

I T E R

VOL • XV
ENCUENTROS

ISSN 0718-1329 / pp. 343-361

***“Nómos, anomía y thánatos
en las *Historias* de Heródoto”***

CARMEN LEAL



Artículo entregado en octubre de 2006 y aceptado en marzo de 2007.

Nómos, anomía y thánatos en las Historias de Heródoto

CARMEN LEAL

Resumen

En las Historias de Heródoto varios son los pasajes en los que concurre la palabra *nómos*, significando un código de valores y comportamientos ordenadores del cosmos. La trasgresión de ese orden, los actos designados como *anomía* o calificados de *ánomoi*, comportan, en la mayoría de los casos, la pena máxima de sus infractores, la muerte (*thánatos*).

De la articulación de estos tres conceptos resulta un mensaje estructurante de la unidad de la obra del historiador de Halicarnaso: quienes no respetan las reglas son forzosamente castigados, conclusión que refuerza la idea de que la cosmovisión de Heródoto se asienta sobre principios idénticos a los transmitidos por la poesía dramática contemporánea al historiador.

Palabras clave: *nómos, anomía, thánatos*, código de valores, orden, transgresión.

Nómos, anomía and thánatos in the Histories of Herodotus

Abstract

In the Histories of Herodotus the word nómos occurs several times. It means a code of values and attitudes, responsible for the creation of a cosmic order. Breaking those rules is to produce acts known as anomía or acts qualified by ánomoi and, in most cases, this implies the severest punishment of the transgressor, i. e., death (thánatos).

By combining these three notions (nómos, anomía and thánatos), the historian from Halicarnassos confers some sense of unity to his work. In fact, in all situations the transgressor is inevitably punished. This narrative pattern, being common to dramatic discourse, underlines the idea that Herodotus' world vision is based on principles similar to the dramatic poetry of his own time.

Key words: *nómos, anomía, thánatos, code of values, order, transgression.*



Imagen en portadilla:
Metopa sur del Partenón.
Centauromaquia, aprox. 440 a.C. Museo Británico - Londres

“*Nómos, anomía y thánatos* en las *Historias* de Heródoto”

CARMEN LEAL
Profesora Facultad de Letras
Universidad de Coimbra - Portugal
cilsoares@gmail.com

Una reflexión, en los albores del siglo XXI, sobre las palabras que han contribuido a la creación de los conceptos que estructuraron la forma que el hombre ha pensado el mundo desde la Antigua Grecia hasta los días de hoy es una labor a la que se nos llama a diario, en nuestra condición de profesores e investigadores en diálogo con la sociedad en que vivimos. Por eso, nos hemos acostumbrado desde muy pronto, desde que despertamos al descubrimiento de los estudios filológicos, históricos y/o filosóficos, a detener nuestra atención en algunas palabras que siempre se nos presentan rodeadas de grandes precauciones.

¿Qué es lo que nos lleva a elegir unas como objetos privilegiados de nuestra reflexión y a dejar otras en la oscuridad? Cuestión de gusto personal, sin duda, pero, más que la tiranía de las preferencias que marcan nuestra singularidad como individuos, las opciones que hemos hecho vienen dadas, en mi opinión, por el papel central que estos conceptos ocupan en la historia humana. La importancia atribuida a ciertas palabras / conceptos y los prismas a partir de los cuales se plantean han cambiado en el transcurso de los tiempos que nos separan de los griegos del siglo V a.C., esos que verbalizaron y conceptualizaron las palabras que he elegido para mi reflexión: *nómos*, *anomía* y *thánatos*. Como se puede constatar, preferí centrar mi análisis en el testimonio de un solo autor, Heródoto, opción que –lo admito– fue dictada por razones de particular estima personal por la obra del historiador de Halicarnaso, cuya tierra natal (la actual Bodrum), espero pisar por primera vez dentro de pocos días.

Inmortalizado por Cicerón con el epíteto distintivo de *pater historiae*, Heródoto fascina a los amantes de la literatura griega antigua (entre los cuales me incluyo) por muchísimas razones, de las que destacaré apenas una, que fue para mí determinante a la hora de elegir las *Historias* como objeto de mi tesis doctoral: la marcada presencia en su discurso de elementos de forma y contenido típicos del *lógos* dramático¹. La construcción de enredos cercanos a los de las intrigas a las que el público del teatro

¹Una obra de referencia para el papel de las narraciones con características dramáticas en las *Historias* de Heródoto sigue siendo el libro de S. FLORY, *The archaic smile of Herodotus* (Detroit 1987).

estaba acostumbrado, con las figuras de los poderosos monarcas bárbaros y de los grandes tiranos griegos en conflicto con las debilidades resultantes de su condición de mortales y con el poder supremo de los dioses y del destino, representan, aún hoy, un elemento de indiscutible atracción para el público que lee la obra de Heródoto.

En ella, como en la tragedia ateniense contemporánea del historiador, asistimos a la construcción de los fundamentos de conceptos que, a pesar de los cambios naturales operados por el transcurso del tiempo, han constituido a lo largo de la historia la sustentación de cómo el Hombre piensa el mundo. Norma (*nómos*), trasgresión (*anomia*) y muerte (*thánatos*) son tres palabras / conceptos que conforman un tríptico que me parece estructurante en los nueve libros de las *Historias* de Heródoto. Tal como intentaré enfatizar a lo largo de mi análisis, el modo en que el autor correlaciona estas tres palabras permite construir un mensaje universal e intemporal sobre la condición humana. Por eso la pertinencia de, pasados más de 2.500 años de la composición del texto del escritor de la antigua Halicarnaso, buscar en lo que ha escrito palabras fundacionales de nuestra expresión verbal y conceptual.

Después de haber sido magistralmente señalado por W. Burkert el respeto que manifiesta Heródoto por las particularidades étnicas de las variadas etnias que pueblan sus *Historias*², importa que nos detengamos en la expresión determinante con la que el historiador reconoció en el *nómos* el estatuto de principio universal en la organización del mundo. Este texto surge al final del célebre episodio en el que Darío les pregunta a algunos griegos si por algún precio prestarían a sus padres los honores fúnebres que prestaban a los suyos los indios calatinos y lo contrario. De ambos lados recibe un rechazo perentorio, resultado que lleva a Heródoto a afirmar:

“Esta es, pues, la creencia general (*taûta nenómistai*); y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre (*nómos*) es reina (*basileia*) del mundo” (3. 38. 4)³.

En este texto, el significado de la palabra griega *nómos*, como se ve en la traducción, es genérico y amplio, correspondiendo a la definición que ya nos diera J. de Romilly cuando afirmó que “esta palabra se aplica a toda clase de normas, de todos los pueblos”⁴. Lo que demuestran las *Historias*, a través de sus muchísimos ejemplos, es que Píndaro estaba en lo cierto en la lectura que hizo de la obra del historiador⁵. Es decir, el *nómos* resulta un elemento formador de la identidad singular y común de los individuos.

