



GIOVANNI INGARAO

## *Herodots Weltanschauung: 'l'empirismo erodoteo' di Eduard Meyer.* Nota introduttiva e traduzione

«La storia, a differenza delle scienze naturali, non ha mai a che fare soltanto con acqua ed aria e con leggi che le governano, ma con questo concreto e 'singolare' bicchier d'acqua o con quella fiamma ed il suo fenomeno individuale, con il suo comportamento e la sua interazione con l'ambiente esistente nel reale mondo dei fenomeni, ossia dato attraverso il caso».  
E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902.

Nel 1981 Arnaldo Momigliano, in un breve profilo biografico e scientifico di Eduard Meyer, valutò molto positivamente le *Forschungen zur alten Geschichte* pubblicate in due volumi nel 1892 e nel 1899, al punto da considerarle “le ricerche meglio riuscite di tutto il secolo XIX sulla storia e storiografia della Grecia dalle origini alla fine del sec. V a. C.”<sup>1</sup>. Lo storico amburghese (1855-1930), che insegnò soprattutto a Berlino, dove assunse anche la carica di rettore, e che tenne lezioni in alcune università americane (Chicago, Harvard), è autore di una sterminata produzione storiografica che annovera più di cinquecento titoli soprattutto sulla storia dell'antichità. Meyer era solito procedere per singole ricerche specialistiche che venivano poi a volte raccolte in scritti miscelanei, consentendogli in particolare, di perfezionare la sua opera maggiore, la colossale e innovativa *Geschichte des Altertums* modificata in successive riedizioni<sup>2</sup>. Nel secondo volume delle *Ricerche sulla storia antica*, che contengono per lo più scritti sul mondo greco, spiccano i contributi su Erodoto e Tucidide, due storiografi greci a cui Meyer dedicò particolare attenzione, e proprio da *Herodots Geschichtswerk* è tratta la sezione che

---

<sup>1</sup> MOMIGLIANO 1981, 386. Cfr. anche CHRIST 1972 e BERTOLINI 1991. Si vedano inoltre il necrologio di W. Otto (OTTO 1931) e la raccolta di studi a cura di W. M. Calder e A. Demandt (CALDER, DEMANDT 1990). Un buon quadro riassuntivo emerge nelle voci enciclopediche curate da A. Momigliano (MOMIGLIANO 1934) e Lehmann (LEHMANN 1994), entrambe reperibili on-line.

<sup>2</sup> Cfr. CHRIST 1972, 294-295. La prima edizione della *Geschichte des Altertums* fu pubblicata negli anni 1884-1902. La seconda e la terza sono rispettivamente del 1907 e del 1913.



viene qui proposta in traduzione italiana<sup>3</sup>. Già Walter Marg, in una raccolta di studi pubblicata nel 1962, aveva selezionato proprio il paragrafo sulla *Weltanschauung* di Erodoto inserendolo in forma parziale in una sezione dedicata al rapporto tra la concezione storiografica e la religiosità dello storico di Alicarnasso (7-56)<sup>4</sup>. Nella stessa veniva riportata anche una parte del celebre contributo di F. Jacoby apparso qualche anno dopo quello di Meyer nella *RE* (1913), secondo un accostamento che non fu di certo casuale: Jacoby, le cui riflessioni ebbero grande influenza su tutta la storiografia successiva, affrontò in modo piuttosto critico le posizioni di Meyer, obiettando esplicitamente su alcune sue opinioni<sup>5</sup>.

Nel suo giudizio severo formulato sullo storico di Alicarnasso, il cui saldo credo religioso avrebbe avuto un effetto 'dannoso' (*verderblich*) impedendogli una 'reale rappresentazione storica' (*eine wirklich historische Darstellung*) degli eventi, Jacoby sembra prendere le mosse da un principio che Meyer esorta invece ad accantonare, e cioè da una valutazione delle *Storie* che si basasse sulla riflessione storica e 'filosofica' successiva<sup>6</sup>. Sebbene entrambi gli studiosi considerino Tucidide un modello insuperato, Jacoby insiste ripetutamente sul confronto tra i due storici per sottolineare l'inadeguatezza delle *Storie*<sup>7</sup>: c'è una 'enorme differenza' (*gewaltiger Unterschied*), 'un progresso mostruoso' (*ungeheurer Fortschritt*) tra i due autori, al punto tale che "Erodoto non ricerca le ragioni e le spiegazioni storiche, se ha a disposizione quelle teologiche, e comunque considera decisive le ragioni teologiche" (...*H. historische Motive und Erklärungen garnicht einmal sucht, wo ihm theologische zur Verfügung stehen, und in jedem Falle in den theologischen Motiven die eigentlich entscheidenden sieht*)<sup>8</sup>. I due studiosi concordano sul fatto che Erodoto non vada considerato un razionalista, ma se per Jacoby è questa quasi una mancanza dello storico di Alicarnasso, le cui opinioni razionalistiche, a suo avviso, non

<sup>3</sup> MEYER 1899, 252-268.

<sup>4</sup> Cfr. MARG 1962, 4: *Es beginnt S. 7-56 mit Stücken, die die religiösen Perspektiven bei Herodot behandeln und zugleich eine Vorstellung der Problematik und vom zeitlichen Wandel der Fragestellung geben.* Il curatore non riporta integralmente il paragrafo sulla *Weltanschauung* di Erodoto, secondo un criterio che viene puntualmente riportato nell'introduzione e che non concerne solo questo contributo. Secondo una scelta a mio avviso discutibile, non viene invece specificato che sono state selezionate soltanto alcune delle note a piè di pagina. Sul concetto e i problemi posti al termine *Weltanschauung*, in particolare a proposito degli studi di antichistica e dei difficili rapporti con l'antropologia tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX, cfr. WITTENBURG 2012, 323.

<sup>5</sup> JACOBY 1913. Cfr. in particolare 467-486.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 481 e 479.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 484-486. MEYER 1902, 130; 1907, 178-179. Su Meyer e il modello tucidideo si veda BERTOLINI 1991, 174-176. Ove non indicato diversamente, il riferimento ai passi tratti da *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* e da *Elemente der Anthropologie* segue l'edizione italiana a cura di S. Giammusso, che riporta integralmente il primo scritto mentre del secondo soltanto il terzo capitolo *Die Geschichte und die Geschichtswissenschaft* (182-250).

<sup>8</sup> JACOBY 1913, 479, 484 e 482.



concernono tanto l'ambito religioso, ma si limitano alla critica delle storie mitiche<sup>9</sup>, per Meyer si tratta invece di un superamento del razionalismo che può essere definito empirismo. Lo studioso ritiene infatti che la *Weltanschauung* di Erodoto, così come quella di Sofocle, si differenzi sia dalla teodicea di Eschilo sia dalle correnti razionalistiche che da Stesicoro arrivano fino ad Euripide passando per i filosofi ionic e per i sofisti, per proporre una rappresentazione della realtà basata sull'esperienza e contraria a qualunque 'costruzione aprioristica' (*apriorische Construction*)<sup>10</sup>. Meyer mette in rilievo non tanto il razionalismo dello storico di Alicarnasso quanto piuttosto la cautela mostrata nell'affrontare tematiche di natura religiosa: le opinioni razionalistiche sull'origine e la natura degli dèi vengono spesso accompagnate da un atteggiamento rispettoso che solo entro certi limiti lo porta a mettere in discussione le credenze consolidate dalla tradizione. Un modo di pensare che lo studioso accosta a quello degli Italiani della sua epoca, non sempre convinti delle modalità in cui il divino si manifesta, e tuttavia riverenti (*Voltaireanismus des modernen Italiens*). Quello che Meyer definisce 'pragmatismo sovranaturale' (*übernatürliche Pragmatik*) è aspramente criticato da Felix Jacoby, perché "ha precluso ad Erodoto la strada verso una rappresentazione dello sviluppo e della connessione delle faccende umane che si fondi su se stessa" (*Er verschließt ihm von vornherein den Weg zu einer innerlich begründeten Darstellung der Entwicklung und des Zusammenhanges der menschlichen Dinge*)<sup>11</sup>.

Se Jacoby tende a contrapporre nelle *Storie* causalità razionale e sovranaturale, concentrando l'attenzione sulla seconda e proponendo un'interpretazione che influenzerà fortemente la successiva storia degli studi<sup>12</sup>, Meyer sussume invece sotto il concetto di empirismo entrambe le forme di spiegazione della realtà: che gli dèi esistano è per Erodoto un fatto incontestabile perché la loro influenza viene esperita quotidianamente, allo stesso modo in cui per esperienza viene esclusa la possibilità che esistano uomini con un occhio solo (3, 116). Non c'è traccia nella sua interpretazione della *Weltanschauung* erodotea del tentativo proposto in seguito da altri studiosi di separare forzatamente una concezione etica delle forze sovranaturali da elementi del tutto amorali come la cosiddetta invidia degli dèi o il destino<sup>13</sup>. Gli dèi non sono sempre spinti da principi

<sup>9</sup> *Ibidem* 1913, 479.

<sup>10</sup> Sulla filosofia greca negli studi di E. Meyer si veda MANSFELD 1990.

