
Denominare un dio, denominare un eroe. Erodoto e i 'due Eracle'

Naming a God, Naming a Hero. Herodotus and the 'two Heracles'

Giovanni Ingarao



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/2873>

DOI: [10.4000/mythos.2873](https://doi.org/10.4000/mythos.2873)

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Giovanni Ingarao, «Denominare un dio, denominare un eroe. Erodoto e i 'due Eracle'», *Mythos* [Online], 14 | 2020, online dal 31 décembre 2020, consultato il 05 octobre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/2873> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.2873>

Questo documento è stato generato automaticamente il 5 octobre 2021.

Mythos

Denominare un dio, denominare un eroe. Erodoto e i 'due Eracle'

Naming a God, Naming a Hero. Herodotus and the 'two Heracles'

Giovanni Ingarao

Introduzione

- ¹ Le pagine che Erodoto dedica a Eracle sono probabilmente tra le più sorprendenti delle *Storie*¹. Il lettore in pochi capitoli apprende non solo che, per Erodoto, i Greci si sbagliano sull'origine recente di alcune divinità, ma addirittura che i nomi degli dèi greci hanno per lo più un'origine straniera. Già il termine 'divinità' comporta delle difficoltà, perché tra questi dèi su cui molti Greci si sono equivocati, rientra anche Eracle, ma non il figlio di Alcmene e Anfitrione, bensì un dio molto più antico, che Erodoto ha trovato in Egitto, insieme ad altre importanti divinità che in Grecia sono state vittime dello stesso errore di datazione, e cioè Pan e Dioniso². Il problema dell'origine di Eracle tocca dunque una questione ancora più grossa e cioè la derivazione degli *ounomata* degli dèi greci dall'antico Egitto, alla luce del fascino che la millenaria cultura egizia esercita sul pensiero dello storico di Alicarnasso³.
- ² Qual era dunque secondo i Greci la differenza tra dèi ed eroi? Erodoto non risponde direttamente a questa domanda, probabilmente perché sembra dare per scontata la risposta, però a proposito di Eracle imbastisce tutto un ragionamento che ci permette di penetrare un po' più a fondo nella questione⁴. Anzi sembra utilizzare un lessico molto preciso, che serve a stilare una sorta di elenco delle differenze. Come vedremo, infatti, questa distinzione tra l'Eracle eroe 'recente' e l'antichissimo dio è uno degli argomenti più importanti che Erodoto utilizza per sostenere l'enorme antichità delle divinità greche e smentire chi invece asserisce il contrario. Il pensiero va a Ecateo, a cui peraltro verrà fatto esplicito riferimento in un passo su cui avremo modo di tornare in seguito⁵. Ma per il momento entriamo subito in argomento per cercare di avere un quadro più chiaro del tema, soffermandoci sul passo chiave di questa sezione:

Hdt. II 44: «Queste ricerche dimostrano chiaramente che Eracle è un dio antico (τὰ μὲν νῦν ἰστορημένα δηλοῖ σαφέως παλαιὸν θεὸν Ἡρακλέα ἔόντα). E mi pare che fra i Greci facciano una cosa giustissima (καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν) quelli che hanno elevato e posseggono due *Herakleia* (οἱ διζᾶ Ἡράκλεια ἰδρυσάμενοι ἔκτληται) e a uno sacrificano come ad un immortale chiamandolo Olimpio (τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι) e all'altro offrono sacrifici come a un eroe (τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι)»⁶.

- 3 Quali siano le ricerche e le argomentazioni che lo storico utilizza per arrivare a questa conclusione lo vedremo nel dettaglio a breve, analizzando anche la struttura di tutto l'episodio. Quello che possiamo anticipare al riguardo, fin da subito, è che i due Eracle hanno una storia molto diversa. Erodoto fa riferimento al contesto sacrificale e culturale, parlando non solo di due distinti luoghi in cui tributare offerte agli dèi (*dixa Herakleia*), ma utilizzando un lessico specifico per le due figure. Impiega infatti verbi differenti a proposito dei sacrifici (*thyo* e *enaghizo*) e sottolinea il diverso epiteto (*eponymie*) che va attribuito al dio, rispetto all'eroe. Saranno questi termini a guidarci all'interno dell'universo erodoteo, per cercare da un lato di comprendere perché Erodoto costruisca questa sorta di 'elenco' delle differenze tra dio ed eroe, e dall'altro per provare ad aggiungere qualche tassello in più nella percezione che gli antichi avevano di queste fondamentali figure mitico-religiose.

