

6.65

STAMEN. GASPARRO, G.

2022

Capitolo IV

**ALESSANDRO DI ABONOTICO,
LO «PSEUDO-PROFETA»
OVVERO COME COSTRUIRSI UN'IDENTITÀ RELIGIOSA**

1. Il profeta, «eroe» e «uomo divino»

Εἰμὶ Γλύκων, τρίτον αἶμα Διός, φάος ἀνθρώποισιν. «Io sono Glicone, terzo sangue di Zeus, luce per gli uomini»¹. Nell'auto-proclamazione del nuovo dio oracolare la cui epifania serpentina si è compiuta negli anni centrali del II sec. d.C.² nella città paflagone di Abonotico, attraverso una serie di eventi miracolosi di cui motore e protagonista è stato il suo profeta Alessandro, si possono cogliere in maniera immediata ed emblematica le connotazioni peculiari di un fenomeno religioso che nell'intreccio vitale di elementi tradizionali e di autonoma «invenzione» si propone come tipica espressione di un'epoca e della sua *facies* culturale e religiosa.

Nuovo nel nome («Il Dolce»)³ e nella posizione genealogica («pronipote» di Zeus), egli cumula in sé il potere profetico di Apollo e quello medicale del «padre» Asclepio di cui assume, in un'assonanza non certo casuale, l'antico epiteto che Aristofane poneva in bocca al coro dei fedeli ateniesi quando, incantati dagli eccezionali poteri del nuovo dio venuto

¹ Luciano, *Alex.* 18. Il testo è citato secondo la nuova edizione di U. Victor 1997. Si vedano anche le precedenti edizioni di A.M. Harmon 1961, di M.D. Macleod 1974, pp. 331-359 e V. Longo 1986, pp. 279-335. Si utilizza la traduzione di L. Campolunghi, 1992. Un'edizione e traduzione italiana con utile commento è anche quella di M. Matteuzzi in C. Ferretto-M. Matteuzzi 1988.

² Sulla cronologia della vicenda e del suo protagonista si veda F. Cumont 1887. La vita di Alessandro si situa fra gli anni 105 e 171 circa e la fondazione dell'oracolo intorno al 145. Queste date sono comunemente accettate da tutti gli interpreti.

³ Per il significato di *Glykon* come equivalente di ἡπιος, quest'ultimo termine già nelle fonti antiche ritenuto componente del nome di Asclepio, si veda O. Weinreich 1921, p. 145.

da Epidauro nella forma del sacro serpente sul carro di Telemaco⁴, recandosi al tempio del Pireo esclamavano: μέγα βροτοῖσι φέγγος Ἀσκληπιόν⁵.

La qualità di «luce degli uomini» è riconosciuta del resto, in documenti contemporanei al trattato luciano, ad Apollo, invocato come «guaritore delle malattie e luce dei mortali» in un'iscrizione di Augustodonum⁶ e ancora con l'appellativo omerico di φαειμβροτος, in rapporto ai suoi centri oracolari di Delfi, Delos, Claros e Didima, in un inno di Tenos databile nel II sec. d.C.⁷.

L'intera creazione religiosa di Alessandro, di fatto, appare modulata su una scala cromatica sapientemente dosata fra le consolidate tinte della più autorevole tradizione iatromantica e una gamma vivace di luminosi tocchi innovativi che fanno dell'oracolo di Glicone un potente centro di richiamo non solo per le folle ansiose di risolvere i minuti e spesso angosciosi casi dell'esistenza quotidiana ma anche per autorevoli personaggi della vita politica, sociale e culturale del tempo, dalle cui decisioni dipendono le sorti di comunità e di eserciti ovvero che ambiscono ricevere soluzioni a quesiti relativi agli stessi fondamenti dell'esistenza, nelle sue tensioni fra livello umano e divino.