<sup>11</sup> JACOBY 1913, 483.

<sup>12</sup> Sebbene sostengano posizioni ben più moderate e tra loro differenti, anche O. Regenbogen (REGENBOGEN 1930, 94-95) e T. Hellmann (HELLMANN 1934, 89-90) tendono ad esempio ad esaltare il ruolo della causalità sovranaturale. Tra le altre si possono ricordare anche le tesi di E. Dodds (DODDS 1951, 30-31), che ritiene che per Erodoto la storia sia 'overdetermined'.

<sup>13</sup> Se E. Dodds (DODDS 1951, 29) e D. Asheri (ASHERI 1988, XLVII), ad esempio, sottolineano l'ostilità degli dèi nei confronti degli uomini, indipendentemente dalle loro colpe, H. Lloyd-Jones



etici: Erodoto è, nella visione di Meyer, ben consapevole che anche il giusto può cadere da un momento all'altro e proprio per questo la sua *Weltanschauung* è 'vera' (*wahr*), perché sa che c'è una fatalità su cui l'uomo non può influire. Che poi il caso venga ricondotto dallo storico di Alicarnasso alla 'volontà della forza divina' (*der Wille der göttlichen Macht*) non ha per Meyer grande rilevanza, considerato che l'elemento accidentale, che in alcune culture viene inteso come volere o decreto della provvidenza, è secondo lo studioso amburghese ineliminabile dalla vita e dunque dalla storia:

«Ogni fenomeno particolare del mondo reale, e perciò anche ogni avvenimento storico, si origina dal concorso, in un punto del tempo, di fattori infinitamente numerosi; questa coincidenza, questo incrocio temporale di serie causali è proprio ciò che chiamiamo caso; il caso è dunque il fattore che domina ogni dato empirico e che conferisce ad ogni essere e ad ogni processo particolare il suo aspetto individuale, specificamente diverso da tutti gli altri fenomeni simili»<sup>14</sup>.

Sulla rappresentazione della religiosità erodotea sembra in effetti influire a tratti la riflessione metodologica sulle caratteristiche e sulle finalità della storiografia che Meyer affrontò in due scritti, *Sulla teoria e metodica della storia* (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*) e *Elementi di antropologia* (*Elemente der Anthropologie*), pubblicati rispettivamente nel 1902 e nel 1907<sup>15</sup>. Lo studioso amburghese rifiuta apertamente la concezione hegeliana della storia, e cioè "il tentativo di costringere lo sviluppo storico dei differenti popoli civili all'interno di uno schema definito, di cercarvi la realizzazione di un'idea trascendente e determinata che i differenti popoli rappresenterebbero alternativamente", per proporre invece un'analisi del particolare, in cui un ruolo decisivo è svolto da fattori che non sono meccanicamente prevedibili come, per l'appunto, il singolo volere degli uomini e il caso<sup>16</sup>.

Analogamente aspra fu la polemica nei confronti degli studiosi che consideravano il metodo delle scienze naturali come un modello da seguire anche

---

(LLOYD-JONES 1971, 68) e C. Del Grande (DEL GRANDE 1947, 236), al contrario, difendono la moralità delle divinità erodotee.

<sup>14</sup> MEYER 1907 [1990], 141: *Jede Einzellerscheinung der realen Welt und so auch jedes geschichtliche Ereignis entsteht durch das Zusammenwirken unendlich vieler Faktoren in einem Zeitpunkt; diese zeitliche Coincidenz und Durchkreuzung von Kausalreihen nennen wir Zufall; der Zufall ist daher das Moment, welches alles empirisch Gegebene beherrscht und jedem Einzelwesen und Einzelvorgang seine individuelle, von allen anderen ähnlichen Erscheinungen spezifisch abweichende Gestaltung gibt.*

<sup>15</sup> Sulle riflessioni metodologiche di E. Meyer si vedano: GIAMMUSSO 1990, NÄF 1990, SCHLESIER 1990. *Elemente der Anthropologie* è il primo volume della seconda edizione della *Geschichte des Altertums*, nella quale la sezione metodologica viene significativamente ampliata da 25 a 250 pagine.

<sup>16</sup> MEYER 1907, 180 (ed. originale). Il passo è tratto da GIAMMUSSO 1990, 18, da consultare, inoltre, per l'inquadramento dell'autore nel clima culturale dell'epoca.



per l'indagine storica, intesa come 'una concatenazione necessaria di causa ed effetto' che deve identificare "le leggi eterne di ogni vita storica, e mostrarne l'effetto mediante i processi particolari, sussumendo questi sotto quelle"<sup>17</sup>. Proprio perché la storia non ha a che fare con l'universale ma col particolare, che è molteplice e soggetto al caso e al volere degli uomini, essa non può essere considerata una 'scienza sistematica' (*systematische Wissenschaft*)<sup>18</sup>. La scelta stessa dei fatti storici rilevanti, inoltre, è soggettiva, perché viene influenzata dalle opinioni dello studioso che, a partire dal proprio presente, individua gli eventi 'operanti' (*wirksam*), e cioè influenti sul passato e/o sul presente, e li trasmette<sup>19</sup>. Ciò non implica però che lo storico non possa prevedere nulla: proprio a partire dalla conoscenza che egli ha del passato, condizionato dal volere degli esseri umani e dal caso, può "supporre il corso dello sviluppo storico futuro", ma una "previsione determinata sulla base di presunte leggi storiche che dichiarino necessario ed inevitabile il verificarsi di uno sviluppo" è inaccettabile<sup>20</sup>.

Queste concezioni hanno probabilmente ispirato l'interpretazione meyeriana della *Weltanschauung* dello storico di Alicarnasso: Erodoto, a suo avviso, non si fa "traviare da pregiudizi e idee preconcepite" e s'interroga costantemente sull'esperienza. È un modo d'interpretare la religiosità erodotea che non ha avuto particolare fortuna negli studi successivi, ma che di recente è stato in qualche modo riproposto da un acuto conoscitore delle *Storie*, John Gould, che inquadra l'interpretazione del mondo proposta da Erodoto nell'ambito delle religioni non rivelate<sup>21</sup>. Secondo lo studioso inglese, l'approccio empirico è un elemento tipico della *phenomenological religion* in cui proprio perché il sapere religioso non è rivelato dalla divinità, ma può essere soltanto dedotto da segni esterni, bisogna essere particolarmente cauti nell'interpretazione della realtà circostante<sup>22</sup>. È un *uncertainty*

---

<sup>17</sup> MEYER 1902 [1990], 78-79.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 86-96.

<sup>19</sup> Cfr. MEYER 1902 [1990], 118-119: *...ein subjectives Element in aller historischen Auffassung nothwendig und unaustilgbar vorhanden ist ... Aus sich selbst nimmt der Historiker die Probleme, mit denen er an das Material herantritt; sie geben ihm den Leitfaden, an dem er die Ereignisse ordnet, die historischen Momente aussondert, und um sie zu lösen zieht er die historischen Schlüsse. Die Gegenwart des Historikers ist ein Moment, das aus keiner Geschichtsdarstellung ausgeschieden werden kann, und zwar ebensowohl seine Individualität wie die Gedankenwelt der Zeit in der er lebt.*

<sup>20</sup> *Ibidem*, 102: *...ist wohl eine Vermuthung über den Gang der zukünftigen historischen Entwicklung möglich, aber eine bestimmte Voraussage auf Grund angeblich historischer Gesetze, die das Eintreten einer Entwicklung für nothwendig und unvermeidlich erklärt, ist ebenso unzulässig...*

<sup>21</sup> GOULD 1994, 93-94. Si vedano anche le riflessioni di M. Pohlenz (POHLENZ 1937, 107) a proposito della ricerca erodotea della 'conferma empirica' (*empirische Bestätigung*) delle opinioni religiose.

<sup>22</sup> GOULD 1994, 94.





*principle* che non ha nulla a che vedere con lo scetticismo e che concerne non solo la sfera sacra ma tutto il sapere umano<sup>23</sup>.

Secondo Meyer invece la *Weltanschauung* erodotea va inserita in un particolare 'stadio di sviluppo' (*Entwicklungsstufe*), in un'epoca storica e in una società ben determinate: l'Atene periclea<sup>24</sup>. Di fronte al disgregarsi della credenza nella giustizia divina e all'avanzare della religione orfica da un lato e del razionalismo dall'altro, l'empirismo sarebbe stato l'unico modo per conservare l'antica religione: le convergenze sofoclee rivelano che lo storico di Alicarnasso e il tragediografo ateniese respiravano questo clima così peculiare dell'Atene della seconda metà del V secolo. Non è solo per questo che Meyer è così certo della vicinanza di Erodoto al *Kreis* pericleo. Il primo paragrafo di *Herodots Geschichtswerk* è dedicato proprio al tentativo di rintracciare le opinioni politiche dell'autore, che alla luce della minuziosa analisi proposta viene considerato "il rappresentante di Atene e della politica condotta da Pericle in Attica, che ha portato alla guerra del Peloponneso"<sup>25</sup>. Anzi, secondo lo studioso, proprio il conflitto peloponnesiaco, così come tutte le altre grandi guerre, ha esercitato un ruolo di "promotore culturale" (*Culturförderer*), "ha smosso dal profondo gli spiriti e reso libere tutte le forze umane", inducendo Erodoto a concepire un'opera storica unitaria<sup>26</sup>. Sembra qui emergere il Meyer bellicista e autore di numerosi pamphlet politici che lo mostrano fervente promotore della politica militare tedesca nella prima guerra mondiale<sup>27</sup>.

