

ORAZIO ANTONIO BOLOGNA

IL RUOLO DEL SACERDOTE IN OMERO

Nel corso del tempo sia la regalità sia il sacerdozio avevano acquisito ambiti e contorni diversi, del tutto differenti rispetto a quelli dei tempi più antichi, anche perché era notevolmente mutata la società, divisa in strati sempre più distanti tra loro. La documentazione è offerta da una parte dalla ricerca archeologica, che affonda le mani fino ad epoche molto lontane, sia dai testi letterari, composti in epoche relativamente recenti.

Assunto il ruolo di guida politica, il βασιλεύς non ha più alcun rapporto con il mondo degli dèi, che è diventato, in maniera sempre più specifica, un ambito pertinente solo al sacerdote, cui è demandato il mondo ed il ruolo del sacro. È questi che si pone come intermediario tra il mondo celeste e quello degli uomini, tra i quali il primo posto, all'interno della scala sociale, è occupato dal re, seguito subito dopo da quanti gli sono più vicino. In questa fase il divino scende sulla terra e si diffonde tra gli uomini attraverso la persona del sacerdote o, meglio, attraverso le sue funzioni, accuratamente elencate da Crise:

Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πτόνα μηρὶ ἔκηρα
ταύρων ἢ δ' αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήηνον ἐέλδωρ¹.

Prof. Dott. ORAZIO ANTONIO BOLOGNA – Ordinario di Letteratura Greca pre la Università Pontificia Salesiana di Roma; indirizzo: Piazza dell'Ateneo Salesiano 1, 00139 ROMA; e-mail: orazioantonio.bologna@fastwebnet.it

¹ *Il.*, I, 39-41: «Sminteo, se in tuo onore ho innalzato un magnifico tempio; in tuo onore ho bruciato pingui cosce di tori o di capre, esaudisci questo mio voto» (le traduzioni dal greco e dal latino, ove non altrimenti indicato, sono dello scrivente).

Questi versi contengono pochi, ma interessanti, accenni ad un ruolo ben definito all'interno d'una società già strutturata in classi. Il ruolo di Calcante, come *ἱερέυς* e *ἀρητήρ*, è già codificato da lunga tradizione, da quando l'uomo, organizzatosi in società con ambiti definiti, assegna ad un uomo prescelto il compito di intercedere presso la divinità protettrice. In forza di questa preminenza e dello specifico rapporto con il dio, può chiedere quanto gli uomini, con la loro arroganza, gli hanno negato. Per la fiducia e la consapevolezza di questa sua posizione, Crise può chiedere ad Apollo di avere la rivincita su Agamennone.

Come *ἀρητήρ* Crise si introduce alla presenza di Apollo e chiede, fiducioso della risposta positiva da parte del dio, di condurre, mediante la punizione-vendetta, gli uomini al ravvedimento, mediante l'umiliazione dello *ὑβριστή* Agamennone. Considerati sotto questo aspetto, i versi citati permettono di individuare alcuni indicatori di quella sfera specifica, che solitamente si suole definire religiosa. Nella preghiera di Crise ad Apollo i diversi indicatori, impegnativi e costrittivi per la necessaria dipendenza dell'uomo dal dio, aprono uno squarcio luminoso ed inatteso sulla credenza dogmatica in un universo composto da esseri sovrumani, che vivono al di fuori del mondo contaminato e deturpato dalla *ὑβρις*. Questi esseri sovrumani sono perfettamente organizzati in una rigida gerarchia, in un pantheon riservato e ristretto, cui non è dato accedere se non mediante preghiere, sacrifici e con umiltà di cuore.

Tutte le azioni e i comportamenti del sacerdote mirano ad instaurare benevoli rapporti con questi esseri empirici mediante il culto e i diversi riti canonizzati da lunga pratica. Il sacerdote, come aspetto non secondario del suo essere fra gli uomini, costituisce e trasmette, arricchendola e rinnovandola, un'ideologia veicolata dapprima in forma orale e, successivamente, scritta. L'insieme di questo complesso, anche diversamente organizzato, è inerente alla funzione di conferire senso ed aspetto culturale a realtà e fenomeni, che l'uomo ha sempre avvertito come non dominabili.

Con l'aiuto e la mediazione della divinità cerca di conferire ordine a quanto gli sembra caotico; di gestire le crisi che minacciano il singolo e, di conseguenza, la società, nella quale riveste il ruolo che gli compete. Il sacerdote, convinto di restaurare l'ordine turbato dal non retto comportamento dell'uomo, cerca di stabilire un rapporto fecondo e fruttuoso fra l'uomo e la divinità; accoglie e asseconda i suoi inviti e i suoi richiami. Può, e deve, con la sua costante intercessione, ristabilire l'ordine turbato dall'uomo, perché egli accentra nelle sue mani l'essere *ἱερέυς* e *ἀρητήρ*: è *ἱερέυς* quando, sotto

la sua direttiva la πόλις o il δήμος affidato alle sue cure offre sacrifici propiziatori alla divinità, costruisce in suo onore un tempio e, come responsabile, ne cura l'efficienza; è ἀρητήρ nel momento in cui rivolge al dio preghiere di ringraziamento oppure suppliche, perché venga in suo soccorso o perché invii i doni, che i fedeli gli chiedono, o perché allontani malanni e sventure. Crise assolve a queste funzioni e scandisce i ritmi del loro svolgimento. Si pone, quindi, pienamente consapevole del suo ruolo, come intermediario tra il mondo celeste, del quale conosce la via per entrarvi, e quello degli uomini, dei quali sperimenta sia i gesti di bontà sia la ὕβρις. Attraverso la sua persona, mediante la quale espleta le funzioni soteriologiche rivolte al bene della comunità, il mondo divino scende sulla terra, si diffonde entro i confini della πόλις, nella quale esercita la sua giurisdizione, e rende felici gli uomini, che possono usufruire della sua mediazione.