Pur riflessa nello specchio deformante della narrazione luciana, programmaticamente ispirata da una critica demolitrice dei τολμήματα e delle μαγγανείαι di colui che è presentato subito come un γόης e ψευδομάντις, l'immagine di Alessandro si impone all'attenzione dello storico come quella di una personalità religiosa creativa e originale, capace di confezionarsi con intelligente abilità e profonda conoscenza di autorevoli tradizioni mitico-culturali una veste nuova, potentemente attrattiva perché autentica cassa di risonanza di una serie vivace di istanze religiose contemporanee.

⁴ E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 720, p. 374 s.; IG II², 4960a dell'inizio del IV sec. a.C. Per un'ampia discussione sul «monumento di Telemaco» che commemora l'evento, si veda L. Beschi 1967-1968.

⁵ *Plut.* 640; E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 421, p. 213. A parere di F. Robert 1931, pp. 132-138 la scena descritta nel *Pluto* si sarebbe svolta nel santuario di Asclepio al Pireo, distinto dall'*Asklepieion* ateniese, fondazione privata di Telemaco.

⁶ CIG 6797 = Kaibel, *Epigr. gr.* 798: ἱππῆρι νόσων φαειμβρότωι Ἀπόλλωνι. Probabilmente il dio così invocato è l'Apollo di Claros. Cfr. Ch. Picard 1922, p. 196. Per le valenze simboliche e mistiche dell'aggettivo φωσφόρος che interviene a definire la «ri-va» della sede oracolare di Apollo *Klarios* in un responso rinvenuto a Hierapolis di Frigia si veda S. Pricoco 1991. O. Weinrich, da parte sua, già sottolineava come sia tipica caratteristica delle tradizioni religiose contemporanee ad Alessandro l'insistenza sulle tematiche della luce quale attributo proprio della divinità (1921, pp. 145-146).

⁷ CIG 2342 = Kaibel, *Epigr. gr.* 1025.

1.1. Il valore storico della testimonianza di Luciano

Previo ad ogni analisi dell'episodio di cui è protagonista il profeta di Abonotico è naturalmente la valutazione critica dell'unica testimonianza narrativa su di esso. Per un'ironia di quel Destino o Provvidenza di cui Luciano ha instancabilmente negato l'esistenza, forte della serena parola liberatrice di Epicuro⁸, solo il suo libello animato da impietoso disprezzo e da violento spirito denigratorio⁹ ci consegna intera questa figura di singolare fondatore di un culto iatromantico dalla straordinaria complessità. Egli anzi, con la sua dettagliata narrazione degli eventi, ci permette di seguire tutte le tappe di un percorso religioso ricco di vicende e di tensioni e di ricostruirne la dimensione storica nonostante il filtro della feroce polemica che intende decantarla di ogni elemento di autentica sacralità.

Ciò non significa che il testo luciano sia privo di riscontri nella documentazione contemporanea. Al contrario esso, composto in immediata contiguità degli eventi narrati, di alcuni dei quali lo stesso autore si dichiara protagonista¹⁰, allorché, dopo la morte del profeta, il culto iatromantico di Glicone era al culmine di una popolarità estesa all'intera *oikoumene* imperiale e destinata a durare ancora per qualche secolo¹¹, è intessuto di una se-

⁸ *Alex.* 47 dove, riferendo l'episodio della condanna al fuoco delle Massime di Epicuro per voce dell'oracolo, dichiara: «Non sapeva, quello scellerato, quanti effetti benefici produca quel libro in chi lo legge e quanta pace, serenità e libertà interiore generi, liberando l'animo dai vani timori suscitati da incubi e prodigi, nonché da vuote speranze e passioni smodate, infondendo invece capacità critica e amore della verità e purificando la mente, non con una fiaccola, con una cipolla marina e altre sciocchezze di tal genere ma con il retto pensiero, con la verità e la sincerità». La menzione della fiaccola e della cipolla marina chiaramente allude al complesso di pratiche purificatorie, in uso in vari culti tradizionali e anche in rituali magici su cui in altre occasioni Luciano esercita la propria critica e ironia.

