Cyri Minoris: 77.
- Ariapeithes, pater Scylae: 162.
- Arimaspi, gens Scythica: 11, 302.
- Ariomardus, filius Artabani: 91.
- Ariomardus, filius Darii: 90.
- Aristagoras Milesius: 160, 164, 175, 203, 213-4, 293, 316.
- Aristodicus Cumaeus: 107.
- Arsamenes, filius Darii: 90.
- Arsames, filius Darii: 90.
- Arsices, filius Darii et Parysatis, *postea* Artaxerxes II: 96.
- Artabanus, frater Darii: 90-1, 290.
- Artabanus, interactor Xerxis (*RE* II 1, 1292 n° 2): 94.
- Artabazus I, filius Pharnacis: 101.
- Artabazus III (*sive* II: *RE* II 1, 1299 sq.): 76, 102.
- Artachaios, filius Artaii, Achae-menides: 82, 90, 101, 161.
- Artanes, filius Hystaspis, frater Darii: 86-7, 111.
- Artaphernes I, filius Hystaspis, frater Darii: 89, 91.
- Artaphernes II, filius Artaphernis I: 89, 91.
- Artaxerxes I, filius Xerxis (*RE* II 1, 1311 sqq.): 94-5, 99.
- Artaxerxes II, filius Artaxerxis I (*RE* II 1, 1314 sqq.): 38, 95-6.
- Artaxerxes III (*RE* II 1, 1318 sqq.): 95.
- Artayntes, filius Artachaios, navarchus: 86.
- Artembaras, Medus: 107.
- Artemis: 38.
- Artescus, flumen in Hebrum influens*: 135.
- Artobazanes, filius Darii: 83, 96, 110.
- Artochmes, gener Darii: 90.
- Artyphius, filius Artabani: 91.
- Artystone, filia Cyri: 94-5.
- Aryandes, satrapes provinciae Aegypti: 82, 239.
- Ascalo, oppidum Palaestinae*: 30, 294 (sacrum Aphrodites Uranae), 295.
- Asia*: 37, 53, 56, 63, 66, 118-20, 140, 151-3, 159, 161-2, 173, 178, 189, 191, 196-7, 201, 203, 301-2, 305, 316.
- Asia Minor*: 41, 86, 89, 98, 106, 109-10, 118, 120, 129, 153, 158-9, 173, 184, 197-8, 203, 205, 207, 211-2, 214.
- Asia septentrionalis*: 121-3.
- Asopus, flumen Boeotiae*: 25.
- Aspathines, Persa: 75, 102.
- Assurbanipalus, rex Assyriorum: 31.
- Assyrii: 48, 122, 158, 299.
- Astanes, filius Artaxerxis III et pater Darii III: 95.

- Astarte: 242, 270, 281.
- Asteropaeus, nepos dei Axii: 154.
- Astyages, rex Medorum: 76, 155, 191.
- Athena: 22, 240-2.
- Athenae*: 50, 76, 110, 133, 138, 144, 146, 148, 164, 167, 172, 189, 200, 217, 290-1, 295, 305, 310.
- Athenienses: 22, 37, 161-2, 198, 249, 295, 304.
- Athos, mons*: 82, 90, 298.
- Atlanticum, mare* (sive *Atlanticus, oceanus*): 43, 246.
- Atossa, filia Cyri, uxor Darii: 86, 94-6, 106, 110-1, 122.
- Atreus, filius Pelopis et Hippodamiae: 11.
- Attica*: 146, 162, 276, 317.
- Atyadae: 182.
- Atys, filius Manis et pater Lydi: 182-3.
- Atys, filius Croesi: 25, 37, 192, 234.
- Autophradates, dux Persarum: 86.
- Axius, flumen Macedoniae*: 153.
- B**aal: 6.
- Baal Shamim (sive Balsamem, Balsamus), deus: 258.
- Babylon*: 24, 70, 89, 98-9, 208, 259, 272.
- Babylonia*: 54.
- Babylonii: 34, 158, 299.
- Bactri: 52.
- Bactria*: 158-9, 305.
- Badres, Pasargades: 82-3.
- Barcae: 158-9.
- Barce, oppidum provinciae Libycae Pentapolis*: 239.
- Bardiya, frater minor Cambysis: 82-3, 87, 91-2, 94-5, 103.
- Bassaces, filius Artabani: 91.
- Battiadae: 242.
- Bebistun*: 73, 83-4, 92, 102.
- Belus, filius Alcaei et pater Nini (= Baal?): 6, 182, 212.
- Bias Prieneus: 186, 189, 291, 315.
- Bisaltae, gens Thracia: 160.
- Bistones, gens Thracia: 139.
- Bistonia, ager Bistonum*: 139.
- Bithynia*: 154.
- Bithynii: 140, 153-4.
- Boeotia*: 273.
- Boges, praefectus in Eioni: 99, 136, 161.
- Borysthenes, flumen* (hodie *Dniepr*): 129.
- Bosporus Thracius*: 288.
- Brundisium*: 317.
- Bryges, sive Brygi, gens Macedonica (= Phryges?): 139, 153.
- Budini, gens Scythiae septentrionalis: 142.
- Bulgaria*: 129.
- Busiris, rex Aegytorum: 250-1.
- Buto, urbs Aegypti in Delta sita*: 25, 38, 46, 48, 228.
- C**admus: 37, 273, 287.
- Cadytis, urbs Palaestinae*: 177.
- Caere, urbs Etruriae* (hodie *Cerveteri*): 281, 293.

