

Giovanni Ingarao

La 'curiosità' degli antichi e il fanatismo dei moderni

Una nota sull'universo religioso erodoteo

Abstract

In “*Chi non traduce rinuncia a pensare*” (*Corriere della sera* 11/11/2013) L. Canfora pone in rilievo l'importanza della traduzione, come metodo conoscitivo per comprendere “l'altro”. Nell'incipit del suo contributo, Canfora si sofferma in particolare su una suggestiva teoria avanzata da Erodoto nel II libro delle Storie. Lo storico di Alicarnasso, colpito dall'antichità della cultura egizia, ritiene che l'universo religioso greco sia stato fortemente influenzato dai contatti instauratisi con popolazioni ‘barbare’ e in particolare con l'Egitto. Erodoto non si limita a sostenere la discendenza dei *nomi* degli dèi greci da quelli egizi, ma nella sua opera utilizza più volte i nomi dei *theoi* ellenici per descrivere l'universo divino di popoli lontani e diversi fra loro, certo della possibilità di tradurre credenze religiose differenti. Prendendo spunto da *Elogio del Politeismo* (Bologna 2014) di M. Bettini, mi soffermo sull'ampiezza di orizzonti che la riflessione erodotea sul politeismo greco implica, a confronto con il fanatismo religioso che contraddistingue l'epoca moderna. I Greci, che erano un popolo molto bellicoso, non avrebbero mai pensato d'imporre militarmente il proprio dio ad altri. Le motivazioni religiose sembrano alcune fra le tante ragioni addotte, in dati periodi storici, per suscitare e giustificare il conflitto con altri, che nascondono però (anche) questioni di tutt'altra natura.

In the article “*Chi non traduce rinuncia a pensare*” (*Corriere della sera* 11/11/2013), L. Canfora stresses the importance of translation as cognitive method of understanding ‘the other’. At the beginning of his essay, Canfora focuses on a very interesting theory that Herodotus proposes in the II book of the *Histories*. The historian of Halicarnassus, astonished for the antiquity of the Egyptian culture, asserts that Greek religion was strongly influenced by the contacts between Greek and ‘barbarian’ populations and, in particular, by the Egyptians. Herodotus not only argues that most of the Greek gods’ names are of Egyptian origin, but he also uses the names of the Greek *theoi* to describe the religious world of people that were very far and different from each other. He is actually sure that it is possible to ‘translate’ the religious beliefs and rituals of ‘foreign’ people. Following the path of M. Bettini’s book *Elogio del Politeismo* (Bologna 2014), I try to highlight the open-mindedness of Herodotus in contrast with the fanaticism of the modern times. The Greeks, that were very bellicose, would never have thought to impose their gods to other people by force of arms. Religious motivations seem to be only some of the many reasons given in some historical periods to justify the conflict with ‘the others’, whereas these very conflicts actually conceal also causes that have nothing to do with religion.

«È la nostra comune appartenenza al genere umano a essere messa gravemente in discussione ogni volta che le innumerevoli divisioni esistenti nel mondo vengono unificate in un sistema di classificazione spacciato per dominante, che suddivide le persone sulla base della religione, della comunità, della cultura, della nazione, della civiltà [...] Siamo *diversamente differenti*. La speranza di armonia nel mondo contemporaneo risiede in gran parte in una comprensione più chiara delle pluralità dell'identità umana, e nel riconoscimento che tali pluralità sono trasversali e rappresentano un antidoto a una separazione netta lungo una linea divisoria fortificata e imperscrutabile».

Amartya Sen, *Identità e violenza*, Bari, 2006.

In un articolo apparso sul *Corriere della Sera* dal titolo “Chi non traduce rinuncia a pensare” Luciano Canfora sottolineava il valore formativo della traduzione, come fondamentale metodo conoscitivo per comprendere ‘l’altro’. «Tradurre», scrive Canfora, «è la più vitale delle attività umane ... I popoli che non traducono, in propria lingua, la civiltà degli altri o diventano pericolosi o, se non possono essere aggressivi, si condannano al sottosviluppo»¹. Lo storico citava in particolare Erodoto che nel II libro delle *Storie* propone una tesi suggestiva: i nomi degli dèi ellenici sarebbero per lo più d’origine egizia e sarebbero stati veicolati in Grecia per l’intermediazione di un’altra popolazione barbara (i Pelasgi)². Lo storico di Alicarnasso non si limita a sottolineare questa connessione

Sentiti ringraziamenti vanno a Nicola Cusumano che si è confrontato con me sull’argomento in modo proficuo. Ringrazio inoltre Eleni Tzovla, sempre presente al mio fianco, la mia famiglia e i miei amici che mi hanno supportato da vicino e da lontano: Dario Aita, Claudio Biagetti, Noemi De Pasquale, Valentina Di Stefano, Francesca Genduso, Dario Levantino, Chiara Lugaro, Giuseppe Spinnato.

¹ CANFORA 2013.