⁹ Sulla sostanziale veridicità delle notizie di Luciano si veda già il vecchio lavoro di A. Thimme 1890, mentre nessuna valutazione critica del documento è tentata da E. Zeller 1877. Per la posizione dell'autore nel più ampio quadro del «pensiero religioso del suo tempo» è ancora utile M. Caster 1937, che offre anche un'analisi dettagliata del trattato contro «il falso profeta» (M. Caster 1938). Una più recente interpretazione in B. Branham 1984. Sullo stile luciano si vedrà il saggio di J. Bompaire 1958 mentre un'utile ricostruzione della sua vicenda umana e delle sue esperienze culturali è offerta da J. Schwartz 1965, di cui si veda già il saggio del 1964. La più recente indagine di C.P. Jones 1986 illustra l'ambiente culturale e sociale in cui si situa l'esperienza umana e letteraria di Luciano, mentre E. Tagliaferro 2000 esamina l'uso, nella tipica prospettiva satirica, della tematica oracolare.

¹⁰ Cfr. §§ 53-54: oracoli richiesti da Luciano per smascherare l'impostura del profeta; §§ 55-56: incontro con Alessandro e inganno di questo per procurare la morte di Luciano. Sulla probabile data del viaggio dell'autore ad Abonotico si veda ora J.-J. Flinterman 1997 che individua, come *terminus post quem*, la tarda estate del 161.

¹¹ Come è stato correttamente notato (E. Babelon 1900) con Treboniano Gallo (251-

rie densa di riferimenti a personaggi e vicende che altre fonti, epigrafiche, letterarie e numismatiche, ci permettono di agganciare al panorama storico contemporaneo. Tuttavia senza la distesa narrazione di Luciano tutti questi dati sarebbero rimasti problematici se non incomprensibili, tessere disperse di un mosaico di cui soltanto il suo libello permette di ricostruire l'intero disegno. Esso infatti ci fa conoscere la «malattia» religiosa di Rutiliano, insigne personaggio romano di rango senatorio di cui due iscrizioni illustrano la fortunata carriera politica quale console tra il 150 e il 155 d.C., legato della Mesia superiore negli anni successivi al 162/165 e proconsole d'Asia¹², oltre che detentore di cariche religiose come quella di augure e di «curatore del tempio di Ercole vincitore» a Tivoli¹³. Tale preoccupazione religiosa, che Luciano dipinge come ossessiva ricerca della protezione divina da parte di un uomo di governo che pure riconosce in tutto il resto καλὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐν πολλαῖς τάξεσι Ρωμαϊκαῖς ἐξητάσμενος¹⁴, indusse Rutiliano – raggiunto a Roma dalle notizie relative agli eccezionali prodigi del nuovo Asclepio e del suo profeta – a farsi prima entusiasta sostenitore e propagandista dell'oracolo e quindi a stringere un legame di parentela con Alessandro, sposandone la figlia¹⁵.

Soltanto il referente luciano illuminava un evento altrimenti incomprensibile come il mutamento del nome della città di Abonotico in quello di Ionopolis¹⁶, quale si coglie nella monetazione cittadina sotto Marco Aure-

253) ha termine la monetazione autonoma delle città dell'Asia Minore sicché la scomparsa delle monete di Abonotico-Ionopolis con l'immagine di Glicone non implica la fine del suo culto. A parere di U. Victor 1998, p. 171, l'oracolo molto verisimilmente continuò a funzionare almeno fino ai primi decenni del IV sec. quando Temistio (*Orat.* 27, p. 402 Dindorf) ricorda la propria visita nei santuari di Asclepio a Trikka e ad Epidauro e afferma che il dio recava il suo aiuto anche ai malati della Paflagonia. Ciò sarebbe indizio della persistenza del culto del «nuovo Asclepio» Glicone.

¹² Tale carica sarebbe stata rivestita nel 160-161 secondo M. Le Glay 1989, p. 36, che rimanda a un lavoro di A. Alföldi, peraltro non citato.

¹³ Cfr. F. Cumont 1887, pp. 16-18: il *cursus honorum* di P. Mummius Sisenna Rutilianus è enunciato in un'iscrizione da Tivoli del 172 posta dai sacerdoti del tempio locale di Ercole *victor* al cui antico collegio dei Salii apparteneva Rutiliano (CIL XIV, 3601 = ILS 1101).