Il favore divino, mediante la sua intercessione, si manifesta con la prosperità delle attività economiche. Queste fanno sì che la πόλις sia felice, in pieno contrasto con le altre πόλεις, nelle quali, con l'assenza del favore divino, regna miseria e sciagura, dolore e sofferenza.

L'assenza del divino determina, come nel campo greco, la presenza del caos, per allontanare il quale l'uomo deve conciliarsi il favore del dio. Crise, nella sua preghiera ad Apollo ricorda di non essersi mai comportato in modo da destarne l'ira o lo sdegno o perdere il suo favore. Ma insiste in modo particolare sulla costruzione del tempio: Σμινθεῦ, εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα², certamente gradito al dio. Senza dubbio la costruzione di un edificio, le cui caratteristiche, certamente diverse dagli altri edifici, sono non solo riconducibili alla sfera del sacro, ma inducono a dedurre il rispetto e la venerazione che gli uomini nutrivano verso il dio e, di conserva, verso il sacerdote, che del dio curava tutti gli aspetti del culto.

Tutto ciò conduce alla sfera del sacro e costituisce un aspetto privilegiato per lo studio del pensiero religioso visto sia in generale sia nei diversi strati della popolazione. Al tempo della guerra di Troia nelle città dell'Asia minore si era già da un paio di millenni verificata una vera e propria rivoluzione urbana. L'uomo, infatti, abbandonate le caverne e lasciandosi alle spalle la vita solitaria, si raccoglie in centri urbani sempre più grandi e complessi sia sotto l'aspetto sociale che sotto il profilo urbanistico. Gli agglomerati urbani sorgono tutti intorno al tempio, che occupa la parte più alta, da dove il dio

² *Il.*, I, 39: «Sminteo, in tuo onore ho innalzato un magnifico tempio». La ridondanza euologica, εἴ ποτε, serve, in questo caso, a mettere in risalto la prima e più importante funzione del sacerdote: la costruzione di un edificio destinato al culto.

può dominare sui fedeli a lui sottomessi. Simile situazione si trova anche nel Poema di Virgilio: il santuario di Apollo si trova al sommo dell'arce cumana:

At pius Aeneas arces quibus altus Apollo
 praesidet horrendaeque procul secreta Sibyllae,
 antrum immane, petit, magnam cui mentem animumque
 Delius inspirat uates aperitque futura³.

La fioritura di grandi agglomerati fu un fenomeno straordinario, perciò va considerato con particolare attenzione. Proprio la convergenza di più nuclei familiari in un solo centro, nel quale, insieme con la necessaria stratificazione, conseguenza ovvia e naturale, per soddisfare le esigenze della comunità, cominciano ad imporsi sistemi legislativi sempre più complessi ed articolati. Questo processo inarrestabile dell'uomo e della sua civiltà, diversi secoli dopo, permette ad Aristotele di definire l'uomo ζῷον πολιτικόν.

All'interno di queste realtà, che i veri membri, a diverso titolo, plasmano e diversificano, seguono sistemi simbolici, con i quali convivono i fenomeni sociali, economici, tecnologici e politici. In questo clima, in queste realtà prosperavano le città del Vicino Oriente menzionate nell'*Iliade*. In questo poema Omero, nell'area prospiciente lo Stretto dei Dardanelli, presenta la complessa organizzazione di Troia, delle città che si affacciavano sul Mediterraneo orientale e, di rimando, delle grandi città del Peloponneso.

Al tempo dell'invasione greca, Troia aveva assunto dimensioni cospicue: tra le città del Vicino Oriente era certamente uno dei centri più importanti e influenti. Ovviamente un agglomerato urbano di così ampie dimensioni doveva creare intorno a sé un campo gravitazionale tale da imporsi come centro amministrativo d'una regione piuttosto vasta. Nella descrizione di Omero, Troia presenta una realtà religiosa, politica e sociale, con relativa stratificazione, interessante soprattutto in considerazione della bipolarità, sulla quale fonda la sua salvezza e sopravvivenza: il potere regale e quello sacerdotale.

Omero, trascurando la necessaria stratificazione, la specializzazione del lavoro ed il riferimento ai centri periferici, pone particolare attenzione sul potere regale e su quello sacerdotale, davanti al quale il potere regale si pone

³ VERG., *Aen.*, VI, 9-12: «Ma il pio Enea sale sulla cima del colle, dal quale Apollo domina dall'alto, si reca in un antro selvaggio, nei profondi recessi della Sibilla, cui il vate di Delo empie il grande animo e il cuore e le svela il futuro».

come ἀρητήρ. Il tempio, verso il quale con le altre donne e le schiave si reca Ecuba per pregare la dea, è situato sull'acropoli, un luogo elevato, dal quale la dea domina sia sulla città e sui luoghi circostanti. L'edificio, come tutti i templi venuti alla luce nelle città del Vicino Oriente, doveva necessariamente essere di considerevoli dimensioni.

Superata la fase del culto degli antenati, il culto cittadino si incentra su divinità, riunite in un pantheon ben definito, e si rifugia in edifici monumentali, a capo e guida dei quali c'è tanto lo ἱερεύς quanto la ἱέρεια. L'autore dell'*Iliade*, greco di lingua e di cultura, designa con il pantheon greco dèi e divinità che greci non sono. Per cui Apollo, invocato da Crise, sostituisce necessariamente un altro dio, la cui identificazione può essere offerta solo dallo studio delle religioni e dall'archeologia, ammesso che si riesca ad identificare con precisione Crise, che non doveva trovarsi molto lontano da Troia, e soprattutto l'ubicazione del santuario, costruito sotto la diretta responsabilità e supervisione di Crise, e a quale divinità era dedicato. Ma questi sono problemi, che, almeno per ora, possono essere messi da parte.

