

A történetíró mint jó

Az okkutatás korlátai Hérodotosnál

Kulin Veronika

Bevezetés

Az írás szerepjátszás. Aki ír, belehelyezkedik egy pozícióba, karaktert választ magának. Ez a karakter, amelyet itt „perszónának” fogok nevezni, az olvasó számára explicit kijelentések, vagy rejtettebb jelzések felfogása és értelmezése révén válik megragadhatóvá.¹ Az írói perszóna épp úgy a hagyományban gyökerezik, mint az írás többi aspektusa. A műfaj és a közönség sok esetben eleve meghatározza ezt a karaktert (nem igazán kell „választani”). Más a helyzet, ha az író addig ismeretlen terepre kalandozik, ki nem próbált utakra vállalkozik, „műfajt teremt” – meg kell alkotnia ezt a perszónát. De ez esetben is elődeire támaszkodik, minták nyomán alkot. Hérodotos, a görögök első „történetírója” ilyen helyzetben találta magát. A *Historiae* ugyan számos forrásból táplálkozik, de mint az emberi történeteket kutató és azokban összefüggést kereső mű első a maga nemében.²

Amikor Hérodotos művének műfaji előzményeit keressük, egyszersmind ennek az írói perszónának a mintái után is kutatunk. A *Historiae* előzményeinek, irodalmi mintáinak tekintélyes irodalma van. Az egyik leggyakrabban hangoztatott kapcsolat az epikus költészethez fűzi: ő is, mint Homéros, az emberek hírnevét hivatott megőrizni.³ A kutatói attitűdöt és a prózáírást tekintve megelőzték az irodalomtörténészek által „logográfusoknak” nevezett szerzők,⁴ de műfaji előzményének (illetve párhuzamának) számítanak nemcsak a „földleírók” és etnográfusok, hanem az orvostudományi szerzők és „szofisták” is.⁵

A *Historiae* értelmezői több fogalom segítségével igyekeztek megragadni, milyen szerepbe helyezkedik Hérodotos. Gregory Nagy a Hérodotos által használt szót, a *logioszt* javasolta: „a szóbeli hagyomány mesterét”, aki – az *aoidos* „párjaként” – prózában örökíti meg az emberek és tetteik hírnevét.⁶ Egy másik bevett megjelölés a *hístór*: a látást/tudást jelentő *id-* töre visszavezethető főnév törvénykezési kifejezés, mely egyszerre jelent szemtanút és döntőbíró, vagyis olyan személyt, aki a helyzetet/ügyet látja, megvizsgálja és dönt.⁷ Caroline Dewald (aki Hérodotos *hístór*-szerepét is elemzi) a történetíróban egyszersmind az anyagával (a *logos*okkal) birkózó (epikus) hőst is meglátta: a különböző szerzői pozíciók afféle birkózófogások, amelyekkel a *logos*okat próbálja maga alá gyűrti.⁸ John Marincola és mások ugyancsak homérosi hőst, csak éppen a kíváncsi, okos és ügyesen mesélő Odysseust azonosították Hérodotos (és más történetírók) mintájaként.⁹

Alighanem azoknak kell igazat adnunk, akik Hérodotos szerzői perszónájának sokrétűségére helyezik a hangsúlyt.¹⁰ E sokszínű hérodotosi jelmez megragadásának és megértésének egyik módja, hogy a szövegben a szerzőéhez hasonló tevékenységet (kutató) végző szereplőket vizsgáljuk meg. Indokoltnak tűnik ugyanis az a feltételezés, hogy az ilyen – a szövegben gyakran felbukkanó – szereplők valamiképpen Hérodotos saját tevékenységére vonatkozó reflexióit közvetítik.¹¹ A Hérodotos-irodalomnak régi felismerése, hogy a „bölcstanácsadóként” (vagy „figyelmeztetőként”) fellépő figurák, mint például Solón az I. könyvben vagy Artabanos a VII.-ben, azokat a meggyőződések hangoztatják, amelyeket máshol a szerző narrátori hangján közöl, tehát ilyen értelemben Hérodotos „szócsövei”.¹² Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy ezek az alakok olyan tulajdonságok (és funkciók) hordozói, amelyek az

epikában és a drámairodalomban a jósokhoz szoktak kapcsolódni. Ebből kiindulva pedig arra teszek kísérletet, hogy Hérodotos történetírói gondolkodásában és módszereiben ennek a jós-karakternek a következményeit mutassam ki.

A jós mint szerepminta

A kutatásban többször párhuzamba állították már Hérodotos tevékenységét a jóslással. A leghangsúlyosabban Julia Kindt fogalmazta ezt meg 2006-os tanulmányában: a jóslat és a történetíró is kommunikál az olvasóval, megoszt és visszatart információkat, látja a szereplők múltját, jelenét és jövőjét.¹³

Hogy Hérodotos a mitikus jósokban rokonait, a jóslatok nyelvében és stílusában saját stílusának mintáit látta, két szöveghelyből jól kimutatható. Az első a II. könyv azon szakasza, ahol Dionysos kultuszának egyiptomi eredetéről van szó (II. 49). Hérodotos azt állítja, hogy az epikus költészetből ismert híres-neves *mantis*, Melampus, „Amythaón fia [...] okos ember lévén”¹⁴ önállóan tanulta meg a jóstudományt, és a főníciaiak közvetítésével átvette és megtanította a helléneknek Dionysos nevét és kultuszát. Melampus itt autodidakta kutató, idegen kultúrát megfigyelő és az onnan tanultakat továbbadó bölcs – éppen mint Hérodotos, aki történetesen éppen a II. könyvben mutatkozik a leginkább autonóm tudósnek és a közönsége számára újat mondani tudó bölcsnek.¹⁵ A másik hely a IX. könyv hosszabb elbeszélése, amely a plataiai csata előzményeiről, illetve a csatában mindkét oldalon részt vevő hadseregjósok múltjáról tájékoztat. Amikor Hérodotos az élisi Tisamenos történetét meséli (akinek nem sikerült a saját életére vonatkozó jóslatot megértenie, és jó érzékkel használta ki a rá igényt tartó spártaiak szorult helyzetét), épp olyan ironikus a hangneme, mint amilyen a delphoi jósdá jóslatainak szokott lenni, sőt, sűrűn él szójátékokkal is, ami szintén „Apollón” sajátja. Mindemellett nyilvánvaló, hogy mint „mindentudó narrátor” jobban érti és ismeri Tisamenos jelenét, múltját és jövőjét, mint ő maga.¹⁶

Ezekkel a megfigyelésekkel összhangban van Hérodotos narrátori perszónájának néhány további jellemzője, amelyek az elbeszélésekhez, azok szereplőihöz, illetve saját közönségéhez való viszonyában figyelhetők meg.

1) Kívülállás, pártatlanság

Már a *Historiae* első mondatának szövegkritikai problémája is jelzi, hogy Hérodotos nem köthető egyértelműen egyik vagy másik *polishoz*: „halikarnassosinak” éppúgy lehet tartani, mint „thurioi”-nak.¹⁷ Ráadásul a két lehetőség közül az előbbi (Halikarnassos) a görög világ keleti peremterülete – vélhetően Hérodotos családjában is voltak károk (Kis-Ázsia délnyugati részén élő nem görög nép neve); az utóbbi pedig a Kr. e. 5. század nagy pánhellén vállalkozása, a Sybaris helyén felépült közös gyarmatváros. Hérodotos talán csak félig görög, és egyszersmind „összgörög” is, és e meghatározhatatlan státuszát tovább színezi, hogy élete nagy részét utazással töltötte.¹⁸ Mindezek életrajzi „tények”, de e kívülállás a hérodotosi elbeszélés pártatlanságában is megmutatkozik.¹⁹ Ismét az első mondatra lehet utalni: „mind hellének, mind barbárok” nagy

tetteit igyekszik megörökíteni – ez annyira jól sikerült neki, hogy az utókor egyenesen „philobarbarizmussal” vádolta.²⁰ A mitikus jósok (és az archaikus és klasszikus kori *mantisok*) egyik legfontosabb jellemzője éppen ez: ugyan általában tudható, melyik városból származtak, de folyamatosan utaznak, oda mennek, ahol tudásukra szükség van.²¹ Üzenetük hitelességének ugyanis ez a záloga: egy érdekvezérelt, valaki által „tartott” (fizetett) „udvari” jós őszinteségében, mondanivalója igazságában jogunk van kételkedni.²² A fentebb említett ironia is ezzel a jelenséggel függ össze. A jós (mint a delphoi Apollón is) távolságtartó, kliensével szemben szenvtelen, ironikus, sőt olykor lekezelő is.²³

2) „Az igazságot gyakorolni”

A Hérodotos-irodalom egyik közhelye, hogy a *Historiae* bölcs-alakjai a történetíró párhuzamaiként foghatók föl. Az egyik leggyakrabban tárgyalt ilyen „bölcs tanácsadó” Solón, aki sokat utazva jut el korának virágzó kulturális központjába, Sardisba (ahogyan az utazó Hérodotos Athénba), és tapasztalataira hivatkozva válaszol az uralkodó (Kroisos) kérdésére: „ki a legboldogabb?”²⁴ Solónt a király gazdagsága nem nyűgözi le, nem kedveskedik Kroisosnak, hanem csak azt mondja, ami meggyőződése szerint igaz (*tó eonti chrésamenos*, I. 30, 3). Kroisos – hatalma csúcán – nem érti és bolondnak tartja az athéni bölcslet, csak bukása után, a máglyán halálát várva érti meg, hogy Solón „isteni” bölcsességet közölt vele. Solón már nincs ott, amikor Kroisos ezt felismeri. Továbbutazott Sardisból, magára hagyta üzenetével az uralkodót, nem foglalkozik azzal, hogy üzenete célba ér-e.²⁵