- Caerites: 280.
Caicus, flumen Mysiae: 175.
 Callantiae *sive* Callatiae Indi: 53,
 55.
Callatebus, urbs Lydiae: 175.
 Cambyses, rex Persarum: 9, 10,
 23, 47, 70, 75, 79, 82, 89, 91, 94-5,
 98, 102, 105-6, 111, 113, 222, 231,
 239, 245-6, 263, 290, 292, 295-
 9.
Canaan: 289, 292, 299.
 Canaanites: 292.
 Candaules, rex Lydiorum, a
 Graecis Myrsilus nominatus:
 187, 205.
Canopus, oppidum Delta (sacrum Herculis, sive Melqart/Herculis): 267,
 271, 297-8.
 Cappadoces: 206.
Cappadocia: 88.
Cardia, oppidum Chersonesi Thraciae:
 156.
 Cares: 5, 62, 206, 217, 224, 227,
 249-50, 294, 311.
Caria: 174, 191.
 Carthaginenses: 240, 252, 255-6,
 270, 280-3, 285, 290, 295, 312-3,
 321.
Carthago: 7, 32, 37, 252, 256, 278-9,
 281-3, 286, 290, 292-7, 299, 300,
 305.
Caspium (sive Hyrcanum) mare:
 43.
Cassiterides, insulae: 302.
Caucasus, montes: 63, 128.
Celaenae, oppidum Phrygiae: 102,
 180.
Celtae: 137, 303, 309, 316, 320.
Celtica (terra): 307.
*Chemmis, urbs Aegypti superioris
 (= Panopolis)*: 220, 228-9.
Chersonesus Taurica: 317.
Chersonesus Thracia: 132, 139, 156-
 7.
 Christophorus, sanctus: 65.
 Cilices: 190, 195.
 Cimmerii, gens Thracia: 11, 117-
 23, 130, 184, 191, 197, 204, 206,
 288.
 Cimon, dux Atheniensium: 161.
 Cimonidae: 156.
Citium, oppidum Cyprī: 293.
Clazomenae, oppidum Ioniae: 174, 184,
 321.
 Cleomenes I, rex Lacedaemoniorum:
 238.
 Cnidii: 316.
 Colaeus Samius, colonus: 279.
 Colchi: 27.
*Colophon, oppidum Ionium in Lydia
 situm*: 174, 184-5, 208.
Coreyra: 289.
Corinthus: 144, 289.
 Corsi: 303, 306.
Corsica: 280, 290, 316.
 Cranaspes, filius Mitrobatis: 75,
 107.
*Crathis, flumen Brutii et flumen
 Achaiae*: 317.
 Crestonaei, gens Thracia: 139,
 149, 160.
Creta: 276, 320.
 Cretes: 310, 311-2 (*e* Iapygia),
 320.
 Crobyzi, gens Thracia: 136.

- Croesus, rex Lydiorum: 32, 36, 118-9, 150, 172-3, 175, 179, 181, 183, 186-206, 208-10, 213-4, 235, 283, 297, 314.
- Croton, oppidum Brutii:* 304.
- Crotoniatae: 309.
- Cunaxa:* 77.
- Cyaxares, rex Medorum: 152, 155, 172, 191.
- Cybele, *sive* Cybebe (ἐπιχώριος): 5, 37, 176.
- Cyclopes: 9, 13, 309.
- Cydrara, oppidum Phrygiae:* 175, 202.
- Cynetes, *sive* Cynesii, gens Hiberna: 303, 316.
- Cyprii: 314.
- Cyprus:* 154, 260, 263-6, 272, 292.
- Cyrauis, insula:* 240, 279.
- Cyrenaei, *sive* Cyrenenses: 240, 242.
- Cyrenaica, provincia Libyes:* 82, 158, 242, 309.
- Cyrene, urbs Libyes:* 238-9, 242, 246, 296.
- Cyrtaei, *sive* Cyrtii, tribus Meda: 80-1, 84.
- Cyrus, filius Cambysis, rex Persarum: 70, 76, 78-80, 88-9, 94-6, 102, 173, 192, 199, 200, 202, 205, 209-10, 260, 290.
- Cythera:* 273, 274 (sacrum Aphrodites Uraniae).
- D**aci: 143.
- Dadicae, gens Persica: 52.
- Dahae, tribus Scythica: 78.
- Damyrike:* 67.
- Danuvius, flumen:* 306, 314, 319. Cf. etiam s.v. *Hister*.
- Darius, filius Hystaspis: 41, 45, 51-2, 70, 73, 75, 79, 81-4, 86-96, 98-103, 106-8, 110, 122, 128-30, 132, 134, 136, 143, 148, 151-2, 154-9, 161, 168, 180, 203, 239, 291, 316.
- Darius II Ochus, filius Artaxerxis I: 95-7.
- Darius III, satrapes provinciae Armeniae: 76, 81, 86, 95, 102-3.
- Datis, dux Medorum: 89, 156.
- Datum, urbs Macedoniae:* 161.
- Daurises, gener Darii: 89.
- Deioces, primus rex Medorum: 155.
- Delos:* 38, 229, 249.
- Delphi:* 33, 139, 186-8, 192-3, 196, 213-4, 311, 320.
- Delta:* 45, 48, 246.
- Demeter: 29.
- Democedes Crotoniates, medius: 122, 275, 310.
- Demonax Mantineus: 107.
- Derousiae, tribus Persica: 78.
- Dicaea, oppidum Thraciae:* 136.
- Dido: 32.
- Diomedes: 139.
- Dionysus: 26, 167, 220, 229, 274, 305.
— Ὁροτάλτ: 48.
- Dodona (oraculum Iovis):* 272.
- Dolongae, gens Thracia e Chersoneso: 138-9, 156.
- Dora, oppidum Phoenices:* 261.