² Sebbene non sia questa la sede appropriata per approfondire una questione piuttosto complessa, è bene riassumere brevemente le posizioni degli studiosi, a proposito del significato della trasmissione dei nomi degli dèi, che si possono schematicamente dividere 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 riflessioni di STEIN (1881, *ad loc.*) secondo il quale Erodoto non si riferisce a concordanze fonetiche ma intende sottolineare che i nomi degli dèi hanno fatto sì che si passasse da una concezione vaga delle divinità ad un determinato *Individuum*, ad una personalità divina. Sulla stessa linea interpretativa si collocano tra gli altri How – Wells (1912, *ad loc.*) e in particolare LINFORTH (1926, 18-19) che trattò l’argomento in modo approfondito. Secondo lo storico americano, non importa stabilire con esattezza se è stato adottato il nome straniero o utilizzato un termine greco: nominare un dio significa identificarlo e dunque i Greci hanno tratto

originaria tra divinità greche ed egizie, ma utilizza più volte i nomi degli dèi greci per descrivere l'universo religioso di popoli lontani e diversi fra loro³.

Secondo Canfora, la traduzione è per l'appunto l'autentico dialogo del genere umano e qualora essa venga a mancare possono sorgere i presupposti per una situazione conflittuale⁴. A tale proposito non può sfuggire un elemento significativo che è stato messo in rilievo di recente da Maurizio Bettini: nell'antichità 'classica' non esistono guerre a carattere religioso, così come s'intende nella storia europea in età moderna. In *Elogio del politeismo* lo studioso si sofferma soprattutto sul mondo romano, ponendolo a confronto con le civiltà monoteistiche: «se da un lato», scrive Bettini, «a prevenire il conflitto religioso è di per sé la caratteristica plurale degli dèi – se già le nostre divinità sono molte, non c'è ragione per negare o combattere l'esistenza di quelle degli altri – dall'altro a renderlo definitivamente inoffensivo provvede la possibilità di “interpretare” addirittura come propri un dio o una dea appartenenti a un'altra cultura»⁵. I Greci e i Romani che combatterono moltissime guerre non soltanto contro popolazioni 'straniere', ma anche in scontri fratricidi, in nessun caso avrebbero pensato d'imporre militarmente il proprio dio ad altri. Le motivazioni

dagli Egizi la loro conoscenza degli dèi. Se Erodoto insiste tanto sul significato tecnico del termine *ounoma* è perché, per la sua impostazione mentale, proprio il fatto di dare un nome a un dio è fondamentale per venerarlo. A conclusioni non molto differenti è giunto BURKERT (1985, 207-208) che ha cercato d'inquadrare le riflessioni erodotee nelle teorie linguistiche e filosofiche dell'epoca: i nomi facevano parte di un sistema di *mutual interrelations*, nel quale venivano differenziati in contrapposizione ad altri nomi e in relazione agli elementi della realtà circostante. I Greci avrebbero dunque appreso dagli Egizi a discernere i nomi degli dèi rispetto ad una precedente “unità indistinta”, recependo un vero e proprio *system of meanings*. Nel secondo gruppo va senz'altro annoverato l'articolo di LATTIMORE (1939, 359 ss.) in risposta alle teorie di Linforth. Come spiega lo studioso, *ounoma* è un termine dal significato talmente chiaro ed Erodoto insiste così spesso su esso che difficilmente può voler dire qualcosa di diverso da nome. 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 (si veda anche la risposta di LINFORTH 1940). LLOYD (1976, 204-205) considera i casi in cui i due nomi coesistono anomalie occasionali e sottolinea che nelle *Storie* c'è un grado di *inconsistency* che non va trascurato. Tale problema, spiega Lloyd, si può risolvere in tanti modi, supponendo ad esempio, secondo la stessa teoria avanzata da Lattimore, che Amun venisse considerato un altro nome di Zeus, usato parallelamente ad esso; o ancora immaginando che il nome 'Zeus', dopo essere stato adottato dai Greci, non fosse stato più usato in Egitto. Quest'ultima ipotesi si avvicina infine a quella avanzata di recente da HARRISON (1998, 28-29; 2000, 251-64): secondo lo studioso britannico gli originari *ounomata* egizi, dopo essere stati tramandati ai Greci, si sarebbero modificati fino ad arrivare alla loro forma attuale che differisce molto da quella delle origini.

³ Per un quadro riassuntivo delle 'traduzioni' di divinità straniere, si veda la tabella in HARRISON (2000, 210-11).

⁴ *Ibidem*.

⁵ BETTINI (2014, 71-72).

religiose sembrano dunque alcune fra le tante ragioni addotte, in dati periodi storici, per suscitare e giustificare il conflitto con altri. Evitando di affrontare in modo generico religioni ed epoche storiche differenti e di toccare delicate questioni teologiche, mi propongo di riflettere sugli ampi orizzonti che il pensiero erodoteo sul politeismo greco dischiude, nella convinzione che dalla storia antica ci sia ancora molto da imparare per comprendere e affrontare il fanatismo religioso di ieri e di oggi⁶.

