

MARIA SERENA MIRTO

ETIMOLOGIA DEL NOME E IDENTITÀ EROICA:
INTERPRETAZIONI UMANE E DIVINE

In una religione senza dogmi, come quella greca, esiste tuttavia un principio ben saldo che percorre le narrazioni mitiche e sottende ogni forma di devozione, dall'età arcaica a quella classica: l'incolmabile distanza che separa gli dèi dai mortali, marca della potenza divina e della fragilità della condizione umana. Per segnalare la diversità fra le due stirpi, che pure si confrontano e si frequentano assiduamente nella tradizione eroica, non potevano mancare cenni – peraltro assai più rari di quanto ci si possa attendere – a linguaggi distinti: l'*Iliade* addita in quattro occasioni designazioni alternative per un luogo e un fiume della Troade, per un uccello, per un personaggio divino, mentre nell'*Odissea* si fa il nome, noto solo agli dèi, di un'erba dalle proprietà soprannaturali, μῶλυ, e di magiche rupi «Erranti» (Πλαγκταί), senza però associarvi un corrispondente nella lingua degli uomini.¹ Secondo la mentalità arcaica la saggezza e l'energia di cui sono dotati gli esseri divini sono di norma inaccessibili alla mente umana, e dunque nel mondo divino si parla un'altra lingua. Nel *Cratilo* platonico Socrate rinuncia a indagare le ragioni per cui le parole divine menzionate da Omero siano più corrette di quelle arbitrarie usate per gli stessi referenti dagli uomini, ma dà per scontato che gli dèi sappiano chiamare le cose in modo conforme alla loro natura e che, per quanto riguarda i loro stessi nomi, quelli veri siano noti a loro soltanto e non coincidano con gli appellativi usati di solito dagli uomini per invocarli.²

Queste considerazioni offrono lo spunto per ravvisare, in armonia con le rare allusioni a un linguaggio peculiare degli dèi, tracce sporadiche di

¹ *Iliade*, I, 403 sg., II, 813 sg., XIV, 290 sg., XX, 73 sg.; *Odissea*, X, 304 sg., XII, 61. Analizzando questi passi Romano Lazzeroni giunge alla conclusione che la distinzione fra lingua degli uomini e lingua degli dèi è un modo per esprimere o un'antitesi di qualità, nei contesti in cui si sottolinea il carattere sacro di un oggetto naturale, o una diversa prospettiva sancita da un soprannome. La denominazione umana manca, e viene menzionata solo quella divina, nel caso di oggetti che appartengono esclusivamente alla sfera del soprannaturale e restano ignoti all'esperienza dei mortali: cfr. R. LAZZERONI, *Lingua degli dei e lingua degli uomini*, in *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, a c. di T. Bolelli e S. Sani, Pisa, Pacini Editore 1997, pp. 209-35; ID., *Interpretazione di un passo di Omero (A, 401 ss.)*, ivi, pp. 245-53. Si veda anche J. CLAY, *The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer*, «Hermes», C (1972), pp. 127-31.

² Platone, *Cratilo* 391d-392b; 400d-401a.

una differente analisi linguistica; o, piuttosto, un'applicazione discordante del principio di derivazione dei nomi che, da Omero a Platone e oltre, si basa principalmente sulla similarità fonica anche di un semplice segmento dei termini fra cui esisterebbe un rapporto semantico. Non si deve ovviamente confondere questa inclinazione, che individua nessi talora scopertamente fortuiti e si compiace della semplice paronomasia e del bisticcio verbale, con l'ambizione del poeta di turno a contribuire alla speculazione sulla natura del linguaggio e alla nascita di una scienza etimologica:³ il gioco poetico che addita la spiegazione di un nome è anzi spesso il trionfo della battuta a effetto, dell'ironia che associa in modo inatteso la parola in cui sembra condensarsi il destino di una persona al suo nome proprio. Sullo sfondo resta il principio di una corrispondenza segreta tra l'individuo – nelle sue peculiarità, ma persino nelle vicende che ne scandiscono l'esistenza – e il nome che lo designa, un'intima simmetria che rende il nome l'ipostasi magica della persona. Si cercherà qui di illustrare come in alcuni testi letterari, dall'epica arcaica al teatro del V secolo, le paronomasie che dovrebbero rivelare il contenuto di verità inerente al nome proprio di un personaggio oscillino tra opportune variazioni, per segnalare non tanto il diverso grado di conoscenza, ma le distinte prospettive da cui mortali e immortali guardano la realtà.