- Dores: 173, 195, 223.
 Dorieus, Lacedaemonius, filius regis Anaxandridae: 238, 278, 281-2, 308, 310.
Doriscus, oppidum Thraciae: 133, 135-6, 157.
Drabescus, sive Daravescus (hodie *Drama*), *urbs Macedoniae*: 162.
 Dropici, tribus Persica: 78.
Duppi-Teššub: 8.
Dysorum, mons Macedoniae: 137, 149.
- E**doni, gens Thracia: 139, 162.
Eion, oppidum Thraciae ad Strymonem situm: 157, 161.
Elam, regio Persiae (postea *Susiane*): 83.
Elea, urbs Lucaniae: 304, 306.
 Elissa: cf. *s.v.* Dido.
 Elisyci, gens Ligur: 303, 306, 311.
 Elymi, gens Sicula: 281, 304, 310.
Ennea Hodoi (= *Amphipolis?*), *urbs Macedoniae*: 136, 160.
Ephesus, urbs Ioniae: 174, 181, 189, 198.
Epirus: 138.
 Eretrienses: 37, 159.
Eridanus, flumen: 302.
Erythraeum (sive *rubrum*), *mare*: 42-3, 48, 67, 257, 268-9, 288, 296, 298.
 Eshmunezzar (sive -azar) I, pater Tabnit: 262.
 Eshmunezzar (sive -azar) II, filius Tabnit: 261-2.
Etruria: 280, 290.
Euboea: 276.
 Eumaeus: 17.
 Eumolpus: 166-7.
Euphrates, flumen: 43, 67.
 Europa, a Iove rapta: 6.
Europa: 63, 66, 101, 119, 120, 132, 138, 151, 154, 156, 162, 166, 196-7, 201, 203, 301-2, 313, 316, 318.
- G**ades, *colonia Phoenicum* (hodie *Cadiz*): 271.
Gallia Narbonensis: 306.
Gamirra, ager Urartu vicinus: 119.
 Gandarii, gens Persica: 52-3.
Gandbara, provincia Persarum imperii (hodie *Pakistan*): 51-2.
 Garamantes, gens Libya: 245.
 Gaumata, ‘Magus’: cf. *s.v.* Bar-diya.
 Gavanes, Macedo: 310.
 Gelon, rex Syracusanorum: 238, 282, 310, 312.
 Gergis, filius Ariazi: 90.
 Germani: 78.
Gerrha, oppidum Arabiae: 45.
 Getae, gens Thracia: 132-4, 138-9, 147-9, 166-7.
 Gillus, exsul Tarentinus: 310.
 Gindanes, gens Africae septentrionalis: 146.
 Gobryas, filius Darii: 90.
 Gobryas, Persa, pater Mardonii (*Gaubaruva*): 75, 83-4, 88, 90, 94, 96, 102.

- Gordius, rex Phrygum: 206.
- Graeci: 5-8, 12, 14, 19-23, 25-6, 28, 31, 35-7, 41-3, 45, 49-51, 59, 62, 65, 67, 69, 105-6, 109, 115-7, 133-4, 138-9, 142-3, 145-6, 148, 155, 158, 164-5, 169, 173, 177-8, 181, 189, 192-3, 195-200, 202-5, 207-9, 212-4, 218, 220-1, 224-5, 228-35, 238, 240-1, 243-4, 246, 249, 252, 274-5, 277-8, 281-2, 288-9, 291, 306-10, 312, 316, 320-1.
- Graeci e Asia: 195, 197-8, 200, 203, 213.
- Graeci e Hellesponto: 148.
- Graeci e Ponto: 148, 154.
- Graecia: 27, 33, 50, 64, 89, 91, 105, 107, 113, 136, 144, 163, 165-6, 198, 203, 213-4, 220, 223, 230, 239, 242, 248, 256, 262, 266, 272-7, 287, 290.
- Guriana, ager Urar̄tu vicinus: 119.
- Gyges, rex Lydiorum: 25, 172, 183-4, 187-8, 190-1, 193, 204-8.
- H**aemus, montes: 134, 138, 166.
- Halys, flumen Asiae Minoris: 136, 175, 190-2, 195, 197.
- Hamilcar, filius Hannonis (*RE* VII 2, 2297-9): 31-2, 238, 282-3, 293.
- Harpagus, Medus: 11, 25.
- Harpocrates, deus: 270.
- Hattusilis: 7.
- Hebrus, flumen Thraciae: 135.
- Hegesipyle, filia Olori regis et uxor Miltiadis minoris: 156.
- Helena, filia Iovis et Ledae: 13, 27, 234, 267.
- Heliopolis*: cf. s.v. *Thebae*.
- Helios, deus: 10, 14.
- Hellespontus*: 14, 133, 153, 157, 159.
- Hephaestopolis*: cf. s.v. *Memphis*.
- Hephaestus: 152.
- Heracles: 26, 151, 182-3, 207-8, 212, 220, 232, 248-9, 267, 271, 274, 287, 297-8.
- Onuris: 297.
 - Shu: 297.
 - Thasius: 27, 274, 277-8.
- Heraclidae: 172, 182-3, 187.
- Herculis columnae*: 279, 283-5, 316.
- Hermopolis, urbs Aegypti*: 6.
- Hermus, flumen Lydiae*: 175-7.
- Heropythus, Chius: 211.
- Hiberi: 303, 306, 311, 316, 320.
- Hiberia* (= *Hispania*): 307.
- Hiero Gelous, tyrannus Syracusanorum: 214.
- Hierosolyma* (*templum Salomonis*): 258, 268.
- Himera, urbs Siciliae*: 31, 278, 282, 306, 312-3.
- Hippemolgi, gens Thracia: 154.
- Hippias, filius Pisistrati, Atheniensium tyranni: 203.
- Hiram, = Εἱρωμος, filius Euelthonos, princeps Tyriorum: 258-9, 263, 287-9.
- Hispania*: 279, 284-5.
- Hister, flumen* (= *Danuvius inferior*): 132-3, 135-6, 140, 142, 155, 161-2, 166, 313.
- Histiaeus, tyrannus Milesiorum: 7, 160-1, 203, 213, 291, 297, 316.
- Hittites: 209.

- Hydarnes (I), Persa: 89.
 Hydarnes II, filius Hydarnis (I): 89.
 Hydarnes, satrapes Armeniae, pater Terituchmis: 96-7.
 Hydarnidae: 97.
 Hymaies, gener Darii: 89.
 Hyperanthes, filius Darii et Phragtagunes: 86.
 Hyperborei: 11, 13.
 Hystaspes, filius Arsamis, pater Darii, Achaemenides: 82, 89.
 Hystaspes, filius Darii: 90.
- I**apyges: 305, 307, 309-10, 312, 321.
 Iapyges/Messapii: 303, 310-1, 320-1.
Iapygia (= Apulia/Calabria): 310-1, 313, 317, 320.
 Illyrii: 143, 303, 310.
 Inarus, Libys: 238, 249.
 Indi: 4, 43-4, 51-3, 56, 60, 62, 64, 66, 137, 143.
 India: 41-5, 49-62, 66, 134.
 Indus, flumen: 42-5, 51-3, 62, 70.
 Intaphernes, Persa: 86, 93, 101.
 Io, filia Inachi: 272-3, 287.
 Ioanna ab Arcu: 35.
 Ionia: 118-9, 159, 164, 182, 197-8, 213, 290, 305, 315.
 Ionii: 37, 65, 89, 121-2, 159, 164, 173, 176, 195, 198-9, 203, 211, 213, 224, 227, 279, 290-1, 315.
Ioppe, urbs Iudeae (hodie Jaffa): 261.
- Ischia, insula (olim Aenaria): 275.
 Isis: 25, 270.
 Issedones, *sive* Essedones, gens Scythica: 11-2, 55.
Italia meridionalis: 280.
Italia septentrionalis: 307.
 Ithamitres, filius Artayntis fratri: 86.
 Iuppiter lapis: 7.
- K**ena'an: cf. s.v. Canaan.
 Karkemisch, locus Mesopotamiae: 289.
Kaspatyrus, urbs provinciae Gandhara: 52.
 Kölmen, locus in Bulgaria situs: 129.
 Krivoj Rog: 126-7.
 Kurdistan: 123.
- L**acedaemonii: 105, 144, 195-7, 213, 229.
 Lacrines, Lacedaemonius: 200.
 Laestrygones, gens Italica: 9.
 Lampsaceni: 186.
Larnaka, oppidum Cypri: 293.
Lebedus, urbs Ioniae: 174.
Libye: 45, 48, 56-7, 63, 218, 236-9, 241-2, 245, 252, 272, 278-9, 281, 296, 301-2.
 Libyes: 9, 10, 14, 215, 221, 226, 236-41, 243, 245-6, 248, 251-3.
 Ligures, gens Italica: 154, 309, 314, 316.
Liguria: 319.
Limyrike: 67.