Da quanto attesta Omero sia nell'antica Lidia sia nei dintorni si era già insediato il pantheon greco. Si deve, per questo, ritenere che nella zona si erano verificate radicali riforme culturali, ideologiche e religiose, che avevano profondamente mutato il pensiero precedente.

Anche se nei riguardi del tempio di Apollo, costruito da Crise, non si può avanzare nessuna ipotesi né sulla sua ubicazione né sulle sue dimensioni, un dato tuttavia è certo: un'impresa e un'attività edilizia di tale portata, da essere menzionata come un merito particolare e vincolante, per aver riunito gli sforzi della comunità, non solo consolida l'identità e l'autorità del sacerdote, ma suscita anche ammirazione tanto per i mezzi investiti quanto per la capacità organizzativa. La realizzazione di un santuario, con la maestosità degli edifici annessi, anche presso gli stranieri rendeva concreta l'efficacia di colui che deteneva il potere, sotto la cui sorveglianza e direzione tali lavori erano stati realizzati, con i risultati che ne erano seguiti.

Nella formazione politica e religiosa della città di Crisa, Omero mette in risalto, come punto, intorno al quale si coagulano tutte le altre componenti, la religione, almeno per bocca di Crise. Questa costituisce un fattore dinamico capace di unire, ordinare e saldare le varie forze sociali, che si andavano coagulando. Sembra che Crise, accentrando nelle sue mani il potere politico e religioso, sia a capo di una πόλις teocratica, al centro della quale c'è il tempio di Apollo. Verso questo luogo, per placare l'ira del dio e chiedere perdono per l'offesa arrecatagli con la sua ὕβρις, Agamennone invia

Criseide, con un'ecatombe di espiazione. Per la regione, nella quale si svolgono le vicende iliadiche menzionate nel primo canto, inconfutabile riscontro è offerto dall'iconografia presente sui sigilli cilindrici, nei quali i personaggi di rango inferiore, sotto la direzione di un sovrintendente con funzioni di comando, sono occupati in diverse attività. Tra queste le più frequenti sono le scene di guerra e le scene di operai impiegati in lavori coordinati. A delineare o, piuttosto, a completare questo quadro contribuiscono da una parte le figure ornamentali dei vasi, le cui scene spesso si possono ricondurre all'ambito del sacro per i possibili impieghi conviviali, dall'altra la statuaria, che, per il suo carattere specifico, si può riferire sia al potere politico sia a quello religioso.

Non è raro il caso in cui il personaggio raffigurato concentri nelle sue mani entrambi i poteri ed offra un manufatto alla divinità sia come capo di stato sia come capo religioso. Insieme con l'architettura monumentale, questi aspetti nella loro complessità presentano una società ordinata, che pone in evidenza il complesso organico dei voleri divini con un'ampiezza senza limiti. In questo quadro, complesso e variegato, balza in primo piano una vera casta di specialisti, nei quali vanno ravvisati quanti svolgono le funzioni di sovrani, di amministratori e di sacerdoti.

A questo punto bisogna considerare sotto un'altra angolatura la città di Crisa e, in modo particolare, il suo santuario, dedicato ad Apollo, divinità poliade. La città è uno dei tanti centri, che verso la fine del secondo millennio a. C. costellavano il territorio della Lidia e di tutte le regioni circostanti.

La città di Crisa, almeno secondo le implicite informazioni fornite da Omero, durante la guerra di Troia era un centro di considerevole importanza, anche se il suo assetto politico viene completamente taciuto. Lo si rileva, se non altro, dal santuario di Apollo, che nella regione doveva costituire un considerevole punto di attrazione. La persona che vi deteneva il potere, certamente vassallo di Priamo, in virtù della dipendenza, doveva combattere con il suo esercito in difesa di Troia, alle dipendenze di Ettore. Questo scatena la rappresaglia dei Greci, che assaltano Crisa, anche per indebolire la città nemica. Omero, però, trascurando questi dettagli, facilmente deducibili in considerazione della logica del tempo, richiama l'attenzione solo sul santuario, che nella regione doveva avere un influsso particolare. Per questa sua peculiarità il santuario costituiva la vera ricchezza della città, verso la quale, a beneficio dei cittadini, confluivano le cospicue offerte dei fedeli non solo del circondario. L'ecatombe inviata da Agamennone si inserisce in

questa ottica particolare, che sarà, successivamente, tipica dei grandi santuari della Grecia, come Delfi, dedicato, non a caso, ad Apollo, il cui sacerdote influiva in maniera decisiva anche sull'orientamento politico delle varie πόλεις.

Crisa, almeno come lascia intendere Omero, era una πόλις, una città-stato, circondata da un territorio abbastanza esteso, da cui traevano sostentamento gli abitanti. Dal punto di vista religioso, la città costituiva la sede principale di una particolare divinità, Apollo, che in questo periodo della civiltà, si può definire poliade. Quali altre divinità accompagnano Apollo, il cantore dell'*Iliade* non dice. Ma Apollo, come tutte le altre divinità, aveva il suo seguito, costituito da una divinità parda, da divinità figlie, divinità serve, divinità costituite da oggetti o persone divinizzate. Il tempio a Crisa, come in tutte le città del Vicino Oriente, costituiva la reggia del dio, perché il vero sovrano della città era lui, alle cui dipendenze operava l'uomo designato ad espletarne le veci e curarne gli interessi.