1. *L'influsso decisivo dei "barbari" e la recente codificazione del pantheon greco*

Nel secondo libro delle *Storie*, parlando delle credenze e degli usi sacri degli Egizi, Erodoto si concentra sulla definizione dell'universo religioso dei Greci. Distinguendo chiaramente tra questioni divine e umane, l'autore sembra marcare il proprio campo d'indagine per poi soffermarsi paradossalmente proprio su ciò che vorrebbe tralasciare: parlare dei 'nomi degli dèi' significa infatti affrontare di riflesso tematiche quali il rapporto tra la religione egizia e quella greca e spiegare come e quando gli elementi che contraddistinguono le divinità elleniche sono stati definiti⁷. Non è semplice stabilire che cosa intenda Erodoto quando specifica che tutti gli uomini sanno *lo stesso* sui *theia*, ma di certo tale espressione non significa che essi nulla sanno al riguardo⁸: nell'opera si allude spesso a elementi sovranaturali che influenzano le vicende umane⁹. Né si può dire che tutti gli

⁶ Non è questa la sede per soffermarsi su caratteri e definizione del politeismo antico, su cui ormai da tempo è in atto un dibattito che coinvolge gli aspetti epistemologici e metodologici, a partire per esempio da DETIENNE 1982. Per una sintesi e per uno *status quaestionis* equilibrati, rinvio ad un recente volume che fornisce ottime indicazioni bibliografiche: BONNET – PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI 2016.

⁷ Cf. al riguardo ZOGRAPHOU (1995, 187-92).

⁸ II, 3-4: «Non sono disposto a riferire le narrazioni che ho ascoltato sulle questioni divine (τὰ θεῖα τῶν ἀπηγημάτων), esclusi soltanto i loro nomi (τὰ οὐνόματα αὐτῶν), perché ritengo che tutti gli uomini sappiano lo stesso in proposito (νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι). Ciò che eventualmente ricorderò di esse, lo farò perché costretto dal discorso [...] I sacerdoti dicevano che per primi gli Egizi ritennero dodici i nomi degli dèi (δωδέκὰ τε θεῶν ἐπωνυμίας ἔλεγον πρώτους Αἰγυπτίους νομίσαι) e che da loro li presero i Greci ("Ἕλληνας παρὰ σφέων ἀναλαβεῖν), e che essi per primi ripartirono altari, statue e templi agli dèi e scolpirono figure nella pietra". Tutte le traduzioni sono a cura di chi scrive».

⁹ Al riguardo cf. le riflessioni sintetiche, ma ancora pregnanti, di STEIN (1881, 6): «Von göttlichen Dingen ist, des Autors Ansicht, haben wie Menschen keine Wissenschaft, weshalb man abweichende Meinungen anderer Völker, auch wenn sie, wie viele der Aegyptier, seltsam und abstossend erscheinen, nicht als falsch oder lächerlich darstellen darf, sondern sie besser unberührt lässt». Sui limiti della conoscenza umana a proposito del divino in Erodoto, si vedano in particolare MEYER (1899, 252-68) e GOULD 1994, per il quale è opportuno considerare una sorta

uomini venerino esattamente le medesime divinità o tanto meno che abbiano gli stessi riti sacri: nelle *Storie* ci sono infatti molti casi che differiscono fra loro¹⁰.

Prima di approfondire la teoria generale sull'origine dei nomi degli dèi, Erodoto dedica non a caso alcuni capitoli (II, 43-49) a tre divinità che vengono considerate dai Greci «le più recenti tra tutte» (II, 145): Eracle, Pan e Dioniso. Lo smantellamento di tali opinioni, grazie ad una documentata *historie*, prepara il terreno per una riflessione che concerne tutto il politeismo greco: tali divinità non sono meno antiche delle altre ma sono state recepite in tempi più recenti. L'errore comune sta nel datare la loro origine dal momento in cui esse sono 'giunte' in terra ellenica (II, 146). Mi limiterò qui a notare che, almeno in relazione a Eracle e Dioniso, lo storico contesta la versione più diffusa in Grecia, distaccandosi in modo evidente dalla *Teogonia* di Esiodo (vv. 940 ss.)¹¹. Bisogna però distinguere gli dèi che hanno origine egizia, che sono la maggior parte, da quelli che derivano da altri popoli barbarici, tra i quali un ruolo fondamentale è stato svolto dai Pelasgi che hanno denominato (*onomazo*) molte divinità confluite poi nella religione greca. Sembra che con la trasmissione del nome si abbia accesso a tutto l'universo che concerne quella data divinità che viene così integrata nel pantheon 'd'arrivo'¹². Un enorme abisso temporale separa la storia e la religione dell'Egitto e della Grecia: Erodoto stesso rivela di aver osservato nel tempio di Zeus a Tebe ben 345 statue lignee rappresentanti i sommi sacerdoti che si sono succeduti di generazione in generazione fino al tempo in cui ha visitato i penetrali del tempio.

di *uncertainty principle* che caratterizzerebbe tutte le religioni non rivelate. Interessanti, ma differenti sono invece le opinioni di SCULLION (2006, 202) che, in parte, accosta Erodoto ai sofisti.

¹⁰ Secondo LLOYD (1989, 235) i *theia* indicherebbero «ciò che appartiene al mondo sovrareale, come i miti, gli attributi divini e le forme degli dèi. Queste cose non possono essere oggetto di percezione sensibile e non sono suscettibili di *historie*». Si veda inoltre l'approfondita rassegna delle possibili interpretazioni di questo passo fornita da SOURDILLE (1910, 2 ss.). La tesi dello studioso (11-13), singolare, ma a mio avviso difficilmente condivisibile, è che Erodoto si riferirebbe in questo caso esclusivamente alle pratiche religiose riservate agli iniziati.