Il confronto con testi orientali e la presenza di numerose novelle nella sua opera porta Meyer a ritenere che Erodoto doveva essere un *λογοποιός*, che come Ecateo ed Esopo aveva raccolto e rimaneggiato numerose tradizioni, per narrarle pubblicamente<sup>28</sup>. Soltanto in seguito, sotto l'influsso dei conflitti politici scaturiti con la guerra, fece un progresso di cui forse non fu pienamente consapevole, rielaborando in un'opera unitaria le storie che aveva raccolto e trasformandosi così da narratore (*Geschichtenerzähler*) in storiografo (*Geschichtsschreiber*)<sup>29</sup>. Se Tucidide è

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Sul ruolo svolto dalla dottrina evoluzionista in Meyer, cfr. WITTENBURG 2012, 324-325.

<sup>25</sup> MEYER 1899, 198: *Mir scheint es evident, dass Herodot als Vertheidiger Athens und der vom Perikles geleiteten attischen Politik schreibt, die zum peloponnesischen Krieg geführt hat.*

<sup>26</sup> *Ibidem*, 237-238.

<sup>27</sup> Cfr. CHRIST 1972, 327-331; MOMIGLIANO 1981, 396-398. WITTENBURG 2012, 328-330.

<sup>28</sup> MEYER 1899, 237-238: *Aeltere Aufzeichnungen hat Herodot gewiss gehabt; aber so wie sein Werk vorliegt, ist es nach einer genau vorher entworfenen Disposition uno tenore geschrieben wurde...Wer sich die orientalischen Analogien gegenwärtig hält, wird in der Annahme keine Schwierigkeit sehen, dass sie ihre festgeprägte Gestalt im Munde ionischer Geschichtenerzähler erhalten und Herodot sie von ihnen übernommen hat. Schliesslich ist ja Herodot selbst nichts anderes als ein derartiger „Geschichtenerzähler“ (λογοποιός) so gut wie Hekataeos und Aesop. Denn dass Herodot die von ihm gesammelten und verarbeiteten Geschichten vielfach zu Vorträgen verwendet hat unterliegt keinem Zweifel...*

<sup>29</sup> *Ibidem*, 238: *Den grossen, wenn auch ihm selbst vielleicht in seiner Bedeutung gar nicht zum Bewusstsein gekommenen Schritt vom Geschichtenerzähler zum Geschichtsschreiber hat er erst gethan, als er*



“il primo che ha capito in pieno il compito della storia nella sua totalità e ha creato nel contempo la critica storica”, al punto da essere considerato un modello irraggiungibile, Erodoto è, a suo avviso, il primo presso i Greci ad avere ideato un’opera storica perché, ritenendo che gli avvenimenti esposti fossero rilevanti anche per il presente, ha riunito in un unico testo i racconti trasmessi dalla tradizione<sup>30</sup>. Quest’operazione, specifica lo studioso, era già stata intrapresa ben prima dagli Israeliti, come si evince dalle storie di Saul, Gedeone e Davide. Tuttavia, tali narrazioni, così come le *Storie* erodotee, solo in parte soddisfano quelli che per Eduard Meyer sono i due compiti della storiografia: 1) “la comprensione dell’unità interna e del carattere dei personaggi che agiscono”; 2) “la scoperta e la concezione unitaria dei fattori operanti nel processo storico”<sup>31</sup>. Erodoto è riuscito, in particolare, a sviluppare questo secondo punto, nonostante le inesattezze dovute all’ampiezza dell’argomento trattato<sup>32</sup>.

Quest’osservazione consente di mettere in rilievo un ultimo elemento che emerge dalla breve sezione di *Herodots Geschichtswerk* riproposta in questa sede: il valore del confronto con altre culture dell’antichità. È questa una caratteristica fondamentale e imprescindibile della metodologia storica di E. Meyer che, oltre a scritti sulla Grecia antica, pubblicò opere sull’Egitto, sulla Persia, su Roma, sulla religione ebraica e quella cristiana e su molti altri argomenti a proposito di quella che lo storico definisce ‘l’area culturale dei popoli mediterranei’, costituita dalla ‘area greco-europea’ e da quella ‘orientale’<sup>33</sup>. Escluso resta, a suo avviso, l’estremo oriente, la cui storia ha seguito per lo più un percorso a sé<sup>34</sup>. Nella sezione sulla *Weltanschauung* erodotea, in particolare, il riferimento a scritti veterotestamentari, come il *Libro di Giobbe* e il *Qohelet*, e alle correnti religiose dei Farisei e dei Sadducei, ci permette di ampliare l’orizzonte. La ‘storia universale’ è l’unica ricerca sul passato valida, secondo Meyer, che in questo si rivela degno successore di Erodoto, distaccandosi in modo evidente dall’eccessiva specializzazione che caratterizzava invece (allora come oggi) lo studio del mondo antico:

---

*unter der Einwirkung der weltbewegenden politischen Gegensätze des peloponnesischen Kriegs seine Geschichten zu einem einheitlichen Geschichtswerk verarbeitete.*

<sup>30</sup> MEYER 1907 [1990], 178-179.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 178.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Soltanto per citare alcuni studi, scrisse opere sull’origine dell’ebraismo (*Entstehung des Judentums*, Halle 1896) e del cristianesimo (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin 1921-1923); una storia dell’antico Egitto (*Geschichte des alten Ägypten*, Berlin 1887) in collaborazione con J. Dümichen, tradotta anche in italiano (*Storia dello antico Egitto*, Milano 1887), e una monografia su Cesare e Pompeo (*Caesars Monarchie und des Principat des Pompeius*, Stuttgart-Berlin 1918).

<sup>34</sup> MEYER 1907 [1990], 193.



«Una storia nazionale indipendente non c'è affatto; piuttosto tutti i popoli che sono entrati in duraturi rapporti politici e culturali costituiscono per la storia un'unità indissolubile finché questi rapporti vengono nuovamente dissolti dal corso dello sviluppo storico. E di quest'unica storia universale le storie dei singoli popoli, degli Stati, delle nazioni, sono solo parti che si possono prendere ad oggetto di una esposizione speciale, ma che mai si possono considerare isolate per sé senza continua considerazione della connessione universale. Sempre e solo la storia universale può essere fondamento e scopo di ogni ricerca storica e di ogni lavoro storico, anche nel dettaglio più delimitato»<sup>35</sup>.

Giovanni Ingarao  
Università di Palermo/Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Dipartimento Culture e Società  
Viale delle Scienze Ed. 15,  
90128 Palermo  
giovanni.ingarao@unipa.it  
on line dal 26.12.2015

### Bibliografia

ASHERI 1988

D. Asheri, *Erodoto, Le Storie. Libro I: la Lidia e la Persia*, Milano 1988.

BERTOLINI 1991

F. Bertolini, *Eduard Meyer, uno storico universale*, «QS» 34 (1991), 165-181.

CALDER, DEMANDT 1990

W. M. Calder, A. Demandt, *Eduard Meyer. Leben und Leistungen eines Universalhistorikers*, «Supplements to Mnemosyne», Leiden, New York, København, Köln 1990.

CHRIST 1972

K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972.

---

<sup>35</sup> MEYER 1902 [1990], 108: *Eine selbstständige nationale Geschichte gibt es überhaupt nicht; vielmehr bilden alle die Völker, welche politisch und culturell in dauernde Verbindung getreten sind, für die Geschichte so lange eine unauflösliche Einheit, bis etwa diese Verbindung durch den Verlauf der historischen Entwicklung wieder gelöst wird. Und von dieser einen allgemeinen Geschichte sind die Geschichten der einzelnen Völker, Staaten, Nationen nur Theile, die man wohl zum Objecte einer Sonderdarstellung machen, aber niemals isoliert für sich ohne ununterbrochene Berücksichtigung des universellen Zusammenhangs betrachten kann. Grundlage und Ziel aller Geschichtsforschung und aller historischen Arbeit auch im begrenztsten Detail kann immer nur die Universalgeschichte sein.* Sul concetto di storia universale in E. Meyer si rinvia a MOMIGLIANO 1981, 388-391; Näf 1990; Bertolini 1991.





DEL GRANDE 1947

C. Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli 1947.

DODDS 1951

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 [*I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959].

GIAMMUSSO 1990

S. Giammusso, *Totalità ed empiria. L'antropologia storica di Eduard Meyer tra filosofia della storia e Historismus*, in Giammusso (a cura di), *Eduard Meyer. Storia e Antropologia*, Napoli 1990, 11-65.