Un celebre esempio di “nome significativo” (ὄνομα ἐπώνυμον) s'incontra già all'inizio dell'*Odissea*, quando le divinità olimpiche discutono sulla responsabilità degli uomini nel procurarsi la parte di sventure che non è prevista dal loro destino. Ma se la tracotanza e l'empio abuso del proprio margine di libertà sono motivo di sciagure per tanti mortali, Odisseo rappresenta un caso increscioso di uomo devoto le cui sofferenze non suscitano alcuna pietà negli dèi; anzi, come dichiara Atena con un appello accorato al padre Zeus, solo un sordo rancore divino può spiegare la sua triste condizione, perché pur struggendosi nel desiderio della patria non riesce a completare il viaggio di ritorno: «Non ti era caro Odisseo, / quando sacrificava presso le navi dei Greci, / nella vasta Troade? Zeus, perché lo odì tanto?» (*Od.*, I, 60-2). La connessione tra il nome Ὀδυσσεύς e il verbo ὀδύσσο (*ὀδύσσομαι «essere adirato») dà una trasparente indicazione del modo in cui sull'Olimpo si interpreta il senso della vicenda dell'ultimo reduce dalla spedizione troiana: nel suo nome è iscritta la persecuzione divina, l'odio di Poseidone in particolare, che intende vendicare l'accecamento del figlio Polifemo, mentre gli altri dèi restano indifferenti

³ Per un inquadramento generale del rapporto fra poesia greca arcaica e scienza etimologica cfr. G. ARRIGHETTI, *Omero, Esiodo e le riflessioni sulla lingua*, in *Poeti, eruditi e biografici. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa, Giardini 1987, pp. 13-36, con ricca bibliografia.

al protrarsi della sua ostilità. La “figura etimologica” assume maggiore pregnanza se si pensa che tutte le forme di *ὀδύσσομαι ricorrenti nel poema sono in relazione al suo protagonista. Nel v libro, dove finalmente Odisseo si affaccia direttamente nell’azione e, dopo la partenza dall’isola di Calipso, affronta la tempesta marina scatenata da Poseidone e quasi soccombe nel naufragio, una dea marina lo soccorre e gli esprime la sua compassione: «Infelice, perché Poseidone che scuote la terra, / ti odia in modo così violento (ὠδύσατ’ ἐκπάγλως), da procurarti tante sciagure?» (*Od.*, v, 339-40). Le farà eco poco oltre lo stesso Odisseo quando, appreso ormai chi sia l’agente divino delle sue traversie, teme di non avere scampo e non riuscire ad approdare sulla costa impervia e battuta dalle onde: «so bene quanto mi odia (ὀδῶδυσται) il grande dio che scuote la terra».⁴ Il nesso stabilito fra i due termini viene tuttavia disatteso in modo sorprendente proprio nel passo che narra come fosse stato il nonno materno Autolico, durante una visita alla figlia che aveva appena partorito, a imporre il nome al bambino (*Od.*, XIX, 406-9):

Figlia e genero mio, mettetegli il nome che dico:
sono arrivato fin qui nutrendo odio (ὀδυσσάμενος) per molti,
uomini e donne, sulla terra feconda;
che lui porti dunque il nome eloquente (ὄνομα [...] ἐπώνυμον) di Odisseo.

Sia che Autolico voglia augurare al neonato un carattere e un destino simili ai suoi, sia che si attenga semplicemente all’uso arcaico di affidare al nome prescelto la memoria di eventi, anche negativi e penosi, che hanno segnato la vita di un genitore o un antenato, non si può dubitare del mutamento di prospettiva rispetto alla focalizzazione del verbo offerta fin qui dal punto di vista divino.⁵ Odisseo non è oggetto dell’ira, bensì soggetto

⁴ *Od.*, v, 423. Cfr. anche XIX, 275 sg.: Odisseo, sotto mentite spoglie, racconta a Penelope di aver conosciuto l’eroe e, annunciandone l’imminente ritorno, accenna all’ira degli dèi («do avevano in odio – ὀδύσαντο – Zeus e il Sole»); per essa i suoi compagni, colpevoli di aver ucciso i buoi sacri al Sole, sono periti nel naufragio. Anche qui Odisseo, edotto dalle profezie di Tiresia e di Circe, si fa portavoce dell’*interpretatio* divina del suo nome.

