

scita, segnata da eventi miracolosi che inducono i suoi concittadini a considerarlo figlio dello Zeus Asbameus che appunto a Tiana aveva la sua sede di culto⁶⁹.

Né si riterrà tale connotazione solo frutto dell'esaltazione encomiastica del suo biografo ovvero dell'anonima tarda tradizione espressa nell'epistolario. Infatti quest'ultimo sembra contenere anche qualche scritto autentico da cui emerge l'autocomprensione del personaggio come «inviato» divino o comunque individuo divinamente ispirato, investito di una funzione di ammaestramento e di salvezza nei confronti di un'umanità sofferente nel corpo e nello spirito⁷⁰.

Per la definizione del peso religioso di questa complessa personalità nei primi secoli d.C. non si trascurerà inoltre la circostanza assai significativa della formazione di un vero e proprio culto di lui in numerosi centri dell'Asia Minore⁷¹. In particolare, a Tiana Filostrato ricorda un tempio con sacre immagini⁷² e Cassio Dione⁷³ vi attesta l'erezione di un *heroon* da parte di Caracalla nel 212 d.C., atto questo che conferma l'importanza assunta dal culto del personaggio e la sua rinomanza al di là dei confini delle regioni orientali in cui si era esplicata la sua attività profetica.

Infine, un'iscrizione del IV sec. d.C., forse proveniente da quella città di Ege in cui si compì l'educazione religiosa di Apollonio nella sua preminente dimensione iatromantica, esalta la sua opera come quella che «cancella le colpe degli uomini», essendo egli stato inviato dal cielo per alleviare «le sofferenze dei mortali»⁷⁴.

⁶⁹ Filostrato, VA I, 6. La qualità eccezionale del saggio di Tiana, motivo centrale della biografia filostratea, è confermata dal mistero che avrebbe circondato la sua morte. Filostrato infatti, mentre dichiara di non averne trovato notizia nella sua principale fonte, le «Memorie» di Damis, pur registrando tradizioni diverse sul tempo e i modi di essa, si chiede se il suo eroe sia veramente morto o non piuttosto «scomparso», alla maniera di un essere «demonico» (VA VIII, 29-31).

⁷⁰ Oltre l'episodio di Olimpia, già ricordato (VA IV, 31), basti menzionare il caso di Tarso, i cui abitanti sono ripetutamente ammoniti per la corruzione dei loro costumi; per essi tuttavia egli ottiene i favori imperiali e opera guarigioni miracolose (VA VI, 34 e 43). Sulla fisionomia religiosa del personaggio cfr. B. Harris 1969 e L. Belloni 1980.

⁷¹ Per un'analisi dettagliata delle notizie relative ai rapporti di Apollonio con numerose comunità cittadine in cui dopo la sua morte si svilupparono forme di culto nei suoi confronti si veda M. Dzielska 1986, pp. 51-84.

⁷² VA I, 5: *heroon* costruito nel prato dove Apollonio sarebbe nato; VIII, 29: statue elevate nel tempio; VIII, 31: prerogative regali concesse dagli imperatori a tale sede cultuale.

⁷³ Cassio Dione LXVII, 18, 4. Sulla qualità delle notizie fornite dallo storico si veda M. Dzielska 1986, pp. 30-34.

⁷⁴ Cfr. L.-J. Robert, BE in REG 92 (1979), n. 592: Οὗτος Ἀπόλλωνος μὲν ἐπώνυμος, ἐκ Τυάνων δὲ λάμπας ἀνθρώπων ἀμπλακίας... φος Τυάνων τὸδ' ἐτήτυμον. L'iscrizione, specchio di una religiosità tardo-antica alimentata da profonde istanze sote-

Questo documento, segno definitivo della consacrazione del personaggio come *theios aner*⁷⁵, mostra come attorno alla figura di un profeta-guaritore operante fra il I e il II sec. d.C., e non priva peraltro di interessi teologici e di istanze etiche e spirituali assai elevate, si siano coagulate, in un processo secolare, aspirazioni e attese di tipo soteriologico, a livello pratico e religioso, quali erano largamente diffuse in vari ambienti del paganesimo tardo-antico.

3. Profeti e oracoli «privati»: Alessandro di Abonotico

Di levatura ideologica e spirituale più modesta ma di notevole incidenza nella realtà religiosa contemporanea è il secondo personaggio che può essere assunto come espressione emblematica, con lo stesso Apollonio, di quelle figure di profeti e guaritori a base mantica che sembrano essere state una peculiare componente del panorama religioso dei primi secoli dell'Impero.