A Solón-Kroisos beszélgetés a mitikus jós-uralkodó találkozásához hasonló. Kalchas Agmemnónnal szemben vagy Teiresias Kreónnal szemben hasonlóan közölte az igazságot, nem törődve azzal, hogy az tetszik-e a királynak, sem azzal, hogy címzettje megérti-e egyáltalán és aszerint cselekszik-e. A jós jön, átadja az üzenetet és távozik. Hérodotos is az általa feltárt igazságokat közli, és nem törődik azzal, milyen fogadtatásra talál.²⁶ Éppen itt ragadható meg Hérodotos későbbi rossz megítélésének egyik oka: a későbbi történetírás (Thukydidesztől kezdve) nevelőként tekint magára, kimondott célja, hogy „felvilágosítson és neveljen,”²⁷ Hérodotos viszont a jós szerepében lép föl: elmondja, amit tud, de a címzettre bízta, hogy mit kezd vele.²⁸ Ugyan bizonytalanok az életrajzi adatok, de lehet tudni, hogy Hérodotos járt Athénban, felolvasásokat tartott, de nem maradt ott, nem szólt bele aktívan a politikába, továbbutazott Dél-Itáliába, anélkül, hogy meggyőződött volna arról, hogy „sikeres” volt-e. Még ha volt is „prófétai” szándéka (Athénnak szóló üzenete), ez az üzenet inkább a sors elkerülhetetlenségéről, az emberi boldogság változásáról szól, amit politikai bölcsesség nem befolyásol.²⁹ Ugyanakkor mivel szilárd véleménye volt, hogy Athén közreműködése nélkül a hellének nem tudták volna a perzsa támadást elhárítani, nyíltan kiáll emellett a véleménye mellett, holott tudja, hogy ez „nem fog mindenkinek tetszeni” (VII. 139).³⁰ Az igazság képviselője nem politikusi tett, nem jár (feltétlenül) haszonnal, a kitartás ebben a magatartásban a küszködő atlétához hasonlatos: főként egy nagyhatalmú uralkodóval szemben nehéz küzdelem „az igazságot gyakorolni” (*tén alétheian askeein*) – ahogy a

spártai Démaratos (szintén „bölcshetős tanácsadó”-figura) fogalmaz, amikor Xerxésszel igyekszik őszintén beszélni (VII. 209).³¹ Ez a szerep az eposzban és a drámában hagyományosan a jóské: Kalchas félve és Achilleus (fizikai) védelmét keresve végül vállalja, hogy Agamemnónt szembesítse a kellemetlen igazsággal, és így tesz – többször is – Teiresias, amikor uralkodóval van dolga.

3) *Legein ta legomena*

A Hérodotos-kutatás egyik leggyakrabban tárgyalt helye a VII. könyv azon mondata, amelyben Hérodotos afféle „*ars poetica*” közöl. Az előzmények: az argosiak nem akarnak részt venni a görög összefogásban. Amikor a szövetséges görögök ezzel megkeresik őket, két feltételt szabnak: kötéssék harmincéves fegyverszünet Spártával, és legyen a szövetséges sereg felének fővezérlete az övék. A spártaiak kompromisszumot ajánlanak (az argosi királynak legyen a két spártai királlyal egyenlő szavazata), amit Argos visszautasít. Hérodotos azt a görögök körében elterjedt nézetet is közli, amely szerint Argos talán túl jó viszonyban volt a perzsa udvarral, és maga hívta be Xerxés haderejét Görögországba. Ehhez fűzi hozzá sokat idézett megjegyzését: „Kötelességem elmondani, amit (mások) mondanak, de nem vagyok köteles (mindazt) mindenestül el is hinni, és ez tekintessék érvényesnek az egész művemre.” (VII. 152, 3)³² Voltak, akik cinikus megjegyzésnek, de legalábbis a felelősség elhárításának érezték ezt.³³ Mások afféle naiv, „éretlen” történésznek: Hérodotos csak összegyűjt és továbbad adatokat (történeteket, véleményeket), anélkül, hogy forrásait kritika alá vonná.³⁴ Ennél prózaibb ok is megfogalmazódott: Hérodotos nem akarta, hogy egész élete alatt szerzett hatalmas tudásának egy morzsája is elvesszen, ezért rögzített írásban mindent, hátha valaki majd használni tudja akár a legjelentéktelenebbnek tűnő részletet is.³⁵ Mélyebbre megy e kijelentés megértésében Nino Luraghi, aki a múltból való beszéd alapproblémájára, a történész ismeretelméleti helyzetére mutat rá: a múlt eseményei nem hozzáférhetők az *opsist* (szemtanúságot, megfigyelést) és a *gnómét* (ítélőképességet, következtetéseket) alkalmazó kutató számára. A múlt elbeszélése hagyományosan az epikus költő feladata, aki tudását emberfeletti forrásból meríti. Hérodotos azonban nem hivatkozik ilyen tudásforrásra, viszont őt megelőző „történetírókra” sem hivatkozhat (ilyenek nincsenek), ezért információi eredetéről világosan tájékoztatja közönségét: amit elmond, azt másoktól hallotta.³⁶ David Branscome egyik megjegyzése még tovább vezet: a történetírónak azért kell elmondania, hogy egyesek szerint az argosiak hívták be a perzsákat, mert ezzel egy létező véleményt közöl, amely jelentősen befolyásolta az Argosról alkotott képet.³⁷ Ezt továbbgondolva úgy is fogalmazhatnánk, hogy Hérodotos az „emlékeztett-történet-írás atyja”.³⁸

Úgy vélem, a mondatot ezzel a hangsúllyal is lehet olvasni. Nem csak úgy lehet érteni, hogy „el kell mondanom mindent, amit mások mondanak”, hanem úgy is, hogy „azt kell elmondanom, amit mások mondanak”.³⁹ Különösen fontosnak tűnik az *opheiló* ige használata: „tartozom azzal, hogy...”. Visszakérdezne az ember: kinek tartozik Hérodotos? Ki helyezte a vállára ezt a kötelességet? Úgy viselkedik itt, mint egy követ, egy hírnök, aki mások üzenetét hivatott átadni a címzettnek.⁴⁰

Mint egy médium, mint a Pythia Apollón viszonylatában: amit mondok, nem tőlem van, mások mondják, és nem tehetek mást, mint hogy sértetlenül továbbadom: felelősséggel az üzenet küldőjének tartozom inkább, mint a címzettjének.⁴¹ Úgy vélem tehát, hogy nem cinizmusról vagy naivitásról van itt szó, hanem, ha lehet így mondani, „alázatról”.⁴² Hérodotos „félreáll”, és hagyja beszélni a történelem szereplőit.⁴³ És – mint a Pythia esetében is – a mondottak értelmezéséhez feltétlen szükség van a befogadó aktív közreműködésére.

4) *Okkutatás*

Amint azt a Hérodotos-kutatás már régen tisztázta, a *Historiae*-ban az *aitié* a legtöbb esetben nem „ok” jelentésben szerepel, sokkal inkább „hibásságot” jelöl. Az „okra” való rákérdezés tehát (a *prooimion*-ban jól kitapinthatóan) elsősorban a történetekért való felelősséget firtatja.⁴⁴ Az első mondat után következő, perzsáknak és föníciaiaknak tulajdonított történetek Ázsia és Európa konfliktusának eredetéről arra a kérdésre válaszolnak, hogy „ki kezdte?”, „ki követte el az első jogtalanságot?”. Ugyanígy Hérodotos válasza is erre vonatkozik: akiről tudja, hogy „elsőként követett el jogtalanságot a hellénekkel szemben”, arról fog mesélni (ti. Kroisosról). Ez a kérdésfeltevés az epikus költőszereppel is együtt jár – az *Ilias* elbeszélését az a kérdés indítja el, hogy „melyik isten ugrasztotta össze őket (azaz Agamemnónt és Achilleust)?”.

A „ki a felelős?” kérdésének megválaszolása azonban az eposzban is egy másik szakma képviselőjének a területe: Kalchasnak, a jósnak kell tudnia megfelelnie arra kérdésre, hogy Apollón miért haragudott meg. A válasz pedig, tudjuk, Agamemnón vétke (jogtalansága). A görög kultúrában a válsághelyzetek okainak feltárása hagyományosan a jós (vagy jósdá) feladata. A betegség, a járvány, a természeti katasztrófa vagy a háború *jelek*, amelyek mögött isteni harag, a világ rendjének megsértése áll. A jósnak ki kell derítenie, hogy „hol rontottuk el”, ki és miben vétkezett, aminek következménye az átélt csapás lett. Ezért van, hogy a jós nemcsak jövőmondó próféta, hanem a múltat ismerő „diagnosztika” is, ahogy az *Ilias* híres sora mondja Kalchasról: „ismerte, ami van, ami lesz és ami volt” (I. 70). A múlt feltárása ebben az összefüggésben nem önmagáért van, a jóst nem a kíváncsiság vagy a múltba révedés hajtja. A múlt a jelen számára egyrészt erkölcsi okból fontos, másrészt a jelenben átélt csapás (büntetés) elhárításának egzisztenciális sürgetése miatt életbe vágó.