Linus, filius Apollinis et Terpsi-
 chores: 229, 272.
Lipara, insula Aeolica: 141.
Lisus, flumen: 136.
 Lotophagi, gens Africae septen-
 trionalis: 238, 241, 309.
Lycia: 5.
Lycii: 5, 190, 195.
 Lycurgus, rex et legislator Lace-
 daemoniorum: 107.
Lydia: 38, 119, 120, 147, 171-2, 174-
 8, 180, 182, 204-5, 207-9, 213,
 305.
Lydii: 36, 122, 144-5, 171-2, 174-5,
 177-83, 189, 190, 198, 200-4, 206,
 208-9, 212-3, 306, 312.
 Lydus, filius Atyos: 182.

Macae, gens Africae septen-
 trionalis: 238, 281.
 Macedones: 157.
Macedonia: 128, 135, 138, 140, 153.
 Machlyes, gens Libyca: 237.
 Madates, satrapes Uxiorum: 102.
 Madyes, filius Protothyeos, rex
 Scytharum: 123.
 Magi, tribus Persica: 84, 88.
Magna Graecia: 320.
 Malchus (*sive* Malcus, *sive* Maleus),
 dux Carthaginiensium: 281.
 Maneraus, citharoedus: 229.
Mannai, fines a Scythis occupati:
 124.
 Maraphii, tribus Persica: 78-9.
 Mardi, gens Persica: 78, 80-1,
 84.
 Mardocheus: 100.

Mardonius, filius Gobryae, dux
 Persarum: 51, 74, 83, 89, 90, 94-
 5, 101, 157, 159, 160.
 Mardontes, navarchus: 86.
Maronea, oppidum Thraciae: 136.
Marosvásárbelj (= *Gherla*), *locus in*
 Transylvania situs: 129.
 Maryandini, gens Anatoliae
 orientalis: 206.
 Mascames, praefectus in
 Dorisco: 98-9.
 Masistes, filius Darii et Atossa, ex
 frater Xerxis: 90, 111-3.
 Masistius, Persa, dux equitum:
 100-1.
 Maspии, tribus Persica: 78.
 Massagetae, gens Scythica: 34,
 122, 145.
Massilia, colonia Phocaensium in
 Gallia Narbonense sita: 304, 314,
 316.
 Massilienses: 320.
 Matieni, gens Anatoliae orien-
 tal: 206.
 Matten, Tyrius, pater Siromi,
 navarchus: 263.
 Mattiwaza: 8.
Mauritania: 250.
 Medi: 27, 81, 84, 92, 122-3, 154,
 305, 313.
Media: 120.
Mediterraneum, mare: 63, 66, 70, 256,
 266, 269, 275, 277, 284, 289, 291,
 294, 296, 298, 305-6, 311.
 Megabates, Achaemenides: 82,
 89.
 Megabazus, Persa: 100, 132, 138,
 141, 155, 157, 159.

- Megabyzus (*sive* -byxus) I, filius
Megabatis et pater Zopyri: 88,
90.
- Megabyzus (*sive* -byxus) II, filius
Zopyri et gener Xerxis: 88-90,
94, 99.
- Meiones (= Lydii?): 182, 206.
- Melampus, filius Amythaonis:
26.
- Melqart: 27, 258, 271, 278, 297-8.
Cf. etiam *s.v.* Heracles.
- Memnon, filius Tithoni et
Aurorae: 9.
- Memnon (*RE* XV 1, 652-654):
86.
- Memphis, urbs Aegypti* (= *Hephaestopolis*): 6, 27, 152, 268-70.
- Mermnadae: 181-4, 188, 191, 193,
198, 207, 210, 223.
- Mesopotamia*: 123.
- Messapii: 303.
- Metapontum, urbs Lucaniae*: 304.
- Midas, filius Gordii, rex
Phrygum: 153, 205-6.
- Milesii: 158, 195.
- Miletus, urbs Cariae*: 174, 184, 187-9,
191, 198, 223.
- Miltiades (I), filius Cypseli: 132,
139, 156, 186.
- Miltiades (II), filius Cimonis: 122,
132, 156-7.
- Min, rex Aegyptiorum: 221.
- Minos, rex Cretum: 320.
- Mithras: 18.
- Mitrobates, Persa: 107.
- Moeris, rex Aegyptiorum: 151.
- Moeris, lacus Aegyptius*: 228.
- Mosa, flumen Galliae Belgicae*: 316.
- Moses: 31.
- Mossynoeci, gens Pontica: 143.
- Mossynus, oppidum Thraciae*: 141.
- Motya, oppidum Siciliae*: 299, 300.
- Mursilis: 8.
- Muwatallis: 7.
- Mycale, promonturium*: 198.
- Myrcinus, urbs Edonorum*: 160.
- Myrsus, filius Gygis: 180, 202.
- Mysi: 9, 154, 160, 206.
- Mysia*: 175.
- Myson, pictor et figulus: 199.
- Mytilene*: 86.
- Myus, urbs Cariae*: 174.
- N**asamones, gens Libyca: 145,
238, 241.
- Natri, = Apollo Lycius (?): 5.
- Naxos*: 82, 89.
- Nebuchadnezzar, rex Babyloniiorum: 259, 288.
- Nec(h)ao, filius Psammetichi: 43,
222, 252, 268-9, 288-9, 296,
298.
- Neith, *sive* Nît, dea: 242.
- Nessus, sive Nestus, flumen Thraciae*:
135, 140.
- Nikopol*: 125.
- Nilus, flumen*: 25, 44-5, 48, 234,
267.
- Ninive, sive Ninus, urbs Assyriorum*:
31, 123, 182, 212.
- Ninus, filius Beli, conditor
imperii Assyrii: 182, 212.
- Nora, urbs Sardiniae*: 293.
- Nymphodorus, Abderita: 162.