Struttura narrativa e argomentazione storica

- 4 Come notavo prima, il ragionamento su Eracle è strettamente legato a quello sull'origine dei nomi degli dèi greci che Erodoto annuncia già all'inizio del II libro per poi tornarci alcuni capitoli dopo⁷. In II 3 dichiara, infatti, in modo a tratti enigmatico di non volere parlare dei *theia* che ha sentito nei racconti egizi, perché *tutti gli uomini ne sanno lo stesso*, ad eccezione però degli *ounomata*. Nel capitolo immediatamente successivo aggiunge che, secondo gli Egizi, furono loro i primi a utilizzare le *eponymias* degli dèi e i Greci le acquisirono in seguito. Viene inoltre specificato che queste concezioni venivano corroborate dall'*ergon*, lasciando intendere fin da subito che meritano credibilità (II, 4: καὶ τούτων μὲν νῦν τὰ πλέω ἔργῳ ἐδήλουν οὕτω γενόμενα). E in effetti, dopo alcuni capitoli di silenzio dedicati per lo più a questioni geografiche, Erodoto torna sull'argomento, affrontandolo però indirettamente. Lo spunto a discuterne nasce dalla trattazione degli usi religiosi degli Egizi, che meritano particolare attenzione perché sono un popolo straordinariamente θεοσεβής (II 37). Erodoto sembra voler sottolineare che queste riflessioni non sono frutto di astrazione teorica, nascono bensì dalle sue ricerche. La parentesi su Eracle origina nel dettaglio dalla spiegazione del motivo per cui i Tebani sacrificano capre e non pecore, che va connesso ad un episodio mitico, secondo il quale Zeus avrebbe acconsentito a farsi vedere da Eracle, coprendosi però la faccia con la testa di un ariete.
- 5 A questo punto, l'autore coglie l'occasione per esprimere la sua teoria innovativa, e cioè che bisogna distinguere due Eracle, l'eroe greco recente e un dio antichissimo originario dell'Egitto. La distanza cronologica tra le due figure è immensa: per gli Egizi sono passati infatti ben diciassette anni, mentre Eracle figlio di Alcmena viene datato in Grecia ad appena novecento anni prima (cfr. II 145). Da cosa ha dedotto tali elementi? Ci sono dei *tekmeria*, delle prove, che non sembrano lasciare adito a dubbi e che concernono *in primis* le informazioni che egli ha reperito in Egitto e altrove. È venuto a sapere ad esempio che i genitori di Eracle erano di origine egizia, elemento

che stabilisce una chiara connessione con la terra del Nilo. Furono, a suo avviso, alcuni Greci a *porre* (*tithemi*) il nome del dio al figlio di Anfitrione, anche per via del legame che i genitori avevano con tale paese⁸. Come aggiungerà dopo (II 146), il figlio di Alcmena, che era divenuto famoso (*φανερός*) ed era invecchiato (*καταγηράσκω*) in Grecia, ebbe il nome del dio che era molto più antico⁹. Sembra dunque che, col passare del tempo, sia stata fatta confusione tra il dio e l'eroe più recente.

- 6 Il secondo elemento rilevante concerne ciò che Erodoto ha *sentito* in Egitto non solo su Eracle ma anche su altre divinità e che lo porta ad ampliare il ragionamento. Mentre sull'*archaios theos* ha avuto molte informazioni, di Poseidone e dei Dioscuri in Egitto non c'è traccia. Lo storico ne conclude coerentemente che se gli Egizi avessero appreso il nome delle divinità dai Greci, di certo avrebbero conosciuto dapprima non quello di Eracle, ma quello di divinità connesse al trasporto marittimo, visto che gli scambi per mare tra Grecia ed Egitto erano già attivi da tempi antichi. Gli dèi variano diatopicamente ma anche diacronicamente: gli Egizi sostengono, infatti, che Eracle faccia parte addirittura della seconda generazione, quella dei dodici dèi. Secondo un modo di ragionare familiare a un Greco, le divinità non sono state sempre le stesse; c'è stata un'evoluzione e un ampliamento.
- 7 Se il capitolo 43 ha mostrato come a partire dalle informazioni recepite oralmente, viene imbastito un ragionamento logico convincente, quello successivo è indicativo della ricerca sul campo. La necessità di *sapere* qualcosa di *saphes* su questi argomenti, induce Erodoto a compiere un viaggio a Tiro, in Fenicia, dove si è recato sapendo di trovare un *hiron Herakleos hagon*¹⁰. L'autopsia, ribadita dalla triplice attestazione della forma verbale *εἶδον*, fornisce elementi importanti che confermano ciò che la *gnome* aveva già intuito. I sacerdoti rivelano infatti che sono passati ben duemilatrecento anni dalla costruzione del santuario che fu eretto al tempo della fondazione della città, secondo una datazione ben più antica rispetto ai novecento anni di cui parlano i Greci. A Tiro ha poi riscontrato un *hiron Thason* di Eracle e, per un'ulteriore verifica, si è recato sull'isola, dove ha appurato che i Fenici avevano fondato un santuario di Eracle ben cinque generazioni prima rispetto alla nascita dell'eroe. Erodoto non s'è dunque limitato ad ascoltare i racconti dei sacerdoti egizi, ma la sua *ricerca*, basata dapprima sull'analisi critica delle informazioni che ha reperito e poi su un riscontro diretto, lo ha portato a risultati significativi. Le indagini, marcate non solo dal verbo *ἱστορέω*, ma anche dalla duplice occorrenza di *εὐρίσκω*, si sono rivelate efficaci¹¹. Ha *scoperto* infatti che neppure i sacerdoti di Tiro, oltre a quelli egizi, si accordavano con i Greci (*εὐρον δὲ οὐδὲ τούτους τοῖσι Ἕλλησι συμφερομένους*).
- 8 Che Erodoto si distacchi con orgoglio da altre teorie che ha riscontrato in terra ellenica, viene ribadito subito dopo quando dissente esplicitamente dai Greci che parlano *sconsideratamente* e raccontano che in Egitto Eracle avrebbe rischiato di essere sacrificato a Zeus, ma sarebbe riuscito a scappare e a uccidere decine di migliaia di persone (II 45). Erodoto rifiuta questa notizia per due motivi; intanto perché gli Egizi sacrificano solo determinati animali che sono *hosioi*, e quindi non avrebbero mai immolato uomini. Poi perché Eracle, *che era uno e ancora uomo*, non avrebbe potuto uccidere tutti questi uomini (*ἔτι δὲ ἓνα ἑόντα τὸν Ἡρακλέα καὶ ἔτι ἄνθρωπον, ὡς δὴ φασί, κῶς φύσιν ἔχει πολλὰς μυριάδας φονεῦσαι*). La razionalizzazione tocca in questo caso livelli altissimi e ci lascia immaginare ciò che l'autore intende per eroe: un uomo, magari dalle doti straordinarie, ma pur sempre un uomo che è dunque limitato nelle sue capacità. Nello splendido miscuglio di religiosità e razionalità che spessissimo

riscontriamo nelle *Storie*, non stupisce che dopo un'analisi così disincantata Erodoto invochi su di sé la *eumeneia*, la benevolenza, 'παρὰ τῶν θεῶν καὶ παρὰ τῶν ἥρώων'. Riconoscerne l'umanità, non significa infatti non accettare il fatto che, come gli dèi, anche gli eroi influiscono attivamente sulla vita degli uomini, secoli e secoli dopo la loro morte.