GOULD 1994

J. Gould, *Herodotus and Religion*, in S. Hornblower (a cura di), *Greek Historiography*, Oxford 1994, 91-106.

HELLMANN 1934

T. Hellmann, *Herodots Kroisos-Logos*, Berlin 1934.

JACOBY 1913

F. Jacoby, *Herodotos*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband II, Stuttgart 1913, 205-520.

LEHMANN 1994

G. Lehmann, *Eduard Meyer*, in *Neue Deutsche Biographie*, Berlin 1994, 309-311 [<http://www.deutsche-biographie.de/pnd118733281.html>].

LLOYD-JONES 1971

Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971.

MANSFELD 1990

J. Mansfeld, *Greek Philosophy in the 'Geschichte des Altertums'*, in CALDER, DEMANDT 1990, 255-284.

MARG 1982

W. Marg, *Einleitung*, in W. Marg (a cura di), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Darmstadt 1982, 1-6.



MEYER 1899

E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte II. Zur Geschichte des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Halle 1899.

MEYER 1902

E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, in *Kleine Schriften*, I, Halle 1902 [Sulla teoria e metodica della storia, in S. Giammusso (a cura di), *Eduard Meyer, Storia e Antropologia*, Napoli 1990, 75-140].

MEYER 1907

E. Meyer, *Elemente der Anthropologie*, in *Geschichte des Altertums*, I, Stuttgart, Berlin 1907 [Elementi di antropologia, in S. Giammusso (a cura di), *Eduard Meyer, Storia e antropologia*, Napoli 1990, 141-196].

MOMIGLIANO 1934

A. Momigliano, *Meyer, Eduard*, in *Enciclopedia italiana Treccani*, Roma, 1934 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/eduard-meyer\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/eduard-meyer_(Enciclopedia-Italiana)/)].

MOMIGLIANO 1981

A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Eduard Meyer*, «RSI» 93 II (1981), 384-398.

NÄF 1990

B. Näf, *Eduard Meyers Geschichtstheorie. Entwicklung und zeitgenössische Reaktionen*, in CALDER, DEMANDT 1990, 285-310.

OTTO 1931

W. Otto, *Eduard Meyer und sein Werk*, «ZDMG» 85 (1931), 1-24.

POHLENZ 1937

M. Pohlenz, *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig 1937.

REGENBOGEN 1930

O. Regenbogen, *Herodot und sein Werk. Ein Versuch*, «Die Antike» 6 (1930), 202-248.

SCHLESIER 1990

R. Schlesier, *Religion als Gegenbild. Zu einigen geschichtstheoretischen Aspekten von Eduard Meyers Universalhistorie*, in CALDER, DEMANDT 1990, 368-416.



WITTENBURG 2012

A. Wittenburg, Antiquité et anthropologie en Allemagne : Eduard Meyer et après, in P. Payen, E. Scheid-Tissinier (a cura di), *Anthropologie de l'Antiquité: anciens objets, nouvelles approches*. Antiquité et sciences humaines, Turnhout 2012, 323-342.



## Abstract

Se F. Jacoby, basandosi sulla riflessione storiografica successiva, tende a marcare l'inadeguatezza della rappresentazione storica erodotea, viziata a suo avviso dalle concezioni religiose dell'autore, E. Meyer sussume invece sotto il concetto di 'empirismo' entrambe le forme di spiegazione della realtà: la *Weltanschauung* di Erodoto si basa sull'esperienza ed è contraria a qualunque costruzione aprioristica. Lo storico di Alicarnasso, "rappresentante" dell'Atene periclea, si allontana così sia dalla teodicea eschilea sia dalle correnti razionalistiche per proporre una rappresentazione più 'vera' della realtà. In queste acute e sempre valide riflessioni emerge il pensiero storiografico di uno studioso che si oppose con forza alla concezione hegeliana della storia e a coloro che la consideravano una 'scienza sistematica', per marcare, invece, la soggettività delle scelte dello storico, la singolarità dei fatti e l'imprevedibilità degli eventi. Secondo Meyer, solo a partire da questa consapevolezza lo storico può, grazie alla conoscenza del passato, supporre il corso degli eventi e tentare di comprendere il mondo che lo circonda.

Parole chiave: Erodoto, E. Meyer, F. Jacoby, *Weltanschauung*, *agency*

The Herodotean *Weltanschauung* that E. Meyer proposed is quite different from the famous theories of F. Jacoby who emphasized the inadequacy of the historical interpretation and the predominance of the theological perspective in the *Histories*. Under the concept of 'empiricism' Meyer subsumed both the rational and the religious way of explanation of the reality: in his opinion the historian of Halicarnassus refused a priori constructions and founded his history only on experience. In this way Herodotus, who was an exponent of the Periclean politics, rejected both Aeschylus' theodicy and the rationalistic trends of his time to propose a 'truer' representation of reality. Meyer's still valuable opinions about Herodotus' *Weltanschauung* reveal the historiographical thought of a scholar who strongly rejected the Hegelian concept of history and the interpretation of history as a 'systematic science'. On the contrary, Meyer stressed the subjectivity of the historian's choices, the uniqueness of the facts and the unpredictability of the events. In his opinion, only starting from this awareness, the historian, thanks to his knowledge of the past, can conjecture the course of the historical events and attempt to understand the world in which he lives.

Keywords: Herodotus, E. Meyer, F. Jacoby, *Weltanschauung*, *agency*



EDUARD MEYER

*La Weltanschauung di Erodoto*<sup>36</sup>

Erodoto accoglie le opinioni razionalistiche perché la concezione che le sostiene gli sembra naturale e ovvia: a proposito delle saghe degli eroi, dell'origine degli uomini dagli dèi, dei prodigi nelle storie mitiche l'autore delle *Storie* non la pensa diversamente da Ecateo e dai suoi successori. Sarebbe però sbagliato annoverarlo *tout court* tra i razionalisti: tali questioni, a suo avviso, sono state risolte e non vale dunque la pena indugiare oltre (cf. VI, 55). La *Weltanschauung* di Erodoto ha piuttosto superato il razionalismo e se vogliamo designarla con un termine possiamo definirla empirismo. Prevalde la tendenza a vedere le cose così come sono senza farsi fuorviare da pregiudizi e idee preconcepite: è vero solo ciò che l'esperienza insegna, ma occorre accertare ciò che è stato esperito davvero per non credere ad ogni diceria. Così, ad esempio, rifiuta per motivi teorici l'esistenza degli Iperborei o la possibilità che il sole, durante la circumnavigazione dell'Africa, si trovasse alla destra dei Fenici, ma evita di fissare a priori ciò che è possibile o no, o di ampliare le proprie conoscenze attraverso costruzioni teoriche che precedono l'esperienza<sup>37</sup>. Erodoto crederebbe pure agli Iperborei, se ci fossero testimonianze effettivamente attendibili, se Aristeo fosse stato tra loro o se fosse dimostrabile che gli Issedoni narrano per davvero qualcosa al riguardo e che il racconto non viene semplicemente attribuito a loro. Ritiene invece di poter rifiutare ciò che si dice in proposito perché suppone che altrimenti ci dovrebbe essere un altro popolo che vive "oltre il vento del sud": gli Iperborei, a suo avviso, sono stati inventati da Esiodo e Omero, se quest'ultimo è l'autore degli *Epigoni* (IV, 32; 36). Non crede poi che esistano veramente degli uomini con un occhio solo (III, 116), anche se non smentisce l'esistenza degli Arimaspi (IV, 13; 27).

Il modo di pensare di Erodoto emerge, inoltre, nel modo più significativo in ambito geografico, nella polemica contro la mappa ionica che rappresenta la terra rotonda e circondata dal fiume Oceano, che è stato inventato dai poeti e la cui esistenza nessuno sa dimostrare (II, 23; IV, 8; 36). Nega inoltre l'esistenza del fiume

<sup>36</sup> E. MEYER, *Herodots Weltanschauung*, in *Herodots Geschichtswerk, Forschungen zur alten Geschichte II. Zur Geschichte des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Halle 1899, 252-268.

<sup>37</sup> Il riferimento è a IV, 32-36, a proposito degli Iperborei, e a IV, 42, riguardo alla circumnavigazione della Libia da parte dei Fenici [NdT].





Eridano e delle isole Cassiteridi, che nessuno ha mai visto (III, 115). Anche in questo caso si tratta di riconoscere i limiti del nostro sapere: che l'Asia (dalla foce del Nilo in poi) e la Libia siano circumnavigabili e che siano state circumnavigate è noto (IV, 41 ss.), ma quanto si espanda l'Europa e come appaia alle sue estremità e se oltre questa ci sia il mare, non è in grado di dirlo nessuno (III, 115; IV, 45). Non si può dunque asserire nulla al riguardo. Al contempo, però, idee preconcepite e residui di concezioni più antiche permangono in tutta l'opera, come emerge ad esempio dal parallelismo del corso del Nilo e di quello dell'Istro<sup>38</sup> o dall'opinione secondo la quale il sole in India risplenderebbe più caldo il mattino (III, 104). Ma Erodoto non è convinto di tali idee a priori: esse stanno sullo stesso piano di altre tesi formulate da un'empiria ingenua, come ad esempio quella secondo cui entro cinque giorni da una nevicata debba necessariamente piovere (II, 22)<sup>39</sup>.