Se si volge il pensiero alla complessità e alla vastità del pantheon greco, il poeta che più di ogni altro balza in evidenza non è Omero, ma Esiodo, per la *Teogonia*. Questa, «nonostante sia un'opera sugli dèi, non è un'opera di religione, almeno nei limiti in cui può considerarsi tale un poema della Grecia arcaica, il cui tema è incentrato sugli dèi»⁴. Al pari di Omero, «Esiodo non manifesta nessun sentimento di particolare pietà o venerazione per le divinità di cui narra la potenza»⁵.

I motivi che sollecitano Esiodo, poeta di origine greca e di formazione orientale, per gli evidenti influssi del Vicino Oriente, sono diversi: l'origine delle numerose divinità servono al poeta per chiedersi sia l'origine del mondo sia la sua attuale conformazione. Esiodo, seguendo la speculazione e la tradizione viva nel Vicino Oriente, risolse la spinosa questione in una serie di atti, di interventi da parte delle diverse divinità, ciascuna delle quali, in ragione al proprio ruolo, conferisce un aspetto particolare alla realtà. Una soluzione apparentemente più semplice è data dall'autore biblico, il quale, nel primo capitolo della *Genesi*, attribuisce a Dio e al suo progressivo e programmato intervento nel tempo tutto quanto cade sotto l'esperienza diretta dell'uomo.

Le varie divinità, personificazione ed ipostasi della complessa e multi-forme realtà, esercitano la loro influenza, particolare e decisiva, sulle varie componenti dell'esistenza terrena e contribuiscono con la loro specifica

⁴ ESIODO, *Teogonia*, introduzione, traduzione e note di Grazino Arrighetti, Milano 2001, pp. 14-15.

⁵ *Ibid.*

personalità ad imprimere un senso sia alla vita che al luogo, posti sotto la loro tutela, sotto la loro specifica *τιμή*. Considerando la realtà nella sua organica connessione ed aggregazione, lascia necessariamente presupporre sia le diverse divinità sia i rapporti genealogici, che ne rappresentano tanto l'ipostasi quanto la personificazione. Nella costituzione del mondo sotto l'aspetto fisico e divino, la concezione e l'immagine offerta da Esiodo non si discosta molto da quella presente in Omero: le sfumature sono date dalla diversità della materia, dai fini delle due opere, nonché dalla sensibilità, con la quale il poeta sente ed affronta la questione.

A tutto ciò bisogna aggiungere la radicale diversità offerta dagli argomenti, cui Omero ed Esiodo hanno guardato e dai quali hanno tratto motivi ed episodi per il loro canto: alle spalle di entrambi, infatti, vive con tutta la sua effervescenza il complesso mondo del Vicino Oriente. In fatto di divinità, però, «lo Zeus di Esiodo è lo stesso Zeus di Omero e qualcosa di più, ma anche questo 'di più' può essere interpretato come uno sviluppo di quel carattere di Zeus che è emerso nell'epos omerico»⁶.

All'acuto osservatore, probabilmente, è sfuggita la diversa angolatura, secondo la quale i due autori interpretano, soprattutto in rapporto alle proprie esperienze culturale e religiose, la stessa divinità: la multiforme presenza di Zeus, colta proprio in questi aspetti, a ragione ritenuti fondamentali, per una lettura ed interpretazione più ampia della divinità, è indice di un diverso personale approccio alla divinità, imposto anche, e soprattutto, dal genere letterario. Lo stesso concetto, con le stesse parole, può essere applicato, con le opportune differenze, anche alle altre divinità, tanto omeriche quanto esiodee.

Dopo il breve, ma significativo, accenno a Zeus, il padre degli dèi, segue una lunga serie di dèi minori, tra i quali, in primo luogo, figura Apollo, definito anche da Esiodo con l'epiteto epico *ἐκηβόλος*, lungi saettante. Nonostante questa comune e costante connotazione, Apollo esiodeo è visto in una luce diversa: è lui che infonde nell'animo dell'uomo sensibile il bel canto, come si riscontra che nell'*Odissea*, a proposito di Demodoco,

... τῷ γάρ ῥα θεὸς περὶ δῶκεν ἀοιδῆν
τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν αἰεῖδειν⁷,

⁶ F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Itaca, New York 1949, p. 7.

⁷ *Od.*, VIII, 44-45: «... a lui, infatti, in sommo grado un dio donò il canto per dilettere, ad ogni modo il cuore lo sprona a cantare».

perché ἤ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάις, ἤ σέ γ' Ἀπόλλων⁸. Mentre in Esiodo e in questi pochi luoghi dell'*Odissea*, Apollo è considerato colui che dona all'uomo le arti e, tra queste, soprattutto il bel canto, che rallegra e rasserenava l'animo degli uomini, ὄππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν αἰεΐδειν⁹, nell'*Iliade* si mostra sotto un duplice aspetto: è il dio che ha il potere di inviare tra gli uomini sia mortiferi morbi sia di allontanarli e ridare loro la guarigione.

Per mostrare quanto Apollo ascolti il suo sacerdote, perché vendichi lui la ὕβρις di Agamennone e scateni nel campo una violenta pestilenza, si riporta uno dei brani più celebri dell'*Iliade*, nel quale la persona del dio mostra un doppio aspetto: nel primo, pregato da Crise, Apollo provoca dolori e morte:

κλυθί μευ ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλάν τε ζαθέην Τενέδοιό τε Ἴφι ἀνάσσεις,
Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πτόνα μηρί' ἔκηρα
ταύρων ἢ δ' αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήνην ἐέλδωρ·
τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν¹⁰.

Nel secondo, lo stesso dio, pregato da Crise, in seguito alla restituzione della figlia e alla solenne ecatombe, pone fine alla pestilenza, con la quale ha piegato la protervia di Agamennone:

τοῖσιν δὲ Χρύσης μεγάλ' εὔχετο χεῖρας ἀνασχῶν·
κλυθί μευ ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλάν τε ζαθέην Τενέδοιό τε Ἴφι ἀνάσσεις·
ἢ μὲν δὴ ποτ' ἐμεῦ πάρος ἔκλυες εὐζαμένιοι,
τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' ἴψαο λαὸν Ἀχαιῶν·
ἢ δ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήνην ἐέλδωρ·
ἢ δὴ νῦν Δαναοῖσιν ἀεικέα λοιγὸν ἄμυνον.
ᾠς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων¹¹.

