



GIOVANNI INGARAO

## Erodoto linguista?

### L'origine dei nomi degli dèi greci

*More important than the details is his decision to postpone questions of theology in favour of the quest for cultural connections. It is precisely in his daring constructs that Herodotus turns out to be a historian in the full sense.*

Walter Burkert, *Herodotus on the names of the gods*, 2013, 209.

Lo spunto per il più grande excursus delle *Storie*, a proposito della storia e degli usi della millenaria cultura egizia, viene fornito dalla spedizione che il re persiano Cambise s'appresta a compiere contro la terra del Nilo, dopo la morte del padre Ciro. Siamo all'inizio del secondo libro, dove però tale evento bellico viene soltanto citato brevemente, per riprendere le fila del discorso nel libro successivo. Erodoto, in questa fase, è interessato ad altro, a soffermarsi su un popolo straordinario e antichissimo, da cui a suo avviso molto ha tratto la cultura greca. Emerge qui con forza uno degli spunti che lo ha indotto a intraprendere la sua *historie*, così come è stato indicato nel proemio: il racconto di ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά, di azioni e di opere grandi e meravigliose che i Greci e i Barbari hanno compiuto. L'autore stesso lo rivela nel trentacinquesimo capitolo con evidente riferimento contenutistico e lessicale al proemio: "Vengo ora ad ampliare il mio discorso sull'Egitto, poiché possiede moltissime cose meravigliose (πλεῖστα θωμάσια) e offre opere superiori ad ogni (possibile) descrizione (ἔργα λόγου μέζω), in confronto a ogni altro paese". Eccoci dunque di fronte al libro del *thauma* per antonomasia<sup>1</sup>.

Questo libro affronta in effetti molti argomenti interessanti e in particolare alcune questioni culturali che destano vivamente la curiosità del

---

<sup>1</sup> Cfr. LLOYD 1989, XXV-XXVI.

lettore. Cosa c'è di più sorprendente dell'origine straniera degli dèi greci? Già nei capitoli iniziali, l'autore, distingue chiaramente tra fatti umani e divini (ἀνθρωπήια πρῆγματα/θεῖα), per specificare che per una questione metodologica affronterà quasi esclusivamente i primi; ma poi, subito dopo, espone una teoria singolare sull'origine dei "nomi" degli dèi greci, a cui dedicherà un'ampia sezione del libro. Tale argomento lo costringe paradossalmente a trattare proprio ciò che programmaticamente vorrebbe tralasciare:

II, 3: "Non sono disposto a raccontare le narrazioni che ho ascoltato sui fatti divini (τὰ θεῖα), al di fuori soltanto dei loro nomi (τὰ οὐνόματα), perché ritengo che tutti gli uomini sappiano lo stesso al riguardo. Ciò che di esse eventualmente ricorderò, lo farò perché costretto dal discorso ...

II, 4: "[I sacerdoti] Dicevano che per primi gli Egizi ebbero in uso dodici denominazioni degli dèi (δωδέκὰ τε θεῶν ἐπωνυμίας ἔλεγον πρώτους Αἰγυπτίους νομίσαι) e che da loro li presero i Greci, e che gli Egizi per primi ripartirono altari, statue e templi agli dèi e scolpirono figure nella pietra"<sup>2</sup>.

Anche se Erodoto marca il proprio campo d'indagine, stabilendo che esso non concernerà primariamente i *theia* perché di essi, a differenza dei fatti umani, tutti hanno pari conoscenza, tuttavia il primo elemento che balza agli occhi è che le questioni religiose sono tutt'altro che rare<sup>3</sup>. Lo storico espone una tesi sostenuta dagli Egizi che reputa convincente e che cercherà dunque di suffragare nel prosieguo dell'opera: i nomi delle divinità greche avrebbero origine egizia. Ma come possono discendere gli uni dagli altri e presentare caratteristiche fonetiche così differenti? La complessità sorge a partire dai termini utilizzati già in questo passo: che differenza c'è tra *ounomata* ed *eponymiai*?<sup>4</sup> Tali interrogativi forniscono spunti stimolanti nel tentativo di

---

<sup>2</sup> Tutte le traduzioni sono mie. A proposito di quest'ultimo passo ringrazio il Prof. A. Cozzo per alcuni preziosi suggerimenti.

<sup>3</sup> INGARAO 2018.

<sup>4</sup> Sebbene la mia ricerca concentri l'attenzione sulla logica che caratterizza la concezione erodotea, è però opportuno avvertire che il tema è presente già nella *Altertumswissenschaft* della seconda metà dell'Ottocento. Sotto questo aspetto, lo studio guida sulle diverse denominazioni divine, da intendere come elementi per caratterizzare l'identità di una data entità divina, è quello di Hermann Usener (USENER 1896). Oggi si assiste ad un profondo rinnovamento della ricerca su questo problema, ripreso e approfondito, anche sul piano dell'approccio metodologico, da numerosi studiosi. Mi limito qui a ricordare, in particolare, la raccolta di contributi a cura di Nicole Belayche (BELAYCHE *et. al.*, 2005) e il recente libro di Robert Parker (PARKER 2017) che, in modo diverso, hanno rimesso al centro del dibattito accademico tali argomenti. In ultimo segnale il progetto di ricerca, ancora in corso, dell'Università di Toulouse Jean Jaurès «Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency» (si veda in particolare BONNET *et al.* 2018), il cui obiettivo è la messa a fuoco critica del



definire la *Weltanschauung* dello storico di Alicarnasso non solo per ciò che concerne le credenze religiose, ma anche a proposito dei limiti della conoscenza umana. Se, come dirà in seguito, sono stati due uomini, Omero ed Esiodo, a caratterizzare il pantheon greco, fino a che punto tali concezioni possono ritenersi assolutamente valide?

### 1. Status quaestionis: *trasmissione fonetica o concettuale?*

Sebbene le riflessioni proposte e le conclusioni formulate differiscano a volte in modo considerevole, gli studiosi che si sono occupati dell'argomento possono fondamentalmente essere divisi in due gruppi: 1) alcuni sostengono che Erodoto in questo caso non si riferirebbe al concreto passaggio di nomi da una cultura all'altra, bensì alla trasmissione delle caratteristiche principali degli dèi; 2) secondo altri invece il termine *ounomata* non va trascurato e si tenta dunque di trovare una soluzione che, tenendo conto del significato del sostantivo, sia conciliabile col fatto che in un buon numero di casi vengono riferiti sia il nome egizio sia l'equivalente greco.

Nel primo gruppo rientrano ad esempio le datate ma sempre stimolanti riflessioni di H. Stein, secondo il quale Erodoto non si riferisce a "concordanze fonetiche" (*lautliche Übereinstimmungen*) ma intende sottolineare che si è passati da una concezione vaga delle divinità ad un determinato *Individuum*, ad una "personalità divina". I Greci avrebbero ricevuto dagli Egizi "tipi, caratteristiche e culti" degli dèi<sup>5</sup>. Sulla stessa linea interpretativa si collocano tra gli altri W. W. How e J. Wells (*H. does not mean that the actual name came from Egypt*) e in particolare I. M. Linfoth che trattò l'argomento in un approfondito contributo<sup>6</sup>. Secondo lo storico americano, non importa stabilire con esattezza se sia stato adottato il nome straniero o utilizzato un termine greco: "nominare" un dio significa identificarlo e dunque i Greci hanno tratto dagli Egizi la loro "conoscenza degli dèi"<sup>7</sup>. Se Erodoto insiste tanto sul "significato tecnico" (*technical meaning*) del termine *ounoma* è perché, per la sua impostazione mentale, proprio il fatto di dare un

---

vocabolario e delle categorie analitiche adatte all'analisi dei sistemi di denominazione delle divinità antiche.

<sup>5</sup> STEIN 1881, 61. In questo primo gruppo rientra anche PARKE 1967, 57 che spiega molto chiaramente che Erodoto intendeva non la derivazione di nomi ma di concezioni teologiche: la conoscenza egizia delle divinità costituì la base per la religione greca (*In arguing this theory he is concerned entirely with theology, not with philology*)

<sup>6</sup> HOW, WELLS 1912, *ad locum*.