En verdad, lo que Heródoto señala a lo largo de su obra es que el *nómos* debe ser visto como principio de causalidad histórica, porque la presión que ejerce sobre

² Véase “Herodot als Historiker fremder Religionen”, in *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens Hardt, 35 (Genève 1990), pp. 1-32.

³ Las traducciones citadas son las de CARLOS SCHRADER, publicadas en la Editorial Gredos (Heródoto, *Historia. Libros I-II*, Madrid 1992, reimp.; *Libros III-IV*, Madrid 1995; *Libro VII*, Madrid, 1997).

⁴ Véase su estudio *La loi dans la pensée grecque* (Paris 1971), p. 54. Importa, sin embargo, añadir que la palabra *nómos* sufrió una transformación semántica resultante de la evolución de la polis griega. Así, a su sentido primero, etnográfico (abarcando las prácticas y creencias transmitidas de generación en generación, constitutivas del legado ético de cada pueblo), se añadió el sentido político. Es decir, al significado ‘costumbre’ se unió el sentido de ‘ley’. En un ensayo que también se ocupa de estos asuntos, M. GIRAudeau demostró que, en términos cuantitativos, el índice de frecuencia en que *nómos* significa ‘costumbre’ es más o menos el doble de aquel en que su sentido es ‘ley’ (véase *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire*, Paris 1984, pp. 51-71).

⁵ La relación entre este texto de Píndaro y el de Heródoto ya fue objeto de diversas y detalladas reflexiones, para las cuales remito: M. OSTWALD, *Nómos and the beginnings of the Athenian democracy* (Oxford 1969), pp. 37-38; ROMILLY, *op. cit.*, pp. 58-71; S. C. HUMPHREYS, “Law, custom and culture in Herodotus”, *Arethusa* 20 (1970), pp. 212-213.

las personas las obliga a actuar de una determinada forma⁶. El *nómos*, al transformarse en principio de conformidad, rector de la acción humana, origina comportamientos típicos, y por ello previsible, entre individuos que se orientan por el mismo código de normas. Esta idea de una dinámica intrínseca al *nómos*, capaz de permitir la explicación de determinados actos, adquiere particular importancia para el *lógos* de las *Historias*, porque, como bien ha observado S. C. Humphreys, esta es “una de las formas que encuentra Heródoto para solucionar el eterno problema del historiador: ¿cómo hacer que lo que es imprevisible parezca comprensible?”⁷.

Sin embargo, a pesar del papel modelador que el *nómos* ejerce sobre los individuos, son varias las situaciones en que los hombres no lo respetan, cayendo en lo que los griegos llamaban *anomia*. El hecho de que, en el extenso texto de Heródoto, encontremos apenas dos usos de esta palabra, y ninguna de ellas con el significado de ‘falta de respeto por las costumbres’, no debe entenderse como indicador de poca importancia de la temática de la trasgresión de las normas en la construcción de su obra⁸. ¿Todo lo contrario! Como tuve ocasión de analizar detenidamente en un trabajo más detallado sobre el papel determinante de los actos de *anomia* en muchas de las muertes relatadas en las *Historias*, es larga la galería de autores de infracciones del *nómos* que pagan sus faltas con la vida. Apenas como ejemplo, destaco solamente figuras que con su muerte expían varias *anomíai*, y que por ello podemos cualificar de verdaderos *hybristái*: los soberanos persas, Ciro y Cambises; el sátrapa Oretes; los tiranos griegos, Periandro de Corinto y Polícrates de Samos; el rey de Esparta, Cleomenes I⁹.

Es, sin embargo, en la primera “short story” de la obra –para utilizar la terminología de T. Long¹⁰–, dedicada a la intriga palaciega que originará el regicidio de Candaules y el ascenso de Giges al trono de Lidia, donde el historiador da cuerpo a un drama que tiene por base el diálogo entre estos tres conceptos *nómos*, *anomia* y *thánatos*. Conviene notar que, si a la colocación de este cuadro entre los capítulos de apertura del Libro I de las *Historias* (caps. 8-12) sumamos el hecho de que en él encontramos elementos que se repetirán en las narrativas siguientes de las vidas de los monarcas bárbaros, entenderemos de inmediato que la *fabula* de Candaules y Giges encierra un evidente significado programático. Es decir, en ella encontramos las líneas maestras del pensamiento ético que atraviesa las *Historias* y les confiere su unidad.

De hecho, la actuación de los personajes involucrados en esta intriga palaciega se mueve alrededor de un principio del código de honor común a los lidios y a casi todos los bárbaros. Antes de analizar el principio en sí mismo, importa que clarifiquemos que la función de un código es, precisamente, determinar un conjunto de normas. Sólo si respeta esos *nómoi*, el individuo podrá construir su imagen social

⁶ J. A. S. EVANS destacó la importancia que el *nómos* tiene en la obra de Heródoto como principio de causalidad histórica en su estudio “Despotes Nomos”, *Athenaeum* 43 (1965), pp. 142-153.

⁷ *Op. cit.*, 218.

⁸ En ambos textos (1.96.2 e 1.97.2), la palabra *anomia* se limita a su sentido jurídico, por lo que debe ser traducida por ‘injusticia’. Por ese motivo el diccionario *Greek-English Lexikon. With a revised supplement* de H. G. LIDDELL e R. SCOTT (Oxford 1996) registra como antónimo de la palabra precisamente *dikaíosyné*.

⁹ En el capítulo III de mi libro *A morte em Herodoto: valores universais e particularismos étnicos*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia (Lisboa 2003), intitulado “*Kakós thánatos: morte e anomía*” (pp. 239-463), analicé detalladamente esas figuras (pp. 399-463).

¹⁰ En *Repetition and variation in the short stories of Herodorus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179 (Frankfurt am Main 1987).

de persona honrada, es decir, que posee esa calidad a la que los griegos llamaban *timé*. Convendría señalar que, a pesar de que ninguna de las palabras usadas por Heródoto en el relato del episodio de que hablamos corresponder a *nómos* y a *timé*, las dos palabras y sus respectivos conceptos están indirectamente implicados en la historia, ya que el escenario trazado da cuerpo a sus contrarios, a saber: un acto de transgresión de las normas (cualificado como *ánomos*, 1.10.3) y la *vergüenza* de aquel que lo practica (descrita en el texto como “grande”: *aischýnē megálē*, *ibidem*). Sin embargo, como he adelantado ya, según el texto de Heródoto, la muerte (*thánatos*) se relaciona con la norma (*nómos*) y con su desvío (*anómia*). De hecho, el final de Candaules y la amenaza que se hace sentir a la vida de Giges ilustran que un acto de infracción del *nómos* no puede resultar impune. En suma, uno de los dos deberá morir (*apólysthai*, 1.11.3 e 4; *apothnēskēin*, 1.11.3; *apolólēnai*, 1.12.1), si no el autor moral de la *anómia*, por lo menos el que la practicó. En el episodio que analizamos, estamos, pues, frente a la relación directa entre *anómia* y muerte. Los ejemplos reseñados adelante, de Telo de Atenas y de los argivos Cleobis y Bitón, permitirán comprender la articulación que también puede existir entre *nómos* y muerte.