⁸ *Od.*, VIII, 488: «o la Musa, figlia di Zeus, oppure lo stesso Apollo ti istruirono».

⁹ *Od.*, VIII, 45: «il dio in sommo grado gli donò il canto».

¹⁰ *Il.*, I, 37-42: «Ascoltami, Arco d'argento, tu che proteggi Crisa e la divina Cilla e sovrano regni su Tenedo. Sminteo, se in tuo onore ho innalzato un magnifico tempio; se in tuo onore ho bruciato pingui cosce di tori o di capre, esaudisci questo mio voto: le mie lacrime i Danai paghino con le tue saette».

¹¹ *Il.*, I, 450-457: «Per essi Crise con le mani alzate rivolgeva solenni preghiere: “Ascoltami, Arco d'argento, tu che proteggi Crisa e la divina Cilla e sovrano regni su Tenedo: tu prima, ascoltando la mia preghiera, mi hai dato onore, e con gravi lutti colpisti l'esercito degli Achei; ma ora di nuovo compi questo mio voto: allontana subito, ora, l'indegna pestilenza a danno dei Danai. Così disse pregando e Febo Apollo lo esaudì”».

In altri due luoghi, entrambi tratti dal XVI canto dell'*Iliade*, Apollo si piega benevolo alle preghiere dei suoi devoti, non necessariamente sacerdoti. Nel primo gli rivolge la preghiera Glauco, un guerriero:

εὐχόμενος δ' ἄρα εἶπεν ἐκηβόλω Ἀπόλλωνι·
 κλυῖθι ἄναξ ὅς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ
 εἷς ἡ ἐνὶ Τροίῃ· δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ' ἀκούσειν
 ἀνέρι κηδομένῳ, ὡς νῦν ἐμὲ κῆδος ἰκάνει.
 ἔλκος μὲν γὰρ ἔχω τόδε καρτερόν, ἀμφὶ δέ μοι χεῖρ
 ὀξείης ὀδύνησιν ἐλήλαται, οὐδέ μοι αἶμα
 τερσῆναι δύναται [...]
 ἀλλὰ σὺ πέρ μοι ἄναξ τόδε καρτερόν ἔλκος ἄκεσσαι,
 κοίμησον δ' ὀδύνας, δὸς δὲ κράτος, ὄφρ' ἐτάροισι
 κεκλόμενος Λυκίοισιν ἐποτρύνῳ πολεμίζειν,
 αὐτός τ' ἀμφὶ νέκυι κατατεθνηῶτι μάχωμαι.
 Ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων.
 αὐτίκα παῦσ' ὀδύνας ἀπὸ δ' ἔλκος ἀργαλέοιο
 αἶμα μέλαν τέρσηνε, μένος δὲ οἱ ἔμβαλε θυμῷ¹².

Nel secondo brano Giove in persona, alleato dei Troiani, prega Apollo, perché compia il suo ufficio di medico:

καὶ τότε Ἀπόλλωνα προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·
 εἰ δ' ἄγε νῦν φίλε Φοῖβε, κελαινεφὲς αἶμα κάθηρον
 ἐλθῶν ἐκ βελέων Σαρπηδόνα, καὶ μιν ἔπειτα
 πολλὸν ἀπὸ πρὸ φέρων λοῦσον ποταμοῖο ῥοῆσι
 χρῆσόν τ' ἀμβροσίῃ, περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσον·
 πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι
 ὕπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν, οἳ ῥά μιν ὄκα
 θήσουσ' ἐν Λυκίης εὐρείης πίονι δήμῳ,
 ἐνθά ἐ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε
 τύμβω τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.
 Ὡς ἔφατ', οὐδ' ἄρα πατρὸς ἀνηκούστησεν Ἀπόλλων¹³.

¹² *Il.*, XVI, 513-519 e 523-529: «Così, pregando, si rivolse ad Apollo lungi saettante: “Ascolta, signore, tu che sei nelle fertili contrade della Lidia o in Troia; tu, però, puoi ascoltare dovunque un uomo che soffre, come ora me oppresso dal dolore. Ho questa ferita dolorosa, e tutto il mio braccio è scosso da violenti dolori e non riesco io a fermare il sangue [...] Ma tu, signore, guariscimi questa ferita dolorosa, addormenta i dolori, concedimi la forza, perché io chiami i compagni della Licia e li spinga a combattere, e io stesso lotti intorno al corpo del caduto”. Così, pregando, disse e Febo Apollo l’udì: pose subito fine ai dolori, e dalla ferita il nero sangue si asciugò e vigoria gli infuse nell’animo».

¹³ *Il.*, XVI, 666-676: «Allora Giove, adunator di nemi, parlò ad Apollo: “Sbrigati, mio Febo, sottri Serpedonte dai dardi e il nero sangue detergi, portalo poi molto lontano, lavalo nella corrente

Nel resto dell'*Iliade* e dell'*Odissea* Apollo, continuamente schierato a fianco dei Troiani, si mostra implacabile nemico dei Greci¹⁴, perché è considerato e venerato come dio della guerra¹⁵. Nell'*Iliade* Apollo non è mai menzionato come dio del canto, neppure quando Achille nella tenda, ormai lontano dalle battaglie, canta le gesta degli eroi.