Jan Assmann ezt a fajta műltszemléletet „a jog szelleméből született történetírásnak” nevezi, és így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Az emlékezés rekonstruktív munkáját nem »történeti«, hanem jogi és teológiai érdeklődés vezérli.”⁴⁵ Hérodotos ezt a – nevezzük így – *mantikus* műltszemléletet képviseli.⁴⁶ Ez azt is jelenti, hogy a háború – ebben a szemléletben – sorscsapás, isteni büntetés, anomália; úgy kell megmagyarázni, mint a jósnak egy csodajele. Meg kell találni az „okát” és orvosolni kell. Ezt azért fontos kiemelni, mert – amint arra J. A. S. Evans felhívja a figyelmet – Thukydidesnél (és az őt követő történetírásban) a háború politikai aktus, „az imperializmus és az expanzionizmus természetes emberi jelenségek”, okai a politikában keresendők.⁴⁷

Médiumszerp és okkeresés

A Hérodotosi szerzői perszóna tehát sok olyan vonással rendelkezik, amely a mitikus jósokhoz teszi őt hasonlónak. A feladatot azonban, amire vállalkozott (a múlt feltárása), akkor végezhetné „kifogástalanul”, ha mindentudó forrásból meritene, ám a Hérodotosi vállalkozásnak éppen az az újdonsága, hogy nem ezt teszi, hanem emberi forrásokra támaszkodik. Ebből a helyzetből azonban problémák adódnak az okkutatásra nézve.

Az ok, mint láttuk, ebben a világban felelősséget jelent. Hogy Hérodotos hibát, hibáztatandó személyt keres, az nem csak a *prooimion*-ból világos. Az egész művön végighúzódik a jogtalanság és megtorlás logikája.⁴⁸ Érvényesül ez emberi szinten: Xerxés hadjáratáról például többször is elhangzik, hogy egyrészt Sardin felgyújtásáért, másrészt Marathónéért vett elégtétel.⁴⁹ És érvényesül isteni szinten is: Kroisos például őse, Gygés bűne miatt bűnhődik; Pheretimét rettenetes vég formájában éri utol az isteni bosszú. Ez utóbbi esetben narrátorunk a saját hangján mondja ki ezt az igazságot (IV. 205). A visszatérő mintázat egyszersmind – halmozva – prófétikus üzenetvé válik. A határain (sok esetben konkrét, földrajzi határokon) túllépő ember (vagy város, birodalom) *biztosan* isteni megtorlás áldozata lesz. Sokan megfogalmazták már, hogy Hérodotos az általa istentelennek gondolt imperializmus csúf következményeinek a bemutatásával saját kora terjeszkedő hatalmát, Athént akarta figyelmeztetni.⁵⁰

Ám e logika, úgy tűnik, nem érvényesül minden esetben. Vannak olyan csapások és elbukások, amikor nem fedezhető föl a háttérben jól azonosítható bűn. Kandaulésnak például – minden magyarázat nélkül – „rossz vége kellett, hogy legyen”, Mykerinos fáraónak pedig – erényes élete ellenére – korán meg „kell” halnia: „Szükséges (volt) ugyanis, hogy az egyiptomiak százötven évig szenvedjenek, aminek a két korábbi király tudatában volt, ő azonban nem.” A „sors” azt írta elő Mykerinos számára, hogy rosszul bánjon az egyiptomiakkal, ezt nem tette, és éppen ezért kellett hamar távoznia. Az isteni akarat tehát nem mindig követi a jogtalanság-megtorlás logikát, az emberrel váratlan módon történhetnek rossz dolgok.⁵¹ Ahogy Solón fogalmaz híres „prédikációjában” Kroisosnak: „az isteni (*to theion*) irigy és zavaros” (I. 32, 1).⁵² Mintha a világ működésének lenne egy morális és egy amorális magyarázata.⁵³ Anynyiban ez az okutalajdonítás is a jós-logikát követi, hogy isteni okot feltételez a történelem mögött, ugyanakkor kilép a jogtalanság-megtorlás sémából.⁵⁴

Az okutalajdonítással kapcsolatos bizonytalanságot tovább mélyíti Hérodotosnak az a szándéka (kötelességérzete), hogy tovább kell adnia, amit az emberek „mondanak”. A történet szereplői által mondottak ugyanis sokfélék, és mintha Hérodotos éppen ezzel a sokféleséggel és az okutalajdonítás szubjektivitásával akarna szembesíteni minket. Nézzünk erre három példát!

1) A nőrablás ok-e a háborúra? (I. 4, 2–4)

Az Ázsia-Európa konfliktus okaként felhozott nőrablástörténetek záró szakaszában azt a perzsa véleményt ismerjük meg, amely szerint végső soron a görögök a felelősek az ellenségeskedésért, mert Helené elrablása után háborút indítottak Trója

ellen. Holott ekkora ügyet nem szabad gerjeszteni egy nő elrablásából: „ők (ti. a perzsák) úgy vélik, hogy míg nőket rabolni igazságtalan emberek szoktak, az elraboltak miatt azonban bosszúállásra törekedni az ostobák, a józanok egyáltalán nem törődnek elrabolt nőkkel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha ők maguk nem akarták volna, nem rabolták volna őket el.” Ami ok a háborúra egy görögnek, nem az egy perzsának.

2) Argos indítékai (VII. 148–152)

A fentebb már említett helyen Argosnak a görög szövetségtől való távolmaradásáról, annak feltételezett motivációiról van szó. A narrátor a következőképpen kommentálja az általa felidézett véleményeket: „Nem fogok ezekről más véleményt nyilvánítani, mint amit az argosiak maguk mondanak. De annyit tudok, hogy ha minden ember saját bajait (*ta oikéia kaka*) egy közös helyre vinné, hogy ott kicserélje a szomszédaiéval, mindenki, miután odahajolna és közelről megnézné a szomszédja baját, boldogan vinné vissza magával, amit odacipelt.” (VII. 152, 1–2) Vagyis az mondjon ítéletet Argosról, aki a baját is hajlandó átvenni: ti. azt, hogy Spárta növekvő hatalmának fenyegetésében éltek, és jobban féltek a közeli Spárta hódításától, mint Xerxés hatalmától, nem akartak alárendelt szövetségeseikként harcolni. Egy kiélezett helyzetben egy (politikai) szereplő magatartását megítélni csak viszonyainak mély ismeretében, sőt, úgy tűnik, csak a beleélés kockázatát vállalva lehet.⁵⁵

3) Miért támadta meg Xerxés Görögországot? (VII. 5–18)

A *Historiae* nagy témájának, a Kr. e. 480-as perzsa hadjáratnak az elbeszélése (VII–IX. könyv) azzal a meglepő mondattal kezdődik, hogy „Xerxésnek eleinte egyáltalán nem volt kedve hadjáratot indítani” (VII. 5, 1). Azért különös ez, mert az ezt megelőző hat könyv célja az volt, hogy bemutassa, miért következett be ez a hadjárat. A mondat arra ad alkalmat a történetírónak, hogy olyan szereplőket léptessen fel, akik rá akarják beszélni a királyt a hadjáratra, és ezzel felidézze azt a sok lehetséges motivációt, ami miatt – az azt pártolók szerint – kell és érdemes Hellast megtámadni.⁵⁶ Három ilyen szereplő lép színre: Mardonios (Xerxés unokatestvére), aki – mint Hérodotos közli – Hellas kormányzója szeretett volna lenni; a thesszali Aleuada család és az Athénba visszatérni akaró Peisistratidák, akik magukkal hoznak egy *chrésmologoszt* (‘jóslatkezelőt/jóslatértelmezőt’), Onomakritost, aki korábban ugyan összeveszett a Peisistratidákkal, mert rajtakapták, hogy Musaios jóslataiba beleköltött, most mégis együtt vannak az udvarban. Onomakritos jóslatokat recitál Xerxésnek, s mint Hérodotos hangsúlyozza, válogat közülük: a kedvezően hangzókat felmondja, a kedvezőtleneket elhallgatja.

Sikerül meggyőzniük Xerxést, aki tanácskozást hív össze, közli szándékát, majd meghallgat két előkelőt: Mardonioszt, aki még néhány lapáttal rádob a háborús lelkesedésre, mondván, hogy a görögök annyira gyenge és gyáva társaság, hogy ellen sem fognak állni; és Artabanost (Xerxés nagybátyját), aki igyekszik lebeszélni az uralkodót a hirtelen döntésről. Xerxés

indulatossan reagál Artabanos beszédére, éjszaka viszont megdondolja magát, és úgy dönt: mégsem lesz hadjárat. Álmában azonban megjelenik neki egy alak, aki arra inti, tartson ki korábbi döntése mellett, indítson háborút. Xerxés nem törődik az álmossal, másnap a tanácsban bejelenti: nem lesz hadjárat. Viszont az álom másnap éjjel újra jelentkezik, s most már megfenyegeti: ha nem indítja el a háborút, hatalmát gyorsan el fogja veszíteni. Xerxés megijed, Artabanost hívja, elmeséli neki az álombeli jelenést, és arra kéri, ellenőrizték együtt az álom isteni eredetét: Artabanos vegye fel a király ruháit, üljön a trónjára, majd aludjon az ő ágyában éjszaka. Ha neki is megjelenik az álom, akkor isteninek kell lennie. Artabanos kénytelen-kelletlen megteszi, amit a király parancsol. S amint Xerxés ágyában alszik, az álmokép neki is megjelenik, őt is megfenyegeti, mire Artabanos megadja magát, s másnap elismeri, valóban isteni intésről van szó. Ezután Xerxés kiadja a parancsot a hadjárat előkészítésére.