- 9 La questione però non finisce qui perché il ragionamento coinvolge la maggior parte delle divinità greche, che, come viene detto nel dettaglio alcuni capitoli dopo, sono arrivate in Grecia dall'Egitto, attraverso i Pelasgi (II 52-53). Questo popolo barbarico, che poi è confluito nell'*ethnos* ellenico, ha trasmesso ai Greci i nomi degli dèi appresi dagli Egizi e così si è andato formando il *pantheon* greco. Erodoto però si sofferma nello specifico su alcune divinità, oltre che su Eracle, e cioè su Pan e Dioniso. Il perché lo faccia si intuisce già adesso, ma diventa poi chiaro ai capitoli 145 e 146 dello stesso libro, quando, dopo diverse sezioni dedicate a tutt'altro, torna ancora sull'argomento. Siamo, non a caso, alla fine della lunga parentesi sulla storia egizia narrata dai sacerdoti di Efesto (II 99-147). Erodoto vuole infatti sottolineare che anche a lui, così come a Ecateo, sono state mostrate le statue dei sacerdoti succedutisi nel corso del tempo, soltanto che i due pensatori differiscono completamente nelle conclusioni. Erodoto non è d'accordo con la cronologia 'corta' del logografo che addirittura considerava un dio il suo sedicesimo antenato. Le teorie degli Egizi, che mostravano ben 345 colossi di legno, dimostrano non solo che l'umanità è molto più antica ma che anche le divinità lo sono. E non si può dunque sostenere, come fanno molti in Grecia, che da Dioniso, Eracle e Pan siano trascorsi rispettivamente 1000, 900 e 800 anni. Soprattutto perché Erodoto ha visto con i suoi occhi l'antichità dell'Egitto ed è convinto di avervi ritrovato queste stesse divinità che invece i Greci considerano essere le più recenti in assoluto (145). Deve essere dunque successo qualcos'altro che ha generato la confusione, sorta in Grecia, per alcune divinità, che non sono più recenti di altre, ma sono arrivate dopo.
- 10 Erodoto arriva addirittura a supporre, per assurdo, che anche Dioniso e Pan, a cui secondo tradizione viene attribuito un genitore mortale così come a Eracle, fossero uomini a cui furono dati nomi di divinità precedenti. Non ha trovato però informazioni che vanno in questa direzione e ne conclude dunque che i Greci hanno appreso i nomi di questi dèi e di Eracle più tardi e solo da quel momento ne hanno stabilito una genealogia¹². Del resto come funzioni l'arrivo tardivo di un dio, ce lo spiega l'autore stesso, quando sottolinea che il *nome* di Dioniso e quasi tutti i riti connessi a questo dio sono stati portati in Grecia dall'indovino Melampo, che li avrebbe appresi in Egitto, e addirittura da Cadmo stesso quando giunse in Beozia. Erodoto lascia così intuire il canale che hanno percorso le divinità per arrivare in Grecia: per Eracle la connessione è segnata dall'origine egizia di Anfitrione e di Alcmena; per Dioniso dalla doppia intermediazione di Melampo e di Cadmo, che non a caso, viene considerato in Grecia il nonno del dio. Ecco stabilito, dunque, il collegamento tramite il quale è stata tracciata la genealogia di eroi e divinità.

Differenziare dèi ed eroi. Questioni lessicali

a) *Dixa Herakleia*

- 11 L'analisi proposta sin ora ha cercato di illustrare perché la distinzione tra l'Eracle dio e l'Eracle eroe è così importante per la teoria erodotea sull'origine dei nomi degli dèi. Le

numerose informazioni che lo storico ha reperito su Eracle diventano infatti un argomento fondamentale per ampliare la storia delle divinità greche di diversi millenni. Proprio per tale ragione, si sofferma con particolare attenzione su questa differenziazione, marcando le discrepanze tra le due figure. Cerchiamo a questo punto di analizzare con più attenzione le parole utilizzate in questa sezione, per vedere se riusciamo a comprendere qualcosa di più a proposito di culti eroici e divini nelle *Storie*.