Retomemos, entonces, la forma en que el historiador verbaliza el código de conducta que Giges transgrede. Como se lee en 1.10.3, “entre los lidios –como entre casi todos los bárbaros en general– ser contemplado desnudo supone una gran vejación hasta para un hombre”. Pero Candaules, como si se tratara del protagonista de una tragedia, a quien “el destino quería que la desgracia alcanzara” (1.8.2), parece ignorar los peligros de la propuesta que dirige a su súbdito: mirar a la reina desnuda en su tálamo matrimonial¹¹. El rey pretende apenas satisfacer el capricho de ver comprobado, por un hombre de su confianza, el orgullo personal de “tener la mujer más bella del mundo” (1.8.1). En la argumentación que usa Giges para recusar el plan engendrado por su amo, encontramos la idea clara de que las normas establecidas son ‘justas’, es decir, “cosas bellas” (*tà kalá*, 1.8.3) –por consiguiente, las palabras que sugieran su transgresión tienen que llevar la designación de ‘discurso insensato’ (*lógon ouch hygiea*, 1.8.3). El lidio termina su intervención con una súplica que es importante transcribir, pues en ella encontramos la afirmación inequívoca de que lo que le pide su señor va identificado como acto impío, o sea, ‘contrario a las normas’ (*anómōn*):

“Hace tiempo que los hombres conformaron las reglas del decoro, reglas que debemos observar; una de ellas estriba en que cada cual se atenga a lo suyo. Además, yo estoy convencido de que ella es la mujer más bella del mundo y te ruego de que no me pidas desafueros (*anómōn*)” (1.8.4)

¹¹ De hecho, por la arrogancia que manifiesta en creer que posee un bien único, la más bella de todas las mujeres, Candaules integra la vasta galería de *hybristái* de las *Historias*. Por ese motivo A. Tourraix lo comparó con Crespo (véase “La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d’histoire des mentalités antiques”, *DHA* 21, 1976, 370). Como también señaló T. Long, la principal semejanza entre la *fabula* de Giges y la tragedia reside en principios filosóficos y morales (*op. cit.*, pp. 179). Además del dominio del Destino sobre los seres humanos, destaco los siguientes: principio de la retribución, que corresponde a la necesidad de que los hombre paguen por sus crímenes (Candaules salda con su vida su acto de *anómia*); el pasaje de un estado de suprema felicidad a la más profunda desgracia (considerándose particularmente afortunado por tener la más bella de las esposas, el rey lidio acabará asesinado a mano de su hombre de confianza, Giges); la llamada “ceguera trágica”, que, contra todos los llamamientos a la sensatez, impele al personaje a realizar actos insanos (sordo a las reservas de Giges sobre la falta de ponderación del acto que le propone, Candaules porfía en llevar a cabo el atentado contra el *nomos* establecido).

Así mismo la soberana, tras haber percibido el acto de “voyeurismo” de que fue víctima, se refiere, en la amenaza de muerte con que persuade a Gíges para que se haga aliado suyo en la muerte del marido, a la actuación de los dos hombres como ‘actos contrarios a las leyes’ (*poiésanta ou nomizómēna*, 1.11.3). Habría que señalar también que los tres personajes implicados en la trama que conduce al asesinato de Candaules son plenamente conscientes del enorme precio que van a pagar por haber violado el código de valores de la sociedad en que se integran. Según este código, la parte ofendida tenía derecho a vengarse. Todavía, resulta curioso observar a este propósito que, tal como sucede en los días de hoy en muchos entornos, lo que “parece” es más importante que lo que “es”.

Esta es la sensación que nos transmiten las palabras mediante las cuales Candaules, ante las objeciones de Gíges de llevar a cabo la transgresión propuesta, procura minimizar la importancia de la misma, argumentando que lo importante es que su mujer no sepa que él la está viendo (1.9). También la actuación de la reina es semejante. De hecho, la soberana compra su silencio al permitir que Gíges viva, pero a cambio de que mate al rey, autor moral de la *anomía*, y de que se case con ella (1.11.2). Gíges no deja, efectivamente, de ser uno de los autores de la ‘transgresión’, pero no muere, por lo que podemos concluir que, si la deshonra no se divulga, o sea, siempre y cuando *parezca* no haber existido, no habrá lugar para el castigo esperado en casos similares, la muerte.

Como complemento al episodio que hemos examinado encontramos la historia de Cambises, rey de los medo-persas, que amplía la relación de causa-efecto entre *anomía* y *thánatos*. Sus ofensas a los *nómoi* ajenos y a los de su propio *éthnos* son hasta tal punto significativas que merecen por parte del historiador una explicación clínica. Como precisa el autor, la demencia que el propio atribuye al hijo de Ciro le había sido diagnosticada a la hora de su nacimiento, con el nombre de ‘mal sagrado’ (3.33)¹².

En lo que toca a los ‘desvíos’ de las normas heredadas, estos se materializan en la transgresión del código de valores y prácticas denominados como *philia*¹³. Habitualmente traducida en español con un término reductor, ‘amistad’, la palabra griega, formada a partir de la misma raíz del sustantivo *philos*, tiene un significado que corresponde básicamente a toda relación de ayuda mutua, sea motivada por afectos o apenas por pragmatismo. Las agresiones de Cambises a aquellos a quienes debía protección y de los cuales esperaba apoyo se hacen, primero, en el círculo más estrecho de sus relaciones. De hecho, es en el entorno de su familia más cercana donde Cambises empieza un camino de muerte de quienes, bajo el efecto de su *manía*, considera rivales. Las primeras víctimas mortales de la locura del soberano son sus familiares más próximos, su hermano Esmerdis, la hermana-esposa y el hijo que ésta

¹² Para el papel de la locura en el retrato que Herodoto hace de Cambises, véanse: M. F. SILVA, “Cambises no Egipto. Crónica de um rei louco”, *Historiografia y bibliografía*, J. A. SANCHEZ MARÍN, J. LENS TUERO, C. L. RODRÍGUEZ (edd.), Madrid 1997, 1-14; T. S. BROWN, “Herodotus’ portrait of Cambyses”, *Historia* 31 (1982) 367-403.