A tanács- és álomepizódinak (meg persze a későbbi Xerxés-jeleneteknek) köszönhetően a Xerxésről alkotott kép csaknem egyöntetű a szakirodalomban: gyenge jellem, tétova alkat, apja árnyékában kisebbségi érzésekkel küzdő fiú.⁵⁷ Van olyan interpretáció, amelyik Xerxést Hérodotoszal hozza párhuzamba: ő is kutat, érdeklődik, feljegyez. De még ez az értelmezés is arra fut ki, hogy Xerxés mint „történész” rossz úton jár, módszertana és értelmezési eljárásai elhibáztak.⁵⁸

Am e párhuzamot másképp is lehet olvasni. Xerxést habozni látjuk, a „történelmi” információk interpretációi közt ingadozik – épp, mint Hérodotos, aki sok helyen nem dönt az általa felsorolt történetvariációk, feltételezett motivációk között, s nem egyszer kifejezetten felszólítja olvasóját, hogy döntsön ő, melyiket tudja inkább elhinni.⁵⁹ Xerxés tétovázása politikai szempontból lehet, hogy előnytelen, de mint a történelmet szemlélő és az igazságot kereső ember magatartása egyenesen kíváncsú.⁶⁰ Xerxés problematikusnak látja saját helyzetét, sőt megfontolásra és bocsánatkérésre is képes, arra hivatkozva, hogy gondolkodása „még nem érte el a legérettebb szintet” (VII. 13, 2). Ilyen önreflexióra készek uralkodók csak bukásuk után szoktak lenni a *Historiae*-ban.

Xerxés bizonytalanságának köszönhetően tehát a VII. könyv elején – amit második prologusnak is szoktak nevezni – a perzsa hadjáratához vezető okok összefoglalását olvassuk, egyszersmind betekintést kapunk a történelmi kutatás nehézségeibe is: kiderül, hogy a források (akár írottak is, mint az Onomakritos jóslatai) hitelessége kérdéses, az informátorok érdekvezéreltek lévén, megbízhatatlanok: Mardonios a maga céljainak megfelelően torzítva meséli el hadjárata történetét, amit mi magunk is ellenőrizhetünk, ha visszalapozunk a VI. könyvhöz.⁶¹ Mindennek tetejébe ugyanazokból a történelmi tényekből ellenkező következtetésekre lehet jutni:⁶² ősei hadjárataiból Xerxés arra jut, hogy neki is hadjáratra kell vállalkoznia, Artabanos pedig – ugyanezen hadjáratok árnyoldalait és kockázatosságát hangsúlyozva – arra, hogy jobb nyugton maradni. Hérodotos mint ha ezzel is jelezné, hogy a történelmi beszámolójának célja nem az, hogy végső értelmezést adjon, hanem az, hogy ne hagyja, hogy egyetlen értelmezés a többit szóhoz sem engedve jusson érvényre. Artabanos, aki más „bölcse tanácsadókhöz” hasonlóan Hérodotos szócsövének tűnik ezekben a jelenetekben, az udvari tanácsban a következőket mondja: „Királyom, ha nem hangzanak el egymással ellenkező vélemények, akkor a döntés előtt

állónak nincs lehetősége a jobbikat választani, hanem csak azt tudja elfogadni, amelyiket elmondták; ha viszont elhangzanak, akkor van” (VII. 10a, 1). Talán itt kerülünk közelebb a fent idézett „ars poetica” *opheilójának* („kötelességem”) megértéséhez. Mivel a történetírásnak erkölcsi (és politikai) tétje van, a történetírónak – a kívülállás, az igazmondás és a *legein ta legomena* jegyében – nem szabad csak egy véleményt közölnie.⁶³

Artabanos azonban történetünkben alul marad a vitában. Történelmi tapasztalata és logikus érvelése érvénytelenné válik. Narrátorunk arról is hallgat, hogy az álmossal kapcsolatos okoskodása és végül az álomértelmezése helyes-e. A történelmi tudás haszna, ez alapján úgy tűnik, megkérdőjeleződik.⁶⁴ De megfogalmazódik ennél valami több is.

Amikor Xerxést második álma halálra rémiti, Artabanost hívja, s elmondja neki, hogy neki jobb belátása az, hogy Artabanos tanácsát kövesse, de nem teheti (*ouk ón dunatos toi eimi*). Úgy akarja az álom isteni eredetét ellenőrizni, hogy Artabanost saját szerepébe helyezi, aki ebbe nem akar belemenni. Xerxés unszolására végül mégis vállalja, és éjjel neki is megjelenik az álmokép és ezt mondja: „Hát te vagy az, aki le akarsz beszélni Xerxést a Hellas elleni hadjáratról, mivel ugyebár aggódsz érte? Sem később, sem most nem fogod szárazon megúszni, ha el akarsz háritani azt, aminek meg kell történnie.» Artabanos tehát ilyen fenyegetéseket vélt hallani az álmokép szájából, és úgy rémlett neki, hogy a szemeit forró vassal akarja kiégetni. Hangoosan felkiáltott és kiugrott az ágyból...” (VII. 17, 2–18, 1) Nem kétséges, Artabanos épp annyira megijedt az álmoképtől, mint korábban Xerxés, s ez után szót sem szol a hadjárat elindítása ellen, sőt „a terv nyílt támogatója lett” (VII. 18, 4).

Artabanos itt – bár megőrzi önazonosságát, amit az álombeli alak is leleplez – olyan fokon helyezkedik bele unokaöccse helyzetébe, amennyire ember magát egy másik ember helyébe képzelni képes.⁶⁵ Csak a Xerxésszel való azonosulása, legszemélyesebb tapasztalatai révén érti meg, mi űzi Xerxést a hadjáratba. Átéli Xerxés ijedségét, és ezzel az előbb még teoretikus kérdés tétjét a saját bőrén érzi meg. Korábbi, spekulatív okfejtése lényegtelenné válik az ijedség tapasztalati igazsága fényében.⁶⁶

Hasonló tanulság ez, mint amit az Argosról szóló szakasz, a *legein ta legomena* fejezete közvetített, csak még mélyebbre megy: a történetek megértéséhez nem pusztán a másik „bajának” (*kaka*) közlőre való megfigyelése lesz a követelmény, hanem a végtelen beleélés. A történelmi igazság – Hérodotos számára – túl van a hamisított vagy hiteles dokumentumok, a dezinformáció vagy megbízható információ ellentétén, s csak személyes bevonódás révén közelíthető meg, ha megközelíthető.⁶⁷ Artabanos átváltását és rémületét lehet e beleélés túlságosan is képszerű metaforájának tekinteni, vagy azt az üzenetet látni benne, hogy a személyes átélés – és így a történelmi tudás – lehetetlen dolog. Hérodotos ebben a döntésben – mint jó médium – nem igazít el bennünket. A másik ember belső világa, ahol döntéseit hozza, éppannyira hozzáférhetetlenek az *opsis* és *gnómé* számára, mint a távoli tájak vagy a múlt eseményei: természetfeletti látás, egy jó képessége kellene hozzá.

Összegzésül: Hérodotos médium-szerepe, ha a későbbi történetírás elvárásainak szemszögéből nézünk rá, alkalmatlanná teszi arra, hogy valódi „oknyomozó” legyen; ha önértékén kezeljük, ez teszi lehetővé, hogy olvasóit a történelmi megismerés lehetőségeinek korlátaival szembesítse.

Epilógus

Plutarchos a *Hérodotos rosszindulatáról* szóló esszéjében azzal vádolja meg a halikarnassosi történetírót, hogy a sokféle vélemény közlésével azt éri el (és szerinte az is volt a célja), hogy a perzsa háborúk nagy hőseinek dicsőségét csorbítsa, görög polissok (köztük a boiótiai Plutarchosnak fontos boiótiai Théba) hírnevét bemocskolja.⁶⁸ A Kr. u. 2. századi író-filozófus nézete szerint ugyanis a történetírás feladata az, hogy egyértelmű pozitív és negatív példákat állítson az olvasó elé, a haza mitikus fényben tündöklő hőseit makulátlan hősökként mutassa be. Hérodotos tehát nem jó „történetíró”: nem úgy meséli el a dolgokat, „ahogy megtörténtek”,⁶⁹ célja nem a hasznosság,⁷⁰ és nem is az olvasó okítása követendő és elrettentő példák révén.⁷¹ Az emberi történeket figyelve a visszatérő mintázatokon túl észrevesz esetlegest, következtetlenséget, személyeset is – éppen ezért nem illeszkedik a későbbi elvárásokhoz, amelyek a történelemből örökérvényű tanulságokat akarnak levonni.⁷²

Jegyzetek

val készült. Köszönettel tartozom Bélyácz Katalinnak, Lindner Gyulának, Nagy Árpád Miklósnak és Szikora Patriciának a tanulmány egy korábbi változatához fűzött megjegyzéseikért, javaslataikért.