<sup>7</sup> LINFORTH 1926, 19.

nome a un dio è fondamentale per venerarlo<sup>8</sup>. È quello che sostiene, in sostanza, anche W. Burkert, quando spiega che i Greci hanno appreso dagli Egizi a 'δίουρίσαι τὰ οὐνόματα', cioè a discernere i nomi degli dèi rispetto ad una precedente "unità indistinta"<sup>9</sup>. Lo studioso tedesco ha cercato di inquadrare le riflessioni erodotee nelle teorie linguistiche e filosofiche dell'epoca, chiamando in causa le opinioni di Anassagora, dell'autore del papiro di Derveni e di Platone (*Cratilo*). I nomi, a suo avviso, erano inquadrati in un sistema di "mutue interrelazioni", in base al quale venivano differenziati in contrapposizione ad altri nomi e in relazione agli elementi della realtà circostante (*Ονόματα correspond to πράγματα, one to one ...*)<sup>10</sup>. Erodoto stesso in un passo dell'opera (IV, 45) s'interroga sul perché la terra, che è una, sia stata differenziata in tre parti alle quali sono stati dati tre nomi diversi (Europa, Asia, Libia). Secondo Burkert, ciò gli appare singolare perché sfugge al principio di corrispondenza tra realtà e linguaggio.

Convincenti appaiono le osservazioni di questi importanti studiosi, ma forse ha ragione R. Lattimore quando sottolinea che *ounoma* è un termine dal significato talmente chiaro ed Erodoto insiste così spesso nell'utilizzarlo che difficilmente può voler dire qualcosa di diverso da "nome"<sup>11</sup>. Nel suo articolo, in risposta alle teorie di Linforth, Lattimore ne propone a sua volta una un po' singolare. A suo avviso, il fatto che vengano riferiti per alcune divinità sia il nome greco sia l'equivalente egizio va spiegato considerando che probabilmente, secondo Erodoto, gli dèi egizi avevano più nomi e dunque non va escluso che solo uno di essi si sia poi diffuso in Grecia<sup>12</sup>. Oppure, come sostiene A. B. Lloyd, possiamo immaginare che "Amun" venisse considerato un altro nome di Zeus e che quest'ultimo, dopo essere stato adottato dai Greci, non sia stato più usato in Egitto.

Apprezzabili mi sembrano le opinioni di Lloyd quando sostiene che non si debba "andare contro lessicografia e senso comune" per risolvere ogni questione di fronte alla quale ci troviamo in difficoltà<sup>13</sup>, ma proprio per tale

---

<sup>8</sup> LINFORTH 1926, 20.

<sup>9</sup> BURKERT 1985, 208. RUDHARDT 1992, 228, concorda con Burkert, spiegando che "le nom *ounoma* ne signifie pas le nom du dieu mais le simple fait de lui donner un nom".

<sup>10</sup> BURKERT 1985, 207.

<sup>11</sup> LATTIMORE 1939, 359, a proposito del quale si veda anche la risposta di LINFORTH 1940. Anche MEYER 1892, 194, che affrontò brevemente la questione in una sezione sulle conoscenze di Erodoto a proposito delle lingue straniere, sostiene che lo storico si riferisse proprio ai "nomi". A suo avviso, è la mancata conoscenza della lingua egizia a indurre Erodoto a sostenere tale tesi.

<sup>12</sup> LATTIMORE 1939, 364.

<sup>13</sup> LLOYD 1976, 205. Anche MIKALSON 2003, 172, che ha trattato brevemente la questione in un'appendice alla sua monografia sulla religione di Erodoto, sottolinea la



ragione, non mi pare il caso di seguire ragionamenti che esulano dal testo. Erodoto non fa alcun riferimento a simili teorie, che restano dunque speculazioni di noi moderni o tentativi di 'salvare' l'autore<sup>14</sup> da quella che può sembrare un'*incoerenza*, se viene analizzata da una prospettiva sbagliata. Proprio a tale genere di spiegazione ricorre Lloyd, che considera tali questioni "anomalie occasionali" e sostiene che nelle *Storie* ci sia addirittura un certo grado di "trascuratezza"<sup>15</sup>.

Infine, anche T. Harrison, che in un contributo recente si è dedicato proprio all'approccio erodoteo alle lingue straniere, non si astiene dal definire contraddittoria, per certi aspetti, la concezione del linguaggio e delle lingue straniere riscontrata nelle *Storie*<sup>16</sup>. A suo avviso, i doppi nomi andrebbero spiegati immaginando che gli originari *ounomata* egizi, dopo essere stati tramandati ai Greci, si siano modificati fino ad arrivare alla loro forma attuale che differisce molto da quella delle origini. Erodoto, in effetti, esprime più volte nell'opera la consapevolezza che i nomi di città o popoli cambiano nel tempo o ancora rivela il nome di gruppi di individui che da un certo momento in poi vengono chiamati diversamente a partire da un eroe eponimo<sup>17</sup>. Considerato l'ampio arco di tempo che è trascorso da quando i nomi sono stati introdotti in Grecia, secondo Harrison, si può supporre che nel frattempo i nomi egizi siano cambiati<sup>18</sup>.

È possibile, in effetti, che il ragionamento di Erodoto sia stato proprio questo, ma nulla ci lascia inferire con certezza quali fossero le opinioni dello storico a proposito di tale trasformazione linguistica. Le analisi proposte presentano delle argomentazioni condivisibili, per certi aspetti, ma resta il dubbio che sia questa la strada da seguire. Tacciare Erodoto di incoerenza non mi pare di certo una soluzione soddisfacente per due motivi. Un'attenta analisi strutturale e lessicale rileva, innanzitutto, che lo storico utilizza in modo molto accorto i termini in questione, costringendoci a fare un ulteriore sforzo interpretativo. In secondo luogo, mi chiedo da che prospettiva osserviamo una realtà storica così lontana da quella attuale, giacché se indossiamo le lenti dei moderni linguisti, difficilmente riusciremo ad

---

difficoltà di trovare una soluzione soddisfacente e esorta a non forzare il testo: *I am inclined to let the contradiction stand rather than do violence to the Greek.*

<sup>14</sup> Traggio questa espressione dalla fondamentale sezione "Saving the author" di VERSNEL 2011, 190-201.

<sup>15</sup> LLOYD 1976, 205.

<sup>16</sup> HARRISON 1998, *passim*; si veda ad esempio p. 2. In forma parziale e con alcune modifiche il contributo è stato riproposto in un'appendice di *Divinity and History* (HARRISON 2000, 251-264).

<sup>17</sup> HARRISON 1998, 28-29.

<sup>18</sup> HARRISON 1998, 29.



avvicinarci alla Grecia di 2500 anni fa. Siamo sicuri che l'obiettivo di Erodoto fosse tracciare una precisa analisi etimologica dei processi denominativi concernenti le divinità greche?

## 2. Alla base della teoria: i nomi di Eracle, Pan e Dioniso

Eracle è la prima di tre divinità su cui Erodoto si concentra per costruire una teoria generale sull'*origine* degli dèi greci, prendendo le mosse da ciò che in proposito gli è stato narrato dagli Egizi e dai *segni* a cui ha accesso grazie alla sua *historie*. Non mi soffermerò a lungo su questa sezione, che ho già affrontato in un recente contributo a cui rimando, ma è opportuno sottolineare alcuni elementi utili alla presente analisi<sup>19</sup>. Secondo l'autore infatti è giusto distinguere due Eracle: un dio antico, originario dell'Egitto, e l'eroe greco recente. Erodoto ha saputo che i genitori di Eracle erano di origine egizia e sostiene dunque, per diverse ragioni, che furono alcuni Greci a *porre* il nome del dio al figlio di Anfitrione, anche per via del legame che i genitori avevano con tale paese (οἱ θέμενοι τῷ Ἀμφιτρύωνος γόνῳ τοῦνομα Ἡρακλέα). Come aggiungerà in seguito, il figlio di Alcmena, che era divenuto *famoso* ed era *invecchiato* in Grecia, ebbe il nome di un dio antichissimo. La distanza cronologica tra le due figure è enorme e sembra che, col passare del tempo, sia stata fatta confusione tra il dio e l'eroe più recente.