⁵ Il costume è diffusamente analizzato da M. SULZBERGER, *ONOMA EΠΩΝΥΜΟΝ. Les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque*, «Revue des Études Grecques», XXXIX (1926), pp. 381-447, raccolta ancora utile, benché il tentativo di ricostruire un modello di sviluppo storico della formazione dei nomi propri risulti troppo rigido e schematico. In *Od.*, XIV, 144-7 sembra che il porcaio Eumeo, in sintonia con l’*interpretatio* umana di Autolico, abbia ritengno a pronunciare il nome dell’amato padrone proprio perché contrasta con la sua gentilezza e umanità. Cfr. N. AUSTIN, *Name Magic in the Odyssey*, «California Studies in Classical Antiquity», v (1972), pp. 8-12 e H. MÜHLESTEIN, *Homerische Namenstudien*, Frankfurt am Main, Athenäum Verlag 1987, pp. 153-5; J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*, Princeton N.J., Princeton University Press 1983, pp. 60 sg.; S. GOLDHILL, *The Poet’s Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press 1991, pp. 27 sg.; P. DEMONT, *Le nom d’Eumée dans l’Odyssée*, «Revue des Études Grecques», CXVI (2003), p. 379.

portatore d'odio, se il suo nome deve rispecchiare le qualità di *trickster* per cui si distingue Autolico (il cui nome va letto come «il lupo in persona», una sorta di «lupo solitario»): imbroglione, ladro e spergiuro, inganna senza scrupolo i suoi simili e viola le norme di convivenza sociale. Accostando le due interpretazioni, in cui variano sia il soggetto che i destinatari dell'ira, si ricompongono la complessità e l'ambigua fisionomia morale del protagonista del poema, paziente nel sopportare le sventure, dissimulatore della propria identità nelle situazioni di rischio, e infine capace di riconquistare il ruolo di marito e sovrano al momento propizio, sterminando i pretendenti e ristabilendo l'ordine nella famiglia e nel regno. Non è ragionevole tentare di ridurre a ogni costo la distanza fra il gioco di parole, avviato da Atena (*Od.*, I, 62) e poi più volte ripetuto nel corso del poema, e questo racconto. Non si tratta, del resto, di un semplice *excursus*, perché ha la funzione di gettar luce su alcuni aspetti rilevanti dell'eroe, pienamente consapevole della potenza insita nel nome. A seconda delle circostanze, com'è noto, sceglie di proclamarlo con orgoglio o celarlo, ritardando la risposta a chi glielo chiede, di mistificarlo fino a inventarne uno fittizio, *Outis*, che è la negazione stessa della propria identità. Gli studiosi che si interrogano sul contrasto fra la lettura del nome di Odisseo come vittima della collera divina e quella che sembra annunciarne l'ira nella strage dei pretendenti ritengono, sin dai tempi dei grammatici alessandrini, di dover accreditare un senso attivo o un senso passivo del verbo *ὀδύσσομαι.⁶ Se si considera tuttavia come anche le azioni e i comportamenti degli eroi omerici siano sottesi da una “doppia determinazione” – la volontà divina accanto alla responsabilità umana – le distinte etimologie che discendono

⁶ Non è necessario, tuttavia, perché il senso è sempre attivo e cambia solo la direzione dell'odio: Sofocle, nel fr. 965 Radt, intende che l'eroe sia vittima dell'odio altrui e gli fa dire: «per i malvagi il mio nome è correttamente Odisseo: / sono molti infatti gli empi che mi hanno in odio (ὀδύσαντο)»; per l'interpretazione di questo frammento cfr. H. MÜHLESTEIN, *Homeric Name Studies*, cit., p. 155 n. 6. Sulla questione, la cui bibliografia è vastissima, si possono fra l'altro vedere: H.-J. LINGOHR, *Die Bedeutung der etymologischen Namensklärungen in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen*, diss., Berlin 1954, pp. 92-6; W. B. STANFORD, *The Homeric Etymology of the Name Odysseus*, «Classical Philology», XLVII (1952), pp. 209-13; G. E. DIMOCK, *The Name of Odysseus*, in *Homer. A Collection of Critical Essays*, ed. by G. Steiner and R. Fagles, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall 1962, pp. 106-21; N. AUSTIN, *Name Magic...*, cit., pp. 1-19; J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena...*, cit., pp. 54-74; J. PERADOTTO, *Man in the Middle Voice. Name and Narration in the Odyssey*, Princeton (N.J.), Princeton University Press 1990, pp. 94-142: la sua idea di una “voce media” del verbo che preserva l'ambiguità tra “odiare” ed “essere odiato” è un modo sofisticato, ma non indispensabile, per condensare anche nel nome dell'eroe l'ambiguità narrativa del poema, in equilibrio tra voci e punti di vista diversi cui è affidata la rappresentazione dell'esperienza umana. Parlando a Penelope, dopo il riconoscimento, Odisseo si rivela comunque consapevole che la sua storia si riassume in “dolori inflitti e patiti” (*Od.*, XXIII, 306 sg.).