È a questa sua mentalità che egli deve lo sguardo spregiudicato e l'occhio vigile a tutti i comportamenti umani e a tutte le istituzioni, la totale libertà da partigianeria nazionale e da presunzione, che culminano nel riconoscimento del detto pindarico νόμος πάντων βασιλεύς: solo un pazzo può deridere usi e costumi stranieri (III, 38)<sup>40</sup>. Le vicende umane sono in un flusso continuo: ciò che prima era grande, adesso è piccolo, e viceversa. La narrazione storica, pertanto, non deve trascurare nulla (I, 5).

L'elemento più rilevante è rappresentato dalle opinioni di Erodoto riguardo agli dèi e alla loro influenza sulla vita umana, al destino e alla sorte degli uomini. Egli ritiene che, a proposito delle questioni divine, tutti gli uomini sappiano lo stesso, tanto o poco che sia (II, 3), e senza esitazione può dunque accettare che i Pelasgi originariamente sacrificavano a dèi senza nome: 'perché i nomi non li avevano ancora sentiti'. I nomi, infatti, sono arrivati a loro e poi in seguito ai Greci dall'esterno, soprattutto dall'Egitto, e 'questi hanno appreso, per così dire da appena l'altro ieri o ieri, da dove ciascuno degli dèi provenga, se tutti esistano da sempre e quale sia il loro aspetto (II, 52 ss.). Da non più di quattrocento anni Esiodo e Omero hanno costruito la teogonia, hanno attribuito agli dèi gli epiteti, diviso fra

<sup>38</sup> II, 33-34 [NdT].

<sup>39</sup> Un approfondimento delle opinioni erodotee sul cosmo, sul ruolo determinante dei venti che influiscono sul corso del sole, sul clima e sulle correnti dei fiumi etc., non è necessario, perché questi argomenti sono già stati trattati in modo chiaro nel fondamentale studio di Niebuhr [NdT: B. G. NIEBUHR, *Über die Geographie Herodots*, Berlin 1816].

<sup>40</sup> È noto che tale espressione ha nel fr. 169 di Pindaro tutt'altro significato. È una giustificazione del più forte che s'impone con la violenza (cfr. Platone, *Gorgia*, 484 b): "L'uso che è re di tutti, mortali e immortali, con mano sovrana eleva a diritto l'azione più violenta", come viene illustrato dall'esempio di Eracle che rubò i buoi di Gerione senza nulla domandare. Con tali parole viene legittimato il dispotismo che è poi tipico degli eroi medievali. Erodoto, invece, conformemente alle più avanzate opinioni del tempo, l'interpreta in modo diverso, come subordinazione del singolo agli usi e alle concezioni giuridiche del proprio popolo.



loro funzioni ed onori e definito le loro sembianze<sup>41</sup>. Queste sono idee che si sono senz'altro formate su un terreno razionalistico.

Più significativo è però che le nuove opinioni illuministiche, nella forma in cui vengono sostenute dai sofisti che dubitano dell'esistenza degli dèi fino ad arrivare all'ateismo<sup>42</sup>, sono ancora del tutto estranee ad Erodoto, così come del resto una concezione puramente umana della storia, un pragmatismo più naturale che escluda qualsiasi intervento sovranaturale. Anzi, se s'imbatte in tali concezioni, le respinge in modo energico. Che gli dèi esistano e influiscano sulle vicende umane, che fattori sovranaturali intervengano continuamente e in modo decisivo nella vita dei singoli così come dei popoli e che gli dèi annuncino all'uomo il loro volere svelando il destino in anticipo, sono fatti empirici incontestabili che non vengono scossi dal fatto che l'essenza e le modalità d'influenza della forza divina (τὸ θεῖον o τὸ δαίμονιον) nel dettaglio sono sottratte alla conoscenza umana. La vittoria di Salamina era stata chiaramente preannunciata nelle profezie di Bacide: 'poiché non sono nella posizione di contestare la verità delle profezie e non voglio neanche fare il tentativo di screditarle (καταβάλλειν) quando parlano così chiaramente ... non oso né addentrarmi nel dibattito sulle profezie (ἀντιλογίης χρησμών περὶ)' - che allora emergeva già abbastanza spesso - 'né lo accetto da altri' (VIII, 77). Lo stesso vale per gli oracoli, a proposito della cui infallibilità e ispirazione divina Erodoto non nutre alcun dubbio, e anche l'intervento degli dèi emerge con chiarezza da numerosi avvenimenti: 'nessun Persiano in fuga da Platea è entrato nel bosco di Demetra, né lì ha trovato la morte, mentre la maggior parte di loro cadde tutt'intorno su suolo profano. Se è lecito pensare qualcosa a proposito delle faccende divine, io ritengo che la dea stessa non li abbia lasciati entrare, perché avevano bruciato il santuario ad Eleusi' (IX, 56). Che la vendetta per l'omicidio compiuto dagli Spartani nei confronti degli araldi persiani abbia colpito proprio i figli degli uomini che erano stati mandati da Serse per espiare il fallo e che erano stati allontanati dal re (VII, 137), 'mi sembra che appartenga agli avvenimenti nei quali l'influenza della divinità appare nel modo più chiaro (τοῦτό μοι ἐν τοῖσι θεϊότατον φαίνεται γενέσθαι)'. L'ira divina, la μῆνις, proviene da Taltibio e non si placa finché non ha raggiunto il suo scopo. 'Arriva l'ira', come dicono gli Israeliti quando la divinità colpisce il popolo a causa di una qualche trasgressione o, per esempio, a causa del sacrificio del figlio compiuto da Mesha (Re 2, 3, 27). Ciò, secondo Erodoto, è normale e ovvio (τὸ δίκαιον οὕτω ἔφραξε); 'ma che l'ira abbia colpito i figli di Spertia e Buli mostra che il fatto è d'origine divina (θεῖον)'. Reputa improbabile che

---

<sup>41</sup> L'energico rifiuto delle frottole orfiche e pitagoriche è conforme a questa concezione (II, 53; 81; cf. II, 49; 123).

<sup>42</sup> È forse opportuno ricordare che il cosiddetto ilozoismo dell'antica filosofia ionica è molto lontano dalle concezioni atee del successivo materialismo: esso è infatti fortemente influenzato dalla religione, così come il materialismo di Stesicoro, Ecateo e di altri pensatori.



per la stessa trasgressione la terra ateniese sia stata devastata, ma se non può indicare (VIII, 133) quale punizione ha colpito Atene, ciò dipende, a suo avviso, dalle informazioni insufficienti: non gli sfiora neppure la mente di dubitare dell'esistenza di un pragmatismo sovranaturale.

Secondo quest'interpretazione, è naturale che Erodoto provi molta soggezione nell'affrontare questioni divine, e se ne occupi con molta riluttanza e scusandosi ripetutamente<sup>43</sup> soltanto quando non può evitarlo: 'Dopo che ho parlato a lungo a proposito di tali questioni, possa restare inalterata la benevolenza degli dèi e degli eroi nei miei confronti' (II, 45)<sup>44</sup>. Le sue dichiarazioni rievocano il volterrianesimo dell'Italia moderna: in queste faccende, anche se non sappiamo esattamente di che natura siano, c'è qualcosa di vero e tutto è possibile, e allora in ogni caso è meglio farsi il segno della croce. Ma in Erodoto non c'è che una prima traccia di tale punto di vista e il dato più importante da rilevare è che, nonostante il razionalismo, egli è ancora credente e saldamente convinto dell'esistenza di forze divine, perché la loro influenza viene esperita quotidianamente. Un pragmatismo sovranaturale è perciò, a suo avviso, normale e offre la giusta chiave per comprendere i processi storici. In ogni occasione è la fatalità, cioè la volontà della forza divina, che porta a una decisione e, per esempio, decreta la caduta di Candaule (I, 8), Apries (II, 161) e Scile (IV, 79), e che, tramite le minacce in sogno, costringe contro la sua volontà Serse alla guerra in Grecia e lo porta alla rovina. Sono sempre i motivi religiosi ad essere preferibilmente ricercati (come, ad esempio, nella storia di Cambise). Ma è soprattutto negli oracoli a manifestarsi la volontà divina che si deve compiere. Come viene preannunciato in occasione dell'usurpazione di Gige, la punizione deve colpire il suo quinto discendente ed essa si realizza, anche se Apollo ottiene per Cresò tre anni di dilazione<sup>45</sup>. La rocca di Atene viene conquistata dai Persiani: 'secondo il responso oracolare, infatti, tutta l'Attica continentale doveva cadere nelle mani dei Persiani (VIII, 53)'.

Anche in questo caso si tratta di vedere le cose come sono. Il progressivo sviluppo religioso, quando non pone gli dèi al di sotto degli uomini, come in India, porta necessariamente al postulato etico, secondo il quale gli dèi agiscono seguendo principi morali e comandano in modo giusto. Gli spiriti eminenti del sesto secolo, Solone, il suo seguito e i suoi successori credevano nella giustizia divina. I poeti, razionalisti e credenti, hanno confrontato la loro concezione morale con la tradizione e poi l'hanno rivista. Tutte le tragedie di Eschilo sono al contempo

---

<sup>43</sup> Cf. II, 3; 47; 48; 51; 61; 62; 82; 86; 132; 171. Soprattutto Erodoto non viola mai i misteri greci o stranieri.