- 12 Cominciamo dai *dixa Herakleia*, che diversi traduttori e commentatori interpretano ora come templi ora come santuari, senza fornire una spiegazione univoca¹³. L'espressione in effetti non è semplice da intendere, non solo per la genericità del termine impiegato, ma anche perché, come spiega A. Lloyd, è piuttosto ambigua. Si può infatti interpretare sia come 'two temples of Herakles' sia come 'a double temple in honour of Herakles'. Il commentatore propende per quest'ultima interpretazione, alla luce dei resti dell'*herakleion* di Taso che farebbero pensare ad un unico santuario con due luoghi di culto, uno per il dio e l'altro per l'eroe¹⁴. Lloyd si rifà allo studio archeologico di Marcel Launey, secondo il quale l'interpretazione erodotea nascerebbe proprio dalla visita al santuario di Taso¹⁵.
- 13 Restando in ambito lessicale, mi domando innanzitutto se sia appropriato parlare di 'tempio'. Noto *in primis* che il termine *Herakleion*, per intendere un edificio sacro a Eracle, non è molto attestato. Ci può aiutare però lo stesso Erodoto, che lo utilizza nelle *Storie* altre due volte. In V 63 viene citato l'*Herakleion* di Cinosarge, in Attica, sul quale non sappiamo molto, ma Pausania ci conferma che era presente in questo territorio uno *hieron* e degli altari di Eracle¹⁶. In VI 116 viene poi citato contestualmente a quello di Cinosarge anche l'*Herakleion* di Maratona, sul quale però viene aggiunto qualcosa di più qualche capitolo prima, dove si fa riferimento al fatto che gli Ateniesi, durante la prima guerra persiana, erano schierati all'interno del *temenos* di Eracle¹⁷. In effetti, se diamo un'occhiata alle attestazioni di *temenos* nelle *Storie* e le confrontiamo con *hieron* e *naos*, emerge che è l'unico di questi termini che ricorre contestualmente alla parola *heros*; in due casi, a proposito di due eroi locali che a Delfi sarebbero apparsi, spaventando i Barbari (VIII 39), e poi riguardo a un eroe plateese di nome Androcrate (IX 25). Ricorre poi per Melanippo, a cui Clistene di Sicione avrebbe dedicato un recinto sacro per fare sfregio all'altro eroe Adrasto (*heroion*), e al quale si sarebbe poi ispirato il nipote Clistene per cambiare i nomi delle tribù (V 67); e ancora a proposito di altre figure storico-mitologiche che, come ad esempio Protesilao, appartengono alla cosiddetta età eroica¹⁸. Considerato che *temenos* non ricorre spessissimo nell'opera (33), possiamo dire che in un buon numero di casi concerne degli eroi ed è quindi verosimile che l'*Herakleion* fosse un *temenos*.
- 14 Non dimentichiamo però che *hieron*, *temenos* e *neos* possono anche coesistere (II 170) e che il *temenos* viene a volte esplicitamente considerato la parte più esterna di un luogo sacro (II 155). In II 112 a proposito di un *temenos* dedicato ad un uomo egizio di nome Proteo si dice, ad esempio, che al suo interno c'è un *hieron* che Erodoto considera di Elena. Va poi annoverato che il termine *hieron* ricorre proprio a proposito di un santuario di Eracle in Egitto (II 113), e poi ancora per Perseo (II 91), Protesilao (VII 33), Taltibio (VII 134) e altre figure simili. Fra questi termini *hieron* è di gran lunga quello più attestato (208) e probabilmente è anche quello più generico. *Neos*, invece, è quello che troviamo meno a proposito di eroi (ricorre ad esempio a proposito di Perseo in Egitto in II 91). È un vocabolo piuttosto preciso, che indica proprio il 'tempio' (tant'è che Powell propone a ragione la traduzione 'temple building') e concerne per lo più gli dèi (60)¹⁹.

Alla luce di questa rapida disamina, possiamo forse concludere che l'*herakleion* era per Erodoto un luogo sacro piuttosto generico, da non intendere necessariamente con un tempio. Un'epigrafe del V secolo, trovata nei pressi di Maratona, ci conferma che in quella zona, in cui c'era appunto il santuario di Eracle, vi fosse un *hiron* e che vi facessero addirittura degli agoni ginnici²⁰.

- 15 Riguardo invece alla *querelle* sull'aggettivo *dixos*, se indichi un unico luogo sacro con due spazi separati per dio ed eroe o invece due luoghi distinti, mi pare che neanche in questo caso si possa arrivare ad una risposta univoca²¹. Mi chiedo anzi se Erodoto stesso e i Greci in generale avessero questo bisogno di definire e delimitare, come spesso cerchiamo di fare noi moderni nell'interpretazione delle fonti antiche. Se però restiamo proprio al dato lessicale, mi pare che *dixos* (12) indichi nelle *Storie*, nella maggioranza dei casi, 'due cose diverse'. Powell suggerisce infatti la traduzione 'two, two several'²². Basti citare: il re di Sparta Anassandrida, costretto a prendere una seconda moglie, e ad avere dunque *due* case (V 40); Leonida che ha *due* fratelli maggiori (VII 205); le *due* diverse stirpi di Etiopi, d'est e di sud, che partecipano alla spedizione persiana (VII 70); una mula prodigiosa che aveva genitali maschili, posti in alto, e femminili più in basso (VII 57). Mi sembra dunque che i *dixa Herakleia* si possano intendere come due diversi luoghi sacri a Eracle, il che però non esclude che i due luoghi potessero anche trovarsi all'interno della stessa struttura sacra.