dal sapere degli dèi e dall'autonoma decisione di un uomo appaiono semplicemente come le due facce di una sola realtà che, per essere compresa, ha bisogno di entrambe.⁷

Nella poesia più tarda, e soprattutto nei testi teatrali del v secolo, il gusto per l'accostamento etimologico tra il carattere o il destino di un personaggio e il suo nome si esercita diffusamente, né mancano casi in cui trapare il diverso punto di vista che qui ci interessa. Kratos, la personificazione del Potere, inviato da Zeus per inchiodare Prometeo alle rupi della Scizia e così punire il furto del fuoco da lui donato agli uomini, dice con sarcasmo al Titano filantropo, all'inizio del *Prometeo incatenato* eschileo (vv. 85-7), che gli dèi non hanno saputo imporgli un nome coerente alle circostanze: «Gli dèi ti chiamano Prometeo – “il preveggenete” – con un nome bugiardo (ψευδωνύμω): perché sei tu ad aver bisogno di chi preveda in qual modo riuscirai a liberarti dai ceppi imposti con tale perizia». La perdita degli altri drammi della trilogia non ci impedisce di misurare quanto poco fondato sia lo scherno del fedele servitore di Zeus. Sappiamo che Prometeo si riconcilerà con il signore del mondo, in un lontano futuro, grazie alla conoscenza profetica del segreto che minaccia il suo potere (vv. 167-71, 907-15): dunque l'esito della vicenda è una risposta ironica alla tagliente osservazione di chi, schierato con il despota divino ma aspettando autonomia di giudizio e libertà di critica, irride il benefattore degli uomini. Kratos ignora che proprio nella perfetta rispondenza tra il nome e la scienza profetica di Prometeo⁸ si annuncia il suo futuro riscatto: la scelta corretta della lingua degli dèi adombra dunque che il dominio di Zeus è destinato a durare quando, con la fine del conflitto tra le generazioni divine, sarà davvero improntato alla giustizia.

Anche altrove, in Eschilo, il nome adeguato al destino di una persona sembra frutto di un disegno divino o almeno del sapere mantico, persino quando è imposto dagli uomini: così all'inizio del secondo stasimo dell'*Agamennone* il coro s'interroga su chi abbia saputo suggerire con il nome di Elena – nel cui etimo si legge il radicale ἐλ- del verbo «distruggere» e la parola ναῦς «navi» – la veridica allusione alla forza distruttiva che ha can-

⁷ J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena...*, cit., p. 70 n. 31, trova suggestiva l'ipotesi di P. KRETSCHMER, *Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten*, «Glotta», XXVIII (1940), p. 253, che la forma Ὀδυσσεύς abbia sostituito nell'epos le varianti originarie (Ὀλυσσεύς, Ὀλυττεύς, Ὀλυσσειδάς, Ὀλισσεύς, cfr. latino *Ulixes, Olyxes*) e che l'etimologia da ὀδύσσεισθαι servisse a giustificarla; il doppio senso del nome nascerebbe così insieme alla tradizione epica.