¹¹ II, 50: «I nomi di quasi tutti gli dèi sono arrivati in Grecia dall'Egitto (σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου 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 (αἰεὶ) nel loro paese [...] A proposito degli dèi dei quali dicono di non conoscere i nomi, mi sembra che siano stati chiamati così dai Pelasgi, eccetto Poseidone; questo dio lo appresero dai Libi (τοῦτον δὲ τὸν θεὸν παρὰ Λιβύων ἐπύθοντο). Nessuno infatti possiede il nome di Poseidone dall'inizio (ἀπ' ἀρχῆς) se non i Libi che onorano questo dio da sempre (αἰεὶ)».

¹² CALAME (2011, 10): «La procedura di configurazione in regime politeista è chiara: denominare un dio è definire la sua identità; dare a un dio una «eponimia», e soprattutto pronunciarla, vuol dire assegnargli delle competenze che si inscrivono in un'organizzazione ordinata. E queste denominazioni di attribuzioni sono in relazione con gli atti di culto che le sollecitano».

Non è soltanto l'antichità dell'Egitto e il fatto che la maggior parte dei nomi degli dèi sono attestati in tale paese fin dall'inizio (*arche*) a indurlo a sostenere la tesi dell'origine nilotica delle divinità greche. A ciò va aggiunto ciò che ha sentito a Dodona, dove risiede il più antico oracolo ellenico, anch'esso d'origine egizia: i Pelasgi passarono da una totale indifferenziazione ad una chiara distinzione dei singoli dèi, i cui nomi sono pervenuti per l'appunto dall'Egitto e la cui acquisizione ha ricevuto l'avallo oracolare¹³. Così, secondo Erodoto, va spiegata l'etimologia stessa del sostantivo *theoi*, da connettere al verbo *tithemi*, perché appunto gli dèi hanno *posto* ogni cosa nel mondo. In seguito al processo di assimilazione che ha fatto sì che la maggior parte dei Pelasgi confluissero nell'*ethnos* ellenico, anche le divinità sono state trasmesse ai Greci. Il politeismo greco è stato dunque fortemente influenzato dai contatti instauratisi tra popoli barbari (Egizi e Fenici, Egizi e Pelasgi) da un lato, e tra alcuni di essi (Fenici, Pelasgi e Libi) e il mondo ellenico dall'altro.

La riflessione erodotea va oltre, combinando ancora una volta la prospettiva diatopica con quella diacronica: la religione greca nella sua 'codificazione' ultima è opera di due uomini, Omero ed Esiodo, vissuti appena quattrocento anni prima dello storico di Alicarnasso¹⁴. Questi hanno chiarito non solo origine, evoluzione e aspetto delle divinità greche, ma hanno inoltre definito gli onori da tributare agli dèi, le arti a cui ciascuno di essi è preposto e i loro epiteti¹⁵. Le caratteristiche degli dèi greci sono state definite secondo un'operazione che non può ritenersi

¹³ II, 52: «Come so per averlo ascoltato a Dodona, i Pelasgi prima sacrificavano pregando gli dèi e non facevano né l'epiteto né il nome per nessuno di questi (ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὐνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν). Infatti non li avevano ancora sentiti. Li chiamarono dèi (θεοὺς δὲ προσωνόμασαν) perché, avendo posto in ordine tutte le cose, mantenevano tutte le ripartizioni (κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομάς εἶχον). Poi, passato molto tempo, appresero i nomi degli dèi, giunti dall'Egitto (ἐπόθοντο ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἀπικόμενα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν τῶν ἄλλων), mentre quello di Dioniso lo appresero molto dopo. Poi 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 disse di utilizzarli. Da questo momento sacrificarono usando i nomi degli dèi (ἔθνον τοῖσι οὐνόμασι τῶν θεῶν χρεώμενοι). I Greci poi li ricevettero dai Pelasgi (παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἕλληνας ἐξεδέξαντο ὕστερον)».

¹⁴ II, 53: «Da dove ciascuno degli dèi ebbe origine (ἔθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν), se tutti ci fossero da sempre (εἶτε αἰεὶ ἦσαν πάντες) e quali fossero d'aspetto (ὁκοιοῖ τε τινὲς τὰ εἶδεα) non si sapeva (οὐκ ἠπιστέατο) fino a molto tardi, fino a ieri per così dire. Credo infatti che Esiodo e Omero mi precedano di 400 anni e non di più. E questi sono coloro che hanno fatto una teogonia per i Greci (οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι), hanno dato gli epiteti agli dèi (τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες), hanno diviso gli onori e le arti, e indicato il loro aspetto (τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες)».