Di una generazione più giovane del taumaturgo di Tiana, Alessandro di Abonotico⁷⁶ risulta connesso a quest'ultimo in certa misura per la mediazione di un personaggio che gli fu maestro nelle arti magiche e mediche, il quale sarebbe appartenuto alla cerchia dei discepoli del Tianeio. Luciano infatti, evocando l'«educazione» di Alessandro, lo pone alla scuola di un «mago», abile conoscitore di incantesimi atti a procurare favori amorosi, evocazione di spiriti infernali contro i nemici, scoperte di tesori, eredità⁷⁷. Tale *didaskalos*, peraltro, era anche un medico pubblico e, originario di Tiana, sarebbe stato seguace del «noto Apollonio»⁷⁸.

Ne risulta un quadro abbastanza espressivo che, al di là dei toni aspramente denigratori del biografo, rivela i tratti tipici dello scenario iatromantico peculiare dell'epoca: la capacità di intervento efficace nei momenti critici dell'esistenza attraverso quell'arte divinatoria che in varia mi-

riologiche e da maturi interessi teologici, per la ricchezza dei suoi contenuti ideologici e religiosi ha suscitato una nutrita serie di interventi esegetici. Tra essi ricordiamo soltanto quelli di C.P. Jones 1980; W. Peek 1981; N.J. Richardson-P. Burian 1981; J. Ebert 1983.

⁷⁵ Sulla tipologia dell'«uomo divino» nel mondo antico cfr. L. Bieler 1935-1936; P. Brown 1971. Per gli aspetti taumaturgici dell'attività del personaggio si veda J.-M. Van Cangh 1982 e, più ampiamente, per il rapporto tra facoltà taumaturgiche e poteri carismatici in Apollonio e analoghe figure cfr. D.L. Tiede 1972.

⁷⁶ L'opera di Luciano, composta nel 180 d.C., è un *terminus ante quem* per stabilire la cronologia del personaggio, morto qualche anno prima di tale data. Un'analisi del trattato in M. Caster 1938. Cfr. anche R. Lane Fox 1986, pp. 254-264. Su tutta la problematica si veda il Cap. IV.

⁷⁷ Luciano, *Alex.* 5.

⁷⁸ Luciano, *Alex.* 5: ἦν δὲ ὁ διδάσκαλος ἐκεῖνος καὶ ἐραστής τὸ γένος Τυανεύς, τῶν Ἀπολλωνίῳ τῷ πάννυ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγωδίαν εἰδόντων.

sura si colora di toni magici, si accompagna alla conoscenza della disciplina medicale. Entrambe queste facoltà, di cui Alessandro sarà «erede» e che costituiranno gli elementi dominanti della sua futura attività di profeta e fondatore religioso, convergono nella persona del taumaturgo di Tiana a cui Luciano, primo testimone storico di essa, esplicitamente lo collega per il tramite del suo maestro.

Il profeta di Abonotico, peraltro, con ogni verosimiglianza non fu solo quell'impostore e sfruttatore della credulità popolare dipinto con feroce ironia dal suo biografo, ispirato nella sua azione denigratoria non solo da ragioni ideologiche di marca epicurea⁷⁹ e dal suo noto scetticismo verso ogni manifestazione religiosa⁸⁰, ma anche da precise motivazioni di ostilità personale⁸¹. Di fatto, dalla stessa narrazione di Luciano traspaiono alcuni tratti del personaggio che lo rivelano a suo modo inserito in quella tradizione neopitagorica in cui si colloca Apollonio di Tiana⁸².

Pur sfigurati dallo schermo della critica demolitrice del suo biografo, questi tratti emergono sin dalle prime battute del racconto quando Luciano, riferendosi ad una lettera scritta da Alessandro al genero Rutiliano, dichiara che egli «pretendeva di essere simile a Pitagora» (§ 4). Si tratta di quel tema dell'*imitatio* che qualifica anche la personalità del Tianeone ed esprime certo una tensione religiosa ed etica nello sforzo di adeguamento ad un modello eccezionale come quello costituito dal saggio di Samo.