⁸ Lo stesso Prometeo, in un momento di sconforto ai vv. 469-71, sembra condividere con il suo aguzzino il giudizio di un rapporto contraddittorio fra il proprio nome (in cui si legge la «conoscenza preventiva», la «prudenza») e lo straziante supplizio, da cui non è in grado di liberarsi neppure lui, che pure ha saputo trasmettere agli uomini le invenzioni tecniche e l'arte divinatoria.

cellato la flotta greca, nell'intrico misterioso fra responsabilità individuale e fatalità che determina la sorte dell'uomo (vv. 681-6): «Chi dunque, se non qualcuno che non vediamo e, prevedendo il destino, colse con la parola nel segno, chi diede questo nome così vero a Elena, la sposa causa di guerra e discordia, lei che davvero è rovina di navi, di eroi, di città (ἐλένας ἔλανδρος ἐλέπτολις)?».⁹

In Sofocle Aiace offre un'interpretazione del proprio nome – associandolo a un'interiezione di lamento – che nasce dalla dolorosa esperienza di assoluta infelicità, dal disonore che lo costringe al suicidio (*Aiace*, 430-4): «Ahi, ahi (αἰᾶ): chi mai avrebbe pensato che il mio nome fosse a tal punto consonante con le mie sciagure? Ora posso gridare ahi due o tre volte, tali sono i mali in cui mi trovo!». Questa idea è poi riecheggiata dal coro di marinai, quando viene scoperto il suo corpo esanime (vv. 912-4): «Dove, dove giace Aiace caparbio, dal nome infausto (δυσώνυμος Αἴας)?»; ma è curiosamente in antitesi con un'altra interpretazione, inserita in un contesto celebrativo nettamente diverso, che si può ricondurre a ispirazione divina. Pindaro (*Istmiche*, VI, 52 sgg.) narra del presagio favorevole inviato da Zeus, quando Eracle gli rivolge una preghiera invocando la nascita di un figlio valoroso per il suo ospite Telamone. L'apparizione in cielo di un'aquila è il segno della risposta positiva del dio e allora Eracle, «come fosse indovino», suggerisce anche un nome deducendolo da quello del rapace sacro a Zeus (αἰετός / Αἴας): «Avrai, Telamone, il figlio che chiedi / e, dal nome dell'uccello che è apparso, chiamalo / Aiace possente, terribile, / nelle fatiche di guerra, tra gli uomini in armi». Non si può asserire con fiducia che l'*interpretatio* umana dell'eroe sofocleo sia una correzione polemica di quella divina, proposta per voce di Eracle nell'ode pindarica. Certo ne smentisce l'ottimismo, focalizzando la conclusione funesta di una carriera eroica al cui valore è mancato sia il giusto riconoscimento sociale – quando i Greci hanno assegnato le armi di Achille non al più forte, Aiace, ma al più astuto, Odisseo, come lo stesso Pindaro altrove deplora –¹⁰ sia un costante favore divino. Per procedere su un terreno più sicuro, è meglio tuttavia guardare ai casi in cui i punti di vista divino e umano si affiancano nello stesso testo a suggerire distinte interpretazioni etimologiche.

Le *Nuvole* di Aristofane propongono un virtuosistico contrappunto sui “nomi parlanti”, sin da quello scelto dal protagonista, il rozzo contadino

⁹ Lo stesso gioco etimologico viene poi ripreso, in modo più velato, nelle *Troiane* di Euripide (vv. 891-893). C'è un altro personaggio – Polinice, «l'uomo dalle molte contese» (da πολὺ e νεῖκος) – il cui nome rispecchia in modo così esatto il suo funesto destino da indurre il fratello Eteocle a parlare di «preveggenza divina» per il padre che glielo ha dato (Euripide, *Fenicie* 636 sg.).

¹⁰ Cfr. *Nemee*, VII, 20-30; VIII, 21-34; *Istmiche*, IV, 31-36b.