¹⁴ *Alex.* 30.

¹⁵ *Alex.* 30-35.

¹⁶ Il Babelon proponeva di interpretare questo nome in rapporto ad una denominazione dello stesso Glicone in forma «mistica», ossia di Io / Ion = Iao, sicché Ἰωνόπολις sarebbe da intendere come equivalente a Γλυκωνόπολις (1900, p. 16 s.). Lo studioso fonda questa interpretazione sulla testimonianza di una gemma in cui è raffigurato un serpente a testa leonina radiata che reca incisi i nomi di ΧΝΟΥΜΙΣ, ΓΛΥΚΩΝΑ, ΙΑΩ (*ibid.* p. 28 s. Fig. 6). Si tratta dell'immagine del Decano Chnoumis / Chnoubis, dotato di connotazioni solari e di facoltà medicali, che interviene abbastanza frequentemente nella ricca produzione gemmaria di evidente qualità magica e profilattica. La forma serpentina del personaggio si prestava di fatto ad una assimilazione alla figura del dio oracolare Gli-

lio (161-180) e precisamente nel periodo dell'associazione al potere di Lucio Vero (161-169). Di fatto, sotto il regno di questo imperatore, ad un tipo con la sua immagine nel diritto e sul rovescio la figura di Igea e la leggenda ΑΒΩΝΟΤΕΙΧΕΙΤΩΝ, segue un secondo con il busto dello stesso Marco Aurelio e nel rovescio l'immagine della Vittoria e la leggenda ΙΩΝΟΠΟΛΕΙΤΩΝ mentre un terzo tipo reca il busto di Lucio Vero nel diritto e nel rovescio l'immagine del serpente a testa umana, imberbe e con lunghi capelli accompagnato dal suo nome ΓΛΥΚΩΝ e da quello della città ormai divenuta Ionopolis¹⁷. Luciano infatti riferisce la richiesta rivolta da Alessandro all'Imperatore Marco Aurelio di mutare il nome della propria città «e di far coniare una nuova moneta che recasse impressi da una parte Glicone e dall'altra Alessandro con le sacre fasce di suo nonno Asclepio e la famosa falce dell'avo materno Perseo» (§ 58).

Se nessun conio cittadino mostra la figura del profeta, gli esemplari citati e i successivi da Geta a Treboniano Gallo confermano come la sua richiesta ottenne credito presso la massima autorità dell'Impero, che non solo autorizzò un evento di portata politica come il cambiamento del nome della città ma ufficializzò la nuova creazione religiosa facendo di Glicone il dio emblematico della città medesima.

Dallo stesso Luciano apprendiamo che Marco Aurelio ricevette un oracolo di Glicone a proposito della spedizione contro i Marcomanni operando di conseguenza¹⁸. Questo comportamento da parte dell'Imperatore «filosofo» non meraviglia, quando si pensa al clima spirituale dell'epoca, avido di rivelazioni oracolari e di eventi prodigiosi, cui non intendeva certo opporsi, lui che altre fonti ci mostrano accompagnato da Giuliano il Teurgo, l'autore degli Oracoli Caldei, operatore del «miracolo della pioggia» in occasione delle guerre danubiane del 172, e dal sacerdote egiziano Arnouphis che, secondo testimonianze alternative, sarebbe stato l'autore

cone, alla luce della tipica tendenza degli ambienti della magia tardo-antica ad appropriarsi dei più diversi elementi dei vari contesti religiosi. Su questa gemma e alcune analoghe si veda la più recente bibliografia e la discussione in A. Mastrocinque 1999, pp. 346-348. In ogni caso, se per un verso questo piccolo ma significativo documento contribuisce a confermare l'ampia irradiazione della nuova fondazione religiosa di Alessandro, per l'altro l'identificazione di Glicone con il Chnoumis / Chnoubis della pratica magico-medica è da ritenere abbastanza circoscritta e collocabile sul versante di tale pratica piuttosto che su quello «istituzionale» del culto oracolare. Quanto al nome nuovo della città di Abonotico riteniamo accettabile la spiegazione più naturale di «città degli Ioni» sostenuta da L. Robert (1980, p. 411 s.).