La presenza di un insegnamento morale, o comunque di un'indicazione di parametri etici ispirati ad un certo rigore, del resto, traspare, come ha opportunamente sottolineato F. Cumont⁸³, dall'ammonimento fatto da Alessandro «a tutti, di astenersi dal commercio con i giovinetti, come da cosa empia»⁸⁴. Se tale prescrizione rientra nei canoni di un'etica severa

⁷⁹ Il breve trattato è dedicato a un certo Celso che condivide i presupposti epicurei dell'autore e, conformemente ad essi, l'assoluto rifiuto di ogni pratica profetica e divinatoria. Nel corso della narrazione Luciano ripetutamente insiste sull'ostilità reciproca fra il nuovo profeta e gli ambienti epicurei (cfr. § 25), mostrando in maniera abbastanza chiara come la sua opera sia di fatto portavoce di tali ambienti, finalizzata ad una sorta di contro-propaganda intesa ad arginare la notevole popolarità raggiunta dal culto oracolare istituito da Alessandro.

⁸⁰ Sulla fisionomia intellettuale di Luciano, oltre il vecchio studio di M. Caster 1937, si veda J. Hall 1981.

⁸¹ Luciano narra il proprio incontro con il profeta che apparentemente rinuncia all'ostilità nei suoi confronti ma poi gli tende un agguato, facendo attentare alla sua vita (Alex. 53-57).

⁸² F. Cumont 1922.

⁸³ F. Cumont 1922, p. 205. Un precedente contributo dello stesso autore illumina acutamente il contesto storico-culturale in cui si colloca l'esperienza del personaggio (F. Cumont 1887).

⁸⁴ Alex. 41. Luciano peraltro annulla tutta la portata etica di tale insegnamento, mostrandolo come un espediente per ottenere da varie città del Ponto e della Paflagonia un

come quella pitagorica, il tema dell'imitazione assume un rilievo assai notevole, configurandosi addirittura nei termini di un'identificazione tra il novello profeta e l'antico maestro, quale si esprime in un contesto rituale descritto con la consueta ironia dissacratoria da Luciano. Nel corso dei riti misterici da lui istituiti, Alessandro danzando «faceva vedere la sua coscia d'oro, scoprendola ad arte»⁸⁵.

Il senso forte di tale attributo è subito sottolineato nel medesimo racconto luciano che riferisce l'interrogativo di due «filosofi», i quali si chiedono «se Alessandro avesse l'anima di Pitagora». Un responso oracolare del nuovo dio Glicone, di cui appunto egli era profeta, scioglie tale questione in termini volutamente oscuri ma pure abbastanza espressivi: «L'anima di Pitagora talora declina, talora cresce. L'anima del profeta è un'emmanazione dell'anima di Zeus. Suo padre l'ha inviata per soccorrere gli uomini onesti. Essa tornerà presso Zeus, colpita dalla folgore di Zeus»⁸⁶.

Questo oracolo, nel confermare le ascendenze pitagoriche della fisionomia religiosa di Alessandro, si impone all'attenzione per la ricchezza dei suoi contenuti, quale spia significativa della qualità e delle dimensioni assunte dai fenomeni divinatori nel II sec. d.C.

Nonostante l'indubbia componente utilitaristica della nuova fondazione oracolare di Alessandro e la sua finalizzazione al soddisfacimento dei minuti bisogni della vita quotidiana, entrambi elementi sottolineati da Luciano come uniche connotazioni dell'attività del personaggio, in essa appare presente in ampia misura una componente religiosa e addirittura quella dimensione «teologica» che in questo periodo caratterizza tanti aspetti del fenomeno. Essa, come è noto, dà forma a quella interessante letteratura di «oracoli teologici» in cui a loro modo rientrano gli stessi Oracoli caldaici, i quali saranno così influenti in tanti esponenti della scuola neoplatonica.

Già Plutarco, con una formula efficacemente espressiva del suo sentire, certo condiviso peraltro nei circoli colti contemporanei, affermava che la divinità, nel comunicare con l'uomo per il tramite oracolare, contestualmente soddisfa le esigenze del *bios* e quelle più profonde del *logos*⁸⁷. Ne ri-

contingente di giovani da tenere al proprio servizio e di cui addirittura abusare ignobilmente.

⁸⁵ Alex. 40. L'attribuzione a Pitagora di tale caratteristica rientra nella «deggenda» costruita nei secoli intorno alla sua figura. Cfr. I. Lévy 1926 e 1927.

⁸⁶ Alex. 40: Πυθαγόρου ψυχή ποτὲ μὲν φθίνει, ἄλλοτε δ' αὖτε αὖτε ἢ δὲ προφητεῖν δίης φρενὸς ἐστὶν ἀπορρώξ. Καὶ μὲν ἔπεμψε πατὴρ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐπαρωγόν· καὶ πάλιν ἐς Διὸς εἰσι Διὸς βληθείσα κεραυνῶ.