Oarus, flumen (hodie *Volga*): 129.
Oceanus: 43, 66-7.
Ochus: cf. s.v. Darius II.
Odrysae, gens Thraciae: 138.
Oenotria: 306, 308.
Oenotrii: 303, 320.
Ogyges, conditor et rex urbis Thebarum: 162.
Olbia, urbs Scytharum ad Pontum Euxinum sita: 120.
Olorus, princeps Dolongarum: 138, 156.
Olympia: 33.
Opiae, gens Inda: 53.
Oroetes, Persa, praefectus in Sardibus: 75, 93, 180.
'Οροπάλτ (= Dionysus?): 48.
Orpheus: 143, 166-7.
Orus: 25.
Orxines, nobilis Persa: 76-7, 79, 88.
Osiris: 18, 25.
Otanes, filius Pharnaspis: 74-7, 87-8, 92, 94, 99.
Otanes, filius Sisamnis: 89.
Otys, rex Paphlagonum: 77.

Pactolus, flumen Lydiae: 176-7.
Pactye, oppidum Thraciae: 156.
Pactyes, Lydius: 202, 209-10.
Pactyes, gens: 81.
Padaei: gens Inda: 53-4.

Paeon, oppidum Chersonesi Thraciae: 156.
Paeones: 132, 139-40, 145, 153-6, 158-60, 165, 167.
Paeonia: 136.
Paeoplae, gens Paeonum ad Strymonem incolens: 159.
Paktyike, pars provinciae Gandhara: 52.
Palaestina: 123, 151, 265, 292.
Pan: 26.
Pangaeus, mons: 160, 166.
Panionium sacrum: 33.
Pantaleon, frater Croesi: 179.
Panthialaei, tribus Persica: 78.
Paphlagones: 206.
Paphus (sacrum Aphrodites): 295.
Paris: cf. s.v. Alexander.
Parmys, filia Smerdis/Bardiya: 94-5.
Parthia: 89.
Parysatis, filia Artaxerxis I: 95-7.
Pasargadae, gens Persica: 78-80, 84, 88.
Pasargadae, oppidum: 70, 79, 80.
Patiramphes, filius Otanis: 102.
Patišuvariš (= Pastichoreis?): 83-4.
Patroclus: 17.
Pausanias, dux Lacedaemoniorum: 31.
Pelasgi: 27, 153, 248.
Peloponnesus: 273.
Pentathlus Cnidius, colonus: 281.
Perdiccas, Macedo: 310.
Pereyednaya: 125.

- Periander, filius Cypseli, rex Corinthiorum: 186.
- Pericles: 138.
- Perinthus, urbs Thraciae*: 134, 155-6.
- Persae: 14, 17, 20-1, 29, 37-9, 41, 43, 45, 47-8, 50, 52-3, 61, 65-6, 69, 71-8, 81-2, 85-8, 94, 98-102, 105-6, 108, 110-2, 115-6, 121-2, 136, 139, 144-5, 157-8, 161, 164, 180, 192, 200, 202, 209-10, 247, 252, 256, 260-1, 263-5, 267, 279, 285-6, 288, 290, 299, 309-10, 320.
- Persepolis*: 39, 70, 76, 83.
- Perseus (in eius honorem festa sacra in Chemmis): 220, 229.
- Persia*: 43, 45, 54, 67, 70-1, 77, 80, 82, 89, 99, 104, 107, 110, 131, 208, 213, 223, 238, 247, 255, 260, 267, 305, 310.
- Persicus sinus*: 42-3, 66-7, 158-9.
- Persides Pylae*: 102.
- Peucestas, Macedo (*RE* XIX 2, 1395 sqq.): 76.
- Phaeaces: 12, 141, 309.
- Phaedym(i)e, filia Otanis, uxor Darii: 94.
- Phalaris, tyrannus Agrigentinorum: 31, 214, 299, 300.
- Pharnabazus, filius Artabazi (*RE* XIX 2, 1848): 86.
- Pharnaspes, Achaemenides, pater Cassandanis: 82.
- Pheron, *sive* Pheros, filius Sesostris et rex Aegyptiorum: 234.
- Phidias, sculptor: 295.
- Philaedae: 107.
- Philippi, urbs Macedoniae*: 162.
- Philippus, filius Butacidis, Crotoniates, Olympionicus: 161, 308.
- Philistaea, = Palaestina*: 152.
- Phocaea, oppidum Ioniae*: 174.
- Phocaei, *sive* Phocaenses: 280, 294, 306, 314, 316, 320-1.
- Phoenice*: 110, 164, 213, 256, 258-60, 262, 264-7, 273, 275-6, 289, 298.
- Phoenices: 30, 37, 63-4, 159, 164-5, 213, 252-3, 255-8, 260, 262-5, 267-79, 281, 284-9, 291-2, 294-6, 298-9, 310.
- Phoenices e Occidente: 278-80, 283, 286, 290, 300.
- Phoenix, avis: 48-9.
- Phraortes, rex Medorum: 155.
- Phratagune, filia Artanis, Darii fratris: 94.
- Phryges: 5, 146, 153, 159, 175, 204-6.
- Phrygia*: 132, 153-4, 158-9, 205, 305.
- Phylacus, filius Histiae: 98.
- Pieria, regio Macedoniae*: 157.
- Pirous, e Aeno, dux Thracum: 153.
- Pisistratus, tyrannus Atheniensium: 148.
- Pistyrus, oppidum Thraciae*: 136.
- Pitbecuse, colonia Euboeorum in insula Aenaria sita*: 275.
- Pittacus, Mytilenaeus: 186, 189.
- Plataeae*: 29, 31, 100, 147, 161, 311.
- Pleistorus, deus apud Absinthios: 139.
- Poeni: 7, 282. Cf. etiam *s.v.* Carthaginienses.