b) Differenti sacrifici ed invocazioni

- 16 Per quanto riguarda il differente tipo di sacrificio da riservare a dèi ed eroi, su cui c'è per altro una bibliografia piuttosto cospicua, notiamo nel passo che ci riguarda più da vicino l'uso di due differenti verbi: *thyo* per il dio ed *enaghizo* per l'eroe²³. Il primo che è attestato fin dai poemi omerici, è uno dei verbi più usati nei testi greci per indicare i sacrifici. Nelle *Storie* conta un buon numero di attestazioni (96), alle quali va aggiunto anche il sostantivo *thysie* (36), e insieme costituiscono la famiglia lessicale che maggiormente concerne l'ambito sacrificale. Vengono utilizzati o per indicare in generale gli usi sacrificali dei popoli o nello specifico per designare i sacrifici dedicati agli dèi; molto raramente ricorrono a proposito di culti eroici. Un esempio è costituito da Adrasto, a cui era dedicato un *heroion* a Sicione e per il quale venivano celebrate *thysias* (V 67). Negli altri casi in cui questi termini ricorrono a proposito di eroi viene invece aggiunta l'espressione 'ὡς ἥρωϊ', che troviamo anche nel nostro passo e che mi pare piuttosto significativa. Mi riferisco in particolare a Onesilo di Cipro che si era distinto nella rivolta dell'isola contro i Persiani, prima di essere ucciso e bistrattato poi da morto dagli Amatusi, che per riparare il fallo vengono invitati da un oracolo a 'Ὀνησίλω δὲ θύειν ὡς ἥρωϊ' (V 114)²⁴. Ricorre poi di nuovo per il persiano Artacheo, a cui gli Acanti ancora per un oracolo 'sacrificano come a un eroe' (VII 117). Un ultimo caso interessante concerne Milziade il vecchio, a cui i Chersonesiti 'sacrificano secondo il *nomos* che si usa per gli ecisti' (VI 38: θύουσι ὡς νόμος οἰκιστῆ), per l'importante ruolo svolto nel conquistare la regione. Mi sembra dunque che in queste occasioni Erodoto utilizzi il verbo *thyo*, perché diciamo che è il termine più comune per indicare un sacrificio, però con queste perifrasi aggiuntive, è come se intendesse includere una specificazione necessaria²⁵.
- 17 La conferma di ciò ce la dà forse il verbo *enaghizo*. È un termine che, secondo il LSJ, indica specificamente l'offerta sacrificale per i morti e va dunque distinto da *thyo*²⁶.

Come direbbero i linguisti, i due verbi occorrono in distribuzione complementare, la loro semantica è affine ma non sovrapponibile. Nelle *Storie* annovera soltanto un'altra attestazione, confermandoci la tendenza già emersa a proposito di *thyō*, e cioè che i sacrifici per gli eroi o per i defunti non sono poi così frequenti nell'opera. L'altra occorrenza è però rilevante, per la nostra analisi e, anche se il passo presenta una lacuna testuale, riusciamo a comprenderne il senso²⁷. Siamo nel primo libro e si racconta degli scontri tra Focei da una parte e Cartaginesi ed Etruschi dall'altra, per le sfere d'influenza sulla Corsica (I 167). I Focei vengono non solo sconfitti ma anche lapidati, barbaramente, tant'è che una sorta di maledizione si abbatte sul luogo del misfatto: tutti gli esseri viventi che passano da lì subiscono qualche invalidità fisica. Per *riparare il fallo*, gli Agillei - e cioè gli Etruschi che presumibilmente sono responsabili -, ricevono indicazioni dalla Pizia, che continuano a seguire nel corso del tempo: organizzano un'agone ginnico ed equestre e inoltre 'ἐναγίζουσί σφι μεγάλως'. Siamo dunque di fronte ad una cerimonia per dei defunti che hanno subito un'ingiustizia e necessitano di una riparazione, che passa attraverso le prescrizioni dell'oracolo di Delfi. Situazione a dire il vero molto simile a quella di Onesilo di Salamina che citavo prima a proposito di *thyō* (V 114). In quel caso gli Amatusi devono farsi perdonare per il modo in cui hanno violato il cadavere del nemico che era stato decapitato e la cui testa era stata appesa alle porte della città. Se gli Agillei avevano cominciato a subire strane menomazioni, come indizio del misfatto, gli Amaunti, a loro volta, ricevono una sorta di segnale che li spinge a interrogare l'oracolo: uno sciame di api entra nel cranio del morto e lo riempie di favi. A quel punto vengono esortati a seppellire la testa e per l'appunto a offrire sacrifici ad Onesilo come a un eroe. Sembra dunque che i due verbi, a volte, vengano usati come sinonimi, però non deve sfuggirci nel caso di *thyō* l'aggiunzione di ὡς ἥρωϊ che potrebbe specificare il tipo di sacrificio, da riservare al morto. Erodoto sembra così confermare la distinzione tra le aree semantiche coperte dai due verbi. Del resto i termini *enagizo*, *enagisma* e *enagismos*, tutti connessi etimologicamente ad *agos* (Beekes, Chantraine), che può indicare sia il sacrilegio sia l'espiazione di esso, nelle fonti pervenuteci di età classica ed ellenistica non ricorrono per gli dèi, ma soltanto a proposito di morti o eroi²⁸.

- 18 Un'ultima questione da trattare velocemente, prima di affrontare le conclusioni del mio intervento, concerne il termine *eponymie*²⁹. Nella stragrande maggioranza dei casi tale sostantivo viene utilizzato per indicare un nome che, a partire da un dato elemento, viene attribuito ad un luogo geografico, ad una persona, a un gruppo d'individui, ma anche ad un dio. Basti citare il famoso caso di Cipselo, che prese il nome dalla cesta in cui fu nascosto, ma anche i nomi di Asia, Europa e Africa che deriverebbero da nomi di donne. Un altro caso celebre è quello di Clistene che dà i nomi alle tribù ricavandoli da eroi locali (V 66). Tale termine marca dunque il processo di denominazione³⁰ ed è piuttosto semplice a prima vista comprendere ciò che Erodoto vuole indicare nel passo che ci interessa: all'*immortale* Eracle, cioè al dio, è stato dato l'epiteto di Olimpio, appunto dall'Olimpo (dimora degli dèi), per distinguerlo dall'eroe. Se però analizziamo il testo con attenzione, notiamo qualcosa di più e cioè l'esplicito riferimento all'invocazione sacrificale, marcata dal verbo *thyō* (τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἔπωνυμίην θύουσι). Erodoto sembra indicare che per distinguere bene l'eroe e il dio, è fondamentale il modo in cui questi vengono invocati. Abbiamo conferma di ciò da altri due passi delle *Storie*, entrambi del settimo libro. Mi riferisco all'aiuto che i Greci ricevono durante le guerre persiane da Poseidone Salvatore (Ποσειδέωνι σωτηρὶ εὐξάμενοι), pregandolo con questo epiteto, che da quel punto in poi rimane attaccato al