⁸⁷ Plutarco, *De E apud Delphos* 1, 384 e-f, pp. 154 s.: «Ed ecco che Apollo, il nostro dio, da un lato dando oracoli ai consultanti, rimedia e risolve le difficoltà della nostra vita pratica, dall'altro, in materia di dubbi intellettuali, li suscita lui stesso, direttamente, e li presenta a chi è per natura filosofo, ispirando lo slancio dell'anima che spinga alla verità». La traduzione italiana, peraltro, non rende efficacemente la pregnanza del discorso plu-

sulta che nei primi secoli d.C. il fenomeno divinatorio, pur in ampia misura rivolto alla soluzione dei molteplici bisogni della vita quotidiana, è percepito come atto a sciogliere anche tensioni religiose e intellettuali, nel generale contesto di quella ricerca di rivelazione come unico mezzo di conoscenza che caratterizza la temperie spirituale dell'epoca.

Nell'azione di Alessandro di Abonotico, pertanto, si ha l'espressione emblematica dell'intreccio profondo delle due componenti del fenomeno, quella pratica, utilitaristica, e quella intellettuale, intesa al soddisfacimento di dubbi e problemi di ordine teologico e antropologico. Di fatto l'oracolo citato, ispirandosi ai parametri pitagorici della dottrina della metensomatosi riaffermata anche in occasione di un altro oracolo diretto a Rutiliano⁸⁸, apre uno squarcio su un'antropologia complessa, fondata su uno schema di teologia «graduata» non privo di analogie con quello proprio di Apollo-nio di Tiana e comune a tante formulazioni del pensiero contemporaneo⁸⁹.

Posto in termini piuttosto ambigui il rapporto con l'anima di Pitagora⁹⁰, quella del profeta è definita «emanazione» dell'anima di Zeus, ossia dello stesso sommo fra gli dèi che, nelle formule teologiche dell'epoca, insieme con gli altri dèi tradizionali, occupava un rango intermedio fra l'Essere primo, trascendente, e i livelli inferiori del divino e il cosmo. In questo ruolo di mediazione si inserisce la figura profetica, con tutta la carica salvifica dei suoi poteri divinatori, in quanto «inviato» fra gli uomini e loro soccorritore. La missione dell'«uomo divino», saggio e profeta, che in Pitagora ha insieme un modello e una precedente incarnazione, si configura pertanto come momentanea manifestazione nel mondo di una realtà divina, riassorbita in fine dalla fonte stessa da cui promana attraverso il tradizionale motivo della folgore immortalizzante.

L'adeguamento della funzione oracolare del novello Asclepio-Glicone

tarcheo che, nel porre il parallelismo fra le *aporiai* relative al *bios* e quelle relative al *logos*, esprime in maniera forte il coinvolgimento dell'intervento mantico di Apollo in entrambi questi livelli dell'esistenza umana.

⁸⁸ Luciano, *Alex.* 34: «Un'altra volta, lo stesso Rutiliano gli chiese a chi fosse appartenuta l'anima che egli aveva ricevuto. Egli ripose: «Tu sei stato prima Achille, poi Menandro, poi quello che oggi vediamo; tu sarai poi un raggio del sole; vivrai ottanta anni oltre il centinaio»».

⁸⁹ Si può ricordare lo schema riferito da Eusebio di Cesarea come tipico della «teologia dei Greci», il quale contempla quattro tipi di divinità: il Dio supremo, gli dèi abitanti l'etere e il cielo fino alla luna, i dèmoni, distinti in buoni e cattivi che risiedono nella zona sub-lunare e infine gli eroi, abitanti delle regioni terrestri e sotterranee (*Praep. evang.* IV, 5, 1-3, pp. 110-115).