- 1 A „persona” kifejezés az angol szakirodalomban bevett megjelölés. Leginkább a „szerzőség-modell” („Autorschaftsmodell”) fogalmához áll közel: a szerzőség-modellek „típuszerű formák, amelyek a szerző szerepfelfogását rajzolják körül egyfelől az írói tevékenységére, másfelől a társadalomhoz való viszonyára nézve; [...] a szerző irodalmi tevékenységének eredetéről, alapjairól, igényeiről és szándékáról vallott feltevéseinek készlete” (Hoffmann-Langer 2013, 139). A hérodotosi „szerzői hang” nyomatékos jelenlétéről és különböző aspektusairól: Brock 2003. A II. könyvben műve szereplőjévé is válik: Marincola 1987, 127.
- 2 Hérodotos műve mint újszerű alkotás: Evans 1968, 12; Lateiner 1989, 13–51; Murray (2001, 322) megfogalmazásában: „a new generic form which only later became identified as history”. A *Historiae* műfaji meghatározásának problémájáról lásd Boedeker 2000, 98; Branscome 2013, 11–13. Vö. Flory (1987, 16), aki a *Historiae* műfaji egyedülállóságát hangsúlyozza.
- 3 A két gyakran idézett ókori vélemény: Pseudo-Longinos: *A fenségéről* XIII. 2 („leghomérosibb”); a halikarnassosi Dionysios: *Levél Pompeiushoz* III. 11 („Homéros utánzója”). Hérodotos mint „a próza Homéros” ókori felfogásáról: Priestley 2014, 187–219. A *Historiae* és a homérosi eposzok kapcsolatáról: Boedeker 2000, 103, további irodalommal. A homérosi jegyek jó összefoglalása: Moles 1993, 97. Egy másik fontos műfaji hatás a tragédiáé. Lásd erről Griffin 2006.
- 4 A *logographos* jelentéséről lásd Basile 2019, kül. 85–88. A szó használatáról Thukydidesnél (aki valószínűleg Hérodotos is közéjük sorolta): Hornblower 1991, 58–59. Hérodotosról magáról is feltételezik, hogy korábban „logográfus” volt, lásd Rösler 2002, 81.
- 5 Erről röviden lásd például Lateiner 1989, 19. Hérodotos „stílus-szintéziséről”: Schadewaldt 1962a, 110. A *Historiae* irodalmi mintáinak és előzményeinek irodalmáról tájékoztat Dewald–Marincola 1987, 12–16. Hérodotos kapcsolatáról a szofista vitákkal és kortárs orvostudományi irodalommal: Thomas 2000, kül. 1–4. fejezet.

A bölcsek üzenetét nem értő uralkodók és a megtörtént eseményeket különbözőképpen értelmező szereplők azt sugallják, hogy mások tapasztalatából az emberek nem feltétlenül tudnak tanulni, vagy ha tanulságokat akarnak levonni, azt túl sokféleképpen teszik.⁷³ Éppen mivel nem kiszámítható okai is lehetnek eseményeknek (mint Xerxés hadjáratának), a „történelem” (a múlt események elbeszélése) nem tud tanító szerepet betölteni.⁷⁴ Sőt, úgy tűnik, Hérodotos sokszor az egyediség, a megismételhetetlen és megismerhetetlen érdekli.⁷⁵ Úgy vélem, Hérodotosnak a tanító-történetírói feladatra való képtelensége éppen a fent elemzett jós-perszónából következik. A jós a „csodálatosra” (különös jelenségre, vö. első mondat) figyel, azt próbálja aktuálisan értelmezni.⁷⁶ A kívülálló-igazmondó-médiüm szerep pedig nem engedi, hogy – plutarchosi értelemben – „jó hazafi” legyen, és műve megfeleljen a *historia magistra vitae* támasztotta elvárásoknak. Így Hérodotos abban is osztozik mitikus jós-elődeivel, hogy rosszindulattal, haszonleséssel, hazugsággal vádolják meg.⁷⁷

- 6 Nagy 1987. Vö. Nagy 1990, 224: *logios*: ’master of speech’; *aioidos*: ’master of song’. Mindkettőjük feladata a *kleos* megőrzése. Lásd ehhez Luraghi (2009, kül. 455–456) és Branscome (2013, 15) kritikáját.
- 7 Dewald 1987, 153; Munson 1991, 43. A *histór* jelentéséhez: Nagy 1990, 9. fejezet (§1–2); Press 1982, 23–34; Kritizálja Hérodotos *histór*nak nevezését Evans (1990, 95) és Branscome (2013, 15).
- 8 Dewald 1987, 147. Vö. saját kritikáját: Dewald 2002. Moles (1993, 93) is Hérodotos „héroikus” szerepéről beszél.
- 9 Marincola 2007. Az *Odyseia*-reminiscencia eltéveszthetetlen az I. 5. 3-ban, ahogy arra minden kommentátor felhívja a figyelmet: „egyformán végigmelve az emberek kis és nagy városain” (ὁμοίως μικρὰ καὶ μεγάλα ἄστυα ἀνθρώπων ἐπεξιών) – „sok ember városait látta” (πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστυα, Hom. *Od.* I. 3). Hasonlóan Moles 1993, 96.
- 10 Branscome (2013, *passim*) nemes egyszerűséggel „kutatónak” („inquirer”) nevezi (16).
- 11 Christ 1994; Friedman 2006, 167; Demont 2009; Branscome 2013, 2. Ezeket az alakokat nevezi Branscome Hérodotos „riválisainak”, akik negatív ellenpéldaként szolgálnak: nem megbízhatók, szemben Hérodotoszal, aki az igazat akarja közölni (uo., 3). Moles 2007, 255: a korinthusi Sóklés mint Hérodotos párhuzama („történész”); Branscome 2013, 20: Leótychidész is ilyen szereplő, csak neki nem sikerül meggyőznie a hallgatóságát (VI. 86).
- 12 A viszony persze nem ilyen egyszerű. Nem lehet a szereplők szavait „Hérodotos” véleményével azonosítani. Lásd Lateiner 1989, 235, 32. jegyzet. Hérodotos mint *sophos*: Thomas 2000, 284 és 2006, 73; Fowler 1996, 87; Hartog 1988, 361: „Herodotus occupied a position half way between the sophist, who sold knowledge, and the rhapsode who sang Homeric verse.”
- 13 Kindt 2006, 35. A tanulmány Hérodotos elbeszélői hangjának és a delphoi jósdá hangjának viszonyát vizsgálja a Kroisos-logosban. „The writing of history, like oracular utterances, connects and negotiates between the different dimensions of time...” (uo., 43). A *Historiae* jóslatjellegéről: Grethlein 2013, 208–223.
- 14 A tanulmányban szereplő Hérodotos-idézeteket saját fordításomban közlöm.
- 15 Ezt a párhuzamot a doktori disszertációmban fejtettem ki (Kulin 2016, 78–92 és 115–122).
- 16 Lásd erről korábbi tanulmányomat: Kulin 2015.