La riflessione viene poi ampliata, proponendo un confronto con altre divinità, come Poseidone e i Dioscuri. Secondo Erodoto, non è possibile immaginare un viaggio al contrario degli dèi dalla Grecia all'Egitto, perché ad esempio di queste antiche divinità, connesse al trasporto marittimo, nella terra del Nilo non c'è traccia (καὶ διότι Αἰγύπτιοι οὔτε Ποσειδέωνος οὔτε Διοσκουίων τὰ οὐνόματα φασὶ εἰδέναι). Erodoto non si limita ad ascoltare i racconti dei sacerdoti egizi, ma la sua *ricerca* basata sull'analisi critica delle informazioni reperite sul campo, lo porta ad una conclusione che egli reputa definitiva. Così, a proposito di Eracle, è opportuno destinare sacrifici differenti al dio e all'eroe, giacché sono due figure religiose diverse. È proprio l'*eponymie* di 'Olimpio' a ripianare la confusione che s'è generata attribuendo ad un eroe mortale il nome del dio (τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι).

Dopo la parentesi su Eracle, Erodoto si sofferma in particolare su Pan e Dioniso a cui sono dedicati i capitoli che precedono la sezione a proposito

<sup>19</sup> INGARAO 2020, con diverse indicazioni bibliografiche.



della teoria generale sull'origine degli *ounomata* degli dèi. Non è di certo un caso, giacché verrà specificato che questi tre sono considerati dai Greci 'νεώτατοι τῶν θεῶν', i più recenti tra tutti gli dèi (II, 145). L'obiettivo è dimostrare che tali divinità non sono meno antiche delle altre, ma sono divenute note ai Greci in tempi più recenti. Il ragionamento su Pan è molto meno approfondito rispetto a quello su Eracle e va dunque ancor più integrato con le informazioni che ricaviamo dai capitoli successivi. Se la differenza cronologica tra l'Eracle eroe e il dio era già abissale, ancora maggiore è il tempo che separa il Pan dei Greci da quello degli Egizi, secondo i quali va addirittura annoverato tra gli otto dèi originari che "dicono esistessero prima dei dodici", mentre per i Greci va datato ad appena ottocento anni prima. Questi calcoli, proposti dagli Egizi, per Erodoto sembrano essere credibili, anche perché viene specificato che "essi sempre contano e sempre trascrivono gli anni". Le sue deduzioni, in questo caso, non sono esplicite ma sembrano basarsi per lo più sulla maggiore antichità dell'Egitto e dunque del suo pantheon. Vista la presenza del dio in entrambi i paesi e considerate, da un lato, le notizie che i sacerdoti forniscono a proposito della sua grande antichità e, dall'altro, le idee dei Greci a proposito della sua origine recente, lo storico ritiene di poterne concludere che il dio, originario dell'Egitto, è stato successivamente recepito in Grecia. Se a proposito di Eracle si può supporre una sovrapposizione di nomi tra il dio e l'uomo divenuto eroe, non si può fare lo stesso né per Pan né per Dioniso, perché in Grecia non abbiamo notizia di imprese illustri paragonabili a quelle del figlio di Anfitrione, compiute da uomini aventi tali nomi. Di Dioniso sappiamo che Zeus se lo cucì nella coscia e lo portò a Nisa in Etiopia, ma di Pan non si sa nulla di ciò che seguì alla sua nascita (II, 146): le informazioni in possesso dei Greci sembrano dunque lacunose. Erodoto ritiene che le opinioni fallaci su queste tre divinità siano state "costruite" nel momento in cui esse si diffusero anche in terra ellenica:

II, 146 "È diventato dunque chiaro per me che i Greci appresero i *nomi* di questi dèi più tardi rispetto a quelli degli altri (δὴλά μοι γέγονε ὅτι ὕστερον ἐπίθοντο οἱ Ἕλληνες τούτων τὰ οὐνόματα ἢ τὰ τῶν ἄλλων θεῶν). Fanno la genealogia della loro nascita dal tempo in cui li conobbero".

L'identificazione tra il Pan egizio e quello greco in questo caso è inoltre favorita dall'*ergon* (II, 4). Erodoto spiega infatti che l'immagine del dio che ha riscontrato in Egitto è identica a quella greca, con zampe e volto caprino<sup>20</sup>. Tale elemento sembra sottolineare ancor di più la sostanziale continuità tra la religione dei due popoli. Per la cautela con la quale lo

<sup>20</sup> Come nota HARRISON 2000, 213-214 l'identificazione, in questo e in altri casi, avviene per via di alcune coincidenze concernenti miti o riti sacri.



storico, in particolare in questo libro, procede nell'affrontare questioni sacre, sceglie di tacere le ragioni di una tale rappresentazione animale del dio, ma aggiunge che gli Egizi non ritengono che Pan abbia forma animale, ma che "sia simile agli altri dèi". Infine viene specificato che "sia il capro sia Pan in egiziano vengono chiamati Mendes" (II, 46: καλέεται δὲ ὁ τε τράγος καὶ ὁ Πάν Αἰγυπτιστὶ Μένδης), secondo una formula che richiama l'espressione Ἄμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία' utilizzata poco prima a proposito di Zeus (II, 42). L'avverbio αἰγυπτιστί viene utilizzato, in modo simile per spiegare le equivalenze tra Apollo e Horos, Demetra e Iside, Artemide e Bubasti (II, 156). Esso ricorda inoltre l'espressione σκυθιστί che occorre a proposito della traduzione in lingua greca di divinità scitiche<sup>21</sup>. Se riguardo alle similarità tra le divinità greche e quelle egizie si deve supporre una dipendenza delle une dalle altre, nulla lascia immaginare che le divinità scitiche siano originarie di un altro paese. Lo storico si limita ad attestare che alcune di esse sono identiche a quelle greche ma vengono chiamate in modo differente. È dunque perfettamente consapevole del fatto che anche i nomi degli dèi, così come tutti gli altri termini, mutano da una lingua all'altra, come indica in modo ancor più chiaro l'espressione 'κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν' con cui viene chiarito che "Iside in lingua greca è Demetra" (II, 59).

Se identica rappresentazione di Pan è riscontrabile in Egitto e in Grecia, ancor più spiazzanti sono le somiglianze che concernono le cerimonie in onore di Dioniso<sup>22</sup>. Come spiegare una tale coincidenza? Erodoto non reputa verosimile che i culti si siano sviluppati allo stesso modo e si trovino dunque a coincidere casualmente<sup>23</sup>:

II, 49: "È infatti Melampo che ha introdotto ai Greci il nome di Dioniso e il sacrificio e la processione del fallo (τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ) ... Io dico dunque che Melampo, divenuto un uomo saggio, ha acquisito la mantica e molte altre cose ha introdotto presso i Greci, avendole apprese dall'Egitto, e anche quelle riguardo a Dioniso, cambiandone solo poche (καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἑλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα). Non dirò dunque che per caso coincidono (συμπεσεῖν) le cose fatte per il dio in Egitto e

<sup>21</sup> IV, 59: "In scitico Estia viene chiamata Tibiti (ὀνομάζονται δὲ σκυθιστί), Zeus Papeo (in modo giustissimo secondo il mio parere), Gea Api, Apollo Goitosyro, Afrodite Urania Argimpasa, Poseidone Thagismada". Sul pantheon scitico si veda HARTOG 1980, 280 ss. Vedi anche CORCELLA 1993, 279 che sottolinea il procedimento di *interpretatio graeca* con cui Erodoto analizza le divinità scitiche.