¹⁵ Stimolanti le riflessioni BURKERT (1985, 208-209) che a proposito del ruolo svolto da Omero ed Esiodo nella definizione del *pantheon*, accosta le teorie dello storico di Alicarnasso alle idee razionalistiche di Senofane.

assoluta¹⁶. Erodoto specifica infatti che i due poeti hanno composto una *teogonia per i Greci* (οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι), e dunque non universale, e che in effetti quella degli Egizi almeno per alcune divinità è differente: Apollo/Horos e Artemide/Bubastis, ad esempio, sono figli di Dioniso/Osiride e di Demetra/Iside (II, 159), mentre nella *Teogonia* leggiamo che sono figli di Leto e Zeus (918-920)¹⁷. Le informazioni fornite, inoltre, non sono sempre attendibili come emerge dalla critica alla versione esiodea dell'origine di Dioniso e di Eracle a cui ho fatto cenno prima. Come spiega Bettini, citando proprio questo passo, le religioni romana e greca, a differenza delle grandi religioni monoteistiche non sono rivelate, non esiste, cioè, un libro ispirato e scritto direttamente da Dio: «manifestamente per i Greci sono gli uomini a possedere quella parola sulla divinità che, per ebrei e cristiani, Dio rivendica invece direttamente a se stesso. La rivelazione non è divina ma umana...»¹⁸. Proprio per tali ragioni Erodoto, senza alcuna remora, può porre in rilievo gli influssi stranieri e la “recente” caratterizzazione degli dèi greci.

2. Osservare gli altri e vedere se stessi: le credenze religiose degli altri popoli

Il politeismo greco è fortemente influenzato, secondo Erodoto, dal contatto tra popoli diversi. Nulla lascia però presupporre che si debba sempre immaginare una qualche forma di connessione geografica per spiegare la presenza delle medesime divinità presso popoli lontani fra loro¹⁹. Afrodite ad esempio è conosciuta, oltre che dai Greci, da Arabi, Assiri e Persiani, ma anche dagli Egizi (II, 41) e dagli Sciti (IV, 59), così come molte altre divinità sono note ad altri popoli. Il passo più istruttivo è forse quello sull'universo religioso degli Sciti che si propiziano solo sei divinità che chiamano con nomi differenti da quelli greci ma che sono perfettamente ‘traducibili’ in greco: Gea ad esempio, che a differenza dei Greci viene considerata sposa di Zeus, in scitico (σκυθιστί) si chiama Apia²⁰.

¹⁶ Cf. MIKALSON (2003, 174).

¹⁷ Vedi LINFORTH (1926, 11-12) per una rassegna dei passi in cui la genealogia di popoli stranieri non coincide con quella greca ‘tradizionale’.

¹⁸ BETTINI (2014, 120).

¹⁹ Condivido in proposito le riflessioni di RUDHARDT (1992, 224): «Hérodote identifie les dieux étrangers aux dieux grecs d'une manière trop universelle pour qu'il soit possible de justifier toutes les assimilations qu'il fait, en recourant à des hypothèses diffusionnistes valables, chacune, dans un cas particulier seulement. En réalité Hérodote lui-même identifie le plus souvent la divinité étrangère à une divinité grecque, sans suggérer nulle circonstance historique propre à justifier cette assimilation. L'équivalence des deux divinités s'impose à lui d'emblée [...] ».

²⁰ Sugli dèi sciti si veda HARTOG (1980, 280 ss.). Vedi anche CORCELLA (1993, *ad loc.*).

Anche quando non sembra esserci dipendenza geografica, Erodoto identifica le divinità straniere con quelle a lui note. I *theoi* venerati dai singoli popoli possono variare nel numero e, neanche quando sono gli stessi, la genealogia risulta identica, com'è stato appena osservato. In Egitto, ad esempio, non c'è un equivalente di Poseidone, e ancora in III, 8 si dice che gli Arabi considerano dèi soltanto Afrodite Urania e Dioniso, del quale invece gli Sciti non concepiscono l'esistenza (IV, 79). O ancora in tre casi vengono citate divinità "locali" che non trovano riscontro nel pantheon greco: Salmoxis (IV, 94), Cibele (V, 102) e Plistoro (IX, 119). Ancor più evidenti sono le differenze con i Persiani, che hanno una religione più 'naturalistica' di quella greca, venerano l'acqua e il fuoco e identificano Zeus con la volta celeste²¹. Hanno inoltre concezioni 'teologiche' e usi sacri dissimili, perché non sono soliti costruire templi, statue e altari. Nei *theia*, che tutti gli uomini conoscono, non rientrano dunque gli usi sacri che variano cospicuamente da un popolo all'altro. Nessun appunto emerge però nei confronti di una religione, diversa da quella greca, ma non per questo criticabile²². Alla base di ciò c'è la consapevolezza che gli usi sacri, come tutti gli altri *nomoi*, sono soggetti alla variazione e proprio per tale ragione meritano eguale rispetto²³.

Nel secondo libro sono evidenti, ad esempio, le differenze tra i riti degli Egizi e quelli dei Greci. I primi non sacrificano le vacche perché sono sacre a Iside (Demetra per i Greci) e non oserebbero dunque neanche servirsi di un coltello che è stato utilizzato da un Greco (41). Erodoto spiega che anche all'interno dell'Egitto variano da luogo a luogo sia l'attenzione che viene tributata alle singole divinità sia il modo in cui esse vengono adorate. In II, 42 leggiamo che «non tutti gli Egizi venerano gli stessi dèi ugualmente, all'infuori di Iside e di Osiride», e che ad esempio gli abitanti di una parte dell'Egitto non sacrificano capre, mentre invece i Tebani si astengono dall'offrire pecore. Persino all'interno dello stesso universo religioso gli usi sacri possono dunque variare. Come abbiamo visto, i Persiani non innalzano né statue, né templi, agli dèi, cosa che