- 17 Friedman 2006, 166–167. Moles (1993, 94) szerint saját maga 3. személyben való megnevezése is az objektivitás és pártatlanság érzetét erősíti.
- 18 Az életrajzi hagyomány szerint egy időben száműzetésben is volt Samoson. Friedman (2006) utazó szakemberekben (költő, orvos) látja Hérodotos szerepmintáit. A Hérodotos-kutatás egyik markáns iránya kétségbe vonta Hérodotos utazásainak valóságát, erről lásd Pritchett 1993.
- 19 Amiben szintén az *Ilias* költőjének örököse.
- 20 Lásd alább Plutarchos kritikáját.
- 21 Az orientalizáló kor vándorló *mantis*aírói: Burkert 1992.
- 22 Parker 2000, 79: „the most convincing prophecy comes from afar.” Az „udvari” jósra jó példa Onomakritos, a *chrésmologos* (kb. ’jóslatgyűjtő’ vagy ’jóslatértelmező’), aki beleír Musaios jóslataiba, és csak a kedvező jóslatokat mondja el Xerxésnek: *Historiae* VII. 6. Az életrajzi hagyományban felbukkan, hogy Hérodotos jutalmat kapott az athéniaktól, lásd Priestley 2014, 44–50 és alább, 30. jegyzet.
- 23 A hérodotosi iróniáról: Fornara 1971, 92; Rutherford 2018. A *Historiae* „homályosságáról”, nyelvének a jóslatnyelvhez való hasonlóságáról lásd Grethlein 2013, 213 és uő. 2018, 228–234. Schade-waldt (1962b, *passim*) Hérodotos „naiv” objektivitását „humánus” meggyőződéséből vezeti le.
- 24 A bölcs tanácsadókról: Bischoff 1932 és Latimore 1939.
- 25 Branscome (2013, 26) szerint Hérodotos abban különbözik Solóntól, hogy ő sikeresen adja át üzenetét, míg Solón kudarcot vall. (Ugyanez a gondolat: 21; 30 és *passim*). Nem látom be, mire alapozza ezt a nézetét. (Mi üzeni vagy sugallja, hogy Hérodotos sikeres?)
- 26 Vö. Dewald (1987, 159) megfogalmazását: „Like the God at Delphi, the *histor* can point” és uo. 167. Óhatatlanul a hérakleitosi mondás jut az eszünkbe a delphoi istenről, aki „nem közöl (*legei*), nem rejt el, hanem jelez” (B 93 DK). Munson (1991, 43) hasonlóra utal, amikor azt mondja, hogy a Hérodotos által közölt adatok „alone and in mutual cooperation... are... left to signify their own meaning.” Ehhez lásd Manetti (1993, 14–19) elemzését a görög jóslásról. Hérodotos ebből a szemszögből nézve *mantis*, aki csak közöl (közvetít), nem értelmez. De fontos hozzátenni, hogy van egy jelértelmező oldala is, ehhez lásd Hollmann 2011.
- 27 Evans 1968, 16. Hérodotos „izolálódásáról” (a későbbi történetírásról): Lateiner 1989, 212–220. A halikarnassosi Dionysios ugyan Thukydides fölé emeli Hérodotos, de dicsérete nem mint megbízható történetírót illeti, lásd Momigliano 1958, 7–8.
- 28 Hasonló tanulságot von le (máshonnan kiindulva) Hellmann (1962, 52–53): minden olvasó mást olvashat ki a hérodotosi történetekből. „Kein Prediger spricht hier mit dem fabula-docet-Finger, sondern ein weiser, gläubiger Grieche” (53). A tanítószerepről (amelyet Hérodotos nem tölt be), lásd alább.
- 29 Talán itt ragadható meg a különbség Thukydideshez képest. Ő is a jövőbe tekint (ezt ki is mondja: I. 22. 4), és nincs történetírás, aminek ne lenne ilyen aspektusa (lásd Koselleck 2003, 100; Breisach 2004, 12–13), de Thukydides tanulságokat feltételez és ezáltal bölcsőbb cselekvést. A történetírás és jövődőlés/jövőkutatás összefüggéseiről a modern és posztmodern történetírásban: Gyáni 2020, 212–222.
- 30 A szakirodalom egyik vitatott kérdése, mennyire tekinthető Athén-pártinak Hérodotos. Jacoby (1913, 237–242) Athén-pártinak látta. Lásd ehhez Moles 2002. A VII. 139 értelmezéséhez továbbá Schade-waldt (1962b, 196), aki éppen a hérodotosi objektivitás egyik megnyilvánulásának tartja a szakaszt. Hérodotos kijelentéséhez fontos tisztában lenni azzal, hogy a kérdés tekintetében súlyos viták voltak a Kr. e. 5–4. században, lásd Evans 1968, 13, további irodalommal.
- 31 *ἐμοὶ γὰρ τὴν ἀληθείην ἀσκέειν ἀντὶα τοῦ βασιλεῦς ἁγὼν μέγιστος ἐστὶ*. Itt csak röviden tudok utalni arra, hogy Hérodotos sokat foglalkozik a hazugság problémájával. Az egyik fontos hely az, ahol Aristagoráról mondja, hogy ha el akarta volna érni a célját (megnyerni a spártaiakat szövetségesül az ión felkeléshez), „hazudnia kellett volna” (V. 50, 2). A másik Dareios fennen hangoztatott „*ars politicája*”: „ahol hazugságra van szükség, ott hazudjunk” (III. 72). Az igazság kimondása a meggyőzés szempontjából sokszor nem jó stratégia. Azzal, hogy Hérodotos „az igazságot” mondja, jelzi, hogy nem a meggyőzés a célja: lásd Branscome 2013, az Aristagoras-jelenetről: 27–29. A „hízelgés” versus „igazság” a platóni (sókratészi) felosztásra emlékeztet: *Gorgias* 463–465.
- 32 . „*Εὐὸ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γὰρ μὲν οὐ παντάπασι ὀφείλω, καὶ μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον*.” Ezzel csaknem egyenértékű állítások: II. 123, 1: „Nekem végig az egész művemben (*logos*) az az alapvetésem (*hypokeitai*), hogy azokat, amiket ki-ki mond (*legomena*), hallás alapján megírom”; és III. 9: „Ez a hihetőbb elbeszélés (*logos*), de el kell (*dei*) mondani a kevésbé hihetőt is, mivel (azt is) beszélük.”; vö. II. 125, 4; III. 56, 2; IV. 195, 2; VI. 53, 1.
- 33 Hérodotos sok más helyen is jelzi, hogy nem ad hitelt forrásának vagy bizonytalan az adat igazságával kapcsolatban, lásd erről a kérdésről Dewald (1987) elemzését, szöveghelepekkel. Darbo-Peschanski (1987, kül. 187) az igazság elérésével kapcsolatos szkepszist lát ebben a magatartásban. Moles (1993, 95) enyhébben fogalmaz: „ez a hozzáállás lehetővé teszi számára, hogy mindenféle anyagot továbbadjon anélkül, hogy kitenné magát az igaztalanság vádjának”.
- 34 Pl. Jacoby 1913, 478–479. Momigliano (1966, 21) a hagyomány előtérbe helyezését a kritikával szemben homérosi örökségnek tartja. Ám azt, hogy Hérodotos nem vált a történetírás modelljévé, Thukydides számlájára írja (214–215). Kitűnő összefoglalás Hérodotos megítéléséről az ókortól a 20. századig: Evans 1968. A naivítás-elképzelésről: uo. 15 és Lateiner 1989, 13, és 1. jegyzet. Hérodotos elmarasztaló véleményeket idéz Erbse 1981, 252.
- 35 Rösler 2002, 90–91, a III. 9-re hivatkozva.
- 36 Luraghi 2006, 85–86. Az említettekkel nem merítettük ki a *legein ta legomena* értelmezéseit. Elterjedt kép Hérodotos mesélőkedve (hallgatósága szórakoztatására mesél válogatás nélkül), lásd erről (kritikával) Flory 1987, 14–16. Lateiner egy helyen (1989, 7) a *prooimion*mal hozza párhuzamba (el kell mondani mindent, amit hallott, hogy megmentse a feledéstől), máshol (1989, 10 és 22) úgy látja, hogy ezzel Hérodotos az igazsághoz kerül közelebb. Grethlein (2018, 240) szerint a „narratív polifónia” Hérodotos azon meggyőződésével van összhangban, hogy a történelem jelentése az idővel és a szemlélő szemszögével változik.
- 37 Branscome 2013, 10–11.
- 38 Vö. Dewald 1987, 166–167: a nem igaz *logos*ok is motiválnak cselekvést. Az „emlékeztettörténet” fogalmáról: Assmann 2003.
- 39 Vö. Lateiner 1989, 9 megjegyzését az első mondatról: Hérodotos nem „a történeteket” (*ta genomena*) mutatja be, hanem „kutatását” (*historiés apodeixis*). „The phrase ἀπόδειξις ἱστορίας ... admits the subjective nature of historical thought and reports.”
- 40 Boedeker (2000, 108–111) a *Historiae*-ban előforduló hasonló kijelentéseket („valamit kell vagy nem kell elmondani”) a mű Hérodotos által megalkotott („műfaji”) szabályaiként értelmezi.
- 41 Lateiner (1989, 18) – más összefüggésben – kiemeli Hérodotos tudatosságát arra nézve, hogy a történeti tudást ő csak *közvetíti*. („Already the noun ἀπόδειξις in the proem asserts a mediating intelligence.”) Ugyancsak ő felsorolja azokat a nyelvi eszközöket (21–22), amelyekkel Hérodotos jelzi távolságtartását a közölt információval kapcsolatban. „History without a historian” – szintén az ő kifejezése (32). A kérdés természetesen összefügg a hérodotosi mű orális kötődéseivel, erről lásd például Murray 2001, kül. 325.
- 42 Schade-waldt (1962a, 114) a hagyománnyal szembeni tiszteletéről beszél („Ehrfurcht vor dem Überlieferten”).