<sup>22</sup> II, 48 "Quanto al resto gli Egizi celebrano la festa per Dioniso in modo simile ai Greci, quasi in tutto, eccetto i cori" (τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὀρθὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτὰ σχεδὸν πάντα Ἑλλησι).

<sup>23</sup> Per un'analisi attenta del ragionamento erodoteo si veda BURKERT 1985, 199.





in Grecia: sarebbero infatti della stessa forma, ma non sarebbero state introdotte di recente. Non dirò neanche che gli Egizi hanno preso dai Greci o questa o qualche altra usanza. Mi sembra invece che proprio Melampo abbia appreso le cose su Dioniso da Cadmo di Tiro e da quelli che vennero con lui dalla Fenicia nella regione chiamata ora Beozia”.

È un’operazione che riguarda non solo la conoscenza dell’*ounoma* del dio ma anche del rito specifico e che presuppone più fasi di trasmissione e apprendimento: 1) i Fenici hanno appreso dagli Egizi il culto di Dioniso; 2) alcuni Fenici, tra cui Cadmo, si sono recati in Beozia e sono entrati in relazione coi Greci (grazie a questi stessi contatti l’alfabeto venne introdotto in Grecia, cfr. V, 58); 3) Melampo, mitico sapiente greco, ha trasmesso il culto dionisiaco ai Greci che è divenuto progressivamente più chiaro. L’*ounoma* di origine barbarica, insieme al sacrificio (*thysie*) e alla processione del fallo (*pompe tou phallou*), è dovuto passare attraverso la mediazione di un altro popolo barbaro, quello fenicio, per poi finalmente giungere presso i Greci secondo un processo che anche i *nomi* degli altri dèi hanno dovuto subire, passando però attraverso un’altra ‘strada’.

Erodoto propone una versione dell’origine di Dioniso che è molto diversa da quella più condivisa nel mondo greco, senza però cancellare il legame con alcune figure tradizionalmente connesse ad esso<sup>24</sup>. Rietta l’ipotesi della nascita recente di Dioniso da Semele, figlia di Cadmo, appena mille anni prima (II, 145), così come rifiuta la datazione recente di Pan e Eracle, reputando più convincente la versione degli Egizi che contano quindicimila anni da Dioniso ad Amasi: “Di entrambe queste versioni che sono a disposizione, ognuno sarà maggiormente persuaso di servirsi di ciò che è stato detto. Il mio giudizio riguardo a queste cose (ἡ περὶ αὐτῶν γνώμη) è stato esposto”. Cadmo, da ‘nonno’ di Dioniso, diventa il tramite attraverso il quale la conoscenza del dio è pervenuta in Grecia.

Non può sfuggire che la critica erodotea, a proposito dell’origine recente di Eracle e Dioniso, sembra in qualche modo diretta anche ad Esiodo, sebbene il poeta di Ascra venga citato insieme a Omero soltanto qualche capitolo dopo. Nei vv. 940-944 ss. della *Teogonia* si legge infatti in sequenza proprio ciò che Erodoto contesta:

“Con lui (Zeus) la cadmeia Semele generò un figlio illustre, unitasi a lui in amore, Dioniso ricco di gloria, lei mortale, lui immortale; ora entrambi sono dèi. Alcmena generò Eracle forte unita in amore a Zeus adunatore di nubi ...”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Secondo RUDHARDT 1992, 227, invece, non è la “conoscenza del dio” che è stata trasmessa ai Greci, ma i riti che costituiscono il suo culto. Su Dioniso in Erodoto si veda in particolare MIKALSON 2003, 183-185.

<sup>25</sup> Tr. it. a cura di G. Arrighetti, Milano 1984.



Esiodo attribuisce a Dioniso e a Eracle genitori mortali, quando in realtà tali divinità sono molto più antiche e non sono d'origine greca. È evidente che gli uomini hanno opinioni differenti sull'origine degli dèi, così come la teogonia esiodea differisce in modo cospicuo da quella egizia. La γενεαλογία divina va intesa dunque come una costruzione umana che varia da popolo a popolo.

### 3. La ricerca dell'archè tra Egizi, Libi e Pelasgi

Dopo aver preparato il terreno, viene trattata in modo approfondito la tesi dell'origine egizia della maggior parte delle divinità greche. Un fondamentale ruolo di mediazione è stato svolto da un altro popolo barbarico, quello pelasgico che, confluito in gran parte nell'*ethnos* greco, ha veicolato i nomi degli dèi che aveva appreso dall'Egitto:

II, 50 "I nomi di quasi tutti gli dèi sono arrivati in Grecia dall'Egitto (Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα). Ritengo che vengano dai Barbari, perché mi sono informato e mi sembra che siano giunti soprattutto dall'Egitto. Non il nome di Poseidone e dei Dioscuri, come ho già detto prima, né di Era, Estia, Themis, delle Cariti e delle Nereidi, ma i nomi degli altri dèi gli Egizi ce li hanno da sempre nel loro paese (τῶν ἄλλων θεῶν Αἰγυπτίοισι αἰεὶ κοτε τὰ οὐνόματά ἐστι ἐν τῇ χώρῃ). Dico quello che riportano gli Egizi. Di quegli dèi a proposito dei quali non dicono di conoscere i nomi (Τῶν δὲ οὐ φασι θεῶν γινώσκειν τὰ οὐνόματα), mi sembra che siano stati chiamati così dai Pelasgi (οὔτοι δὲ μοι δοκέουσι ὑπὸ Πελασγῶν ὀνομασθῆναι), eccetto Poseidone; questo dio lo appresero dai Libi. Nessuno infatti possiede il nome di Poseidone dall'inizio se non i Libi che onorano questo dio da sempre. Gli Egizi non sono affatto soliti farlo con gli eroi".

Secondo lo storico di Alicarnasso nessun nome di divinità è originariamente greco, ma bisogna distinguere gli dèi che provengono dall'Egitto, che costituiscono la maggior parte del pantheon, da quelli che derivano da altri popoli barbarici (ἐκ τῶν βαρβάρων), tra i quali un ruolo fondamentale è stato svolto dai Pelasgi che hanno denominato altre divinità confluite poi nella religione greca. L'*archè* del dio Poseidone va invece cercata presso i Libi, che, come risulta chiaro da questo passo, col nome trasmisero ai Pelasgi la conoscenza del "dio". C'è dunque un "inizio" che va rintracciato e l'assenza di dèi originariamente greci va probabilmente connessa alla "giovane età" del popolo ellenico. Un episodio, in particolare, illustra al meglio l'enorme abisso temporale che separa la storia e la religione egizia da quella ellenica: l'incontro che si svolge a Tebe tra i sacerdoti e lo stesso Erodoto. L'aneddoto viene inserito nei capitoli che precedono la sezione sui *neotatoi ton theon*: chi sostiene l'origine recente di tali divinità deve fare i conti