²¹ I, 131: «Io so che i Persiani si servono di queste usanze (νόμοισι τοιοῖσιδε χρεωμένους): non sono soliti innalzare statue, templi e altari, ma imputano a follia che alcuni lo facciano perché, a quanto mi sembra, non credono come i Greci che gli dèi abbiano figura umana. Sono soliti invece fare sacrifici a Zeus salendo sui monti più alti e chiamano Zeus tutta la volta del cielo. Sacrificano al sole, alla luna, al fuoco, all'acqua e ai venti (θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῆ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι). Soltanto a questi sacrificano dall'inizio (ἀρχῆθεν) e hanno imparato in seguito a sacrificare ad Urania, avendolo appreso dagli Assiri e dagli Arabi. Gli Assiri chiamano Afrodite Militta, gli Arabi Alilat, i Persiani Mitra».

²² LINFORTH (1926, 2): «He never once evinces the belief that there are no gods but the gods of the Greeks, nor even that the gods of the Greeks are superior to the gods of other peoples. His polytheism is of unlimited capacity, and admits quietly and without criticism whatever gods are worshipped by men anywhere in the world».

²³ Cf. RUDHARDT (1992, 222-24).

neanche gli Sciti fanno, pur venerando almeno in parte le stesse divinità dei Greci (IV, 59). Le differenze culturali sono dunque notevoli, ma non per questo vanno derise, anzi, come viene specificato, solo un folle come il re Cambise può macchiarsi di una colpa simile.

3. Solo un pazzo può deridere gli usi sacri degli altri popoli

Erodoto racconta che il re persiano, che non era mai stato del tutto “assennato” (III 30), ad un certo punto impazzì completamente²⁴. Sulle cause di tale follia non si sbilancia, avanzando un’ipotesi più razionalistica, e cioè che il re fosse in realtà affetto fin dalla nascita dal cosiddetto male sacro, ma riportando anche la versione degli Egizi che riconducevano la mania di Cambise ad un episodio in particolare: l’apparizione del dio Api (Efesto per i Greci). Di fronte alle manifestazioni di gioia degli Egizi, il re, convinto in realtà di essere oggetto di scherno per il fallimento della spedizione contro gli Etiopi, colpisce e uccide il bue offendendo gli Egizi con queste parole: «Oh teste malate, questi sono gli dèi? Di sangue e carne e sensibili al ferro? Degno degli Egizi è questo dio». Erodoto non sposa esplicitamente l’ipotesi della punizione divina, ma non è di certo casuale che la morte di Cambise sia causata da una ferita che il re s’infligge per sbaglio proprio nello stesso punto in cui aveva colpito Api, in una molteplicità causale che contraddistingue tutte le *Storie*²⁵. Ad ogni modo, la pazzia lo porta a compiere le imprese più scellerate: fa uccidere il fratello e la sorella (che era anche sua moglie), il figlio di un suo fido consigliere e fa seppellire vivi dodici illustri Persiani. In III, 37 la narrazione si concentra poi su alcune violazioni di usi sacri: il re apre tombe ed esamina cadaveri; entra nel tempio di Efesto e si accanisce contro l’immagine del dio, poi va nel santuario dei Cabiri, dove schernisce e brucia le immagini di queste divinità considerate da alcuni i figli di Efesto. Quest’ultimo capitolo offre ad Erodoto lo spunto per riflettere sulla gravità della violazione dei *nomoi* degli altri popoli, soffermandosi in particolare su quelli connessi alla sfera sacra:

²⁴ La bibliografia su Cambise è sterminata. Si veda in particolare HOFMANN – VORBICHLER 1988. Sulla ‘sintomatologia’ della pazzia del re cf. Cusumano 2016 in CUSUMANO – INGARAO (2016, 97-100).

²⁵ Come nota HARRISON (2000, 114), che tende a sottolineare l’inestricabile incontro di forme di causalità differenti, questo è uno dei pochi casi in cui Erodoto sembra contrapporre spiegazione morale e amorale.

III, 38: «Da ogni punto di vista mi è chiaro che Cambise fosse gravemente pazzo (ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης). Altrimenti non si sarebbe messo a deridere credenze sacre e usanze (οὐ γὰρ ἂν ἰροῖσιν τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγελαῖν). Se uno infatti esortasse tutti gli uomini a scegliere tra le migliori usanze, ciascuno, dopo aver riflettuto, sceglierebbe le proprie. Così ciascuno ritiene che le proprie siano di molto migliori rispetto a quelle degli altri. Non è verisimile che altri, se non un uomo impazzito, metta in ridicolo tali cose» (οὐκὼν οἰκός ἐστι ἄλλον γε ἢ μαινόμενον ἄνδρα γέλωτα τὰ τοιαῦτα τίθεσθαι)».