¹³ Para el tratamiento del tema de la *philia*, véanse: D. KONSTAN, *Friendship in the classical world* (Cambridge 1997); M. SCOTT, “*Philos, philotēs and xenia*” *AC* 25 (1982) 1-19; A. W. H. ADKINS, “Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle”, *CQ* 13 (1963) 30-45; F. OLIVEIRA, “O conceito de *philia* de Homero a Aristóteles”, *Humanitas* 25-26 (1973-1974) 217-235.

lleva en sus entrañas¹⁴. El mismo recelo injustificado contra eventuales detractores de su imagen de monarca respetado lo llevan a cometer varias atrocidades (*adikêmata*) contra súbditos persas y aliados. Pero será ante la violación de las creencias religiosas de los egipcios, es decir, ante a la *anomía* por las ‘cosas sagradas’ (*hierá*), donde el autor de Halicarnaso no se cohibirá de expresar la opinión de que Cambises estaba loco:

“A mi juicio, pues, es de todo punto evidente que Cambises *estaba rematadamente loco* (*emánē megalós*), pues, de lo contrario, no hubiera pretendido burlarse (*katagelân*) de cosas sagradas (*hiroisi*) y sancionadas por la costumbre (*nomaiosi*). En efecto, si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas (*nómous tous kallistous*), cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres (*nómous*) son las más perfectas. Por consiguiente, no es normal que un hombre, a no ser que *sea demente* (*mainómenon*), haga mofa (*gélôta*) de semejantes cosas” (3. 38. 1-2)

Apodado de fratricida (*adelfeóktonos*, 3.65.4), Cambises presenta esencialmente un carácter intolerante, es decir, incapaz de soportar cualquier tipo de competencia y de admitir sus errores. Así, después de un sueño vaticinador, erróneamente interpretado, imagina que su hermano pretende su trono y manda que lo ejecuten (3.30). Sin embargo los ‘desvíos’ de la norma persa en materia de lazos familiares ya habían empezado antes, con la adopción de una ‘ley’ que no existía en la tradición de su pueblo (*ouk eôthóta*, 3.31.2): el matrimonio entre hermanos. Todavía también este amor prohibido acabará manchado por la sangre, cuando Cambises, ciego de rabia por lo que imagina ser una recriminación de su esposa por la muerte de Esmerdis, termina con la vida de la mujer embarazada (3.32).

Las redes de la demencia del monarca se van extendiendo progresivamente a un círculo más amplio de colaboradores. Traspasar el corazón del hijo de su hombre de confianza, Prexaspes, lo toma el rey como una forma de ejercicio, ilustrativa de la salud mental de que se ufana. En la lógica de su mente perturbada, tener puntería y lograr acertar en el corazón del joven copero era la prueba decisiva de que, contrariamente a lo que se decía, gozaba de perfecto juicio¹⁵. El catálogo de las pérdidas provocadas en su corte continúa, esta vez ordenando el homicidio en masa de nobles persas. También este crimen fue aparentemente gratuito, pues “hizo enterrar vivos, cabeza abajo, a doce persas de rango similar a los de la más alta alcurnia, a pesar de que no los había podido hallar reos de nada importante” (3.35.5).

He dejado para el final los atentados llevados a cabo por Cambises contra la religión egipcia, puesto que es en estos crímenes donde Herodoto centra la causa que tiene como efecto la muerte del infractor. Corolario de numerosas transgresiones a los *nómoi* sagrados de las tierras del Nilo¹⁶, la inmolación del buey sagrado Ápis, encarnación teriomórfica del dios Ptah, exige el más elevado pago por la falta cometida.

¹⁴ Dice Herodoto en 3. 33: “Estas fueron *las locuras* que Cambises cometió contra sus más allegados”.

¹⁵ Como se puede leer en 3. 35. 4: “Prexaspes, ya tienes constancia de que yo no *estoy loco* y de que son los persas quienes desvarían”.

¹⁶ Violación de túmulos (con destaque para el ultraje a la momia de Amásis – cf. 3. 16) y blasfemia contra los dioses (escarnio hacia las imágenes de Ptah y de la sagrada familia del templo de los Cabiros – cf. 3. 37).

De hecho, cuando, como consecuencia de una herida accidental, el rey muere víctima de un golpe en el muslo, tal como le sucediera al dios de los egipcios, reconoce “Aquí quiere el destino que muera (*teleutân*) Cambises, hijo de Ciro” (3.64.5).

A pesar de que el texto no comenta el sufrimiento de la muerte por gangrena (3.66. 2), este final, unido al recorrido vital que hemos recordado, permite al receptor de las *Historias* considerar a Cambises una más de esas figuras que terminan sus días cubiertas de oprobio. Igual que su vasallo y consejero Creso de Lidia, Cambises ve negada la distinción máxima que puede alcanzar un hombre. Tampoco él cumple el requisito determinante para la conquista del título del más feliz (*olbiótatos*) de los hombres: tener una muerte considerada honrosa. Tal y como se puede ver detalladamente en el episodio conocido como ‘la entrevista entre Solón y Creso’ (1.30-33), Heródoto se hace el porta-voz de la tradicional visión griega de la época arcaica e inicios de la clásica de que es en vida, y no en el más allá, como se obtiene la felicidad. Y la felicidad se pesa no por los bienes materiales que se poseen, sino por ‘bienes’ que el dinero no puede comprar: salud (mental y física), descendientes irreprochables, buena figura y una muerte digna (*teleutésai tôn bíon eu*)¹⁷.

Sin embargo, tal como sucede con las tierras, que producen ciertos frutos, pero otros no, es imposible al ser humano, formado de casualidades (1.32.4), satisfacer todos los criterios que permitan ponerle la etiqueta de ‘feliz’. De ahí la condescendencia que podemos leer en las observaciones finales que Solón dirige a Creso:

“Semejantemente, ningún ser humano, por si mismo, posee tampoco todos los bienes, pues si cuenta con unos, carece de otros; y el que permanentemente cuenta con un mayor número y luego termina apaciblemente su vida, ése es, majestad, quien, en mi opinión, debe recibir en justicia ese nombre” (1.32. 8-9).

Recordemos que, en los retratos que traza de los que han sido elegidos para recibir la distinción de los más felices, Telo de Atenas y los dos hermanos argivos, Cleobis y Bitón, el escritor de Halicarnaso enfatiza la idea de una muerte honrada. Sobre el ateniense, caído en combate, dice que *apéthane kállista* (1.30.5) y que tuvo el final de vida más glorioso (*teleutè lamprotátè*, 1.30. 4). Igual idea de ‘final’ reaparece, en la expresión usada a respecto de Cleobis y Bitón, de los que se dice que han tenido el más honroso final (*teleutè arístè*, 1.31.3), cuando la diosa, que trae la muerte durante el sueño, los compensa en plena *akmè* de sus vidas por su dedicación filial.