- Polycrates, tyrannus Samiorum: 222, 235.
- Pontus, regio:* 127.
- Pontus Euxinus, mare:* 66, 128, 133, 135, 138, 167, 314.
- Posidon: 6, 9, 241.
- Prasias, lacus* (hodie Butkova, sive Karkinitis): 140-1, 159, 165.
- Prexaspes, filius Aspathinis, Persa: 74-5, 90, 101-2.
- Priamus: 7, 153.
- Priene, oppidum Ioniae:* 174, 191.
- Propontis, mare:* 153, 156.
- Proteus: 13, 234, 269.
- Protothyes (*sive* Partatua, *sive* Par-titava), rex Scytharum: 123-6.
- Psammenitus, rex Aegyptiorum: 76, 222, 235, 296.
- Psammetichus I, rex Aegyptiorum: 219, 222, 224, 226, 232.
- Psammetichus II, rex Aegyptiorum: 62.
- Ptolemaei: 108, 297.
- Punjab, regio Indica:* 42, 51-2.
- Pyraechmes, dux Thracum: 153.
- Pyrgi, colonia Carthaginensium in Etruria sita:* 280, 281 (sacrum Astartes), 293.
- Pyrrhus, rex Epiri: 297.
- Pythagoras, Milesius: 107.
- Pythia: 193.
- Pythius, filius Atyos, Lydius: 91, 180, 202.
- R**amses II, rex Aegyptiorum: 7.
- Regini: 320.
- Regium, urbs Calabriae:* 304.
- Rhesus, Thrax, rex: 153.
- Rhipaei, montes:* 13.
- Rhodanus, flumen:* 314.
- Rhodope, montes:* 140.
- Rhoisaces, Persa (*REIA* 1, 1006): 88.
- Roma:* 7, 282.
- Romani: 7.
- Rumania:* 129.
- Rusa II, rex Urartu: 127.
- Russia (meridionalis):* 125.
- S**abratha, oppidum Africæ septentrionalis: 300.
- Sacae, gens Scythica: 81.
- Sadyattes, filius Ardyos, rex Lydiorum: 179, 188.
- Sagartii, gens Persica: 78, 80-1.
- Sais, urbs Aegypti inferioris:* 225, 228-9.
- Saka, satrapæa:* 128.
- Sakkez, sive Ziwiye (Kurdistan):* 123-6.
- Salamis, insula:* 89, 98.
- Salamis, urbs Cyprī:* 263.
- Salomon, filius Davidis: 258 (templum Hierosolymis), 268.
- Samii: 159.
- Samus:* 75, 88, 98, 180, 208-9.
- Sandanes, Lydius e familia regis: 179, 186.
- Saqqarab, necropolis:* 270.
- Sardanapalus, rex Assyriorum: 31.

- Sardes*: 37-8, 89, 93, 118-20, 158-9, 175-7, 179, 182, 184, 199, 200, 202-3, 206-7, 214, 290.
- Sardi*: 293, 306, 311, 315.
- Sardinia*: 255, 275, 279, 280, 284-5, 291, 293-5, 297, 306, 308, 315-6.
- Sardoum mare*: 280.
- Sarduri III*, filius Rusa II, rex Urartu: 127.
- Sataspes*, filius Teaspis, Achae-menides: 82.
- Satrae*, gens Thracia: 136, 138, 140, 160.
- Scaptesula*, oppidum Thraciae: 133, 136, 160.
- Scylas*, rex Scytharum: 162, 311.
- Scythaë*: 3, 11, 14, 16, 18-9, 22, 25, 29, 30, 108, 110, 116-23, 125-8, 130, 137, 142, 144, 151-2, 162-3, 168, 198, 222, 252, 288, 303-4, 311, 314-5.
- Scythia*: 50, 83, 88, 108, 120, 122, 131-2, 135, 147, 151-2, 161, 209, 305.
- Segesta*, urbs Siciliae: 294-5, 304, 308.
- Segestani*: 161, 303-4, 310.
- Seleucidae*: 108.
- Sequani*: 155.
- Serkō*: 125.
- Sesostris*, rex Aegyptiorum: 122, 151-2, 168, 221.
- Sesostris stelae, locus Thracius*: 133, 151-2.
- Seth*: 25.
- Sethos*, rex Aegyptiorum: 221.
- Sibiria*: 18.
- Sicani*: 303, 306, 320.
- Sicilia*: 278, 281-2, 293, 295, 297, 304, 306-7, 310, 320.
- Siculi*: 282, 303, 320.
- Sidon, urbs Phoenices*: 259-62, 264, 288, 298-9.
- Sidonii*: 261.
- Sigynnae, gens Pontica*: 27, 140, 142, 154-5, 303, 312-5, 318-9.
- Simira, provincia Phoenices*: 260.
- Sindb, regio Indica*: 51-2.
- Sinope, urbs Paplagoniae ad Pontum Euxinum sita*: 118-9.
- Sirai, mons*: 300.
- Siriopaeones, gens Paeonum ad Strymonem incolens*: 159.
- Siris, urbs Lucaniae*: 304.
- Σίρωμος = Εῖρωμος: cf. s.v. Hiram.
- Sisigambis*, filia Artaxerxis III et mater Darii III: 95.
- Sitalces*, rex Odrysarum: 137-8, 162.
- Siwah, oasis*: 239, 245, 272 (*oraculum Iovis*).
- Skudra, satrapea*: 128, 157.
- Smerdis, Magus*: 74-6, 83, 87-9, 92, 95, 103, 296.
- Smerdomenes*, filius Otanis, Darii fratris: 90.
- Smyrna, urbs Ioniae*: 184-5.
- Smyrnaei*: 184.
- Sogdianus, nothus Artaxerxis II*: 96.
- Solon, legislator Atheniensium*: 150, 179, 192, 230, 235, 314.
- Sophanes, e Decelea*: 161.