Secondo Erodoto, gli usi sacri, come quelli profani, meritano rispetto; per quanto siano relativi, hanno alle spalle una solida tradizione che li consolida²⁶. Tutti sono convinti che i propri *nomoi* siano i migliori ma, proprio per tale ragione, mettersi a deridere quelli altrui equivarrebbe ad accettare l'eventualità che qualcuno possa fare lo stesso nei confronti dei propri. Come dimostra il celebre aneddoto che vede protagonista il re Dario, a proposito dello 'scambio' di usi funerari tra Indiani Callati e Greci, certe pratiche che ad un determinato popolo possono apparire empie, per un altro sono invece sacre²⁷. Il rifiuto di entrambi è netto tant'è che gli Indiani si mettono persino a urlare ed esortano il sovrano a non pronunciare simili discorsi²⁸. Erodoto conclude l'aneddoto citando il celebre motto pindarico 'νόμος πάντων βασιλεύς' che egli reputa *corretto* (ὀρθῶς) e che, secondo la sua personale interpretazione, rimanda alla forza della tradizione che trasforma usi del tutto relativi in vere e proprie leggi²⁹. Fino a tal punto variano gli usi degli uomini, ma nel momento in cui diventano parte integrante di una data cultura vanno osservati.

Ciò non deve però far dimenticare la relatività delle usanze di ogni popolo. Proprio dalla consapevolezza di ciò nasce, infatti, il rispetto per le culture altrui, anche se in alcuni casi possono persino far "gridare", come avviene ai Callati in

²⁶ Cf. GIGANTE (1956, 111-12).

²⁷ III, 38: «Dario, durante il suo regno, chiamò i Greci che erano presenti alla sua corte e chiese per quali ricchezze avrebbero mangiato i padri morti. Quelli risposero che non l'avrebbero fatto a nessun prezzo. Dario poi chiamò gli Indiani detti Callati, che mangiano i genitori, e chiese alla presenza dei Greci, che comprendevano il dialogo grazie ad un interprete, per quali ricchezze avrebbero accettato di bruciare nel fuoco i padri morti. Quelli gridando forte lo esortarono a mantenere un religioso silenzio. Tali sono gli usi e mi pare che Pindaro parli correttamente quando dice che "l'uso è re di ogni cosa" (οὕτω μὲν νῦν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκέει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι)».

²⁸ Secondo REDFIELD (1985, 104-106) è uno dei passi che evidenzia meglio il metodo etnografico di Erodoto che pone a confronto sistematicamente culture differenti, creando delle "opposizioni simmetriche".

²⁹ Buone indicazioni bibliografiche sull'interpretazione erodotea del celebre frammento pindarico (169 Maehler) in ASHERI (1990, 256). Sul 'cultural relativism' nelle *Storie*, connesso a questo episodio, si veda in particolare MUNSON (2001, 167-72).

questo episodio. Lo stesso Erodoto, la cui ampiezza di orizzonti è a tratti spiazzante, non può non storcere il naso quando sente che nel tempio di Afrodite a Babilonia viene praticata la prostituzione sacra, secondo un'usanza che egli reputa vergognosissima (I, 199). Questo è solo uno dei pochi casi (vedi anche II, 64) in cui lo storico sveste i panni del ricercatore rispettoso e s'indigna. Dal suo punto di vista, che è parziale, ma che è consolidato da una salda tradizione religiosa e culturale, tale pratica è inaccettabile. Questo è il *nomos* dei Greci, relativo a confronto con quello degli altri, ma assoluto e dunque sacro in terra ellenica.

4. Conclusioni: la curiosità degli antichi e la chiusura dei moderni

Secondo Erodoto, il politeismo greco è fortemente influenzato dai contatti tra il mondo ellenico e alcuni popoli 'stranieri', l'Egitto, la Libia e l'*ethnos* pelasgico, e, nella sua forma ultima, è piuttosto recente ed è stato "organizzato" da due uomini, Omero ed Esiodo³⁰. Gli dèi ai quali i popoli tributano onori variano infatti nel numero e a volte anche nella forma, ma in tantissimi casi la "traduzione" è possibile. Anche quando non viene esplicitamente riferita una qualche connessione geografica vengono identificate come proprie divinità venerate da popoli lontani e diversi fra loro.

Gli usi religiosi differiscono sensibilmente, al punto tale che le stesse usanze possono essere considerate da alcuni sacre e da altri empie. Dalla consapevolezza della variabilità e della soggettività delle tradizioni religiose dei singoli popoli nasce il grande rispetto che Erodoto nutre per le credenze degli 'altri'³¹. Come ha notato Bettini, ciò che colpisce noi che viviamo nell'epoca dei grandi monoteismi, non è solo la capacità del politeismo delle civiltà classiche di «stabilire relazioni di reciproca interpretazione fra divinità appartenenti a religioni e culture diverse», ma la curiosità che gli antichi provavano nei confronti degli dèi degli altri: «Il culto dell'unico Dio fa tutt'uno con la convinzione che esso sia anche l'unico vero dio: fuori da questo perimetro vi è solo la falsità. E perché mai chi pensa di essere

³⁰ BURKERT (1985 209): « [...] Important 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».