In relazione al mondo degli dei, Omero aveva certamente altre notizie e conoscenze¹⁶, cui riserva solo un rapido accenno, perché i suoi interessi, nonché l'argomento stesso della poesia, non gli permettevano di sviluppare in modo più ampio e articolato una materia, che esulava dal suo assunto: il breve cenno dimostra che Omero anche per quanto riguarda il complesso assetto mitologico possiede specifiche conoscenze, che richiama e propone al momento opportuno e nei limiti imposti dal genere epico. Del resto tanto Omero quanto Esiodo e tutti i poeti successivi attingono allo stesso bacino culturale, dal quale traggono vita, ispirazione e materia di canto sia per la lirica, sia per l'epica, sia per la poesia didascalica. Perciò non desta nessuna meraviglia se di uno stesso argomento Omero offre pochi cenni, quanto basta all'economia del poema, ed Esiodo uno sviluppo più ampio. Secondo Erodoto questi due poeti sono stati i primi ad offrire con un certo ordine e un'adeguata chiarezza il complesso mondo mitologico greco:

“Ἕλληνας ἐδέξαντο ὕστερον. Ὄθεν δε ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὗ πρώην τε καὶ χθες ὡς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλείοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην” Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες· οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο. Τούτων τὰ μεν πρῶτα αἱ Δωδωνίδες ἱρήϊαι λέγουσι, τὰ δὲ ὕστερα τὰ ἐς Ἡσίοδον τε καὶ Ὅμηρον ἔχοντα ἐγὼ λέγω¹⁷.

del fiume, spalmalo di ambrosia e mettilgli addosso veste immortale; consegnalo ai veloci portatori, perché lo conducano al Sonno e alla Morte; essi poi lo deporranno nella pingue contrada di Licia, e lì i fratelli lo onoreranno con una tomba e una stele: questo, infatti, è l'onore dei morti”. Così disse ed Apollo non disobbedì al padre».

¹⁴ Si rimanda qui solo alcuni brani, per avere un'idea del ruolo, assunto dal dio nel poema: *Il.*, XVII, 93, 326, 382; XX, 118, 375; XXI, 228, 515, 537, 545; XXII, 88, 292.

¹⁵ Anche in questo caso bastano pochi esempi tratti dal poema. *Il.*, V, 433, 444, 507-508; VII, 58, 55-61, 120 ss., 257.

¹⁶ *Il.*, XV, 187-193.

¹⁷ HER., II, 53: «I Greci li accolsero in un secondo momento. Ma di chi fosse nato ciascun dio, se siano tutti esistiti da sempre e quale fosse il loro aspetto, non lo sapevano fino a poco tempo fa, fino a ieri, si può dire. Io, infatti, ritengo che Omero ed Esiodo siano vissuti quattrocento anni prima di

È naturale che, nel delineare lo sviluppo di un processo teogonico razionale, le posizioni più importanti siano detenute da quelle divinità, che, destinate a ricoprire ruoli importanti, daranno onore e prestigio alle sedi, dove si svolgeranno gesta e fatti della nazione. Alle immancabili somiglianze e differenze per quanto concerne le linee generali dei miti, non devono essere taciute alcune diversità di ruolo, di funzioni e, in modo particolare, d'importanza, che le divinità esiodee presentano rispetto a quelle omeriche.

Tali differenze di ruolo e d'importanza, che le varie divinità presentano, più che all'impronta personale di Esiodo nei confronti della tradizione, non è fuor di luogo pensare che questi, a differenza di Omero, all'interno della medesima tradizione, segua un diverso sviluppo culturale, una diversa ricerca ed una più matura riflessione, almeno dal punto di vista teologico, che nel Vicino Oriente si tramandava ed approfondiva da almeno un paio di millenni. Perciò il giudizio di Erodoto, dopo gli accurati studi dell'ultimo secolo e in seguito alle illuminanti acquisizioni della nuova ricerca archeologica, va preso con molta cautela: Omero ed Esiodo, infatti, non sono assolutamente *πρῶτοι εὔρεταί*, cioè i primi ad averne parlato, ma hanno alle loro spalle un'indiscutibile mole di materiale, conseguente alla speculazione cosmogonica e teogonica, risalente a civiltà anteriori e diverse da quella greca, che già in epoche molto remote era venuta in contatto con il Vicino Oriente¹⁸. E i contatti sono stati lunghi e fecondi, più di quanto si possa immaginare. Esiodo ed Omero, infatti, vanno inseriti in questo lungo e fecondo contatto di civiltà, di tradizioni, di speculazioni teogoniche e cosmogoniche.

Mettendo da parte Omero, la cui produzione dovrebbe essere riconsiderata alla luce di queste brevi osservazioni; alla luce di questi innegabili contatti ed influssi va letta e valutata l'opera teogonica di Esiodo, la cui poesia, in aperto contrasto con alcuni giudizi stantii ed antiquati, non è rozza, appartata e, tanto meno, provinciale¹⁹.

me, non di più. Proprio essi hanno scritto una teogonia per i Greci e hanno dato i nomi agli dèi, attribuirono loro onori e prerogative e ne delinearono l'aspetto. I poeti poi, dei quali si dice che siano vissuti prima di questi, almeno secondo la mia opinione, vissero dopo. Tutto quanto in precedenza detto è affermato dalle sacerdotesse di Dodona; quanto, invece, riguarda Esiodo e Omero è sostenuto da me».

¹⁸ Per un primo, anche se non esaustivo, approccio con la complessa problematica sui rapporti tra Grecia e Vicino Oriente è ancora utile lo studio di G. PUGLIESE CARRATELLI, *Scritti sul Mondo Antico*, Napoli 1979, pp. 3 ss. Da non trascurare la bibliografia, per alcuni versi ancora valida.

¹⁹ H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, pp. 104 ss.; R. CANTARELLA, *Elementi primitivi nella poesia Esiodica*, in «Rivista Indo-Greco-Italica» 15, 1931, fasc. 3-4, pp. 105-149.