con ciò che sostengono e mostrano i sacerdoti di Zeus a Tebe. Gli *hiereis* spiegano infatti che dal primo re d'Egitto fino al regno del sacerdote d'Efesto si sono succedute ben 341 generazioni di uomini per un totale di undicimila trecentoquaranta anni e che per ogni γενεή ci furono altrettanti *sommi sacerdoti* e re (II, 142). Essi rivelano inoltre che né durante questo periodo né prima e neanche fra i re che regnarono dopo ci fu mai un dio dall'aspetto umano (θεὸν ἀνθρωποειδέα οὐδένα γενέσθαι). Da ciò si evincono due elementi particolarmente rilevanti: 1) il popolo egizio è antichissimo; 2) gli Egizi rifiutano la tesi, che ha invece trovato seguito in Grecia, secondo la quale, non molte centinaia di anni prima, degli dèi dall'aspetto umano avrebbero vissuto tra gli uomini. Erodoto rifiuta in effetti la possibilità che gli dèi Dioniso, Eracle, e Pan vivessero tra gli uomini appena mille, novecento e ottocento anni prima. Il suo predecessore Ecateo, invece, in appena sedici generazioni riallacciava la sua genealogia a un dio, secondo una teoria che sembra discutibile proprio perché anche a lui è stato mostrato ciò che Erodoto ha avuto la possibilità di osservare: 345 statue lignee rappresentanti gli *archieis* che si sono succeduti dall'origine fino al tempo in cui lo storico di Alicarnasso ha visitato i penetrali del tempio di Zeus<sup>26</sup>. I sacerdoti *contrapposero* a quella di Ecateo *una genealogia basata sul calcolo*, rifiutando tra l'altro l'idea che un *uomo potesse nascere da un dio*. I conti dei sacerdoti egizi, ai quali anche in questo caso viene fatto riferimento in modo insistito, uniti all'*ergon*, rappresentato dagli innumerevoli *agalmata*, sembrano costituire prove credibili e determinanti. In effetti lo storico aggiunge nel capitolo successivo che ha visto le statue e coloro che erano rappresentati avevano aspetto umano, o meglio "erano molto distanti dagli dèi" (θεῶν δὲ πολλὸν ἀπαλλαγμένους). Secondo gli Egizi, invece, in un tempo ancora precedente, gli dèi avrebbero governato l'Egitto vivendo insieme agli uomini e alternandosi al potere, fino a Dioniso/Osiride che può essere considerato l'ultimo sovrano.

A ciò che lo storico ha sentito in Egitto vanno aggiunte le informazioni recepite a Dodona, dove risiede il più antico oracolo ellenico (anch'esso d'origine egizia), che era già stato costituito prima "dell'arrivo degli dèi":

II, 52: "I Pelasgi prima sacrificavano pregando gli dèi, come io so per averlo ascoltato a Dodona, e non facevano né *Yeponymie* né *l'ounoma* per nessuno di questi (ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν). Infatti non li avevano ancora sentiti. Li chiamarono dèi (θεοὺς δὲ προσωνόμασαν) per il fatto che mantenevano tutte le cose e tutte le ripartizioni, avendole messe a posto (κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομάς εἶχον). Poi,

<sup>26</sup> FOWLER 2006, 36 sottolinea la "competizione" tra i due storici, che porta Erodoto a smentire apertamente il suo predecessore.



passato molto tempo, appresero i nomi degli altri dèi, giunti dall'Egitto (ἐπύθοντο ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἀπικόμενα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν τῶν ἄλλων), mentre quello di Dioniso lo appresero molto dopo. Tempo dopo, sui nomi consultarono l'oracolo di Dodona, che è ritenuto il più antico degli oracoli greci e che in quel tempo era l'unico. Quando dunque i Pelasgi chiesero a Dodona se prendere i nomi che erano giunti dai Barbari, l'oracolo rispose di utilizzarli (εἰ ἀνέλωνται τὰ οὐνόματα τὰ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἦκοντα, ἀνείλε τὸ μαντήιον χρᾶσθαι). Da questo momento sacrificarono usando i nomi degli dèi (ἀπὸ μὲν δὴ τούτου τοῦ χρόνου ἔθουον τοῖσι οὐνόμασι τῶν θεῶν χρεώμενοι). I Greci poi li ricevettero dai Pelasgi (παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἕλληνες ἐξεδέξαντο ὕστερον)".

I Pelasgi immolavano le vittime alle divinità invocandole in modo generico. I loro "nomi" sono giunti per l'appunto dall'Egitto e l'oracolo ha confermato l'acquisizione. L'invocazione degli dèi, come sembra confermare il verbo *prosonomazo* "rivolgersi a qualcuno chiamandolo", viene esplicitamente connessa al momento rituale: i Pelasgi, pur sapendo che le divinità erano molteplici ('θεοὺς' per l'appunto), le pregavano in modo generico perché ancora non erano venuti a conoscenza delle varie denominazioni<sup>27</sup>. È interessante notare che Erodoto per un attimo 'dimentica' l'origine barbarica di tale popolo, quando spiega l'etimologia stessa del sostantivo *theoi*, connettendolo al verbo *tithemi*, perché appunto gli dèi hanno *posto* ogni cosa nel mondo. Anche in questo caso non sembra ragionare da moderno linguista, dando forse per scontato che questo stesso procedimento riscontrato nel greco antico, avvenne nella lingua barbara dei Pelasgi, che egli chiaramente non conosce, e non può dunque riportare i termini equivalenti. Ma non abbiamo alcuna certezza di ciò. L'obiettivo, ancora una volta, non era ripercorrere tutti i passaggi di un processo glottologico, ma marcare la scoperta compiuta.

A ben vedere, non c'è incoerenza nell'uso dei termini riguardanti la trasmissione degli *ounomata* da un popolo all'altro. I verbi impiegati hanno fondamentalmente tre diverse sfumature di significato concernenti la trasmissione, l'apprendimento e l'appropriazione. In questo caso sono attestati ad esempio ἔρχομαι, πυνθάνομαι (due volte anche in II, 146) e ἀναιρέω che sembrano rispettivamente appartenere ognuno ad una categoria differente; mentre in altri passi occorrono ad esempio ἐξηγέομαι

---

<sup>27</sup> Molto pertinenti le intuizioni di CALAME 2011a, 263 quando nota che, sebbene fossero ancora anonime e venissero invocate collettivamente, le divinità dei Pelasgi erano già disposte secondo un "ordine distributivo", come lascia intendere il sostantivo *nomai*. Lo studioso, con serrate argomentazioni concernenti il legame tra invocazione e sfera d'azione delle divinità, sottolinea, nell'interpretazione erodotea, l'importanza del momento rituale (273-274). Si veda per un allargamento della prospettiva anche ad altri autori antichi CALAME 2011b.



(II, 49), che può essere annoverato nel primo gruppo, o ancora ἀναλαμβάνω (II, 4) e λαμβάνω (due volte in II, 43) che sottolineano il ruolo attivo di chi recepisce il nome. Soltanto a proposito della trasmissione da Pelasgi ad Ateniesi ricorre però, in modo a mio avviso non casuale, il verbo ἐκδέχομαι che sembra rimandare ad una forma di ricezione più passiva, quasi a sottolineare che l'operazione con la quale i Greci sono venuti a conoscenza dei nomi degli dèi non è la stessa con cui i Pelasgi, venendo a contatto con gli Egizi, hanno acquisito gli *ounomata*. Sebbene la tradizione testuale non sia concorde trasmettendo sia la variante ἐδέξαντο sia ἐξεδέξαντο, qualora sia questa la forma che viene preferita, bisogna notare che tale verbo ha in quasi la metà delle attestazioni (12) presenti nelle *Storie* un valore molto specifico<sup>28</sup>. Viene utilizzato infatti per esprimere la trasmissione di un'eredità, e in particolare del potere, da una generazione all'altra. Così ad esempio viene impiegato per indicare 'τὰς πατρῴας τέχνας' che a Sparta gli araldi, i flautisti e i cuochi assumono continuando ad esercitare i mestieri paterni (VI, 60); ma nella maggior parte dei casi (e. g. I, 7; 26; 107; II, 65; 107; 111; 112) ricorre contestualmente a termini come βασιληΐη e ἀρχή (I, 16; II, 161) per esprimere la successione al potere nelle monarchie e dunque il fatto che i figli "ricevono in eredità" il regno paterno. Al di là delle sfumature semantiche, quando viene specificato che i Greci appresero gli *ounomata* dai Pelasgi, sembra dunque che non si indichi semplicemente il fatto che essi hanno acquisito i nomi delle divinità tramite i Pelasgi, ma che li abbiano "ereditati" integrando tale popolo nel loro *ethnos*.