³¹ Al riguardo si vedano ancora le riflessioni di MEYER (1899, 252-68) e GOULD 1994, che a proposito dell'atteggiamento di Erodoto nei confronti delle questioni divine ritengono sia lecito parlare di 'empirismo'. Secondo Gould, in particolare, l'approccio empirico è un elemento tipico di tutte le *phenomenological religions*: proprio perché il sapere religioso non è rivelato dalla divinità, ma può essere soltanto dedotto da segni esterni, bisogna essere cauti nell'interpretazione della realtà. Sulla posizioni di Meyer al riguardo, mi permetto di rimandare a INGARAO 2015.

nella verità dovrebbe provare curiosità o interesse e non indifferenza o addirittura repulsione, verso ciò che è falso?»³²

Erodoto, come abbiamo visto, può sicuramente essere considerato un valido rappresentante dell'atteggiamento curioso degli antichi nei confronti delle religioni degli 'stranieri'. L'apertura che Greci e Romani avevano verso le credenze altrui dovrebbe oggi servirci da stimolo, per intensificare il dialogo in un'epoca in cui lo scontro tra popoli per questioni religiose o spacciate per tali è purtroppo all'ordine del giorno. I conflitti religiosi non sono altro che guerre, velate da ideali più elevati, che nascondono però motivazioni ben più complesse e responsabilità che non possono semplicemente essere attribuite al fanatismo di alcuni uomini o di una parte. Come ha detto bene un 'saggio' della nostra epoca, Tiziano Terzani, solo se impareremo a vedere la bellezza che sta nella diversità dell'universo riusciremo ad avere una conoscenza di noi stessi e di ciò che ci circonda. Altrimenti, saremo come la rana del proverbio cinese «che dal fondo di un pozzo, guarda in su e crede che quel che vede sia tutto il cielo»³³.

³² BETTINI (2014, 74).

³³ TERZANI (2002, 33).

Riferimenti bibliografici

ASHERI 1990

D. Asheri (a cura di), *Le Storie. Libro III. La Persia*, Milano.

BETTINI 2014

M. Bettini, *Elogio del Politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna.

BONNET – PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI 2016

C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti (eds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Actes du Colloque International, 24-26 Janvier 2013, Academia Belgica (Rome), Institut Historique Belge de Rome (*Artes V*), Bruxelles-Rome.

BURKERT 1985

W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, «Museum Helveticum» XLIII, 121-32 = *Herodotus on the names of the gods: Polytheism as a historical problem*, in R.V. Munson (ed.), *Herodotus: volume 2*, Oxford, 2013, 198-209.

CALAME 2011

C. Calame, *I «nomi» degli dèi greci. I poteri della denominazione nella riconfigurazione di un pantheon*, «Mythos» V, 9-19.

CANFORA 2013

L. Canfora, *Chi non traduce rinuncia a pensare. Il motore principale del progresso civile*, «Corriere della sera», 10 novembre 2013 <http://lettura.corriere.it/chi-non-traduce-rinuncia-a-pensare/>

CORCELLA 1993

A. Corcella (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Milano.

CUSUMANO – INGARAO 2016

N. Cusumano, G. Ingarao, *Perdere il senno e darsi la morte. Due casi singolari di punizione divina nelle Storie di Erodoto (V, 85; VI, 75)*, in S. Montero Herrero, J.G. Cardiel (a cura di), *Los dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Sevilla, 81-106.

DETIENNE 1982-1983

M. Detienne, *Religion de la Grèce ancienne. Conférence de M. Marcel Detienne*, «École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses» 91, 327-39.

GIGANTE 1956

M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli.

GOULD 1994

J. Gould, *Herodotus and Religion*, in S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford, 91-106.

HARRISON 1998

T. Harrison, *Herodotus' Conception of Foreign Languages*, «Histos» II, 1-45.

HARRISON 2000

T. Harrison, *Divinity and History. The religion of Herodotus*, Oxford.

HARTOG 1980

F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote : Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.

HOFMANN – VORBICHLER 1988

I. Hofmann, A. Vorbichler, *Das Kambysebilde bei Herodot*, «Archiv für Orientforschung» XXVII, 86-105.

HOW – WELLS 1912

W.W. How, J. Wells, *A commentary on Herodotus*, Oxford.

INGARAO 2015

G. Ingarao, *Herodots Weltanschauung: 'l'empirismo erodoteo' di Eduard Meyer. Nota introduttiva e traduzione*, «Hormos» VII, 72-95.

LATTIMORE 1939

R. Lattimore, *Herodotus and the Names of Egyptian Gods*, «CPh» XXXIV, 357-65.

LINFORTH 1926

I. M. Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, University of California Publications in Classical Philology 9.1, 1-25.

LINFORTH 1940

I. M. Linforth, *Greek and Egyptian Gods (Herodotus II, 50 and 52)*, «CPh» XXXV, 300-301.

LLOYD 1976

A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II: Commentary*, Leiden, New York (et al.).

LLOYD 1989

A.B. Lloyd (a cura di), *Le Storie. Libro II, l'Egitto*, Milano.

MEYER 1899

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

MIKALSON 2003

J. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, London.

MUNSON 2001

R.V. Munson, *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor.

REDFIELD 1985

J. Redfield, *Herodotus the tourist*, «CPh» LXXX, 97-118.

RUDHARDT 1992

J. Rudhardt, *Les attitudes des Grecs à l'égard des religions étrangères*, «RHR» CCIX, 219-38.

SCULLION 2006

S. Scullion, *Herodotus and Greek religion*, in C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge, 192-208.

SOURDILLE 1910

C. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, Paris.

STEIN 1881⁵

H. Stein, *Herodoti Historiae*, Berlin.

TERZANI 2002

T. Terzani, *Lettere contro la guerra*, Milano.

ZOGRAPHOU 1995

G. Zographou, *L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne*, «Kernos» VIII, 187-203.