- 43 Így fogalmaz Luraghi (2006, 87): „the Herodotean narrator can only step aside, letting the human groups whose past he relates take the stage and tell the story”. Vö. Lateiner 1989, 9–10: Hekataiosszal összehasonlítva Hérodotosz szándék-közlése „visszafogott és episztemológiaiul kifinomult”. Ugyanő hívja fel a figyelmet arra (1989, 10 és 20. jegyzet), hogy Hérodotosz kulcsszava az *atrekeia*: „torzítatlanul” akar továbbadni információkat. Thukydides ezzel szemben *akribeia*-ra (precizitásra) törekszik (pl. I. 22, 2), „a háborút” írja meg (*ton polemon synegrapse* I. 1), nem a „kutatásait”; a kutatásaira múlt időben tekint vissza: „nehéz volt megtalálni” (*epiponós héurisketo* I. 22, 3). Vö. Schadowaldt 1962a, 115: Hérodotosz az *alétheia*-t nem használja történelmi „tényekre”; „a történelmi igazságra, ami csak *logos*-ban, és nem a jelenidejű térben létezik” az *atrekest* használja.
- 44 Az *aitia* jelentéséről és az ezzel kapcsolatos vitáról lásd Myres 1953, 55–57 és Immerwahr 1956, 243–251, kül. 244.
- 45 Assmann 1999, 245. Fontos, hogy Hérodotosz az első mondatban jelzi, hogy a konfliktus *oka* érdekl. (Tehát nem a háború a témája, hanem a háború okai, lásd erről Lateiner 1989, 8 és 15.) Erdemes azt is kiemelni, hogy Hérodotosz a *múltat* kutatja – szemben a Thukydides által elismert kortárs-történetírással és a későbbi történetírókkal, akik múlt-kutatást nem végeztek, lásd erről Momi-gliano 1958, 4.
- 46 Jacoby (1913, 482–483) „teológiai” oknak nevezi a Hérodotos által vizsgált okokat (és elmarasztalja őt ezért). Hellmann (1962, 47) – úgy vélem, tévesen – a „Kriegsschuldfrage”-t „tisztán politikai természetűnek” gondolja. Schadowaldt (1962a, 118) Hérodotosz „teológiai alap-beállítottságáról” beszél („theologische Grundhaltung”). Mindez nem jelenti, hogy Hérodotosz ne ismerne más (politikai, társadalmi) okokat, lásd Asheri et al. 2007, 40–41.
- 47 Evans 1968, 16–17. Vö. Regenbogen 1962, 84: a hérodotoszi mű alap gondolata és szervezőelve nem a politikai-történelmi szférában keresendő.
- 48 A *tisis* (’bosszúállás/megtorlás’) motívumáról: Immerwahr 1956, 249; De Ste Croix 1977, 139–140. A gondolat rokonságáról a preszókratikus filozófiával (Anaximandrosszal): Erbse 1981, 257–258; Mohay 2017, 23–24.
- 49 Emberi bosszú sok egyéb történetben felbukkan. Ez húzódik meg Kambyés egyiptomi hadjárata mögött is, vagy olyan mellékszereplők történetében, mint Pheretímé (IV. 205), vö. Harrison 2000, 102.
- 50 Lásd Fornara 1971, kül. 90. Nézetének kritikájához lásd Grethlein 2018, 224–226, bőséges irodalommal. A Kroisos-történet mint prófécia: Hartog 1999, 191; Kindt 2003, 110. Implicit politikai jósátság Hérodotosznál: Corcella 2013, 49.
- 51 Hellmann (1962, 50–51) hasonlóan érvel Kandaulésszal kapcsolatban: nem az elvakultsága vezetett a bukásához, hanem buknia kellett, ezért elvakult lett stb. További hasonló példái: Arkesilaos (IV. 163–164) és Apriés (II. 161).
- 52 A *tarachódést* lehetne ’zavarba ejtő’-nek is fordítani.
- 53 Így Harrison 2000, 113. De Ste. Croix (1977, 140–141) az isteni irigységet „immorális”, a sorsot „amorális” magyarázatnak nevezi. Úgy is lehet értelmezni, hogy a „vaksors” csak a szemlélő korlátozottsága miatt tűnik annak: Erbse 1981, 259.
- 54 Izgalmas ebből a szempontból Koselleck (2003, 108) megállapítása Lorenz von Stein szemléletéről: a történelem egyszerűségének felismerése miatt „szorult rá a »szükségesség« kategóriájára”.
- 55 A szakasz értelmezése igen vitatott, lásd Macan 1908, *ad loc.* Egyik legelterjedtebb nézet szerint arról van szó, hogy Argos nem bűnösebb más polisoknál (tehát nem szabad olyan egyszerűen elítélni), lásd pl. Schadowaldt, 1962b, 197; Stadter 2006, 243. Marincola (2006, 218–219) utal arra (a szakaszt idézve), hogy Hérodotosz óvatos az ítélezéssel, „and in fact cautions his audience that such things must be contextualized.” A *kaka* értelmezéséhez érdemes figyelembe venni: V. 97. 3 és VI. 98.
- 56 Vö. Lateiner 1989, 20: a meggyőzést célzó beszéd az események magyarázatát szolgálja.
- 57 Xerxés gyenge jellege: Reinhardt 1940; apjától eltérő, vele elmentéses alkat: Immerwahr 1954, 25–26; kisebbségi érzésekkel küzdő epigon: Szabó 2015/1948, 153 és 157. Talán a leglesújtóbb véleménnyel Erbse van róla: tudatlan, taníthatatlan, naiv, gyáva, lelkiismeretlen stb. (1992, 74–92, *passim*). Evans (1991) elismeri pozitív vonásait (nagylelkűség, nyitottság), sőt „bizonyos kedves-séget és bájt” tulajdonít neki.
- 58 Grethlein 2009, kül. 205–214.
- 59 De Jong 1999, 224: már a kezdőmondat jelzi, hogy a hérodotoszi narrátor nem mindentudó, sokszor hezitál, vagy hipotézisekhez folyamodik.
- 60 Vele szemben Mardonios és az Aleuadák „belekapaszkodnak” egy-egy véleménybe, az *echó* ige mediumával kifejezve: *eicheto logou* (VII. 5, 1), *echomenoi logón* (VII. 6, 2). Az olvasó/történetíró és Xerxés közti nagy különbség persze a felelősség, amit hordoz.
- 61 Vö. Grethlein 2009, 200.
- 62 A múlt e „használatát” elemzi Grethlein 2009, kül. 198–200; vö. Grethlein 2018, 235: „The past is contested ground in the *Histories*”.
- 63 Ebben a keretben értelmezendő – ahogy én látom – az Athénnal kapcsolatos „pártosnak” gondolt kijelentés is. Nem lehet hagyni, hogy ne hangozzék el olyan vélemény is, amelyik Athénnek tulajdonítja a győzelmet. Ahogy Xerxésnek, úgy a *Historiae* olvasójának is az lenne a feladata, hogy ne érje be csak saját nézeteinek rendszeres újra-hallgatásával; vegye észre az események bármelyik elbeszélésének részlegességét, és döntsön ő maga a lehetséges verziók között – ahogy erre Hérodotosz olykor kifejezetten felszólítja olvasóját. Az olvasótól elvárt aktív véleményalkotásról Hérodotosznál: Baragwanath 2008, kül. 1–9 és 17–34.
- 64 Vö. Grethlein 2009, 195; Stahl 1975; Shapiro 1994, 354.
- 65 Az átöltözés babiloni eredetű rituális vonatkozásairól: Germain 1956. A hivatkozott babiloni rítus lényege, hogy valamilyen vesztélyes, rossz előjelű helyzetben „királyhelyettest” tesznek a trónra, akit megszabott idő után megölnek és eltemetnek. A cél az, hogy a helyettes királyt, és ne az igazít ériék a csapások.
- 66 Artabanos tehát nem elveszíti bölcsességét, ahogy Stahl (1975, 30–31) érti, hanem másfajta megismerést tapasztal meg: s többről van szó, mint amit Shapiro (1994, 353–354) állapít meg a hérodotoszi bölcsék tudásáról. Nem egyszerűen „az isteni közbelépés” miatt korlátolt az emberi tudás, és nem is csak azért, mert „csak közvetlen tapasztalatból tanul”.
- 67 Belső, meg nem magyarázott ok az uralkodók (Kroisos, Kambyés) magabiztossága és hódítási vágya is. „És ki tagadná, hogy az emberi éthosz és az emberi viselkedés történelemformáló erő?” – így Schadowaldt 1962a, 112.
- 68 A *De Herodoti malignitate*-ről: Marincola 2015.
- 69 Lukianos sokat emlegetett elvárása a történetíróval szemben: *ὡς ἐπράχθη εἰπεῖν* (*Hogyan kell történelmet írni?* 39). Meg kell jelezni, hogy más tekintetben (a pártatlanság, sőt „házatlanság” tekintetében, 41) Hérodotosz a lukianosi mintának tökéletesen megfelelő.
- 70 Thukydides I. 22, 4 (ὠφέλιμα); Szicíliai Diodóros I. 1, 1 (ὠφέλησαι).
- 71 Szicíliai Diodóros I. 1, 1–2 (διδασκαλία, μάθησις). Polybios I. 1–2 (παιδεία, γυμνασία, διδασκαλος). Vö. Lateiner 1989, 221: az emberi állapot bizonytalansága (ahogyan Hérodotosz bemutatja) nem teszi alkalmassá a „történelmet” arra, hogy tanulsággal szolgáljon a jövőre.
- 72 Koselleck 2003, 41–73 (kül. 42–51) az újkor előtti történetírás toposzaként elemzi a *historia magistra vitae* elvét. Hérodotosz azonban nem illik bele ebbe a képbe. Plutarchos a *De malignitate Herodoti* első fejezeteiben ennek az „ókori historiográfiának”

az alapelveit fogalmazza meg, amelyeket szerinte Hérodotos nem tart tiszteltben, vö. Russell (1966, 182) hasonló véleményét és Bowen (1992, 3–4) rövid, de lényeglátó összegzését Hérodotos és Plutarchos világának különbözőségéről.

73 Hasonlóan érvel Lateiner 1989, 221.

74 Vö. Koselleck (2003, 52–53) fejtegetéseit a történelem fogalmának 18. századi változásairól: „a történelem mint egyszeri esemény vagy egyetemes eseményösszefüggés nem tölthette be ugyanazt a tanító szerepet, mint a példászerű beszámolóként felfogott história” (53). A ciklikus szemléletet és az üdvtörténeti szempontot is maga mögött hagyó újkori történetírás (és -filozófia) hasonlóképpen nem „hisz” a történelemből való tanulás lehetőségében, mint Hérodotos, vö. a Koselleck (2003, 65) által idézett véleményt R. Kornmanntól: „Az államoknak és az egyes embereknek egyformán az a sorsuk, hogy csak addigra legyenek okosak, mire az

alkalom már elenyészett.” (Ahogy ez Hérodotosnál Kroisoszal, Kambyssésszel stb. történik.)

75 Vö. Focke 1927, 51 (idézi Hellmann 1962, 45): „der ewige Wechsel als solcher war, der Herodot anzog, das schlechthin Einmalige, Paradoxe, Extravagante, ja Absurde... die absoluten nie und nirgends wiederkehrenden Einmaligkeiten.” Ez az érdeklődése összefügghet az „absztrakt konstruktivizmussal” szembeni ellenérzésével, ahogyan Schadewaldt (1962a, 113) fogalmaz.

76 Vö. Grethlein 2018, 242: Hérodotos szemében a történelem jelentése az értelmező nézőpontjától függ, míg Thukydides időfüggetlen igazságban hisz.

77 A „hazug” Hérodotos-képről, illetve a hérodotosi forrásközlések megbízhatósága körüli vitáról az ókorban: Momigliano 1958, 6–7; a 20. századi Hérodotos-kutatásban: Boedeker 2000. 99–102.