En suma, en estos dos casos, la relación entre *thánatos* y respeto al *nómos*, aunque no se coloca claramente en el texto, no pasa desapercibida al lector atento. Por un lado, en la historia de Telo, tenemos una muerte que ocurre en el cuadro del cumplimiento del código de honor del ciudadano-soldado griego, o sea, en la

¹⁷ Comparando las ventajas de ser rico, pero infeliz, y las de, a pesar de no tener recursos materiales, ser bendecido con la felicidad, Solón termina su discurso diciendo que este último tipo de persona “sin duda no puede sobrellevar una calamidad ni satisfacer sus deseos en sus mismas condiciones, pero su buena fortuna aparta de él esos males y carece de defectos físicos, no sufre enfermedades, no sabe de miserias, es afortunado en su prole y tiene hermoso aspecto; y si, además de todo ello, todavía lleva a buen fin su vida, ahí tienes a quien buscas, esa es la persona que merece ser llamada dichosa; pero, antes de que muera, aguarda y no lo llames todavía feliz, sino afortunado” (1. 32. 6-7).

observancia de la 'ley' que dictaba sacrificar su vida para defender la patria. Por otro lado, la historia de los dos argivos demuestra que solamente una extrema devoción al valor de la *philia* explica que dos hijos, deseosos de posibilitar el cumplimiento de un voto materno, tiren de un carro de bueyes y transporten a su progenitora hasta el templo de Hera. Así se cumple la máxima evocada en 1.31.3, de que para el hombre es mucho mejor estar muerto que vivo. O sea, la muerte (*thánatos*), aunque sorprenda al hombre en su juventud, puede ser entendida como un premio y no como un castigo. De acuerdo con una filosofía de vida cargada de pesimismo, para la cual la vida es una suma de sufrimientos inevitables, la muerte puede ser vista como algo bueno¹⁸. Y por dos motivos: o porque proporciona una liberación del dolor o porque, cuando sorprende a la gente en su juventud, le reduce el tiempo de que dispone para vivir infortunios. En este último caso podemos incluir el destino de los dos argivos, a los cuales la divinidad concedió "el don más preciado (*tò áriston*) que alcanzar puede un hombre: morir en el auge de su *timé*, que es lo mismo que decir colmados de gloria, distinción que en griego aparece señalada con la expresión *ándres áristoi* (1.31.5).

Para concluir, quisiera reiterar la idea de que, a través del análisis de los textos que acabamos de considerar, quise ilustrar la importancia que tuvieron, en el origen del *lógos* histórico, tres palabras/conceptos fundadores del pensamiento del hombre antiguo y, consecuentemente, del contemporáneo: norma (*nómos*), transgresión (*anomía*) y muerte (*thánatos*).

¹⁸ Esa es la mentalidad transmitida por las palabras de uno de los sabios consejeros persas, Artabano: "Pues, durante una existencia tan breve como la nuestra, no hay hombre alguno, ni entre los que ahí ves ni en el resto del mundo, que sea tan afortunado como para que no le asalte, en repetidas ocasiones y no una sola vez, el deseo de preferir estar muerto a seguir sobre nosotros, y las enfermedades que nos aquejan, hacen que la vida, pese su brevedad, parezca larga. Así, cuando la existencia resulta penosa, la muerte se convierte para el hombre en una escapatoria muy apetecida, y, por su parte, la divinidad, si nos deja probar la dulzura de la vida, con su actitud pone de relieve su envidioso talante" (7. 46. 3-4).

Bibliografía

- ADKINS A. W. H., "Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle", CQ 13. 1963.
- BROWN T. S., "Herodotus' portrait of Cambyses", Historia 31. 1982.
- BURKERT W., "Herodot als Historiker fender Religionen" en Hérodote et les peuples non grecs. Entretiens Hardt, 35. Genève. 1990.
- EVANS J. A. S., "Despotes Nomos", Athenaeum 43. 1965.
- FLORY S., *The archaic smile of Herodotus*. Detroit. 1987.
- GIRAudeau M., *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote*. Études sur le vocabulaire. Paris. 1984.
- HUMPREYS S. C., "Law, custom and culture in Herodotus", Arethusa 20. 1970.
- KONSTAN D., *Friendship in the classical world*. Cambridge. 1997.
- LEAL C., *A morte em Herodoto: voleres universais e particularismos étnicos*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia. Lisboa. 2003.
- LONG T., *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179. Frankfurt am Main. 1987.
- OLIVEIRA F., "O conceito de philía de Homero a Aristóteles", Humanitas 25-26. 1973-1974.
- OSTWALD M., *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford. 1969.
- ROMILLY J. DE, *La loi dans la pensée grecque*. Paris. 1971.
- SCOTT M., "Philos, philotês and xenia" AC 25. 1982.
- SILVA M. F., "Cambises no Egípto. Crónica de um rei louco", Historiografía y Bibliografía, J. A. Sanchez, J. Lenz Tuero, C. L Rodríguez editores. Madrid. 1979.
- TOURRAIX A., "La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d'histoire des mentalités antiques", DHA 21. 1976.

“*Nómos, Anomía and Thánatos* in the *Histories* of Herodotus”

CARMEN LEAL

As teachers and researchers of Ancient Greek or Roman Studies, all of us usually establish a permanent dialogue between those subjects we study and our society. This is why, although we are living at the beginning of the 21st century, we are used to discussing the words that contribute to the foundation of the concepts responsible for the human world's conception since the time of Ancient Greece. So, from our first contact with the studies of philology, history and philosophy, we have focused on some special words.

Why have we chosen some words as privileged objects of our reflexion and not others? In my opinion, there are two different reasons: the first is the particular preferences that each individual has and the second is the main role played in the history of mankind by the concepts to which those words give a shape. As we know, since the 5th century B. C., the importance given to some words and concepts has changed. We have looked at them in different ways. This is also true of the words I elected to study: *nomos*, *anomia* and *thanatos*. I decided to focus on one single writer's work, the *Histories* of Herodotus. My choice, I must confess, was dictated by my special esteem for the work of the Halicarnassus historian, but this seemed to me an appropriate choice for another reason. This congress is taking place in Izmir, which is not far away from the ancient homeland of Herodotus, the modern Bodrum. I am looking forward to visiting this place for the first time.

Known since Cicero's time as *pater historiae*, Herodotus fascinates all enthusiasts of ancient Greek literature, like myself, for many different reasons. I will give only one: the similarities between many stories narrated by him and the discourse of what we call the dramatic *logos*.¹ This definitively contributed to my choice of the *Histories* as the subject matter of my PhD.

Even now all those stories that are similar to the dramatic plots exercise a particular fascination on the readers of Herodotus' *Histories*. What makes them seem like dramatic discourse is, not only the characters, but also the ethical message they contain. I am thinking firstly of all the roles played by powerful barbarian kings and important Greek tyrants, and secondly of the unbalanced fight between human characters, on the one side, and the gods and the fate, on the other. As the Greeks put it, humans were weak and fated to death, but the gods and destiny were almighty.

¹ The book of S. FLORY, *The archaic smile of Herodotus* (Detroit 1987) continues to be a reference which concerns the role played by the dramatic narratives in Herodotus' work.

In both the *Histories* of Herodotus and the Athenian tragedies of the 5th century B. C., we can find founding concepts of the vision mankind had of the world. And those concepts, which have barely changed, are still essential to mankind's vision of the world in the present day. Custom (*nómos*), lawlessness (*anomia*) and death (*thánatos*) are three words and concepts responsible for the internal coherence of the nine books of the *Histories*. As I shall try to underline throughout my analysis, the author's way of linking them results in a timeless and universal message of mankind's condition. This is why, more than 2,500 years after the text was written, we can still appreciate some of the founding words of our contemporary discourse expression in Herodotus' work.

As W. Burkert has well noted, Herodotus shows particular respect for the ethnic aspects of the many people described in the *Histories*. Let us focus on the passage in which the historian recognizes the *nómos* as a universal principle of the organisation of the world.