dio (VII 192: ... Ποσειδέωνος σωτήρης ἐπωνυμίην ἀπὸ τούτου ἔτι καὶ ἔς τὸδε νομίζοντες). Ma non solo gli dèi vanno evocati in modo appropriato ma anche gli eroi, come emerge da un caso che abbiamo già citato più volte, e cioè quello del persiano Artacheo. In seguito ad un oracolo, gli Acanti gli *offrono sacrifici come a un eroe*, 'ἔπονομάζοντες τὸ οὖνομα', cioè applicando a lui il nome. Ulteriori spunti di riflessione in questa direzione ci offrono anche le vergini iperboree, Arge ed Opi; le donne di Delo, nell'inno sacro composto dal leggendario poeta Olen, *invocano i loro nomi*, che anche gli Ioni hanno recepito e celebrano in grandi festività (IV, 35: καὶ γὰρ ἀγείρειν σφι τὰς γυναικας ἐπονομαζούσας τὰ οὖνόματα ἐν τῷ ὕμνῳ τόν σφι Ἰλλήν ἀνὴρ Λύκιος ἐποίησε...). Mi pare dunque che si possa dire non solo che l'Eracle eroe e l'Eracle dio vadano chiamati diversamente, ma soprattutto che, durante i riti sacri, vadano invocati, ognuno nel modo che più gli attiene³¹. Così come per i sacrifici, anche per le invocazioni di dèi ed eroi bisogna dunque evitare improprie sovrapposizioni.

Conclusioni

- 19 Lo studio delle differenze tra i due Eracle nelle *Storie* ha dimostrato che secondo Erodoto è opportuno e doveroso distinguere in modo appropriato dèi ed eroi. Innanzitutto perché hanno una storia e una cronologia completamente differenti; poi perché vanno pregati in luoghi diversi e secondo modalità specifiche, che concernono anche la tipologia di invocazione da riservare agli uni e agli altri. Infine perché potremmo dire che sono ontologicamente differenti, perché gli dèi - come emerge anche dall'epiteto *athanatos* che si legge nel nostro passo su Eracle - sono immortali per definizione, mentre gli eroi sono uomini che si sono guadagnati una forma di eternità, grazie alle loro imprese³². La limitatezza delle loro capacità da vivi non intacca però il loro potere da morti, a cui lo storico chiede umilmente benevolenza e protezione, in quella strabiliante coesistenza di razionalità e religiosità che contraddistingue tutto il suo pensiero. Sul perché Erodoto abbia insistito tanto su questi argomenti sarebbe interessante riflettere ancora. L'obiettivo è forse ancora una volta ampliare gli orizzonti dei suoi contemporanei, per evitare che si appiattiscano sul presente storico, culturale e anche religioso, seguendo una prospettiva fin troppo razionalistica ed ellenocentrica. Sembra quasi volerci dire che la storia dell'umanità è molto più antica della Grecia, che ha saputo costruire una civiltà complessa ed originale proprio grazie ai tanti influssi che ha recepito dall'esterno, nel corso dei secoli.

BELAYCHE *et al.* 2005: N. Belayche, P. Brule, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (a cura di), *Nommer les Dieux, Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005.

BONNET *et al.* 2018: C. Bonnet, M. Bianco, T. Galoppin, E. 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.

BIBLIOGRAFIA

- ASHERI 1988: D. Asheri (a cura di), *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- BEEKES 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Boston 2010.
- BONNET 1988: C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven-Namur 1988.
- BROMMER 1986: F. Brommer, *Heracles. The Twelves Labors of the Hero in Ancient Art and Literature*, New York 1986.
- BURKERT 1985: W. Burkert, «Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem», *Museum Helveticum* 43 (1985), 121-132.
- CASABONA 1966: J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence 1966.
- CHANTRAINE 1968-1974: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1974.
- EKROTH 2002: G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège 2002.
- FLACELIÈRE, DEVAMBEZ 1966: R. Flacelière, P. Devambez, *Héraclès. Images et récits*, Paris 1966.
- GOULD 1989: J. Gould, *Herodotus*, London 1989.
- HARRISON 2000: T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford 2000.
- INGARAO 2018: G. Ingarao, «La curiosità degli antichi e il fanatismo dei moderni. Una nota sull'universo religioso erodoteo», *La Biblioteca di Classico Contemporaneo* 6 (2018), 307-321.
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1989: C. Jourdain-Annequin, *Héraclès. Aux portes du soir*, Paris 1989.
- KIMMEL-CLAUZET 2013: F. Kimmel-Clauzet, «La composition du livre II de l'Enquête», in L. Coulon, J. Pascale Giovannelli, F. Kimmel-Clauzet (éds.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Lyon 2013, 17-44.
- LAUNEY 1944: M. Launey, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, Paris 1944.
- LLOYD 1989: A. B. Lloyd, *Le Storie, Volume II, L'Egitto*, Milano 1989.
- PITZ 2016: Z. Pitz, «La complexité d'Héraclès, entre Hérodote et les cultes de Thasos», in *Kernos* 29 (2016), 101-118.
- 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 1992: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992.
- USENER 1896: H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
- VANDERPOOL 1942: E. Vanderpool, «An Archaic Inscribed Stele from Marathon», *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 11, 4 (1942), 329-337.