<sup>44</sup> Opposto e significativo è invece il modo disinvolto in cui Erodoto tratta le storie epiche: alla fine dell'exkursus su Elena e Menelao in II, 117 si legge, ad esempio, "Ὅμηρος μὲν νῦν καὶ τὰ Κύπρια ἔπη χαιρέτω".

<sup>45</sup> I, 91 [NdT].



teodicee: il male che colpisce l'uomo è la conseguenza di una colpa che induce la divinità ad affliggere il peccatore e tutta la sua stirpe. Apollo, l'infallibile profeta di Zeus, mostra a Oreste la strada verso il conflitto dei doveri e lo libera dal peccato che deve commettere mentre, insieme ad Atena, fa trionfare la sua causa nella sentenza dell'Areopago. Atena concilia i mostri che aspirano al sangue del matricida e che sostengono il principio opposto che deve però cedere ad un precetto morale superiore<sup>46</sup>. Nella trattazione del mito di Io e delle Danaidi è il piano segreto di Zeus, che crea il nuovo popolo greco, a giustificare la condotta della divinità e i dolori disseminati su uomini innocenti<sup>47</sup>.

Tutto ciò s'impone però insieme ai tratti tramandati dal vecchio mito, nel quale non c'era traccia di una concezione etica degli dèi, e di loro così come degli uomini venivano rispettati la forza e il potere. I nuovi dèi hanno di certo fatto violenza ai vecchi e conquistato il potere con crimini e astuzie, ma tutto ciò è finito: sono diventati potenze morali e hanno conciliato i contrasti. Adesso Zeus comanda in modo giusto e ha espiato il torto che ha fatto ai danni di Prometeo, come del resto Atena ha espiato la violenza che ha fatto alle Erinni. Attraverso lo sviluppo interno, che concerne gli dèi, si tenta di raccogliere l'impulso che la storia sacra offre. Ma il modo in cui Eschilo si scontra di nuovo e sempre con tali problemi mostra quanto, a partire da tali presupposti, fosse difficile dominarli e già nelle sue opere emergono spesso le influenze di un'altra concezione.

Chi era al vertice della vita, chi era coinvolto nei contrasti della lotta politica e percepiva per sé e per la propria comunità gli effetti del drammatico scontro con le forze del destino, poteva tranquillizzarsi grazie a questa convinzione. Ma alle masse che, dai tempi di Esiodo, a partire dallo sconvolgimento e dalla distruzione dell'ordine sociale, avevano assunto un'importanza sempre crescente nella vita politica, così come in quella spirituale e religiosa, questo non poteva bastare. Troppo si percepivano le difficoltà della vita, la scala disuguale con cui gli dèi misuravano

---

<sup>46</sup> La nostra sensibilità etica si scontra col fatto che nel processo delle Eumenidi l'argomentazione si basa su prove cavillose e che il risarcimento per le Erinni è soltanto apparente. Tale risoluzione già in epoca successiva non sarebbe stata più valida, ma bastò a Eschilo e ai suoi contemporanei. Non mi pare invece convincente l'opinione di Wilamowitz, secondo il quale Eschilo non approverebbe il comportamento di Apollo e non lo riterrebbe "un dio giusto", e "avrebbe soppesato la sua morale trovandola leggera". Non ritengo corretta neanche la sua interpretazione di Clitemestra nelle *Coefore*. In entrambi i casi ha trasposto nella tragedia concezioni moderne, molto distanti dal pensiero eschileo.

<sup>47</sup> Colgo l'occasione per ritrattare espressamente il giudizio sulle *Supplici* che ho formulato in *Forsch.* I, 88 (NdT: *Zu wirklichen Gestalten von Fleisch und Blut sind dieselben nie geworden; auch bei Aeschylos sind Pelagos und Danaos nur geflickte Lumpenkönige*). Quando scrissi che "anche Pelago e Danao sono per Eschilo dei *re fatti di cenci e rattoppiati*", mi era ancora oscuro lo sviluppo della tragedia attica e non ero in grado di valutare in modo corretto le tragedie più antiche (NdT: è possibile che l'espressione '*geflickte Lumpenkönige*', attestata anche in opere di studiosi tedeschi precedenti, rimandi al verso dell'*Amleto* di Shakespeare III, IV, 104 "a king of shreds and patches").



la spaventosa sproporzione tra colpa e destino dei singoli. La credenza nella giustizia divina non poteva attecchire: la vita non era altro che miseria e l'uomo era stato scacciato dai territori della beatitudine che gli dèi avevano tenuto per loro stessi. Più che il gioioso abbandono al mondo e al suo ordine divino, prevaleva il bisogno di redenzione e proprio da questo bisogno è nata la nuova religione orfica con tutte le sue varianti e i paralleli. Queste concezioni s'insinuarono anche negli ambienti più elevati: Eschilo e soprattutto Pindaro, ad esempio, hanno subito la loro influenza e connesso i concetti fondamentali agli ideali dell'epoca dei sette saggi, e anche Platone le ha accolte in misura molto maggiore. Non sono state le correnti intellettuali della civiltà ellenica o la filosofia ionica a mettere in ombra queste tendenze - la teologia che si stava rafforzando in Grecia le avrebbe infatti superate altrettanto facilmente che in Oriente -, ma lo sviluppo politico: le guerre persiane, ponendo i compiti dello Stato al centro della vita collettiva della nazione, resero impossibile il sorgere di una chiesa e lasciarono che i primi segnali si spegnessero.

Ma anche la *Weltanschauung* che si basava su un postulato etico non poteva più essere mantenuta perché in evidente contraddizione con l'esperienza: Eschilo ne è l'ultimo rappresentante nella letteratura greca e in Erodoto non si trova già più. Certo, anch'egli ritiene che gli dèi sono influenzati da principi morali: puniscono Creso, ad esempio, per la sua superbia colpendo suo figlio, così come castigano Cambise e infliggono una pena per crimini e sacrilegi in molti dei casi ricordati prima; o ancora, Elena, rapita da Alessandro, è stata trattenuta da Proteo in Egitto<sup>48</sup> finché Menelao è andato a riprenderla, 'perché, e io esprimo il mio parere, la potenza divina (τὸ δαιμόνιον) faceva sì che in questo modo i Troiani venissero annientati completamente e così diventasse chiaro agli uomini che per grandi trasgressioni vengono inflitte grandi punizioni dagli dèi'. Infatti, se Elena fosse stata a Troia, i Troiani l'avrebbero consegnata ai Greci, ma questi non credettero alle loro assicurazioni e al fatto che Elena non ci fosse, e condussero la guerra fino alla fine. 'Questo l'ho detto come l'interpreto' - in contrapposizione al racconto dei preti egizi<sup>49</sup>.

Ma gli dèi non procedono affatto, ogni volta, seguendo principi morali, piuttosto, per così dire, alla stregua di un sovrano mortale. Trascinano nella sventura chi vogliono fare cadere: così la questione è risolta, questo significa l'espressione *χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς* in I, 8, e allora a Candaule viene lo stolto pensiero di mostrare a Gige sua moglie nuda. Lo stesso vale per Apries in II, 161 e Scile in IV, 79. La questione del perché il destino disponga così,

---

<sup>48</sup> Questa storia, che viene riportata come racconto dei sacerdoti egizi, è una rielaborazione razionalistica della già razionalistica trasformazione dell'antico mito ad opera di Stesicoro. Erodoto non riporta infatti nulla dell'εἶδωλον che sarebbe giunto a Troia ed Elena non viene allontanata in Egitto, ma spinta da una tempesta.

<sup>49</sup> II, 120 [NdT].





l'ipotesi di una colpa morale di colui che è trascinato nella sventura viene del tutto esclusa. Gli dèi vegliano gelosi sulla loro sfera e non tollerano che l'uomo s'intrometta in essa: 'tu interroghi sul destino degli uomini me che so che ogni potenza divina è invidiosa e incline a sconvolgere le situazioni correnti (ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπεριωτᾶς ἀνθρωπῆϊων πρηγμάτων πέρι)', dice Solone a Creso. Questa non è affatto l'opinione del Solone storico, ma sicuramente quella di Erodoto: gli dèi non tollerano che un uomo in possesso di una fortuna duratura diventi uguale a loro: 'a me non piace la tua continua e grande fortuna (αἶ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι)', scrive Amasi a Policrate in III, 40, 'perché io lo so che la divinità (τὸ θεῖον) è invidiosa'. 'Vedi', dice Artabano a Serse in VII, 10, 5, 'che dio (ὁ θεός) colpisce col fulmine gli animali che emergono e non lascia che facciano sfoggio e incedano boriosi, mentre i piccoli non lo irritano (οὐδέν μιν κνίζει). Vedi che i suoi colpi li getta contro gli alberi e le case più grandi, perché dio (ὁ θεός) ama far cadere tutto ciò che emerge. E così anche un grosso esercito può venire distrutto da uno piccolo, se dio invidioso getta su di loro il terrore o un tuono, e allora vanno in rovina in modo indegno di loro. Perché dio non concede a nessuno di pensare in grande quanto lui'. Perciò Artabano, come Amasi, invita alla moderazione. Alla base c'è la concezione popolare che vede nell'inatteso colpo del destino l'invidia della divinità o la paura per la propria posizione<sup>50</sup>, secondo la stessa concezione che ad un livello più basso si manifesta nel malocchio. Nella credenza popolare, che mai analizza una concezione in modo coerente ma è influenzata sempre dallo stato d'animo del momento, questa visione è compatibile con ogni altra concezione religiosa. Solo in questo senso Eschilo in *Pers.* 362 parla d'invidia degli dèi, a cui Serse non badò quando diede credito all'ambasciata di Temistocle prima di Salamina: la svolta era imminente<sup>51</sup>. Ma tale idea è spinta da Erodoto al centro della sua *Weltanschauung*. Mentre nei *Persiani* di Eschilo il destino di Serse è d'esempio contro l'accecamento e la superbia che gli dèi puniscono, nelle *Storie* invece il re non ha colpa e neanche vuole la guerra: sono gli dèi che l'hanno costretto a precipitare dalla sua altezza.