Se in effetti ripercorriamo la storia dei popoli che hanno abitato la penisola ellenica, così come viene narrata da Erodoto nel primo libro, è possibile dedurre che il processo di trasmissione è avvenuto in questo caso in modo differente. Molti Pelasgi sono stati infatti assimilati dal popolo greco, ma tale trasformazione ha comportato una modifica non solo della lingua originaria, abbandonata in favore di quella greca, ma anche dei *nomi* delle loro città. Tali situazioni sembrano fornire spunti utili per comprendere il modo in cui i nomi degli dèi, secondo Erodoto, potrebbero essere passati da un popolo all'altro, subendo anch'essi delle necessarie modificazioni. Lo storico racconta che al tempo di Creso i più potenti fra i Greci erano considerati gli Spartani, in origine Elleni, e gli Ateniesi che discendevano dai Pelasgi (I, 56-58)<sup>29</sup>. Questi ultimi, a differenza degli Elleni che avevano sempre parlato greco e che si erano spostati più volte fino a raggiungere il

<sup>28</sup> Cfr. POWELL 1938, s. v. ἐκδέχομαι. La variante ἐξεδέξαντο è attestata nei manoscritti A, B, C e P e viene accolta da Rosén (Leipzig, 1987), Lloyd (Milano, 1989), Wilson (Oxford 2015). Hude (Oxford, 1908) e Legrand (1930, Paris) preferiscono invece ἐδέξαντο.

<sup>29</sup> Si veda la sintetica ma puntuale analisi di VAN WEES 2002, 324-328.



Peloponneso e prendere il nome di Dori, erano un popolo autoctono e presumibilmente di lingua barbarica<sup>30</sup>. Sebbene infatti non si sappia *con certezza*, Erodoto deduce tale informazione dalla lingua che viene parlata nelle comunità pelasgiche che esistono ancora e inoltre da “tutte le altre città che erano pelasgiche e che cambiarono nome” (ὅσα ἄλλα Πελασγικὰ ἔοντα πολίσματα τὸ οὖνομα μετέβαλε):

I, 57: “... se bisogna esprimersi basandosi su questi indizi, i Pelasgi parlavano una lingua barbarica. Se tale era allora tutta la stirpe pelasgica, l'*ethnos* attico, che era pelasgico, col passare fra gli Elleni mutò anche la lingua (ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἑλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε)”.

Quest'ultima frase viene poi chiarita nel capitolo successivo nel quale si specifica che gli Elleni si accrebbero molto, integrando *ethne* barbarici tra cui vanno per l'appunto annoverati i Pelasgi. Al mutamento (*metabole*) di *ethnos* non consegue soltanto un cambio di γλῶσσα ma anche di toponomastica. Erodoto sottolinea il fatto che i nomi differiscono da lingua a lingua, sia per ciò che concerne le città sia le divinità, ma in questo caso viene aggiunto un altro elemento rilevante. Quando, in particolare, un popolo viene assimilato da un altro, possono mutare anche le denominazioni. Visto che in più passi emerge in modo evidente che gli *ounomata* degli dèi Egizi e di quelli Greci non sono gli stessi, e considerato che essi sono stati verosimilmente assimilati con l'integrazione di gran parte del popolo pelasgico, è ragionevole supporre che essi, come i nomi delle città, abbiano subito delle trasformazioni<sup>31</sup>. Tali mutamenti sembrano inoltre ancor più probabili, se consideriamo che prima del passaggio nella lingua greca, essi hanno dovuto subire un'ulteriore trasmissione da una lingua barbara (egizia) a un'altra (pelasgica). I nomi cambiano, dunque, da lingua a lingua. Come ciò esattamente sia avvenuto però non viene specificato ed è giusto farsene una ragione.

---

<sup>30</sup> ASHERI 1988, 299 ripercorre chiaramente la cosiddetta “teoria pelasgica”, con riferimento ad altre fonti antiche e ad analisi moderne. Come spiega lo studioso, secondo questa versione, l'ellenizzazione dei Pelasgi avvenne quando la lingua greca ebbe il sopravvento su quella barbara, secondo una distinzione linguistica più che etnica. Lo aveva già sottolineato MYRES 1907, 197.

<sup>31</sup> L'analisi di LINFORTH 1926, 11 non tocca tale punto, ma anche lo studioso nota che i nomi degli dèi vengono in fondo considerati come tutti gli altri sostantivi (*The fact is that the names of gods are treated exactly like common nouns ...*).

#### 4. La codifica della religione greca tra Omero ed eponymie

Dopo che i nomi passarono ai Greci furono in seguito due uomini, Omero ed Esiodo, a svolgere, appena quattrocento anni prima di Erodoto, un ruolo decisivo nella determinazione dell'origine e delle caratteristiche delle divinità: la religione greca, nella sua ultima "codificazione", è dunque incommensurabilmente più recente di quella egizia:

II, 53: "Da dove ciascuno degli dèi ebbe origine (ἐνθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν), se tutti ci fossero da sempre (εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες) e quali fossero d'aspetto non si sapeva fino a ieri o all'altro ieri, per così dire. Credo infatti che Esiodo e Omero siano 400 anni più vecchi di me di età e non di più. E questi sono coloro che hanno fatto una teogonia per i Greci (οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνισι), hanno dato agli dèi *eponymias*, hanno diviso gli onori e le arti, e hanno indicato il loro aspetto. Mi sembra che i poeti, che si dice che siano vissuti prima di questi uomini, siano vissuti dopo. Le prime, tra queste cose, le dicono le sacerdotesse di Dodona, le altre su Esiodo e Omero le dico io".

Non è facile definire con certezza l'operazione compiuta dai due *poietai* che sembrano però aver fatto chiarezza nel pantheon greco. Esiodo e Omero hanno composto una *teogonia*, che come viene specificato nel testo vale *per i Greci* e non sembra dunque potersi considerare assoluta<sup>32</sup>. In effetti quella degli Egizi e quella degli Sciti, almeno per alcune divinità, è differente<sup>33</sup> e non solo tale racconto sull'origine degli dèi sembra relativo ma in alcuni tratti Erodoto se ne distacca, com'è già emerso dalla tacita critica alla versione esiodica dell'origine di Dioniso e Eracle<sup>34</sup>. I due poeti, in ogni caso, hanno svolto un ruolo fondamentale, non solo perché hanno chiarito

---

<sup>32</sup> Condivido le opinioni di MIKALSON 2003, 173-174, secondo il quale Omero ed Esiodo, nella versione erodotea, non avrebbero "scoperto una verità sconosciuta fino ad allora", ma avrebbero piuttosto creato una "verità poetica" a proposito della natura degli dèi. Stimolante anche la riflessione di GOULD 1994, 105 secondo il quale i due poeti, attraverso il loro *epos*, avrebbero fornito per la prima volta nel mondo greco una sorta di commento alle pratiche rituali, che andò poi a costruire la 'religione greca'.

<sup>33</sup> Apollo/Horos e Artemide/Bubastis sono figli di Dioniso/Osiride e di Demetra/Iside (II, 159), mentre nella *Teogonia* leggiamo che sono figli di Leto e Zeus (918-920). O ancora per gli Sciti Zeus è sposo di Gea (IV, 59) o, ad esempio, per i Libi Atena è figlia di Poseidone (IV, 180). Si veda LINFORTH 1926, 11-12 per una rassegna dei passi in cui la genealogia di popoli stranieri non coincide con quella greca 'tradizionale'.

<sup>34</sup> Bisogna inoltre aggiungere che, al di là delle questioni divine, non sempre ciò che Omero e Esiodo riferiscono viene condiviso dallo storico. In IV, 34 si dice ad esempio che entrambi parlarono del mitico popolo degli Iperborei, sull'esistenza del quale Erodoto resta piuttosto scettico (cfr. IV, 36); o ancora in II, 116 viene esplicitamente riferito che Omero conosceva la versione alternativa del ratto di Elena, che Erodoto predilige, ma che la lasciò perdere perché non era ugualmente adatta al canto epico.



origine, evoluzione e aspetto delle divinità greche, che prima non erano noti, ma hanno anche definito *timas*, *technas* ed *eponymias*<sup>35</sup>. Se ciò che i primi due termini indicano è abbastanza chiaro, rimandando agli onori che vanno tributati alle singole divinità e alle competenze alle quali ciascuna di esse è preposta, il sostantivo *eponymia* merita un breve approfondimento lessicale.