⁹⁰ L'espressione oracolare, secondo la quale l'anima di Pitagora «talora declina talora cresce», può significare che essa entra a intervalli nel ciclo delle metensomatosi sicché è possibile la sua attuale manifestazione in Alessandro. Tuttavia l'affermazione successiva, che pone in rapporto l'anima di questo con quella di Zeus, sembra attribuire al profeta di Abonotico un rango e una dignità superiori allo stesso Pitagora.

di cui Alessandro fonda il culto, presentandosi in stretta simbiosi con lo stesso dio di cui è profeta, al parametro tipico dell'«oracolo teologico», è confermato da un ulteriore responso registrato da Luciano. Questo dichiara di aver letto tale responso, modellato sullo schema dialogico e quindi del tipo «autofono»⁹¹, inciso a lettere d'oro presso la porta di un certo Sakerdos di Tione. Costui aveva interrogato il dio sul suo nome, la sua natura e il rapporto con altri centri oracolari apollinei⁹², ma in pari tempo gli aveva posto un quesito personale, ispirato dalla credenza nella metensomatosi. Alla richiesta di Sakerdos («Chi sarò io dopo questa vita?») Glicone-Asclepio risponde: «Un cammello, un cavallo, quindi un saggio e un profeta grande come Alessandro»⁹³.

Il ciclo delle rinascite contempla dunque, dopo forme animali, una decisiva apertura verso l'alto che, configurando lo stadio finale in termini di *sophos* e di *prophetes*, non manca di evocare l'antica formula empedoclea. Il filosofo agrigentino, in un noto frammento dei *Katharmoi* pone infatti al culmine di successive incarnazioni, finalizzate alla purificazione e definitiva liberazione dal ciclo delle rinascite, i *manteis* insieme con i poeti e i medici⁹⁴. Ne risulta confermata la complessità della *facies* religiosa del personaggio e la sua peculiare connotazione in senso pitagorico, quale traspare ancora da numerosi altri indizi⁹⁵.

⁹¹ Le modalità secondo cui avvenivano le consultazioni e le risposte dell'oracolo di Glicone erano duplici, alternandosi la forma orale e quella scritta. Luciano infatti descrive con abbondanza di particolari gli accorgimenti messi in opera da Alessandro per dotare il «novello Asclepio», manifestantesi in un serpente eccezionale per grandezza e mansuetudine, di una testa artificiale, capace di aprire e chiudere la bocca, dando a vedere agli osservatori di poter parlare (*Alex.* 12; cfr. 17 e 26). Tuttavia gli oracoli autofoni erano piuttosto rari e riservati a personaggi ragguardevoli. La consultazione e il relativo responso avvenivano più comunemente per iscritto, come presso l'oracolo di Anfilocco in Cilicia, preso a modello da Alessandro per organizzare la nuova istituzione religiosa (*Alex.* 19-21).

⁹² Luciano, *Alex.* 43. Il dialogo fra l'interrogante e il dio si svolge in un seguito di domande e risposte scandito da frequenti richiami a quell'*arrheton* che, secondo la tipica nozione dell'indicibilità di certi contenuti religiosi, lo connota di tratti misterici. Sakerdos chiede se ancora nei grandi centri oracolari di Delfi e di Claros si esprima Apollo «o i responso che ne promanano sono menzognere». Evidentemente, data la grande varietà dei santuari profetici, talora in concorrenza fra di loro, i consultanti cercavano garanzie sulla loro autorità divina.

⁹³ Luciano, *Alex.* 43.

⁹⁴ Fr. 107 Diels-Kranz. Cfr. C. Gallavotti 1985², p. 78 s: «E alla fine ci sono i veggenti ed i poeti e i medici, / e quelli che per gli uomini terrestri sono i capi; / donde germogliano gli esseri divini, primi di rango, / conviventi con gli altri immortali; così, sedendo alle stesse tavole, / sono affrancati dalle umane angosce, incorruttibili».

⁹⁵ L'invito fatto dall'oracolo a Rutiliano di affidare il proprio figlio a Pitagora come maestro (§ 33), conferma che il saggio di Crotone rappresentava modello e fonte di sapienza privilegiati.

Senza poter ora analizzare in dettaglio il quadro vivace della personalità e dell'attività di Alessandro tracciato nel testo luciano, si riconoscerà come suo tratto distintivo la singolare capacità inventiva di cui diede prova nella creazione di un nuovo centro oracolare sul modello degli oracoli tradizionali, con una rilevante componente medicale, in conformità alle prerogative del dio che ne era titolare, il serpente Glycon, definito «novello Asclepio», ossia nuova manifestazione dell'antico medico divino.

Nella vivida immagine della nuova fondazione religiosa sapientemente evocata da Luciano noteremo in particolare il predominante aspetto taumaturgico e profetico assunto da Alessandro nel momento stesso in cui si costruisce un'ascendenza divina. Essa da una parte attraverso il padre, l'eroe guaritore Podalirio, e il rapporto di questo con Asclepio⁹⁶ lo collega ad Apollo. Dall'altra, per via materna, si configura una connessione con Perseo⁹⁷. Entrambe queste linee genealogiche convergono in Zeus, da cui contestualmente discende il nuovo dio, che se ne proclama «nipote»⁹⁸.