Strepsiade, per il figlio che ne dilapida il patrimonio. Fidippide (Φειδιππίδης) è infatti il frutto del divertente compromesso tra il risparmio (il verbo φείδομαι) e gli sport equestri (il radicale della parola «cavallo», ἵππος); tra i gusti aristocratici della madre, da cui deriva la dispendiosa mania del ragazzo per i cavalli, e la parsimonia intimamente connessa con l'origine sociale e l'indole del padre (vv. 60-7). L'ossimoro sotteso al nome del figlio annuncia il fallimento dell'eroe comico, che unisce al vizio originario del matrimonio con una donna di ceto superiore l'incapacità di esercitare l'autorità paterna. Il suo demenziale progetto per frodare i creditori che lo assillano prevede poi di imparare alla scuola dei sofisti l'abilità dialettica, e così trionfare su legge e giustizia. Strepsiade confida dunque che il gioco di parole con cui allude al senso recondito del proprio nome (Στρεψιάδης) possa rendere conto del suo disegno e, ingraziandosi il coro di Nuvole, le divinità ambigue, inconsistenti e polimorfe che dovrebbero sostituire gli dèi del pantheon tradizionale, dichiara: «a me basta riuscire a “stravolgere” il diritto a mio vantaggio» (v. 434: ἐμαυτῷ στρεψοδικῆσαι, cfr. anche v. 776). Lo stravagante conio verbale ostenta l'ottica utilitaristica e gli scopi angusti della sua superficiale adesione alla cultura moderna, di cui fraintende incautamente lo spirito. Ma il finale della commedia svela, a sorpresa e come probabile esito della rielaborazione del testo, che le Nuvole sono in realtà strumento della teodicea più tradizionale. Ecco la severa risposta riservata a Strepsiade, quando si lamenta del suo insuccesso (v. 1455): «tu solo hai colpa dei tuoi guai, perché “ti sei volto” (στρέψας σεαυτὸν) a cattive azioni». Viene così cambiato il referente del verbo στρέφειν: non più la giustizia, stravolta ai propri fini, ma la persona che agisce orientandosi al male. La coloritura tragica di questa reinterpretazione del nome sottolinea come la direzione iniqua scelta dall'eroe fosse il preludio della sua rovina, secondo il principio arcaico per cui la divinità collabora a perdere l'uomo che si affretta da solo verso il disastro (vv. 1458-61): «Facciamo sempre così,» concludono le Nuvole «quando ci accorgiamo che qualcuno ha la passione delle azioni disoneste: lo mettiamo nei guai perché impari a temere gli dèi». ¹¹ Così, delle due antitetiche inter-

¹¹ Cfr. anche Eschilo, *Persiani* 742. Strepsiade “impara attraverso la sofferenza”, in termini non diversi da un eroe eschileo: si veda su questo B. ZIMMERMANN, “*Pathei mathos*”: strutture tragiche nelle Nuvole di Aristofane, in *ΚΩΜΩΔΙΟΤΡΑΓΩΔΙΑ. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, a c. di E. Medda, M.S. Mirto, M.P. Pattoni, Pisa, Edizioni della Normale 2006, pp. 327-35. Il minuzioso studio di B. Marzullo, *Strepsiade*, «Maia», VI (1953), pp. 99-124, rileva nel testo molte altre allusioni al nome dell'eroe, non tutte così perspicue per il pubblico teatrale; l'idea di continui e sofisticati echi verbali toglie però mordente all'invenzione dell'etimologia comica, mentre la polarità qui suggerita tra *interpretatio* umana e divina svanirebbe in un gioco di specchi fine a se stesso.

pretazioni, solo quella divina si mostra valida e censura in senso etico l'estro truffaldino dell'eroe comico.

Se con le *Nuvole* Aristofane realizza una commedia anomala, in cui la struttura e la peripezia morale conclusiva ricalcano forme tragiche, Euripide porta in scena nello *Ione* un eroe tragico del tutto atipico, un trovatello senza nome procreato dallo scandaloso connubio tra un dio e una mortale. Nato dalla principessa ateniese Creusa, violentata da Apollo, e cresciuto a Delfi nel tempio del dio, dove viene trasportato dalla grotta dove l'infelice madre lo ha abbandonato, il protagonista è un adolescente che non conosce la sua storia e viene chiamato solo con il nome generico di servo consacrato al culto oracolare (vv. 309-11, 1372 sg.). Questo tratto enfatizza la ricerca d'identità del ragazzo, che non conosce i genitori ed è privo del requisito essenziale per avere un ruolo nella società, iscriversi in una discendenza, vantare un patronimico. Solo nel giorno in cui Apollo ha progettato di fargli incontrare la madre ignota e di attribuirlo come figlio allo straniero che lei ha sposato nel frattempo, Ermes annuncia nel prologo di chiamarlo, primo fra gli dèi, col nome che gli è destinato: Ione, progenitore degli Ioni, fondatori oltremare delle colonie sulla costa asiatica (vv. 74 sg., 80 sg.). Il piano provvidenziale di Apollo prevede la rinuncia alla propria paternità in favore dell'uomo, ingannato da un falso oracolo, il ricongiungimento della madre con il figlio e il suo inserimento nella dinastia autoctona degli Ateniesi, altrimenti destinata all'estinzione. Il glorioso avvenire di sovrano ed eroe eponimo sembra così l'unico senso racchiuso nel suo nome, per chi guarda al tempo lungo della storia della stirpe; identica la prospettiva di Atena quando, nell'esodo del dramma, ribadisce *ex machina* la profezia (vv. 1585-8). Il sapere divino abbraccia futuro e presente, e può dunque ribaltare la concatenazione logica tra il nome del capostipite e l'etnico dei discendenti.