All'uomo non spetta fortuna duratura: è un giocattolo nelle mani degli dèi e ogni giorno può portargli una nuova sventura. Nessuno prima della morte va

<sup>50</sup> In ultimo tale credenza si è notoriamente sviluppata in India. Anche i miti ebraici dell'albero del paradiso e della torre di Babele sottolineano in particolare la paura di perdere la propria posizione da parte degli dèi, a cui gli uomini vogliono rendersi uguali.

<sup>51</sup> Non ho bisogno di rimandare al trattato di Lehrs sull'invidia degli dei (K. LEHRS, *Populäre Aufsätze*, Leipzig 1856). Passi di autori contemporanei ad Erodoto in cui viene espressa la concezione popolare sono ad esempio: Eschilo, *Ag.* 947; Sofocle *El.* 1466; Aristoph. *Plut.* 87. E poi in Pindaro *Pyth.* 10, 30; *Ol.* 13, 35. In *Isthm.* 7, 55 l'espressione ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασέτω φθόνος ricorre in riferimento al fatto che la posizione di Tebe è di nuovo migliorata dalla catastrofe di Enofta e tale concezione viene connessa direttamente alla speranza del poeta in una vecchiaia tranquilla, in cui possa guardare alla morte in pace.



considerato felice: questa è l'essenza della saggezza di Solone che Erodoto gli lascia esprimere quasi con le stesse parole con cui in quel periodo Sofocle conclude *l'Edipo*: ὥστε θνητὸν ὄντ' ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδέν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδέν ἀλγεινὸν παθῶν<sup>52</sup>. Quando Serse osserva tutto il suo esercito durante l'attraversamento dell'Ellesponto, si considera dapprima felice, ma poi scoppia in lacrime, perché gli viene in mente che nessuno, tra tutte quelle miriadi di uomini sarebbe stato in vita cent'anni dopo. 'È ancor più commiserevole', dice Artabano, 'che in questa breve vita neanche un uomo sia così felice da non desiderare spesso di essere morto piuttosto che vivere. Sciagure e malattie turbano l'esistenza e fanno sì che appaia lunga nonostante la sua brevità. Così se la vita è un peso (μοχθηρή), la morte è il rifugio più desiderabile per l'uomo; dio, che gli ha lasciato assaporare la dolcezza dell'esistenza eterna, dimostra così che è invidioso (VII, 46: ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ εὐρίσκειται ἐών)'. L'opera di Erodoto in ogni punto esorta all'antica saggezza che la divinità ha insegnato a Cleobi e Bitone, secondo la quale la morte è meglio della vita. Abbiamo già visto quanto questa nota di fondo emerga con forza nell'interpretazione delle battaglie nelle guerre persiane e con parole simili Sofocle esprime l'antica saggezza di Omero, alla fine di una lunga vita che gli ha accordato ogni successo che il cuore umano possa desiderare: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ, βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἦκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα<sup>53</sup>.

Non si tratta di un pessimismo stanco della vita che si ritira dall'esistenza o che stufo e disperato l'allontana da sé. È anzi, al contrario, l'espressione di una forza sana, che vorrebbe godersi la vita pienamente, ma si muove dappertutto tra i limiti dell'esistenza umana e si vede intralciata. Non è neanche una concezione irreligiosa, ma si accorda anzi molto bene con la fede in una potenza e in un comando divino, che non solo Sofocle, ma anche Erodoto manifesta con la marcata accentuazione dell'intervento degli dèi in ogni azione umana e con la fede incrollabile negli oracoli, la cui infallibilità e completa giustificazione è evidente nella sua opera storica, così come nelle tragedie di Sofocle. Il velo con cui il vero comportamento degli oracoli viene nascosto, nella storia di Cresò ad esempio, ci può anche sembrare sofisticò e, nella storia delle guerre persiane, è piuttosto trasparente per un occhio acuto - e questo bastava a Erodoto -, ma la sua fede è in grado di guardare negli occhi i fatti della vita in modo audace e prendere gli dèi per quello che sono. Essi stanno dalla

---

<sup>52</sup> Allo stesso modo Euripide, nei primi anni della guerra archidamica probabilmente poco tempo dopo l'apparizione dell'opera di Erodoto - che le *Storie* appartengano a questo periodo, lo indicano in modo inconfutabile le osservazioni su Sparta -, lascia parlare Andromaca (v. 100 ss.): χρὴ δ' οὐποτ' εἰπεῖν οὐδέν' ὀλβιον βροτῶν, πρὶν ἂν θανόντος τὴν τελευταίαν ἰδῆς ὅπως περάσας ἡμέραν ἦξει κάτω.

<sup>53</sup> Il passo citato è tratto dall'*Edipo a Colono* di Sofocle (vv. 1224-1227) [NdT].



parte dell'uomo come il signore dalla parte del servo che, privo di volontà, è nelle mani del signore e si deve adattare alle sue decisioni con totale dedizione e senza opposizione, anche se gli dèi gli fanno un torto. Erodoto e Sofocle hanno il coraggio di riconoscere che anche l'innocente deve sopportare le cose più gravi per volere degli dèi, che restano però ciononostante onnipotenti e clementi. Se si possono riconoscere i motivi che li hanno guidati, è certo meglio, ma Erodoto e Sofocle rifiutano l'ingenua credenza di Solone, la teodicea di Eschilo e di Pindaro<sup>54</sup>. Nello stesso periodo le medesime questioni sono state affrontate dal più profondo e audace pensatore del popolo ebraico: l'autore del *Libro di Giobbe*. Quanto più differente è la forma esteriore, tanto più decisivo e significativo, per ciò che concerne la storia universale, è che i Greci e gli Ebrei predichino in fin dei conti assolutamente le stesse cose. E anche se da questo punto in poi le due *Weltanschauungen* divergono fortemente, comune resta ad entrambi gli sviluppi l'impossibilità di mantenere un punto di vista teso a conciliare la realtà, che viene accettata senza riserve, con una vera e profonda devozione. La massa ricade nell'antica credenza nella vendetta e nell'ingenuo pragmatismo della giustizia divina che domina nella maggior parte dei salmi. Per i colti non resta che la scelta tra scetticismo e materialismo, che il *Qohelet* predica nell'ebraismo, e la liberazione tramite la fede nell'immortalità che Giobbe in modo ugualmente audace respinge e che invece Erodoto e Sofocle neppure prendono in considerazione.

Già dal punto di vista della generazione successiva la concezione di Erodoto sembra spesso ingenua e arcaica e proprio su questo si fonda in buona parte l'inimitabile fascino che la sua rappresentazione ha esercitato e sempre eserciterà sui posteri. Un incolmabile abisso la separa dall'artificiosa religiosità dell'età della reazione che riscontriamo nella forma più radicale in Senofonte: nessun ragionamento o volontà ancor più energica può ristabilire la fede naturale che ancora Erodoto nutre e che il progressivo sviluppo ha indebolito. Sebbene sia forse, in un primo momento, inevitabile, non si giudicherebbe correttamente Erodoto se lo si valutasse a partire dal periodo successivo. L'unica valutazione che gli rende giustizia è garantita dal confronto coi suoi predecessori che permette di riconoscere ciò che di nuovo c'è nella sua *Weltanschauung*: il progresso dello sviluppo spirituale.

La *Weltanschauung* di Erodoto e Sofocle presenta dei tratti conservatori: rifiuta l'esigenza di un postulato etico e riprende nuovamente antiche concezioni popolari. La loro idea di dio è più vicina a quella dell'*epos* che a quella di Solone e

---

<sup>54</sup> Il contrario emerge con particolare chiarezza nella discussione di Elettra a proposito del sacrificio di Ifigenia. La risposta di Elettra a Clitemestra al v. 558 ss. manifesta la soluzione che il poeta considera giusta. Artemide è offesa da Agamennone: così ha il diritto di reclamare soddisfazione da lui. In confronto a ciò, che la vittima e i suoi parenti debbano soffrire l'indicibile non conta niente. Questo basta a Sofocle, ma la generazione precedente non si sarebbe reputata soddisfatta di una tale soluzione.