Egli, con adeguati accorgimenti nell'abbigliamento, si presenta ai suoi concittadini come figura divinamente ispirata⁹⁹. Dopo un complicato processo di «scoperta» del serpente Glicone e della sua consacrazione quale nuova epifania di Asclepio¹⁰⁰, Alessandro si offre alla vista dei fedeli nella sua nuova veste profetica quasi identificandosi con il dio medico e rivelatore. L'epifania di Glicone è tale da implicare una sorta di osmosi tra il serpente che ne è figura, in conformità alla sua identità con Asclepio, e il profeta Alessandro, attorno al cui corpo si avvolgono le spire dell'animale¹⁰¹.

⁹⁶ Podalirio, come il fratello Macaone, è menzionato nell'Iliade (II, 731 s.) in quanto medico, figlio di Asclepio, abitante di Tricca in Tessaglia.

⁹⁷ La prima manifestazione di Alessandro agli abitanti di Abonotico per annunciare la prossima manifestazione del nuovo dio sarebbe avvenuta in forme spettacolari e sanzionate da un oracolo: «Qui, sotto i vostri occhi c'è un rampollo di Perseo, caro a Febo: è il divino Alessandro, che la sorte ha fatto nascere dal sangue di Podalirio» (*Alex.* 11). Ad imitazione di Perseo, il personaggio recava con sé la spada ricurva.

⁹⁸ Il novello Asclepio-serpente è chiamato Glycon, secondo un oracolo pronunciato da Alessandro: «Io sono Glycon, nipote di Zeus, luce per i mortali» (*Alex.* 18).

⁹⁹ La descrizione assai colorita di tale apparizione da parte di Luciano, che già aveva sottolineato la prestantza fisica e le notevoli doti intellettuali del personaggio (*Alex.* 3-4), ci pone a diretto contatto con una personalità profetica assai forte, capace di dominare e affascinare le folle con la promessa di miracoli e di epifanie divine. Ne risulta un'immagine esemplare della tipologia del *mantis*, qui coniugata a quella del fondatore religioso, quale era certo assai diffusa negli ambienti ellenistico-romani.

¹⁰⁰ Luciano descrive ampiamente i prodromi dell'evento, in cui interviene un secondo personaggio, Cocconas, in funzione di aiutante e consigliere nella scelta dei tempi e dei modi più adatti alla nuova fondazione oracolare (*Alex.* 6-14). Questa peraltro, dopo la morte di Cocconas, è opera del solo Alessandro, che ne è l'unico titolare.

¹⁰¹ Luciano, *Alex.* 15-17.

Egli comunque è l'unico mediatore dei responsi oracolari del dio, al punto che alla sua morte non è possibile dargli un successore¹⁰².

Tali responsi sono emessi in un contesto rigorosamente istituzionalizzato: vi è infatti un tempio con un recesso sacro (*adyton*) e un vario personale sacerdotale che contempla un teologo e un araldo, oltre che numerosi personaggi incaricati di redigere gli oracoli e di farne propaganda tra il popolo e nelle varie città, illustrando le capacità eccezionali del nuovo dio e del suo profeta¹⁰³. Le predizioni, riferisce Luciano, riguardano il modo di ritrovare gli schiavi fuggiaschi, la scoperta di furti, il rinvenimento di tesori, le guarigioni delle malattie e addirittura in certi casi la risurrezione dei morti. Alle comunità cittadine si promettono rimedi efficaci contro carestie e altre calamità naturali¹⁰⁴.

Ne emerge la piena aderenza della nuova istituzione a quella vasta gamma di esigenze del *bios* quotidiano cui, per attestazione della nostra documentazione, è finalizzata in ampia misura la pratica divinatoria.

Luciano sottolinea a più riprese la grande popolarità acquisita dall'oracolo: le folle accorrono con sacrifici e offerte votive al «profeta e discepolo del dio»¹⁰⁵. Fonti monumentali, epigrafiche e numismatiche, confermano la testimonianza del biografo, mostrando l'ampiezza e la profondità dell'influsso esercitato negli ambienti contemporanei dall'oracolo di Paflagonia¹⁰⁶, ulteriore prova dell'interesse quasi spasmodico che ogni nuova rivelazione divina, accompagnata da fenomeni mantici e taumaturgici, suscitava nei diversi livelli della società contemporanea.