VANDIVER 1991: E. Vandiver, *Heroes in Herodotus. The Interaction of Myth and History*, Frankfurt am Main 1991.

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

VEYNE 1984: P. Veyne, *I Greci hanno creduto ai loro miti?* (ed. or. Paris 1983), trad. it., Bologna 1984.

ZOGRAPHOU 1995: G. Zographou, «L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne», in *Kernos* 8 (1995), 187-203.

NOTE

1. Riferimenti a questa sezione su Eracle si trovano nella maggior parte delle monografie sulle *Storie*. Particolare attenzione vi viene dedicata dallo studio di VANDIVER (1991, 133-140) sugli eroi in Erodoto.

2. La bibliografia su Eracle è sterminata. Segnalo in particolare i lavori di FLACELIÈRE e DEVAMBEZ 1966, BROMMER 1986, JOURDAIN-ANNEQUIN 1989. I primi due presentano più nel dettaglio un'analisi che unisce allo studio delle immagini quello delle fonti antiche.

3. Si veda ZOGRAPHOU 1995 per un'analisi serrata delle argomentazioni erodotee a proposito dei 'prestiti' che i Greci avrebbero tratto dalla religione egizia.

4. Come spiega VEYNE (1984, 9) i Greci avevano un modo di credere alla loro 'mitologia' o di essere scettici che somiglia solo apparentemente al nostro. A tale proposito reputo utili le riflessioni di H. VERSNEEL (2011, 218) riguardo al pericolo di fraintendere i testi antichi restando imprigionati nel "nostro paradigma di netta logica, unità e coerenza".

5. Cfr. KIMMEL-CLAUZET 2013, *passim*.

6. La traduzione dei passi erodotei è a cura di chi scrive.

7. Per un breve *status quaestionis* e per un approfondimento bibliografico su questo complesso argomento, rimando a INGARAO 2018, 308-309, n. 2.

8. Hdt. II 43: καὶ μὴν ὅτι γε οὐ παρ' Ἑλλήνων ἔλαβον τὸ οὖνομα Αἰγύπτιοι τοῦ Ἡρακλέος, ἀλλὰ Ἕλληνας μᾶλλον παρ' Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων οὗτοι οἱ θέμενοι τῷ Ἀμφιτρύωνος γόνῳ τοῦνομα Ἡρακλέα, πολλά μοι καὶ ἄλλα τεκμήρια ἐστὶ τοῦτο οὕτω ἔχειν, ἐν δὲ καὶ τόδε, ὅτι τε τοῦ Ἡρακλέος τούτου οἱ γονεὲς ἀμφοτέρω ἦσαν Ἀμφιτρύων καὶ Ἀλκμήνη γεγονότες τὸ ἀνέκαθεν ἀπ' Αἰγύπτου ...

9. VANDIVER (1991, 137) sottolinea, a ragione, che Erodoto in questa sezione è interessato maggiormente a porre in rilievo ciò che l'eroe condivide con gli esseri umani (come ad esempio i genitori mortali), piuttosto che gli elementi che lo differenziano da essi.

10. Come ribadisce C. BONNET (1988, 48) questa testimonianza erodotea è particolarmente importante perché per la prima volta nelle fonti in nostro possesso Eracle viene identificato con il dio tirio Melqart.

11. Come evidenza GOULD (1989, 11-12) questa storia apparentemente marginale dimostra in modo esemplare il modo in cui Erodoto intendeva la ricerca storica, basata soprattutto sull'acquisizione di prove e di testimonianze sia in patria sia all'estero attraverso suoi tanto discussi viaggi.

12. Hdt. II 146: δὴλά μοι γέγονε ὅτι ὕστερον ἐπέθοντο οἱ Ἕλληνας τούτων τὰ οὐνόματα ἢ τὰ τῶν ἄλλων θεῶν. ἀπ' οὗ δὲ ἐπέθοντο χρόνου, ἀπὸ τούτου γεννηλογέουσι αὐτῶν τὴν γένεσιν.

13. Come nota PITZ (2016, 102) la forma *Herakleia* ricorre in qualche altra fonte per indicare delle feste in onore di Eracle; ma in questo caso il verbo *hydruo*, che nelle *Storie* è associato spessissimo alla materialità di un elemento culturale, rinvia chiaramente alla costruzione di un luogo sacro.

14. LLOYD 1989, 269.

15. LAUNEY 1944, *passim*. Contraria a questa tesi sul doppio culto eracleo a Taso BONNET 1988, 347-348, che riporta peraltro diversi riferimenti bibliografici utili su questo argomento.

16. Paus. I 19: ἔστι δὲ Ἡρακλέους ἱερὸν καλούμενον Κυνοσάργες ... βῶμοι δὲ εἰσὶν Ἡρακλέους τε καὶ Ἥβης.

17. Hdt. VI 116: Ἀθηναῖοι δὲ ὡς ποδῶν εἶχον τάχιστα ἐβοήθηον ἐς τὸ ἄστυ, καὶ ἔφθησάν τε ἀπικόμενοι πρὶν ἢ τοὺς βαρβάρους ἦκειν, καὶ ἐστρατοπεδεύσαντο ἀπιγμένοι ἐξ Ἡρακλείου τοῦ ἐν Μαραθῶνι ἐν ἄλλῳ Ἡρακλείῳ τῷ ἐν Κυνοσάργει.