One day the Persian king Darius asks some Greeks for what price they would honour their dead parents, as the Callatiae Indians do, and vice-versa. Both Greeks and Callatiae strongly refuse such an idea. This reaction produces in Herodotus the following observation: *So firmly rooted are these beliefs; and it is, I think, rightly said in Pindar's poem that use and wont (nómon) is lord (basileia) of all* (3. 38. 4).²

In this passage the Greek word *nomos* has a generic and large meaning, just like J. de Romilly defined it, when she said that *"the word applies itself to any kind of rules, in every people's world"*.³ In fact there are many examples in the *Histories* that prove that Herodotus' interpretation of what Pindar said was right.⁴ What the historian meant was that the *nomos* is a constitutive element of the individual and collective identity. According to J. A. S. Evans, what Herodotus really shows throughout his text is that *nómos* should be taken as a principle of historical causality. He came to this conclusion because of the pressure he noted the *nómos* exerted on people, making them act as they do.⁵

People who are educated to respect the same *nómoi*, in principle are expected to act and react similarly. In other words, if we know that several individuals were shaped by the same rules and values, we can expect them to have similar reactions and ways of viewing the world. It is particularly relevant to our understanding of the *Histories'* *lógos* to recognize in the *nomos* an internal dynamic. As S. C. Humphreys explained, this is "one of Herodotus' ways of dealing with the historian's eternal problem: how to make the unpredictable appear comprehensible".⁶ Although the *nómos* has a role in shaping the individual's education, there are many situations of *anomia*. i.e. people occasionally do not respect the customs and values transmitted to them. The fact that Herodotus, in the nine books he wrote, only uses the word *anomia* twice to mean 'disrespect for people's customs' should not be interpreted as an indication of the low interest the author has in such a theme.⁷ On the contrary! As I have discussed at length on another occasion, in the *Histories* there are many deaths that can be explained by

² I use the translation made by A. D. GODLEY (*Herodotus. Books I-II, reprinted 1999 and Herodotus. Books III-IV, reprinted 1995*), edited in the *Loeb Classical Library* collection.

³ In *La loi dans la pensée grecque* (Paris 1971) 54. It is important to underline that the meaning of the word *nomos* has changed over time and that this change has accompanied the evolution of the Greek polis. From its first ethnical meaning – present in the word *nomos* when it means the practices and beliefs inherited and transmitted from generation after generation – was joined the political meaning. Thus, *nomos* is not only 'custom', but also 'law'. In an article dedicated to the study of this kind of questions, M. GIRAUDEAU concludes that the number of times Herodotus uses the ethnical meaning of the word *nomos* is twice more (vd. *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire*, Paris 1984, 51-71).

⁴ To understand the way this passage of the *Histories* is related with Pindar's text, vd. M. OSTWALD, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy* (Oxford 1969) 37-38; ROMILLY, *op. cit.*, 58-71; S. C. HUMPHREYS, "Law, custom and culture in Herodotus", *Arethusa* 20 (1970) 212-213.

⁵ Cf. "Despotes Nomos", *Athenaeum* 43 (1965) 142-153.

⁶ *Op. cit.*, 218.

⁷ The two times the word *anomia* occurs (1. 96. 2 e 1. 97. 2), have what we can call a 'law meaning' and should be translated as 'lawlessness'. That is why in the *Greek-English Lexikon. With a revised supplement* (Oxford 1996), H. G. Liddell and R. Scott indicate as antonym of *anomia* the word *dikaioyne*.

anomia situations. In fact the number of people who pay for their faults with their lives is huge. At the moment I would like to remember only those who, by their many acts of *anomia*, can be referred to as *hybristai*: the Persian kings Cyrus and Cambyses; the satrape Oretes; the Greek tyrants Periandrus of Corinth and Polycrates of Samos; the Spartan king Cleomenes I.

Let me return to the aim of my study. It is precisely in the first "short story" of the *Histories*,⁹ which concerns the plot of Candaules' destitution and the rise of Gyges to the Lydian throne, that Herodotus shapes a story based on the interaction between the three words and concepts I have just identified. It is very important to note two things that show the special meaning this plot takes. Firstly, this episode takes place at the beginning of Book I (chaps. 8-12). Secondly, it contains many narrative elements which are repeated in the following stories of many barbarian kings. Using more simple words, we can say that the story of Candaules and Gyges is a kind of fronton to the *Histories*, because we find there the main aspects of the ethical thought that unifies the nine books.

The action performed by all the characters in this palatial plot is ruled by one principle which is common to the Lydian people and almost all of the Barbarians. But before we discuss this *nómos*, it is important to note that a code of principles exists precisely to give the individuals a *corpus* of rules. According to the ancient Greek view, each one's honour, the so called *time*, strictly depends on the respect for *nómoi*. In this passage, I must say, Herodotus does not employ either the word *nómos* or *time*. He uses a different and more discreet technique to emphasize the importance of both words and concepts in his story. This technique I shall refer to as "camouflage", because what the historian puts in the scene is exactly the opposite of *nómos* and *time*: an act of disrespect for the *nómoi* (in the text qualified as *ánomos* – cf. 1. 10. 3) and the shame felt by those who committed that *anomia* (cf. *aischýnē megálē, ibidem*). But we must not forget that what Herodotus proves with this short story is that death (*thánatos*) is strongly linked with rules (*nómoi*) and their violation (*anomia*).

The way Cambyses ends his days and Cambyses' dread of losing his life perfectly illustrate that an act of *anomia* exacts the punishment of its authors. If not the moral author of the *anomia*, at least the person who executed it must die (*apólysthai*, 1. 11. 3 and 4; *apothnēskēin*, 1. 11. 3; *apolólēnai*, 1. 12. 1). The story of Cambyses and Gyges, in fact, demonstrates perfectly the direct relation that exists between *anomia* and death. The examples I will consider later on – those of Tellus from Athens and of the two Argive brothers, Cleobis and Biton – will be very useful for us to understand the privileged connection there can be between *nómos* and death.

Let us now go back to the passage in which the historian describes the rule of conduct disrespected by Gyges. He writes in Book I, Chapter 10 (§ 3): *seeing that⁹ among the Lydians and most of the foreign peoples it is held great shame that even a man should be seen naked*. But in the story Cambyses assumes the status of a tragic protagonist. He is someone *doomed to ill-fortune* (1. 8. 2) and seems to ignore the risks it takes to do what he proposes to his subject, i.e. to see the queen naked in the royal chamber.¹⁰ With this plan the king desires to increase his self-esteem, which he achieves when he obtains confirmation from his favourite bodyguard that the queen was *by far the fairest woman in the world* (1. 8. 1). The argument presented by presented by

⁹ In *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179 (Frankfurt am Main 1987).

¹⁰ By that Herodotus means: *someone naked*.