- Sousse* (olim *Hadrumetum*): 300.
Sparta: 60, 76, 122, 172, 189, 192,
 195, 200, 208, 213-4.
Spithridates, nobilis Persa: 77.
Stateira, filia Hydarnis: 95-7.
Stryme, locus ad montem *Ismarum*
 situs: 136.
Strymon, flumen: 135-6, 138, 140, 155,
 159, 161, 167.
Strymonii (= Bithynii): 154.
Suez (olim *Clysma*): 42, 49.
Sulci, oppidum *Sardiniae*: 275.
Suppiluliumas: 8.
Susa: 70, 81, 98, 158, 203.
Sybaris, oppidum *Bruttii*: 304, 306.
Syloson, frater Polycratis Samii:
 88, 98, 102.
Syracuse: 304.
Syri: 206, 299, 300 (e Palaestina
 atque e Cappadocia).
Syria: 265, 271, 274, 292, 299.
- T**abnit, pater Eshmunezzar II:
 262.
Taprobane, insula (hodie *Sri Lanka*):
 43.
Tarentini: 310, 320.
Tarentum: 275, 304, 310-1, 317, 320-1.
Targitaus, filius Iovis et Borys-
 thenis filiae: 22.
Tartessus, oppidum *Hispaniae*: 301,
 306, 312.
Tearus, flumen *Thraciae*: 132, 134,
 136.
- Tell Sukas*: 292.
Teos, oppidum *Ioniae*: 174.
Terillus, tyrannus *Himeraeorum*:
 238.
Terituchmes, filius Hydarnis,
 satrapis: 96-7.
Tetramnestus, Sidonius, navar-
 chus (= Tabnit?): 262.
Tharros, oppidum *Sardiniae*: 300.
Thasii: 277.
Thasus: 133, 136, 273.
Thasus (*sacrum Heraclis/Melqart*):
 274, 277-8.
Thebae, urbs *Aegypti* (= *Heliopolis*): 6,
 221.
Thebae, urbs *Boeotiae*: 76.
Thefarie Velianas, praefectus Cae-
 ritum: 281.
Thera, insula: 273-4.
Therme, oppidum *Macedoniae*: 133.
Thermopylae: 86.
Thespius, nobilis Persa: 76.
Thessalia: 156.
These, fons: 223, 238.
- Thraces*: 5, 9, 53, 116, 122, 133-4,
 137-42, 144-8, 150-1, 153-4, 159-62,
 164, 166-7, 303-4.
- Thraces* e Asia: 140, 142, 153
 (= Bithynii), 160.
- Thracia*: 108, 128, 131-2, 134-5, 138-41,
 145-7, 151-8, 160, 162, 165-7,
 305.
- Thracia Pontica*: 166.
- Thrasybulus*, Milesius: 195.
- Tigranes*, dux Medorum, Achae-
 menides: 82, 90.
- Tigris*, flumen: 43, 67.

- Tiro, mater Citii et Larnacis: 293.
- Tmolus, mons Lydiae*: 176-7.
- Transcaucasus*: 123, 125-7.
- Trausi, gens Thracia: 139, 149-50, 166.
- Traurus, flumen Thraciae*: 149.
- Tritantaechmes, filius Artabani: 90.
- Troas*: 153.
- Troes: 5-8.
- Troia*: 7, 29, 151, 153, 206, 267.
- Tsiganes: 155.
- Tug-dam-me-i, rex Cimmeriorum: 119.
- Tusci, *sive* Etrusci: 293.
- Tymnes, procurator Ariapeithis: 162.
- Typhon: 6.
- Tyrii: 30, 269.
- Tyrrheni: 303, 306, 312, 318, 321.
- Tyrrhenia*: 178.
- Tyrrhenum mare*: 280, 290.
- Tyrus, urbs Phoenices*: 6, 27 (sacrum Melqart), 258 (sacrum Baal Shamim *atque* sacrum Melqart), 259-60, 268, 277, 288, 292.
- U**lixes: 12-3, 17.
- Umbri: 303, 306.
- Urartu, regio Cimmeriorum finium vicina*: 119, 126.
- Uria, oppidum Calabriae, colonia Cretum*: 310, 320.
- Urmiya, lacus (Kurdistan)*: 123-4.
- V**eneti: 303, 309, 312.
- Veneti e Illyria: 303, 312-3.
- Vix, oppidum Galliae Celticae*: 320.
- X**erxes, filius Darii et Atossae: 14, 48, 50-1, 71-2, 75, 81-3, 86, 88-91, 94-6, 99-103, 108-13, 132-3, 135, 159-61, 175, 180, 202, 223, 239, 260, 262, 266, 290.
- Xerxes II, filius Artaxerxis I: 95.
- Z**amolxis, *sive* Zalmoxis: 18, 133, 147-8.
- Zaueces, gens Libyca: 241.
- Zeus: 6-8, 14, 232.
 - Ahura Mazda: 100.
 - Baradates: 38.
 - Idaeus: 6.
 - καυάρσιος: 36.
 - ξένιος: 7.
- Zopyrus, filius Megabyzi: 74-5, 88-9, 98-9, 107.

DÉPOSITAIRES

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, rue Massot,
CH-1206 Genève

DR. RUDOLF HABELT GMBH,
Am Buchenhang 1, Postfach 150104,
D-5300 Bonn 1,
pour l'Allemagne et les régions
de langue allemande

W. HEFFER & SONS, LTD.,
20 Trinity Street, Cambridge,
England CB2 3NG,
pour la Grande-Bretagne
et le Commonwealth

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2,
I-20122 Milano,
pour l'Italie

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Les tomes I à VIII, XI, XIII et XIX sont épuisés.