18. POWELL 1938 s.v. *temenos*.

19. POWELL 1938, s. v. *neos*.

20. VANDERPOOL 1942.

21. Rimando ancora al contributo di PITZ 2016 per un confronto sull'analisi lessicale proposta in tutta questa sezione.

22. POWELL 1938, s. v. *dixos*.

23. Per queste tematiche, ampiamente trattate dalla bibliografia moderna, rimando ad alcuni celebri studi citati più volte in questa sede: PFISTER 1909, ROBERT 1939, CASABONA 1966, RUDHARDT 1992, EKROTH 2002.

24. Secondo HARRISON (2000, 158-159) il fatto che Erodoto denomini 'eroi' personaggi della storia più recente come Onesilo e Artacheo, e altri molto più antichi, come Eracle, marca l'appartenenza alla stessa 'categoria' di figure apparentemente molto distanti; al di là delle moderne e non sempre pertinenti distinzioni tra membri dell'età eroica e mortali venerati dopo la morte.

25. Come nota CASABONA (1966, 85-86), proprio commentando alcuni passi erodotei, *thyo* è un termine molto generale che si può applicare sia ai sacrifici divini sia a quelli eroici. Non di rado, però, in opposizione a *enaghizo*, termine usato specificamente per onori funebri resi ai morti ('*terme technique*'), *thyo* fa riferimento ai sacrifici resi agli immortali. Secondo EKROTH (2002, 208) questa specificazione non concernerebbe diversi tipi di rituali ma semplicemente lo 'status' particolare di eroe di chi riceve il sacrificio.

26. LSJ s.v. *enaghizo*.

27. Cfr. ASHERI 1988, 360.

28. EKROTH 2002, 121-122. Sulle etimologie dei termini citati si vedano per l'appunto CHANTRAINE 1968-1974 e BEEKES 2010 alle voci corrispondenti.

29. A partire dal fondamentale studio di Hermann Usener (USENER 1896), oggi si assiste ad un profondo rinnovamento della ricerca sull'uso dei nomi divini nell'antica Grecia. Su questo complesso problema mi limito a citare in questa sede la raccolta di contributi a cura di Nicole Belayche (BELAYCHE *et. al.*, 2005) e il recente libro di Robert Parker (PARKER 2017) che hanno rimesso al centro del dibattito tali interessanti questioni. Si segnala inoltre il progetto di ricerca dell'Università di Toulouse Jean Jaures «Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency» (si veda in particolare BONNET *et al.* 2018), che è incentrato proprio sull'analisi dei sistemi di denominazione delle divinità antiche.

30. Come chiarisce BURKERT (1985, 130) il termine *eponymie* viene spesso utilizzato da Erodoto quando sorge la domanda a proposito dell'origine di un dato termine.

31. EKROTH (2002, 126-127) sottolinea il "carattere unico" di Eracle tra gli eroi, paragonabile solo ad Achille, per questa doppia caratterizzazione e doppio culto. A suo avviso, questa particolarità si spiega probabilmente proprio per il fatto che l'eroe era originariamente un mortale che in seguito fu 'promosso' a dio immortale.

32. Come spiega RUDHARDT (1992, 134-135), l'eroe, per ciò che concerne le virtù umane, raggiunge un tale livello di eccellenza da essere concepito non solo come l'antenato per antonomasia di una determinata società ma anche come un modello universale di umanità. A suo avviso, è questa

evoluzione, ben visibile nei miti concernenti Eracle, che conduce alla vera e propria divinizzazione dell'eroe.

RIASSUNTI

In una fondamentale sezione del secondo libro, Erodoto sostiene una teoria, celebre e discussa, sull'origine dei nomi degli dèi greci: la maggior parte di essi sarebbe arrivata in terra ellenica dall'Egitto tramite la mediazione dei Pelasgi. Per arrivare a tale sorprendente conclusione, lo storico imbastisce un articolato ragionamento, che si basa su alcuni *tekmeria*, come emerge, in particolare, dalla sezione su Eracle. Contrariamente a quanto si ritiene in Grecia, dove Eracle viene considerato uno degli dèi più recenti, per gli Egizi sono passati invece più di diciassettemila anni. L'autopsia confermerebbe il ragionamento dello storico e sembra dunque che, col passare del tempo, sia stata fatta confusione tra il dio e l'eroe più recente, i cui genitori avevano peraltro origini egizie. Lo storico ne conclude che fanno bene quei Greci che hanno elevato due *Herakleia*, e a uno sacrificano come ad un immortale, con l'epiteto di Olimpico, e all'altro offrono sacrifici come a un eroe.

In an important part of the second book, Herodotus proposes a famous theory about the origin of the names of the Greek gods. According to him, the great majority of them arrived in Greece from Egypt through the influence of the Pelasgians, a barbarian population that lived in Greece in the past. He comes to such an astonishing conclusion through a complex reasoning that is based on some signs, as we can read in particular in the section about Heracles. Contrary to what people think in Greece, where Heracles is considered one of the latest gods, for the Egyptians passed more than seventeen thousands years from his appearance. It seems that with time there was some confusion between the god and the more recent hero whose parents, by the way, had Egyptian origins. Herodotus concludes that, in his opinion, are right those who have erected for the two Heracles two different *Herakleia* and pray them in a different way, the one like a god with the epithet of Olympian and the other like a hero.

INDICE

Keywords : Egypt, Heracles, Hero, Herodotus, religion

Parole chiave : Egitto, Eracle, Erodoto, eroe, religione

AUTORE

GIOVANNI INGARAO

Università degli Studi di Palermo

giovanni.ingarao(at)unipa.it