¹⁰ Due to the arrogance of believing that he owns something that nobody else possesses (i.e. the fairest wife of all), Candaules belongs to the huge group of the *Histories' hybristai*. That is why A. TOURRAIX compares him to Croesus in "La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d'histoire des mentalités antiques", *DHA* 21, 1976, 370). T. Long has also noted that the main similarity between Gyges' *fabula* and tragedy consists of philosophical and moral principles (*op. cit.*, pp. 179). Examples of these are: the almighty control that fate has in human lives; the principle of retribution, which consists of the obligation of each one to pay for his faults (Candaules pays for his act of *anomia* with his life); the passage from supreme happiness to the deepest misfortune (in spite of believing that he possesses the fairest wife of all, the Lydian king is murdered by the bodyguard whom he trusted most); the so called "tragic blindness", which pushes people to commit foolish acts (Candaules ignores Gyges' wise advice and insists that he acts against the established rules).

Gyges to refuse his master's plan makes the following idea clear: established rules are *wise rules* (*tà kalá*, 1.8.3). So a command like the one Candaules was submitting to Gyges – suggesting the transgression of an established rule– is qualified by the bodyguard as *unwise lógos* (*ouch hygiea, ibidem*). The Lydian subject ends his speech by imploring the king not to ask him to do anything against the law (*anomun*). Considering the relevance this passage has to the study of the Greek word and concept *anomia*, I quote it fully:

"Master" said he, "what a pestilent command is this that you lay upon me! That I should see her who is my mistress naked! With the stripping off of her tunic a woman is stripped of the honour due to her. Men have long ago made wise rules for our learning; one of these is, that we, and none other, should see what is our own. As for me, I fully believe that your queen is the fairest of all women; ask not lawless acts (anomôn) of me, I entreat you." (1. 8. 3-4)

The victim of the described act of voyeurism, the queen, blackmails Gyges. If he kills the king, she will spare his life, otherwise he must die. In her speech to the bodyguard, Cambyses' wife uses an expression relevant to my demand of the lawlessness theme. In fact she says of Gyges: "... you, who have outraged all usage (*poiesanta ou nomizomena*) by looking on me unclad" (1.11.3). In spite of the fact that all the three characters in this plot have the consciousness of the high price they have to pay if they violate their society's code of conduct, they make an interesting distinction between "to be" and "to look like". As we know, the human way of seeing the world has not changed terribly from Ancient Greek time to the present day. As in olden times, many people today think it is more important *to look like* than *to be* (someone or something).

Herodotus puts his readers before this kind of situation, when, responding to the excuses presented by Gyges not to execute his master's command, he shows Candaules trying to minimize the *anomia*. The Persian king argues that what matters is not the transgression, but that the queen does not realize that she is being seen naked (1.9). Even the queen shares this way of seeing the disrespect for the *nómos*. We arrive at this conclusion based on the proposal she made to the bodyguard. When she offers the throne and herself in marriage to Gyges, if he eliminates her husband (1.11.2), what she is actually doing is buying his silence. With this attitude, Candaules' wife prevents her dishonour from becoming public knowledge. *It looks like* she was never seen naked by anyone but her husband. Her plan is perfect, because she comes to be the legitimate wife of the man who has offended her honour. Thus the dishonour disappears and there is no need for Gyges to die.

In the following paragraphs I will discuss the story of the Persian king Cambyses, which I believe is strongly linked to the Lydian plot. The life of Cambyses, as Herodotus describes it in Book III, is the relation between cause and effect. There are several *anomiaí* responsible for the same result, the king's death. The many violations of the rules committed by Cambyses, not only against his people but also against foreigners, are so significant that they are supported by Herodotus with a medical explanation. The historian suggests that the mad acts performed by the king could have their origins in a *grievous disease* he has suffered since he was born (the "sacred" disease, i.e. epilepsy).¹¹

Let us first consider the Persian rules he breaks. All his acts of *anomia* are based on the principles and practice the Greeks called *philia*. The word is usually translated as 'friendship', which is too limited a version of its meaning. In fact the word *philia* belongs to the same family as the word *philos* and, as we know from Homeric usage, in the archaic and

¹¹ Cf. 3. 33. For details concerning the role played by madness in Cambyses' character, please read: M. F. SILVA, "Cambises no Egípto. Crónica de um rei louco", *Historiografía y bibliografía*, J. A. SANCHEZ MARÍN, J. LENS TUERO, C. L. RODRÍGUEZ (edd.), Madrid 1997, 1-14; T. S. BROWN, "Herodotus' portrait of Cambyses", *Historia* 31 (1982) 367-403.

classical times it meant any relationship based on mutual support. It was not necessary that ties of affection bound the individuals involved in a relationship of *philia*.¹² Many times utilitarian interests are responsible for much of the *philia* alliances established between at least two people. Cambyses begins to violate the *philia* code by precisely attacking the closest members of his family. This is the first step on a long journey. Troubled by a *mania*, he consecutively eliminates people he thinks are potential enemies. He begins his killing spree with the murder of his brother Smerdis and his own pregnant wife and sister. Totally blinded by madness, Cambyses commits a most cruel crime, when he kills his offspring and heir.¹³ Inspired by the same false fear of being disrespected as a monarch, Cambyses continues his fall and, this time, his target is the Persian subjects and their allies. Although the king has committed several crimes (*adikémata*) against his fellow countrymen, Herodotus does not make a special commentary about this particularly situation. However, after the narrative of all the attacks Cambyses makes on the Egyptian religion, the historian cannot veil his opinion anymore:

I hold it then in every way proved that Cambyses was very mad (emánē megdōs); else he would never have set himself to deride (katagelân) religion (hироiσι) and custom (nomaiōisi).. For if it was proposed to all nations to choose which seemed best of all customs (nómous tous kallistous), each, after examination made, would place it own first; so well is each persuaded its own (nómous) were the best. It is not therefore to be supposed that any, save a madman (mainómenon), would turn such things to ridicule (gélōta). (3. 38. 1-2)

Besides being guilty of fratricide (*adelfeoktonos*, 3. 65. 4), Cambyses reveals himself to be an intolérant person, unable to live with any kind of competitors or admit his own failures. An example of his maniacal behaviour is the way he deals with an ominous dream he had. Because he misinterprets the message contained in it, he orders the trustiest of his Persians to slay his brother Smerdis (3. 30). But this is not Cambyses' first disrespect for family ties. It all started with the adoption of a custom unused (*ouk ewthota*, 3. 31. 2) among his people: marriage between brothers and sisters. Even this forbidden love ends in blood. Imagining that his wife and sister are accusing him of Smerdis' murder, the Persian king does not spare her life (3. 32).

Like a spider's web, the madness of Cambyses progressively sends more people to their death. The next victim he chooses is the son of Prexaspes, a Persian *whom he held in special honour* (3. 34. 1). To pierce the boy's heart is the way chosen by the king to show that his people were wrong about him. If he had lost his mind, as the Persians thought, he could not be such a good archer¹⁴. The catalogue of death among the courtiers keeps growing, due to the murder of a contingent of Persian noblemen. Like other crimes perpetrated earlier, this one seems to have no justification at all: *at another time he took twelve Persians, equal to the noblest in the land, proved them guilty of some petty offence, and buried them alive up to the neck* (3. 35. 5).