- IX (1963) VARRON par C. O. BRINK — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. della CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA.
- X (1964) ARCHILOQUE par Winfried BÜHLER — Kenneth J. DOVER — Nikolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE — Jean POUILLOUX — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND.
- XII (1966) PORPHYRE par Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Jean PéPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE par A. E. RAUBITSCHEK — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE — Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK.
- XV (1970) LUCAIN par Berthe MARTI — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE — Werner RUTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par Marcel DURRY.*
- XVI (1970) MÉNANDRE par E. W. HANDLEY — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHIL. *Entretiens préparés et présidés par E. G. TURNER.*
- XVII (1972) ENNIUS par Otto SKUTSCH — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN — Peter WÜLFING von MARTITZ — Werner SUERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par Otto SKUTSCH.*
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHHA I par Ronald SYME — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLEY — G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par Kurt von FRITZ.*
- XX (1974) POLYBE par F. W. WALBANK — Paul PEDECH — Hatto H. SCHMITT — Domenico MUSTI — Gustav Adolf LEHMANN — Claude NICOLET — Eric W. MARSDEN — François PASCHOUARD — Arnaldo MOMIGLIANO. *Entretiens préparés et présidés par Emilio GABBA.*
- XXI (1975) DE JAMBLIQUE A PROCLUS par Werner BEIERWALTES — Henry J. BLUMENTHAL — Bend DALSGAARD LARSEN — Edouard des PLACES — Heinrich DÖRRIE — John M. RIST — Jean TROUILLARD — John WHITTAKER — R. E. WITT. *Entretiens préparés et présidés par Heinrich DÖRRIE.*
- XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ par E. BADIAN — A. B. BOSWORTH — R. M. ERRINGTON — R. D. MILNS — Fritz SCHACHERMEYR — Erkinger SCHWARZENBERG — Gerhard WIRTH. *Entretiens préparés par E. BADIAN et présidés par Denis van BERCHEM.*
- XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT par Alan CAMERON — Yves-Marie DUVAL — Jacques FONTAINE — Manfred FUHRMANN — Reinhart HERZOG — Walther LUDWIG — P. G. van der NAT — Peter L. SCHMIDT. *Entretiens préparés et présidés par Manfred FUHRMANN.*
- XXIV (1978) LUCRÈCE par L. ALFONSI — D. FURLEY — Olof GIGON — Pierre GRIMAL — Knut KLEVE — Gerhard MÜLLER — Wolfgang SCHMID — P. H. SCHRIJVERS. *Entretiens préparés et présidés par Olof GIGON.*
- XXV (1979) LE CLASSICISME A ROME AUX I^{er} SIÈCLES AVANT ET APRÈS J.-C. par G. W. BOWERSOCK — Hellmut FLASHAR — Thomas GELZER — Woldemar GÖRLER — François LASSEMER — Karl MAURER — Felix PREISHOFEN — D. A. RUSSELL — Paul ZANKER. *Entretiens préparés et présidés par Hellmut FLASHAR.*
- XXVI (1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUX XIX^e ET XX^e SIÈCLES par Willem den BOER — R. R. BOLGAR — Walter BURKERT — Kenneth J. DOVER — Fritz KRAFT — Arnaldo MOMIGLIANO — Evelyn PATLAGEAN. *Entretiens préparés et présidés par Willem den BOER.*
- XXVII (1981) LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ par Walter BURKERT — Albert HENRICHES — G. S. KIRK — Giulia PICCALUGA — Udo W. SCHOLZ — Robert TURCAN — Jean-Pierre VERNANT — H. S. VERSNEL. *Entretiens préparés et présidés par Jean RUDHARDT et Olivier REVERDIN.*
- XXVIII (1982) ÉLOQUENCE ET RHÉTORIQUE CHEZ CICÉRON par Gualtiero CALBOLI — Carl Joachim CLASSEN — A. D. LEEMAN — Alain MICHEL — Walter RÜEGG — Wilfried STROH — Michael WINTER-BOTTOM. *Entretiens préparés et présidés par Walther LUDWIG.*
- XXIX (1983) SOPHOCLE par Jean IRIGOIN — Bernard M. W. KNOX — Stefan L. RADT — Bernd SEIDENSTICKER — George STEINER — Oliver TAPLIN — R. P. WINNINGTON-INGRAM. *Entretiens préparés et présidés par Jacqueline de ROMILLY.*
- XXX (1984) LA FABLE par Francisco R. ADRADOS — Robert S. FALKOWITZ — Fritz Peter KNAPP — François LASSEMER — Morten NØJGAARD — G. U. THITE — John VAIO — M. L. WEST. *Entretiens préparés par Francisco R. ADRADOS et présidés par Olivier REVERDIN.*
- XXXI (1985) PINDARE par Paola BERNARDINI — D. E. GERBER — André HURST — Adolf KOHNKEN — Mary R. LEFKOWITZ — Hugh LLOYD-JONES — Jaume PÒRTULAS — Georges VALLET. *Entretiens préparés et présidés par André HURST.*
- XXXII (1986) ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE par Klaus BRINGMANN — Lambros COULOURIBARITIS — Fernanda DECLEVA CAIZZI — Albrecht DIHLE — Maximilian FORSCHNER — Olof GIGON — Pierre GRIMAL — I. G. KIDD — Anthony LONG. *Entretiens préparés et présidés par Hellmut FLASHAR et Olof GIGON.*
- XXXIII (1987) OPPOSITION ET RÉSISTANCES A L'EMPIRE D'AUGUSTE A TRAJAN par Kurt A. RAAFLAUB — Dieter TIMPE — Arnaldo MOMIGLIANO — Z. YAVETZ — Barbara LEVICK — Adalberto GIOVANNINI — Werner ECK — G. W. BOWERSOCK — Hubert ZEHNACKER. *Entretiens préparés par Adalberto GIOVANNINI et présidés par Denis van BERCHEM.*
- XXXIV (1989) L'ÉGLISE ET L'EMPIRE AU I^{er} SIÈCLE par Friedrich VITTINGHOFF — E. P. MEIJERING — W. H. C. FREND — Charles PIETRI — Lellia CRACCO RUGGINI — K. L. NOETHLICH — T. D. BARNES. *Entretiens préparés et présidés par Albrecht DIHLE.*
- XXXV (1990) HÉRODOTE ET LES PEUPLES NON GRECS par Walter BURKERT — Albrecht DIHLE — Pierre BRIANT — J. HARMATTA — David ASHERI — Mario LOMBARDO — A. B. LLOYD — Sandro F. BONDI — Giuseppe NENCI. *Entretiens préparés par Giuseppe NENCI et présidés par Olivier REVERDIN.*
- XXXVI (A paraître en 1990) SÉNÈQUE ET LA PROSE LATINE par B. L. HUMANS — Karlhans ABEL — Mireille ARMISEN-MARCHETTI — R. G. MAYER — Giancarlo MAZZOLI — Pierre GRIMAL — Italo LANA — Olof GIGON — Jean SOUBIRAN. *Entretiens préparés par Pierre GRIMAL.*