Non è infatti la prima volta che nel ragionamento sull'origine degli dèi greci Erodoto utilizza tale termine con sfumature semantiche che non sono sempre ben definite<sup>36</sup>. Sebbene il termine *ounoma* venga utilizzato a tale proposito molto più frequentemente, all'inizio del libro si parla di dodici *eponymias* che i Greci avrebbero preso dagli Egizi. Come va inteso tale termine? Negli unici due casi in cui viene applicato a singole divinità<sup>37</sup>, indica chiaramente un epiteto, come si è già notato a proposito dell'Eracle Ὀλύμπιος (II, 44) a cui si sacrifica, distinguendolo dall'eroe, secondo un uso che Erodoto reputa corretto. Ed è chiaramente con questo stesso significato che ricorre per indicare l'appellativo di σωτήρ con cui viene invocato Poseidone, per sottolineare il suo ruolo salvifico, dopo che una tempesta ha distrutto le navi persiane (VII, 192: Ποσειδέωνος σωτήρος ἐπωνυμίην ἀπὸ τούτου ἔτι καὶ ἐς τόδε νομίζοντες)<sup>38</sup>. Che i due termini non siano sinonimi emerge del resto proprio dal passo in cui viene specificato che i Pelasgi, prima di ricevere i nomi degli dèi dagli Egizi, compivano sacrifici senza pronunciare né l'*eponymie* né l'*ounoma* di alcuna divinità (II, 52: ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν).

Se passiamo rapidamente in rassegna le attestazioni di ἐπωνυμία nelle *Storie* (34), notiamo che tale termine viene utilizzato per indicare l'origine del nome di un luogo geografico, di una persona o di un gruppo d'individui. Esprime dunque l'etimologia, secondo una differenziazione semantica rispetto a *ounoma*. Spesso viene impiegato per indicare il mutamento a partire da un personaggio eponimo come nel caso dei Lidi che prima si

---

<sup>35</sup> Stimolanti le riflessioni BURKERT 1985, 208 che a proposito di tali riflessioni erodotee sul ruolo svolto da Omero ed Esiodo nella definizione del pantheon, accosta le teorie di Erodoto a quelle razionalistiche di Senofane (*Hesiod and Homer were definitely humans...*). Sulla stessa linea SCULLION 2006, 202. Piuttosto estreme le opinioni di SOURDILLE 1910, 16 che distingue tra concezioni misteriche, le sole fededegne per Erodoto, e la "mitologia popolare" di Omero ed Esiodo, "une œuvre d'imagination et par conséquent de mensonge".

<sup>36</sup> Per una rassegna delle attestazioni nelle *Storie*, vedi POWELL 1938, s. v. ἐπωνυμία.

<sup>37</sup> Si aggiunga il vocabolo *eponymos* usato a proposito di Atena Crazia in V, 45 e di Afrodite straniera in II, 112. Anche in questi casi si fa riferimento ad un processo denominativo concernente gli epiteti.

<sup>38</sup> Come spiega PARKER 2017, 26 un tale epiteto serve sia a commemorare la vittoria sia a sperare che ne avvengano altre simili, in un'efficace mescolanza di "retrospettiva" (del passato) e "prospettiva" (per il futuro).





chiamavano Meoni e poi 'μεταβαλόντες τὸ οὐνομα' presero il nome (*eponymie*) da Lido figlio di Atis (VII, 74); stesso discorso vale per i Lidi che colonizzarono la regione degli Umbri e che vennero chiamati Tirreni da colui che li guidava (I, 94)<sup>39</sup>. Esso può indicare il nome di un luogo, come nel caso del santuario di Eracle a Tiro che viene chiamato "Tasio" dall'isola in cui c'è un altro *Herakleion* (II, 44), o di un golfo che prende il nome da un fiume (VII, 58). O ancora a proposito di un individuo come il celebre tiranno Cipselo che prese l'*eponymie* dalla cesta in cui fu nascosto (V, 92e ἀπὸ τῆς κυψέλης ἐπωνυμίην Κύψελος οὐνομα ἐτέθη) o delle tribù alle quali Clistene di Sicione mutò i nomi traendoli dal porco, dall'asino e dal porcellino (μετέβαλε ἐς ἄλλα οὐνόματα ... ἐπὶ γὰρ ὕος τε καὶ ὄνου τὰς ἐπωνυμίας μετατιθείς...). Come emerge in particolare da questi due passi, ma anche da diversi altri in cui i due termini vengono accostati, mentre *ounoma* indica il nome, *eponymia*, come sottolinea la formazione stessa del termine, marca il processo col quale un *ounoma* viene posto *su* qualcuno o qualcosa. Il sostantivo derivato ha dunque una semantica un po' differente rispetto al nome di partenza<sup>40</sup>. Il passo più celebre è forse proprio quello già citato in cui Erodoto s'interroga sul perché alla terra, che è unica, vengano date tre denominazioni differenti (Asia, Europa, Libia) tratte da nomi di alcune donne (IV, 45 οὐδ' ἔχω συμβαλέσθαι ἐπ' ὅτεν μὴ εἰούση γῆ οὐνόματα τριφάσια κέεται ἐπωνυμίας ἔχοντα γυναικῶν ...) <sup>41</sup>.

### 5. Conclusioni: se il racconto storico diventa moderna analisi scientifica

Se Eracle viene chiamato con l'*eponymia* di "Olimpio" e Poseidone con quella di "Salvatore", è perché tali appellativi sono stati attribuiti loro dagli uomini, per alcuni elementi che li caratterizzano, e si differenziano dunque dai loro *ounomata*. Quando si dice che i Pelasgi non avevano né *ounomata* né

<sup>39</sup> I, 94: ἀντὶ δὲ Λυδῶν μετονομασθῆναι αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ βασιλέος τοῦ παιδός, ὃς σφεας ἀνήγαγε, ἐπὶ τούτου τὴν ἐπωνυμίην ποιευμένους ὀνομασθῆναι Τυρσηνοῦς.

<sup>40</sup> Simile la definizione che ne dà STEIN 1881, 8. Buona trovo anche quella di BURKERT 1985, 208: *Herodotus seems to use οὐνόματα when referring to the basic operation of 'division', but ἐπωνυμίη when asking whence they came.*

<sup>41</sup> Come nota HARRISON 2000, 257, per Erodoto la distinzione linguistica dovrebbe riflettere la realtà e dunque lo storico in questo caso si stupisce di fronte ad una distinzione che può sembrare arbitraria.



*eponymiai* viene sottolineato che tale popolo non conosceva né i nomi propri degli dèi e neanche gli epiteti che li contraddistinguono (II, 50). Per i Greci, invece, sono stati Omero ed Esiodo a chiarire gli elementi peculiari delle divinità di provenienza egizia che si erano già diffuse molto prima con l'integrazione pelasgica. Quando Erodoto utilizza il termine *eponymie*, marca dunque un processo denominativo che concerne non solo l'ambito umano ma può coinvolgere anche la sfera divina<sup>42</sup>. Alla luce di questa analisi il passo all'inizio del II libro risulta forse un po' più chiaro. L'autore spiega che per primi gli Egizi *considerarono o utilizzarono* 'δωδέκὰ τε θεῶν ἐπωνυμίας' - il verbo *nomizo* mantiene questa ambiguità semantica -, riferendosi ai dodici dei del pantheon: gli Egizi hanno cioè chiarito per primi quali fossero le dodici principali divinità, che i Greci invocano con l'epiteto di Olimpio, proprio come si dice a proposito di Eracle. Si può però anche intendere nel senso che in terra nilotica sono state definite le caratteristiche dei dodici dèi più importanti, segnalate dall'uso di diversi epiteti. In ogni caso nulla ci autorizza a interpretare *eponymie* come sinonimo di *ounoma*, giacché i due termini vengono distinti molto chiaramente nelle *Storie*.