Diverso il punto di vista che suggerisce invece al padre fittizio, persuaso di aver scoperto un figlio di cui ignorava l'esistenza, di assegnargli un nome che ricordi la felice occasione del loro incontro. Xuto, principe consorte di Creusa e devoto ingenuo, non dubita della verità del responso che segna la fine della sua sterilità: la prima persona in cui gli capiterà di imbattersi all'uscita dal tempio è suo figlio; associando il nome Ἴων al participio ἰών («colui che va») fissa in questa etimologia, secondo il costume arcaico, la propria azione faticosa: credendosi padre "va" di slancio incontro al ragazzo, che invece lo respinge a lungo, sconcertato dall'inspiegabile affetto del pellegrino. Di qui la scelta, illustrata da un gioco di parole quasi intraducibile (vv. 661-3), e di fatto normalmente frainteso da chi legge il testo: «Ti do il nome di Ione (Ἴωνα) in accordo con la sorte, perché sei stato il primo che ho incontrato nell'uscire (ἐξίόντι μοι) dal pene-

trale del dio». ¹² Un solo nome, inteso da due diversi punti di vista, mostra come il dio della verità oracolare, elusivo e pronto a mentire per celare le sue imbarazzanti relazioni con i mortali, guardi ormai solo al destino illustre che riscatta il figlio dalla condizione di bastardo; il presunto padre, invece, iscrive ignaro in quel nome la memoria dell'inganno e dell'opacità dei rapporti tra sfera divina e umana. Si replica così, in due distinti momenti, l'atto simbolico che rappresenta l'ingresso del ragazzo nella società, e il nome di Ione può registrare simultaneamente le due diverse angolazioni, inquadrando insieme l'ampio orizzonte della gloria di un'intera stirpe e l'angusta prospettiva di un uomo ingannato sulla propria discendenza.

È vero che lo spettatore potrebbe estrarre da questa "etimologia" altri sensi, constatando come la figura di Ione faccia da cerniera tra la fissità della stirpe autoctona, legata alla terra attica, e il movimento migratorio dei suoi discendenti, "che andranno" nelle Cicladi e in Asia. Ma Xuto, come Autolico quando sceglie il nome di Odisseo, ignora la polisemia che un nome può rivelare nel corso del tempo. In un dramma di equivoci, in cui la felicità dipende dal capriccio del caso più che dalla benevolenza divina, Euripide sembra tenere ben distinte le due spiegazioni, e negare il principio che il legame fra nome e identità personale sia un rebus a soluzione unica in attesa di essere decifrato. ¹³ Il raffronto tra l'*interpretatio* assegnata alla divinità e quella ancorata all'ottica degli uomini tradisce così, negli autori che lo delineano, la concezione del rapporto fra i due mondi – che sia autonoma visione del reale, primato gnoseologico ed etico del dio, o insidiosa incomunicabilità – più che il desiderio di alimentare la vena perenne delle etimologie popolari.

¹² Tutte le descrizioni dell'episodio, anche per voce di altri personaggi, ripetono la formulazione di Xuto; cfr. v. 535 e, nel modo più esplicito, v. 831: «Ione, perché "mentre andava" [*scil.* il padre: Ἴων, ἰόντι] si è imbattuto in lui». Per il ragazzo si tratta invece di un incontro non cercato e fortuito, come illustrano le perifrasi usate ai vv. 534 sg., 538, 663, 787, 793, dove non compare mai il verbo ἔγνω.

¹³ S'intravede in ciò una risposta originale alla tematica sofisticata della ὀρθότης ὀνομάτων («correttezza dei nomi»), la riflessione sulla proprietà del linguaggio nel designare il reale alla ricerca di una corrispondenza biunivoca tra cose e parole. Le tragedie che ci sono pervenute, non meno dei frammenti, mostrano in generale un gusto spiccato per l'interpretazione etimologica: cfr. la raccolta e la discussione dei passi di H. VAN LOOY, ΠΑΡΕΤΥΜΟΛΟΓΕΙ Ο ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, in *Zetesis. (Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. De Strycker)*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel 1973, pp. 345-366.