Bibliográfia

- Asheri, D. – Lloyd, A. – Corcella, A. A 2007. *Commentary on Herodotus, Books I–IV*. Oxford.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest (eredetileg: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 1992.)
- Assmann, J. 2003. *Mózes, az egyiptomi*. Ford. Gulyás András. Budapest. (eredetileg: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München – Wien, 1998)
- Baragwanath, E. 2008. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford.
- Basile, G.-J. 2019. „The Early Greek Prose-writing Tradition: Bridging the Myth-History Divide”: *Dialogues d’histoire ancienne* 45, 81–112.
- Bischoff H. 1932. *Der Warner bei Herodot*. Marburg.
- Boedeker, D. 2000. „Herodotus’ Genre(s)”: Depew, M. – Obbink, D. (szerk.): *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*. Cambridge, MA, 97–114.
- Bowen, A. J. 1992. *Plutarch: The Malice of Herodotus*. Warminster.
- Branscome, D. 2013. *Textual Rivals: Self-Presentation in Herodotus’ Histories*. Ann Arbor.
- Breisach, E. 2004. *Historiográfia*. Ford. Baics Gergely. Budapest (eredetileg: *Historiography*. Chicago, 1983).
- Brock, R. 2003. „Authorial Voice and Narrative Management in Herodotus”: Derow, P. – Parker, R. (szerk.): *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, 3–16.
- Burkert W. 1992. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, MA – London.
- Christ, M. R. 1994. „Herodotean Kings and Historical Inquiry”: *Classical Antiquity* 13, 167–202.
- Corcella, A. 2013. „Herodotus and Analogy”: Munson, R. V. (szerk.): *Herodotus and the Narrative of the Past*. II. Oxford, 44–77.
- Darbo-Peschanski, C. 1987. *Le discours du particulier. Essai sur l’enquête Hérodotéenne*. Paris.
- De Jong, I. 1999. „Aspects narratologiques des *Histoires* d’Hérodote”: *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 19, 217–275.
- De Ste. Croix, G. E. M. 1977. „Herodotus”: *Greece & Rome* 24, 130–148.
- Demont, P. 2009. „Figures of Inquiry in Herodotus’s ‘Inquiries’”: *Mnemosyne* 62, 179–205.
- Dewald, C. – Marincola, J. 1987. „A Selective Introduction to Herodotean Studies”: *Arethusa* 20, 9–40.
- Dewald, C. 1987. „Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus’ Histories”: *Arethusa* 20, 147–170.
- Erbse, H. 1981. „Die Funktion der Novellen im Werke Herodots”: Kurz, G. – Müller, D. – Nicolai, W. (szerk.): *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur. Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag*. München, 251–269.
- Erbse, H. 1992. *Studien zur Verständnis Herodots*. Berlin – New York.
- Evans, J. A. S. 1968. „Father of History or Father of Lies; the Reputation of Herodotus”: *The Classical Journal* 64, 11–17.
- Evans, J. A. S. 1990. „Review: Six New Studies on Herodotus”: *American Journal of Philology* 111, 92–104.
- Evans, J. A. S. 1991. *Herodotus, Explorer of the Past*. Princeton.
- Flory, S. 1987. *The Archaic Smile of Herodotus*. Detroit.
- Focke, F. 1927. *Herodot als Historiker*. Tübinger Beiträge 1. Stuttgart.
- Fornara, Ch. 1971. *Herodotus. An Interpretative Essay*. Oxford.
- Fowler, R. L. 1996. „Herodotus and his Contemporaries”: *Journal of Hellenic Studies* 116, 62–87.
- Friedman, R. 2006. „Location and Dislocation in Herodotus”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 165–177.
- Germain, G. 1956. „Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal (Étude sur Hérodote VII 12–18)”: *Revue des Études Grecques* 69, 303–313.
- Grethlein, J. 2009. „How Not To Do History: Xerxes in Herodotus’ Histories”: *American Journal of Philology* 130, 195–218.
- Grethlein, J. 2013. *Experience and Teleology in Ancient Historiography: Futures Past from Herodotus to Augustine*. Cambridge.
- Grethlein, J. 2018. „The Dynamics of Time. Herodotus’ Histories and Contemporary Athens Before and After Fornara”: Harrison, Th. – Irwin, E. (szerk.): *Interpreting Herodotus*. Oxford. 223–242.
- Griffin, J. 2006. „Herodotus and Tragedy”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 46–59.
- Gyáni G. 2020. *A történeti tudás*. Budapest.
- Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkley – Los Angeles – London.
- Hellmann, F. 1934. „Geschichte und Schicksal bei Herodot”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 40–56 (eredetileg: *Herodots Kroisos-Logos*. Berlin, 1934, 1–13).

- Hoffmann, T. – Langer, D. 2013. „Autor”: Anz, Th. (szerk.): *Handbuch der Literaturwissenschaft. Band I. Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart–Weimar, 131–170.
- Hollmann, A. 2011. *The Master of Signs. Signs and Interpretation of Signs in Herodotus’ Histories*. Hellenic Studies 48. Cambridge, MA – London.
- Hornblower, S. 1991. *A Commentary on Thucydides. Vol. I. Books I–III*. Oxford.
- Immerwahr, H. R. 1954. „Historical Action in Herodotus”: *Transactions of the American Philological Association* 85, 16–45.
- Immerwahr, H. R. 1956. „Aspects of Historical Causation in Herodotus”: *Transactions of the American Philological Association* 87, 241–280.
- Jacoby, F. 1913. „Herodotos”: *RE Suppl.* II. 205–520.
- Kindt, J. 2006. „Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus’ Croesus Logos”: *Classical Philology* 101, 34–51.
- Kulin V. 2015. „Jösszerep és történetírás. Tisamenos és Melampus története Hérodotosnál”: Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia Classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, 145–158.
- Kulin V. 2016. *A jók értelmezései. A Melampus-mítosz története*. Doktori disszertáció, ELTE, Budapest.
- Lateiner, D. 1989. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto.
- Lattimore, R. 1939. „The Wise Adviser in Herodotus”: *Classical Philology* 34, 24–35.
- Luraghi, N. 2006. „Meta-historiē: Method and Genre in the Histories”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 76–91.
- Luraghi, N. 2009. „The Importance of Being λόγιος”: *Classical World* 102, 439–456.
- Macan, R. W. 1908. *Herodotus: The Seventh, Eighth, and Ninth Books*. I. London.
- Manetti, G. 1993. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Bloomington, Ind.
- Marincola, J. 1987. „Herodotean Narrative and the Narrator’s Presence”: *Arethusa* 20, 121–137.
- Marincola, J. 2006. „Herodotus and the Poetry of the Past”: Carolyn Dewald – John Marincola (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 13–28.
- Marincola, J. 2007. „Odysseus and the Historians”: *Syllecta Classica* 18, 1–79.
- Marincola, J. 2015. „Plutarch, Herodotus, and the Historian’s Character”: Ash, R. – Mossman, J. – Turchener, F. B. (szerk.): *Fame and Infamy: Essays on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*. Oxford, 82–95.
- Mohay G. 2017. „Isten és egyensúly Hérodotos történetírásában”: *Ókor* 16, 20–24.
- Moles, J. 1993. „Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides”: Gill, C. – Wiseman, T. P. (szerk.): *Lies and Fiction in the Ancient World*. Austin, 88–121.
- Moles, J. 2002. „Herodotus and Athens”: Bakker, E. J. – De Jong, I. J. F. – van Wees, H. (szerk.): *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden – Boston – Köln, 33–52.
- Moles, J. 2007. „Saving Greece from the »Ignominy« of Tyranny? The »Famous« and »Wonderful« Speech of Socles (5.92)”: Irwin, E. – Greenwood, E. (szerk.): *Reading Herodotus. A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus’ Histories*. Cambridge, 245–268.
- Momigliano, A. 1958. „The Place of Herodotus in the History of Historiography”: *History* 43, 1–13.
- Momigliano, A. 1966. „Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition”: Uő: *Studies in Historiography*. London.
- Munson, R. V. 1991. „The Madness of Cambyses (Herodotus 3.16–38)”: *Arethusa* 24, 43–65.
- Murray, O. 2001. „Herodotus and Oral History Reconsidered”: Luraghi, N. (szerk.): *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 314–325.
- Myres, J. L. 1953. *Herodotus. Father of History*. Oxford.
- Nagy, G. 1987. „Herodotus the »logios«”: *Arethusa* 20, 175–184.
- Parker, R. 2000. „Greek States and Greek Oracles”: Buxton, R. (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 76–108.
- Press, G. A. 1982. *The Development of the Idea of History in Antiquity*. Kingston–Montreal.
- Priestley, J. 2014. *Herodotus and Hellenistic Culture. Literary Studies in the Reception of the Histories*. Oxford.
- Pritchett, W. K. 1993. *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam.
- Regenbogen, O. 1962. „Herodot und sein Werk”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 57–108 (eredetileg: *Die Antike* 6, 1930, 202–248).
- Reinhardt, K. 1940. „Herodots Persergeschichten”: *Gesitige Überlieferung: ein Jahrbuch*. Berlin, 138–184.
- Rösler, W. 2002. „The Histories and Writing”: Bakker, E. J. – De Jong, I. J. F. – van Wees, H. (szerk.): *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden–Boston–Köln, 79–94.
- Russell, D. A., 1966. „Review: The Loeb *Moralia* Again”: *The Classical Review* 16, 180–182.
- Rutherford, R. 2018. „Herodotean Ironies”: *Histos* 12, 1–48.
- Schadewaldt, W. 1962a. „Herodot als erster Historiker”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 109–121 (eredetileg: *Die Antike* 10, 1934, 144–168).
- Schadewaldt, W. 1962b. „Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 185–201.
- Shapiro, S. 1994. „Learning Through Suffering. Human Wisdom in Herodotus”: *Classical Journal* 89, 349–355.
- Stadter, Ph., 2006. „Herodotus and the Cities of Mainland Greece”: Carolyn Dewald – John Marincola (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 242–256.
- Stahl, H-P. 1975. „Learning Through Suffering? Croesus’ Conversations in the History of Herodotus”: *Yale Classical Studies* 24, 1–36.
- Szabó Á. 2015. „Xerxés, az epigon”: Uő: *Óperzsa novellák*, 140–163.
- Thomas, R. 2000. *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge.
- Thomas, R. 2006. „The Intellectual Milieu of Herodotus”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 60–75.