Lo scenario religioso in cui si colloca Alessandro risulta arricchito da un ulteriore tratto che, insieme con la sua preminente dimensione oracula-

¹⁰² Luciano, *Alex.* 60: nonostante le pretese alla successione avanzate da vari personaggi Rutiliano, che raccoglie l'eredità di Alessandro, «li rimandò tutti senza coronarne alcuno, conservando al suocero il diritto di proferire oracoli, anche dopo la sua morte». Se ne può dedurre che l'oracolo continuò a funzionare dopo la morte del fondatore, ritenuto sempre suo unico titolare in virtù di quella qualità eroica o addirittura divina che emerge dall'insieme del ritratto sopra delineato (ascendenza divina, fisionomia «pitagorica», osmosi con il dio oracolare). Sui tratti peculiari di questa figura profetica cfr. A.D. Nock 1928, pp. 160-162.

¹⁰³ Luciano, *Alex.* 19-24.

¹⁰⁴ Luciano, *Alex.* 36.

¹⁰⁵ Luciano, *Alex.* 24. Il successo dell'oracolo è tema costante dell'argomentazione lucianea. A riprova del bisogno quasi ossessivo di ottenere garanzie per la propria vita, che induce gli uomini alla consultazione oracolare, il polemista riferisce che molti fedeli addirittura pagavano per dieci o quindici oracoli alla volta (*ibid.* 23).

¹⁰⁶ Si veda la documentazione raccolta da L. Robert 1980, pp. 393-421. Oltre le raffigurazioni del serpente Glycon su monete di varie città, attestanti la dimensione ufficiale assunta dal culto oracolare, è significativa un'immagine statuarie di Tomis che, nella testa dell'animale con tratti umani, corrisponde abbastanza fedelmente alla descrizione lucianea (*ibid.*, p. 398, fig. 8). Il ricco materiale numismatico era stato già pubblicato da E. Babelon 1900.

re, riflette una delle più forti e diffuse tendenze della religiosità contemporanea. Ci riferiamo alla struttura misterica che ne costituisce un'importante e significativa componente.

Luciano, nel consueto stile brillantemente sarcastico ma pure con dovizia di particolari, descrive l'azione di Alessandro come fondatore di misteri, ossia di riti esoterici in cui, attraverso sacre rappresentazioni, è evocata la genealogia divina di Glicone da Apollo per la mediazione di Asclepio e quella eroica dello stesso Alessandro¹⁰⁷.

Due ultimi elementi meritano attenzione nel complesso e variegato quadro gravitante attorno al profeta di Paflagonia. Innanzitutto si noterà che egli fu oggetto di opposte valutazioni da parte di Epicurei, suoi accaniti oppositori, e di Platonici, Stoici e Pitagorici, suoi fautori¹⁰⁸. In secondo luogo è significativo il rapporto assai stretto istituitosi fra il personaggio e il senatore romano Rutiliano che, raggiunto dalla sua fama di taumaturgo nella capitale, ne diventò ammiratore e seguace al punto da sposarne la figlia. Né la rinomanza di Alessandro negli ambienti romani dovette limitarsi a questo caso, pur ragguardevole, se lo stesso Imperatore accolse la petizione del profeta, autorizzando il cambiamento di nome della sua città natale, sede dell'oracolo, in Ionopolis¹⁰⁹.

Entrambi questi dati appaiono emblematici di altri importanti aspetti della problematica in esame, dei quali non è possibile tacere anche se non è dato in questa sede proporre un'analisi approfondita. Si tratta infatti del dibattito filosofico intorno alla validità della divinazione, questione di fondamentale rilievo religioso perché coinvolge quelle connesse del destino, della provvidenza divina e della libertà umana. In pari tempo si evoca il tema ampio del coinvolgimento personale del fedele nel rapporto con la divinità oracolare e anche con il suo profeta, quando quest'ultimo – come nel caso di Alessandro – non sia il semplice «interprete» della parola divina all'interno di un'istituzione tradizionale, bensì una figura carismatica e tau-

¹⁰⁷ Luciano, *Alex.* 38-40. A proposito di questa interessante creazione misterica ora notiamo soltanto come essa sia chiaramente modellata secondo il parametro eleusino (processione con le fiaccole, *prorrhesis*, ierofante, etc.). La ripetuta rappresentazione culturale di eventi ierogamici con successive nascite di fanciulli divini, mentre coerentemente si situa nella linea dell'autorevole «modello» costituito dai celebri misteri attici conferma, ove fosse necessario, la tipica prassi «evocativa» a livello rituale di esemplari vicende divine nel quadro misterico in genere ed eleusino in particolare. Una più ampia analisi del tema nel Cap. IV.