Quando gli studiosi erano concentrati solo sull'angusto mondo greco, Esiodo, per alcuni contenuti della sua opera, fu tacciato di 'primitivismo'. La convinzione era diffusa ed accettata. Il cosiddetto 'primitivismo' di Esiodo, in definitiva, sarebbe stato originato dal fatto che il poeta ha scelto come oggetto della propria poesia temi, che, sostanzialmente, erano del tutto estranei al mondo religioso della Grecia. Si crede, di solito, che il poeta sarebbe venuto a conoscenza di quei temi per il tramite del padre, un colono greco vissuto a lungo a Cuma, ricca e fiorente città situata sulle coste dell'Asia anteriore. Il padre, quindi, durante la sua lunga permanenza nella regione, sarebbe venuto a contatto con altri popoli e con altre civiltà ed avrebbe trasmesso al figlio quanto aveva appreso. La realtà, invece, e la verità sono diametralmente opposte: il poeta, forse nato in Beozia, sarebbe vissuto a lungo a contatto con quella ricca e complessa civiltà, ne avrebbe assorbito la cultura e, avanti negli anni e con buone sostanze, sarebbe tornato ad Ascra, in Beozia, dove avrebbe messo in versi quanto aveva appreso.

Ascra, però, come il monte Elicone e le sue Muse potrebbero essere un τόπος letterario in ricordo e in onore della sua terra d'origine e, probabilmente, in opposizione al monte Parnaso, del quale si trova cenno solo nella più recente *Odissea*²⁰. Del resto i brani, nei quali è citato il Parnaso, sono tutti legati al ferimento di Ulisse²¹ durante una battuta di caccia. In questo poema, però, il monte non è ancora legato al culto di Apollo e delle Muse: doveva, semmai, essere celebre per altri motivi.

Non si può, perciò, essere d'accordo con H. Fränkel, quando dice che il padre di Esiodo, tornato nella sua terra d'origine dopo lunga permanenza a Cuma, portava con sé alcune conoscenze, delle quali i contadini della Beozia non sapevano nulla²². L'accettazione di una simile affermazione conduce l'incauto lettore a formarsi del poeta di Ascra una concezione errata per due motivi: da una parte si vede nell'uomo di eccezionale e raffinata cultura un rozzo contadino, il quale, a tempo perso, si dedica alla poesia; si insiste, a torto, sulla grezza ed arretrata società agricola della Beozia, che condiziona in modo determinante il poeta; dall'altra si deve necessariamente insistere sul fatto che Esiodo sceglie come oggetto del suo canto eventi estranei ed inauditi, temi e figure presenti in civiltà, culture e religioni estranee del tutto ad un destinatario, che non li avrebbe potuti né apprezzare né comprendere. Un autentico controsenso.

²⁰ *Od.*, XIX, 432.

²¹ *Od.*, XIX, 435 ss.

²² H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie*, p. 105.

Per quanto riguarda Esiodo, in realtà, la questione, secondo lo scrivente, va posta in ben altro modo: se Esiodo non è nato a Cuma, vi è stato condotto in tenera età, e vi ha vissuto a lungo in modo da assimilare la raffinata cultura di quella regione del Vicino Oriente; lì è venuto a contatto e si è immerso nella speculazione teogonica e cosmogonica, nella quale da più di due millenni si erano impegnate le menti più sottili; in seguito il poeta, in età adulta, sull'onda dei ricordi e trasportato dalle memorie del padre, o accompagnando il padre, che gli ricordava e la natia Beozia e l'intatta bellezza del monte Elicone, ha ambientato il canto nella terra dei suoi avi.

Il poema, ovviamente, non è indirizzato alle genti del Vicino Oriente, culturalmente ben più evolute, ma ai coloni di origine greca presenti a Cuma e nelle zone limitrofe. Non è errato supporre che a Cuma ci fosse una nutrita colonia di cittadini provenienti dalla Beozia, che ben ricordavano il loro luogo di origine con tutte le bellezze e le contraddizioni che lo caratterizzavano.

A sfatare l'arretratezza della Beozia si aggiunge una breve riflessione, sulla quale non tutti si sono fermati con la debita attenzione: la Beozia, fin da tempi molto remoti, è stata vivificata da fecondi contatti e scambi culturali sia con l'Egitto sia con le civiltà del Vicino Oriente; non si può, infine, dimenticare che la regione era stata interessata anche dal fiorente sviluppo della civiltà micenea, che vi aveva convogliato le tradizioni più varie, assorbite dalla lunga e proficua frequentazione con genti più evolute.

Anche se, in età matura, Esiodo avesse scritto per i rozzi contadini della Beozia, la sua opera sarebbe stata compresa: gran parte dei destinatari, infatti, erano perfettamente in grado di capirla e di apprezzarla. A questo punto si spiega da sé il rapporto di Esiodo con il linguaggio epico tradizionale: tanto Omero quanto Esiodo attingeva a piene mani da un bacino linguistico costituito dalla confluenza di complesse e disparate esperienze culturali. Queste, variamente amalgamate e rielaborate nel corso dei secoli, hanno offerto, insieme con l'esametro, che presuppone nelle mani di Esiodo e di Omero una lunga e complessa fase evolutiva, lo strumento necessario per veicolare le ricchezze culturali, depositate in quell'immenso bacino. Da quel bacino inesauribile essi hanno attinto quanto era loro necessario; lì hanno lasciato materia, che nessuno, in seguito, ha osato riprendere, rielaborare, proporre.

Il confronto con Omero, quindi, non si pone. Con questi presupposti la personalità di Esiodo si staglia netta, con contorni ben delineati e precisi.