Resta il fatto che non tutti i passaggi di queste trasformazioni ci risultano chiari, proprio perché Erodoto non intendeva illustrare una nuova teoria linguistica, ma raccontare una scoperta, frutto delle sue ricerche. Siamo di fronte allo stupore di chi resta ammaliato dall'antichissima cultura egizia e si propone dunque di ridimensionare le convinzioni dei suoi conterranei. Come esattamente il passaggio sia avvenuto a livello fonetico non importa, di fronte alle spiccate somiglianze che i politeismi antichi presentavano. A tal proposito condivido l'affermazione di Burkert, quando sostiene che Erodoto si rivela pienamente in tutta la sua grandezza di storico proprio nella scelta di porre in primo piano le connessioni culturali tra popoli, piuttosto che le analisi teologiche<sup>43</sup>.

Raccontare la realtà antica non significa per Erodoto proporre un'analisi scientifica, come quella che tentiamo di avanzare noi oggi, nei più diversi campi del sapere affrontati nell'opera, dalla medicina alla climatologia, passando per l'antropologia fino ad arrivare per l'appunto all'analisi delle lingue. Il suo obiettivo era piuttosto raccontare una storia, o meglio la storia e da pioniere è riuscito in un'impresa straordinaria che

---

<sup>42</sup> LLOYD 1989, 237 si limita a sostenere che i due termini sono sinonimi. Piuttosto contorto mi pare il ragionamento di Stein 1881, 8 secondo il quale sono *eponymiai* per coloro che conoscono la lingua egizia, e dunque comprendono il riferimento "etimologico", mentre per gli altri sono *ounomata*.

<sup>43</sup> BURKERT 1985, 209.



ancora oggi suscita interesse e *meraviglia*. La stessa che deve avere provato lo storico, nel suo straordinario viaggio conoscitivo.

Giovanni Ingarao  
Università di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
Viale delle Scienze, Ed. 15  
90128 Palermo  
giovanni.ingarao@unipa.it  
on line dal 22.12.2020

### Bibliografia

- ASHERI 1988  
D. Asheri, *Erodoto, Le Storie. Libro I: la Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- BELAYCHE ET AL. 2005  
N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (a cura di), *Nommer les Dieux, Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout 2005.
- BONNET ET AL. 2018  
C. Bonnet, M. Bianco, T. Galoppin, É. Guillon, A. Laurent, et al. (a cura di), «*Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées*» (*Julien, Lettres 89b, 291 b*). *Repenser le binôme théonyme-épithète*, in «*Studi e materiali di storia delle religioni*» 84, 2 (2018), 567-591.
- BURKERT 2013  
W. Burkert, *Herodotus on the names of the gods*, in Munson (a cura di), *Herodotus and the world*, Oxford 2013, 198-209 = *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, in «*Museum Helveticum*» 43 (1985), 121-132.
- CALAME 2011  
C. Calame, *Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste*, in Prescendi F., Volokhine I. (a cura di), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève 2011, 263-274.
- CALAME 2011b  
C. Calame, *I «nomi» degli dei greci. I poteri della denominazione nella riconfigurazione di un pantheon*, in «*Mythos*» 5 (2011), 9-19.
- CORCELLA 1993  
A. Corcella, *Erodoto, Le Storie. Libro IV: la Scizia e la Libia*, Milano 1993.
- FOWLER 2006  
R. Fowler, *Herodotus and his prose predecessors*, in C. Dewald, J. Marincola (a cura di), *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge 2006, 29-45.
- GOULD 1994  
J. Gould, *Herodotus and Religion*, in S. Hornblower (a cura di), *Greek Historiography*, Oxford 1994, 91-106.
- HARRISON 1998  
T. Harrison, *Herodotus' Conception of Foreign Languages*, in «*Histos*» 2 (1998), 1-45.



- HARRISON 2000  
T. Harrison, *Divinity and History. The religion of Herodotus*, Oxford 2000.
- HARTOG 1980  
F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.
- HOW, WELLS 1912  
W. W. How, J. Wells, *A commentary on Herodotus*, Oxford 1912.
- INGARAO 2018  
G. Ingarao, *La curiosità degli antichi e il fanatismo dei moderni. Una nota sull'universo religioso erodoteo*, in «La Biblioteca di Classico contemporaneo» 6 (2018), 307-321.
- INGARAO 2020  
G. Ingarao, *Denominare un dio, denominare un eroe. Erodoto e i 'due Eracle'*, in «Mythos» 14, 2020 (in corso di stampa).
- LATTIMORE 1939  
R. Lattimore, *Herodotus and the Names of Egyptian Gods*, in «Classical Philology» 34 (1939), 357-365.
- LINFORTH 1926  
I. M. Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, in «University of California Publications in Classical Philology» 9, 1 (1926), 1-25.
- LINFORTH 1940  
I. M. Linforth, *Greek and Egyptian Gods (Herodotus II, 50 and 52)*, in «Classical Philology» 35 (1940), 300-301.
- LLOYD 1976  
A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden 1976.
- LLOYD 1989  
A. B. Lloyd, *Le Storie. Libro II, l'Egitto*, Milano 1989.
- MEYER 1892  
E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte I*, Halle 1892.
- MIKALSON 2003  
J. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, London 2003.
- MYRES 1907  
J. Myres, *A History of the Pelasgian Theory*, in «The Journal of Hellenic Studies» 27 (1907), 170-225.
- PARKE 1967  
H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Cambridge 1967.
- PARKER 2017  
R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, Oakland, California 2017.
- POWELL 1938  
E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1938.
- RUDHARDT 1994  
J. Rudhardt, *Les attitudes des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 209 (1994), 219-238.
- SCULLION 2006  
S. Scullion, *Herodotus and Greek religion*, in C. Dewald, J. Marincola (a cura di), *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge 2006, 192-208.
- SOURDILLE 1910  
C. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, Paris 1910.
- STEIN 1881  
H. Stein, *Herodoti Historiae*, Berlin 1881.



USENER 1896

H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.

VAN WEES 2002

H. Van Wees, *Herodotus and the Past*, in E. J. Bakker, I. J. F. De Jong, H. Van Wees (a cura di), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln (2002), 321-349.

VERSNEL 2011

H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden-Boston 2011.



## Abstract

Nel II libro delle *Storie*, Erodoto espone una teoria sorprendente: i nomi delle divinità greche avrebbero per lo più origine egizia. Dato che in un buon numero di casi viene riferito sia il nome egizio sia l'equivalente greco, gli studiosi moderni hanno cercato di comprendere che cosa lo storico di Alicarnasso intendesse esattamente. Bisogna pensare ad una trasmissione fonetica o concettuale? Lo studio del ragionamento erodoteo, con particolare riferimento all'analisi lessicale, dimostra che i termini utilizzati hanno precise sfumature semantiche. Non tutti i passaggi, però, di queste 'trasformazioni' concernenti i nomi degli dèi risultano chiari. Erodoto, in effetti, non intendeva illustrare una nuova teoria linguistica, ma da un lato raccontare un'incredibile scoperta e dall'altro ridimensionare le convinzioni dei suoi contemporanei sull'antichità del mondo greco.

Parole chiave: Dèi, nomi, *onoma*, *eponymia*, linguistica

In the II book of his *Histories*, Herodotus advances an astonishing theory: the names of the Greek gods originate mostly from ancient Egypt. Since in some cases the author reports both the Greek names and the Egyptian ones, the modern scholars have tried to understand what the Historian really meant. Should we imagine a phonetic or a conceptual transfer? The study of the herodotean arguments, with a particular focus on the lexical analysis, shows that the words used in this context have specific semantic nuances. However, not all the passages of these 'transformations' concerning the names of the gods appear to be clear. Actually, Herodotus' aim was not to propose a new linguistic theory, but, on the one side, to communicate an extraordinary finding and, on the other side, to scale down the ideas of his contemporaries about the antiquity of the Greek world.

Keywords: Gods, names, *onoma*, *eponymia*, linguistic