¹⁰⁸ Luciano, *Alex.* 25. Mentre i discepoli di Epicuro si oppongono apertamente alla diffusione del nuovo culto oracolare, con quelli di Platone, di Crisippo e di Pitagora Alessandro avrebbe intrattenuto ottime relazioni.

¹⁰⁹ Luciano, *Alex.* 58. La notizia di Luciano è confermata dai documenti monetali, recanti – a partire da Antonino Pio – la leggenda Ionopolis e Glycon, quest'ultima con l'immagine del serpente che persiste nelle monete fino al III sec. Cfr. L. Robert 1980, pp. 395-409 e figg. 2-5, 6, 9-10.

maturgica. Infine è chiamato in causa il problema storico della fortuna che i fenomeni oracolari e profetici, radicati per lunga tradizione in Oriente e in Grecia, ottennero in Occidente e in particolare a Roma dove il rapporto con la scienza divinatoria si poneva in termini assai diversi, essendo essa fondamentalmente connessa con la sfera religiosa pubblica, ufficiale¹¹⁰.

IN ORACOLI, PROFETI, SIBILLE

4. Rivelazione divina e devozione umana: esempi di esperienze personali

L'esperienza religiosa di Elio Aristide, il retore contemporaneo di Alessandro di Abonotico e di Luciano, pur nella sua qualità eccezionale può offrire un parametro utile a percepire le modalità dell'impatto dei fenomeni divinatori sull'uomo devoto, pienamente fiducioso nella loro efficacia e nella loro consistenza di tramiti privilegiati per instaurare una relazione diretta con la divinità rivelatrice.

Senza poter illustrare in tutta la ricchezza delle sue valenze la fisionomia intellettuale e umana del personaggio¹¹¹, diremo soltanto che la sua dimensione religiosa, quale traspare dai «Discorsi sacri» composti per ordine di Asclepio e finalizzati ad esaltarne le qualità di dio «salvatore»¹¹², è interamente modulata sullo schema del colloquio oracolare nelle sue forme oniriche e visionarie.

¹¹⁰ Un quadro sintetico ma efficace della pratica divinatoria a Roma, con opportune osservazioni sulla sua specificità rispetto a quella greca ed etrusca, che pure in varia misura e in tempi diversi la influenzarono, è offerto da R. Bloch 1956 e 1963, tr. it. 1981). Cfr. Id., 1964, 1965a; J. Bayet 1949). Una recente analisi del fenomeno nella Roma repubblicana in J. North 1990. Per il panorama oracolare italico, che nuove indagini mostrano più ricco e vario di quanto non si ritenesse in passato, si veda R. Bloch 1956 e 1956a; J. Champeaux 1990, 1990a, 1990b.

¹¹¹ Sulla collocazione di Elio Aristide nel panorama della Seconda Sofistica cfr. A. Boulanger 1923. Si ricorda il più recente contributo di S. Nicosia 1979, di cui è molto utile l'introduzione e la ricca documentazione addotta nel commento ai «Discorsi sacri» (S. Nicosia 1984). Di questi si veda anche la traduzione inglese di C.A. Behr 1981. I Discorsi sacri corrispondono ai nn. XLVII-LII dell'edizione; tuttavia qui seguiamo la numerazione da I a VI adottata nella traduzione di S. Nicosia da cui citiamo. Si rimanda al Cap. V.

¹¹² Sulle ragioni e modalità di composizione dei Discorsi cfr. II, 2-8. La denominazione di «Sacri» attribuita ai *Logoi* dallo stesso Asclepio, che impose al suo fedele l'obbligo di registrarli quotidianamente fin dall'inizio del loro rapporto (II, 2), riflette un uso tradizionale nel linguaggio religioso greco per designare racconti connessi con particolari rituali, spesso a carattere esoterico, pertinenti a vicende divine, come ha sottolineato Festugère (1954, p. 88). Lo studioso ritiene pertanto che uno *bieros logos* sia definibile come «racconto di apparizione di un dio o di una dea che ha fatto una rivelazione» (*ibid.*). I Sacri Discorsi di Elio Aristide sono sostanzialmente resoconti di «visioni divine», soprattutto da parte di Asclepio, in cui gli sono largite rivelazioni varie. Cfr. anche C.A. Behr 1968.