I have left to the end of the portrait of Cambyses the *anomia*i committed against the Egyptian religion, for the reason that, in Herodotus opinion, these were the mad acts responsible for the king's death. After many violations of the sacred *nomoi* of the Egyptian people,¹⁵ the sacrifice of the god Apis, an incarnation of Ptah, demands the highest payment

¹² For a more detailed discussion of the theme of *philia*, vd.: D. KONSTAN, *Friendship in the classical world* (Cambridge 1997); M. Scott, "Philos, philotés and xenia" *AC 25* (1982) 1-19; A. W. H. ADKINS, "Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle", *CQ 13* (1963) 30-45; F. OLIVEIRA, "O conceito de *philia* de Homero a Aristóteles", *Humanitas* 25-26 (1973-1974) 217-235.

¹³ Cf. Herodotus judgement about the act of Cambyses killing his family: *Such were Cambyses' mad acts to his own household* (3. 33).

¹⁴ Cf. 3. 35. 4: *It is plain, Prexaspes, that I am in my right mind and the Persians mad*.

¹⁵ Like tombs' profanation (Cambyses ordered his men to scourge, pierce and burn the mummy of Amasis, - cf. 3. 16) and other acts of blasphemy (he mocks some of the Egyptian gods - cf. 3. 37).

for his life. The Persian king is perfectly aware that, when he dies from a wound in his thigh, he is dying in the same way he once killed the Egyptian god. In the final moment of his life, Cambyses recovers his sanity and says: "*Here Cambyses son of Cyrus is doomed to die*" (3. 64. 5). Like in tragedy, fate never fails!

Herodotus makes no reference to the pain the king felt when he was dying of gangrene (3. 66. 2). However, if we connect this end with all the crimes committed in life by Cambyses, we have no doubt that the king was dying what the Greeks called a shameful death (*kakos thanatos*). Like Croesus, his dependant and adviser, Cambyses does not reach the major prize one can aim for. Neither the Lydian nor the Persian deserve the honourable distinction of being considered *the most blessed (olbiotatos) of all men*, because none of them saw their lives crowned *with a most glorious death* (cf. 3. 30. 4). In the episode known as the interview between Solon and Croesus (1. 30-33), the historian testifies the traditional way the Greeks, from the Archaic Age and the beginnings of the Classical Age, faced happiness. For them it was in this life and not in the other life that mankind could enjoy *eudaimonia*. Throughout his speech, the Athenian wise man reveals to Croesus that he should not ask for happiness in the possession of material treasures, but in things that money cannot buy. These blessings are: mental and physical health, a noble offspring (alive and healthy), good looks and being able to end life well (*teleutēsai tòn bion eu*).¹⁶

But, like a land which produces some fruits and lacks others, humankind is not self-sufficient. In fact, when Herodotus writes *the whole of man is but chance* (1. 32. 4) he intends to underline the idea that it is very difficult for one single person to have everything and that is the reason why he cannot deserve the name of *olbiotatos*. This does not mean that Herodotus is an extremely pessimistic person. As I have already said, he actually believes that people can reach the status of *olbiotatos*. Let us hear the last sentences he said to the Lydian king:

Whoever continues in the possession of most things, and at last makes a gracious end of his life, such a man, O King, I deem worthy of this title. We must look to the conclusion of every matter, and see how it has given a vision of blessedness, and yet afterwards brought them to utter ruin" (1. 32. 8-9)

In the description the historian gives of the winners of the title of *olbiotatos*, he emphasizes the notion of excellent death. Regarding the Athenian Tellus, who died fighting for his homeland, Herodotus says that he *apèthane kállista* (1. 30. 5) and *crowned his life with a most glorious death (teleutè lamprotatè*, 1. 30. 4). The same idea of 'end' reappears when he writes that the two Argive brothers, Cleobis and Biton, *made a most excellent end of their lives (teleutè tou biou aristè*, 1. 31. 3). When they put on the yoke and pulled their mother's carriage to the temple of Here, Cleobis and Biton were committing a pious act. The goddess rewards the brothers by giving them death in the *akmé* of their lives.

Although the relationship between *thánatos* and respect for *nómos* is not frankly exposed in the stories of Tellus and the two Argive young men, the attentive reader becomes aware of it. Firstly, Herodotus tells us that the Athenian's death took place when he was

¹⁶ Solon compares the advantages of being rich, but unhappy, with the advantages of not having great substance, but being fortunate. The Athenian wise man ends his speech as follows: "*Now the very rich man who is yet unblest has but two advantages over the fortunate man, but the fortunate man has many advantages over the rich but unblest: for this latter is the stronger to accomplish his desire and to bear the stroke of great calamity; but these are advantages of the fortunate man, that though he be not so strong as the other to deal with calamity and desire, yet these are kept far from him by is good fortune, and he is free from deformity, sickness, and all evil, and happy in his children and his comeliness. If such a man besides all this shall also end his life well, then he is the man whom you seek, and is worthy to be called blest; but we must wait till he be dead, and call him not yet blest, but fortunate"* (1. 32. 6-7).

serving in the army. In accordance with the soldiers' code of honour, there was a rule that demanded one's death in the defence of the city. Secondly, the story of Cleobis and Biton proves that only an extreme devotion to the *philia* code explains why the two sons pull an oxen carriage and take themselves the progenitor to Here's temple to fulfil the wish of satisfying their mother's woe. This example of life contains a message that Herodotus openly presents, using the following words: *the god showed by these men how that it was better for a man to die than to live* (1. 31. 3). What the writer means is that dying young can be regarded as a reward and not always as a punishment. We understand this point of view better if we approach it with another Greek maxim. According to this final one, life is a sum of inevitable sufferings and therefore death can become a good.¹⁷ We can understand this final idea if we consider two aspects: death frees men from pain and, when it comes during youth, men have less time to experience misery. This last situation fits perfectly in the destiny of the Argive brothers. The goddess Here gave them *the best boon that a man may receive*, i.e. they died in the moment of the climax of their *time*. Both young men achieved great glory and, for that reason, deserved to be called *ándres áristoi* (1. 31. 5).

In conclusion, I would like to reiterate, that all the *Histories'* passages I have studied throughout this paper show the prominence some words and concepts had at the beginning of the historical *lógos*. This seems to me an interesting point of view because 'custom' (*nómos*), 'transgression' (*anomía*) and 'death' (*thánatos*) are still essential notions in our contemporary way of thinking about the world.

¹⁷ We find this same way of viewing things in the following speech of the Persian adviser Artabanus: "For in so brief a life no human being is so happy by nature, among neither those nor all the other, to whom it will not occur many times and not once to want to be dead rather than to live. For misfortune in their befalling and illnesses in their confounding, even though it is brief, make life seem to be long. Thus death, our living being toilsome, has proven a most preferable refuge for the human being and the god, having given a taste of a period being as sweet, is found to be begrudging" (7. 46. 3-4).