Rivolgendo l'attenzione a questa personalità, completamente diversa da quella di Omero, concentrando l'attenzione sull'esame della materia scelta, completamente diversa dalla tradizione epica, non si può condividere il giudizio poco clemente, che H. Fränkel ha espresso su Esiodo.

Secondo l'eminente filologo, Esiodo, anche se adopera la forma letteraria dell'epica, adotta una lingua, un verso, uno stile piuttosto inselvaticiti, perché le sue opere, anche al lettore più paziente, appaiono eccessivamente lunghe, con soggetti affastellati l'uno sull'altro; le connessioni fra i diversi episodi sono complicate e la comprensione delle parole non di rado risulta difficile.

L'ingiusto giudizio dello studioso si può condividere in pieno solo se si confronta Esiodo con Omero; ma, se Esiodo viene confrontato con i testi letterari coevi del Vicino Oriente, la sua produzione è in piena sintonia con le espressioni più alte della letteratura locale. A questo particolare non trascurabile va aggiunto la fisiologica conseguenza dell'evoluzione, il necessario e naturale mutamento che avevano subito gli strumenti creati per esprimere i contenuti dell'epica tradizionale. Questa, secondo le proprie esigenze, aveva, di volta in volta, dato vita a quanto era necessario per trasmettere il mondo di idee e i valori profondamente diversi da quelli, pur coevi, di Esiodo. Perciò più che sul complesso problema del rapporto tra Esiodo e la tradizione epica, sia precedente che coeva, è più opportuno e fecondo, invece, insistere sullo stretto legame che è possibile stabilire fra Esiodo e la tradizione poetica precedente, propria della cultura e della civiltà del Vicino Oriente.

Questa nuova direzione, ovviamente, non è né accettata né condivisa da parte di un certo filone della critica, che conduce ad una considerazione fortemente riduttiva sia del reale valore sia della qualità delle opere del poeta di Ascra.

Seguendo, invece, la nuova impostazione degli studi più recenti, si cerca di evitare il confronto, perché ogni poeta può essere paragonato e confrontato solo con se stesso, e di affrancare definitivamente Esiodo, perché segue una tradizione letteraria che non ha, tranne una certa comunanza di linguaggio, nulla a che vedere con l'epica eroica. Non si può, di conseguenza, neppure affermare che esista una tradizione continentale, nella quale si suole inserire Esiodo, distinta da quella omerica, ma che segue un percorso parallelo e indipendente da quella eroica. Questa, per alcuni tratti peculiari, si connette direttamente alla civiltà e cultura micenea e, di conseguenza, all'epica, fiorita in quel periodo.

BIBLIOGRAFIA

- CANTARELLA R.: Elementi primitivi nella poesia Esiodica, in «Rivista Indo-Greco-Italica» 15, 1931, fasc. 3-4, pp. 105-149.
ESIODO: Teogonia, introduzione, traduzione e note di Grazino Arrighetti, Milano 2001.

FRÄNKEL H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962.

PUGLIESE CARRATELLI G.: *Scritti sul Mondo Antico*, Napoli 1979.

SOLMSEN F.: *Hesiod and Aeschylus*, Itaca, New York 1949.

DE SACERDOTIS MUNERIBUS APUD HOMERUM

Argumentum

Homeri Hesiodique carminibus perlectis ac vestigatis, quae antiquis temporibus regis et sacerdotis vel munera vel officia fuerint, hoc in opusculo pari eloquentia atque eruditione fusius ac luculentius enarrat auctor. Antiquissima enim aetate apud eundem virum fuerunt regis sacerdotisque munus ac potestas contracta, ut innumerae Propinqui Orientis gentes testantur; sed tempore procedente, alter regale sacerdotale munus alter ab innumera negotia sibi vindicat. Rex autem, cum populi sit dux factus, cuius curis et regni sit incolumitate et prosperitate captus, deorum cultus, cum omnia solus perficere nequeat ipse, alteri committit viro, qui cum de ritibus et caeremniis, tum de templis deorumque imaginibus curam adhibeat. Quo fit, ut sacerdos omnia sacra in suas manus contrahit et unus inter deos et homines fiat intercessor. Ideo inter homines, cum potissimum obtineat locum, regi anteponitur, immo magna a rege afficitur ipso reverentia. Sed haud raro fit, ut alter aut virtute aut potestate alteri antecellere cupiat et gravia oriantur iurgia.

Compendit Orazio Antonio Bologna

THE ROLE OF THE PRIEST IN HOMER

Summary

In this short work we mention the different roles played by the priest and by the king in the religious and political fields. At the time of Homer these two figures were distinct, but, not infrequently, were in violent opposition, as we read in the first canto of *Iliad*. In ancient times, however, the religious duties, along with political ones, were concentrated in the hand of one man, as we deduce from passages of Homeric poems, from hints to the places of Hesiod and from vestige of the ancient East world. In the course of time, however, the King is interested, exclusively, in politics and the priest in religion, so that, with the passing time, they become two separate entities, each in its specific role. But often the priest, strong of his influence on the masses and on the same king, centralizing the powers in his person, passes his limits, and to reach one's aims, invokes the curse and the revenge of the gods on his antagonist, until to humiliate him in front of his subjects.

Summarized by Orazio Antonio Bologna

Parole chiave: il ruolo del sacerdote, Crise – sacerdote di Apollo, Crisa, il santuario di Apollo, guerra di Troia, Omero, *Iliade*, *Odissea*.

Słowa kluczowe: rola kapłana, Chryzes – kapłan Apollina, Chryze – sanktuarium Apollina, wojna trojańska, Homer, *Iliada*, *Odyseja*.

Key words: the role of the priest, Chryses – priest of Apollo, Chryse – the sanctuary of Apollo, the Trojan War, Homer, *Iliad*, *Odyssey*.