Eschilo e la loro visione del mondo, nella sua concezione di fondo, non è razionalistica, nonostante gli elementi razionalistici che ha tratto dai predecessori. Essa cerca piuttosto nella vita umana e dunque in tutti i processi storici - appartengano essi al mito, al dramma, o alla storia, come in Erodoto - un pragmatismo trascendente, che si dimostra più potente di qualunque previsione umana (cf. VII, 10, 4; IX, 16). Resta decisamente fedele all'ispirazione e all'infalibilità degli oracoli, che i politici della generazione precedente, quali Clistene, Cleomene, Temistocle, avevano già capito come influenzare e sfruttare per i propri scopi. Sembra interrompere la continuità dello sviluppo che, secondo una linea retta, portava da Stesicoro e dai filosofi ionici e razionalisti fino alla sofistica e ad Euripide, i cui drammi sono più una critica della *Weltanschauung* eschilea che di quella sofoclea. Questa, perciò, non trova di norma l'attenzione che le spetta, anche se in realtà segna un progresso estremamente significativo sia rispetto al razionalismo sia rispetto a Eschilo e Pindaro. Al posto della costruzione aprioristica di un'immagine del mondo stabilita secondo postulati fisici razionali ed etici, questa *Weltanschauung* pone al centro l'esperienza: i fatti ineluttabili che l'intelletto deve riconoscere anche se sembrano contraddire le sue esigenze.

La *Weltanschauung* di Erodoto non è nata sul suolo ionico, dove mancherebbero sia i presupposti sia gli sviluppi. Le somiglianze con Sofocle mostrano invece dove vada cercata la sua patria: Erodoto è il vero rappresentante di Atene e del patrimonio ideologico dell'età periclea. L'opinione comune passa troppo distrattamente sul grande intervallo che c'è tra Eschilo e l'emergere in Atene delle moderne concezioni sofistiche<sup>55</sup>. Parliamo di un'età periclea e della sua cultura, ma tendiamo a trasporvi sempre le idee dell'epoca seguente e a offuscare così la comprensione del suo patrimonio ideologico. Non è solo una formula quella con cui Atene si proclama la città più devota della Grecia: essa ha mantenuto viva la fede in dio ad uno stadio di sviluppo nel quale, invece, dappertutto la religione - non culto, *deisidaimonia* e misticismo, che invece sono soliti fare affari eccellenti - cede all'illuminismo e al materialismo. Per questo si doveva rinunciare ad alcune concezioni che erano state valide per l'epoca precedente e che Atene aveva cercato di seguire in modo coerente; ma il concetto di dio, così come lo avevano plasmato la poesia e la storia, e come l'arte lo aveva portato davanti agli occhi, rimase ciò nonostante non meno splendente e magnifico e soprattutto vivo in ogni cuore<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Concorre a ciò anche il fatto che, in contrapposizione ai resti piuttosto cospicui della letteratura che va dalla fine delle guerre persiane fino all'*Oresteia* del 458 a. C., l'epoca successiva è rappresentata molto poco nelle fonti letterarie.

<sup>56</sup> Volevo occuparmi delle basi su cui si fonda questo sviluppo, ma avrei caricato eccessivamente l'esposizione. Faccio solo brevemente notare che fu un momento decisivo per lo Stato e che la concezione dello Stato è cresciuta enormemente per via degli importanti compiti ad esso assegnati. Anche la filosofia, che nelle sue fasi più antiche lo ignora completamente, è stata costretta



L'empirismo è stato il mezzo attraverso il quale l'antica religione poteva ancora una volta essere mantenuta e operare in modo creativo, mentre affondava irrimediabilmente dovunque fosse efficace la nuova cultura che nel frattempo andava progredendo. Era l'ultima forma in cui si poteva mantenere: un passo più avanti e gli dèi sarebbero caduti senza rimedio dai loro troni. Ma non si sottolinea mai abbastanza che Atene non ha creato l'illuminismo e la sofistica e che, nonostante i giovani assistessero ai drammi e alle lezioni dei maestri stranieri, non li ha abbracciati senza riserve, ma li ha anzi contrastati con ogni mezzo. Quando il nuovo minacciava di prevalere, Atene ha avuto la forza di contrapporre ad esso, con la filosofia di Socrate e con la storiografia di Tucidide, una *Weltanschauung* superiore e più profonda, che, di fronte allo scetticismo e al materialismo, rimase fedele alla realtà dei fatti e delle idee e prese dai nuovi insegnamenti ciò che in essi era legittimo, ma s'impose vittoriosamente sulle concezioni di fondo di tali correnti. Questo è l'imperituro contributo che ha assicurato ad Atene un posto unico in tutta la storia dell'umanità. L'empirismo d'età periclea è l'anello di congiunzione necessario non tra l'antico razionalismo e lo scetticismo negativo della sofistica, ma tra il primo e la critica positiva e costruttiva di Socrate e Tucidide. La nuova *Weltanschauung* porta inoltre una nuova soluzione al problema etico, che l'empirismo ha cercato così coraggiosamente d'ignorare: non cerca più le idee della giustizia e della felicità nella vita esterna, quanto piuttosto nell'interiorità degli uomini.

Questo segna nello stesso tempo la completa vittoria dell'individualismo: la singola anima umana assume un'importanza enormemente più ampia e viene spinta al centro della riflessione sul mondo. Platone ha tratto le conclusioni di questa concezione: più va avanti, più l'eternità di ogni singola anima diventa per lui una proposizione di fede incrollabile e la base di tutto il suo sistema. Da questo punto in poi può risolvere il problema politico che, a suo avviso, costituisce il vero compito della filosofia e dell'attività didattica del filosofo. Lo Stato è la realizzazione della più elevata concezione morale, l'idea di giustizia, ma nel momento in cui l'uomo, in quanto anima immortale, assume una posizione del tutto autonoma, si stacca già interiormente dallo Stato e dalla comunità umana. Platone conosce qualcosa di più elevato della vita politica, ma il vero filosofo deve dedicare una parte del suo tempo alla comunità e di questa parte una quota al governo dello Stato ideale, anche se così facendo si distacca dalla sua più alta occupazione. E in tal modo si prepara, già in Platone, la separazione dell'individuo dallo Stato che nella filosofia ellenistica arriverà a pieno compimento.

Non mi occuperò in questa sede delle numerose e ulteriori considerazioni che si aprono da questo punto in poi. Anche se ciò, in un primo momento, può

---

da Atene a trattare il problema dello Stato e ad affrontare come proprio compito l'educazione dell'uomo come cittadino.





apparire sorprendente, sia però richiamata l'attenzione sul fatto che anche l'ebraismo ha attraversato uno sviluppo molto simile: l'emancipazione dell'individuo comincia in Israele con i profeti, così come in Grecia con Esiodo e Archiloco, ma per secoli il centro del pensiero religioso è costituito non dalla posizione dell'individuo, ma da quella della comunità umana, del popolo, prima nella forma dello Stato e poi, quando si deve rinunciare a questa, nella forma della chiesa. Dapprima, a poco a poco, la questione individuale passa in primo piano e in modo sempre più potente, e nel *Libro di Giobbe* riscontriamo la stessa soluzione che ha fornito la cultura attica dell'epoca di Sofocle ed Erodoto, fin quando, con i nuovi sommovimenti politici dell'età dei Maccabei, la fede nell'immortalità irrompe prepotentemente. Essa sottomette a sé completamente le masse e viene accettata dalle guide della vita spirituale, i Farisei, in contrapposizione ai Sadducei, fedeli invece all'antica religione. Mentre nella religione farisaica, da cui è nato il cristianesimo, la fede nell'immortalità viene innalzata a dogma principale, il centro della religione, in contrapposizione allo sviluppo raggiunto allora, viene contemporaneamente spostato nella singola anima umana e nella sua posizione rispetto alla divinità. Se la religione ebraica e quella cristiana pensano solo al futuro, all'immortalità e alla risurrezione, la filosofia di Platone postula invece l'unica possibile soluzione filosofica: l'eternità dell'anima umana nel passato e nel futuro.

Queste considerazioni erano già state scritte, quando apparve l'articolo di Wilamowitz sull'*Edipo* di Sofocle (*Hermes* XXXIV 1899, 55 ss.) che trattava dettagliatamente la *Weltanschauung* del drammaturgo, e mi fa molto piacere notare che concordiamo sui punti più importanti delle nostre interpretazioni. Mi sembra solo che W. non apprezzi ancora a sufficienza Sofocle, quando accosta la sua interpretazione a quella di Eschilo e non riconosca l'enorme progresso che si manifesta in essa. Certo, la teodicea di Eschilo c'ispira più simpatia, ma l'interpretazione di Sofocle e di Erodoto è vera, come quella di Giobbe, in contrapposizione a quella eschilea che costruisce invece il mondo secondo postulati aprioristici, senza preoccuparsi se i fatti si accordino poi ad essi. Si tratta dello stesso progresso che ha condotto dall'ingenua fede in un dio buono che ha regolato per l'uomo tutte le cose nel modo migliore, tipica del razionalismo e del deismo del secolo scorso, alla *Weltanschauung* del nostro secolo.

*on line dal 26.12.2015*