¹⁷ Per una completa rassegna della monetazione con i tipi di Glicone, oltre F. Cumont 1887, Babelon 1900, si veda L. Robert 1980, pp. 393-421 e G. Bordenache Battaglia 1988.

¹⁸ *Alex.* 48. A parere di F. Cumont 1887, p. 36 l'episodio dell'invio dei leoni contro i nemici, compiuto in conformità con l'oracolo, sarebbe istoriato nella Colonna Aureliana. Tuttavia M. Caster 1938, p. 70 interpreta diversamente la scena.

del medesimo prodigio, illustrato nella Colonna Aureliana¹⁹. Secondo la *Historia Augusta*, infatti, «tale fu il panico suscitato dalla guerra contro i Marcomanni, che Antonino fece venire sacerdoti da ogni parte, celebrò riti di origine straniera, purificò Roma con ogni sorta di sacrifici espiatori»²⁰. Appare dunque perfettamente comprensibile come, in questa situazione di diffusa angoscia popolare, l'Imperatore, verisimilmente su consiglio di quegli ambienti romani cui apparteneva Rutiliano, ritenne opportuno guadagnare anche la protezione del lontano ma efficace dio oracolare²¹.

Tra gli altri personaggi storici menzionati da Luciano nella trama di eventi legati all'oracolo paflagone, si ricorda ancora il senatore Marco Sedazio Severiano, legato *pro praetore* della Cappadocia sotto il regno di Marco Aurelio e Lucio Vero e quindi legato propretore in Arabia²². La sua disastrosa campagna d'Armenia contro i Parti del 161 sarebbe stata incoraggiata da un responso di Glicone rivelatosi quindi menzognero²³.

La notevole popolarità raggiunta dal nuovo dio e dal suo profeta, sulla quale insiste senza posa Luciano mostrando come – dopo una prima fase di diffusione nelle regioni micro-asiatiche della Ionia, Cilicia, Paflagonia e Galazia – «la fama di quell'oracolo si diffuse anche in Italia e invase persino la città di Roma»²⁴, è confermata da alcune iscrizioni votive attribuibili

¹⁹ Cfr. Suida ed. A. Adler, Leipzig 1931, 641, 32-642, 4 nn. 433-434. Per più ampie notizie sull'episodio e la figura di Amouphis si veda J. Guey 1948.

²⁰ *Hist. Aug. Marc. Ant. phil.* 13, 1: *Tantus autem timor belli Marcomannici {sui}, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit.*

²¹ Su alcune delle fondamentali linee di tendenza della temperie ideologica e religiosa del II sec. è d'obbligo ricordare il saggio di E.R. Dodds 1965 che, nonostante alcune forzature ovvero giudizi unilaterali, mantiene ancora gran parte del suo valore come acuta percezione del «tono» prevalente di un momento storico sufficientemente omogeneo nei suoi fondamenti culturali. Ricca di materiale documentario e di corrette esegesi storico-religiose la più recente, ampia monografia di R. Lane Fox 1986.

²² CIL III 91: *P. Aelio. Severi Ano. Maximo. leg. Aug. Pr. (p)R. Cos. Desig. Immunes eius.* Un'iscrizione di Poitiers (*Limonum*) in Aquitania (Année Epigraphique 1981, 640) addotta da M. Le Glay 1989, p. 37 conferma l'origine celtica del personaggio. A parere dello studioso, l'importante carica conferita a questo piuttosto oscuro senatore gallico quale legato della Provincia della Cappadocia, di fondamentale importanza per la difesa dei confini orientali dell'Impero, sarebbe stata motivata dal favore da lui goduto presso Rutiliano, potente a corte.

²³ *Alex.* 27. Si sarebbe trattato di un oracolo «autofono», ossia direttamente pronunciato da Glicone, secondo una prassi riservata ai più ragguardevoli «clienti». Il fallimento dell'impresa militare avrebbe indotto Alessandro a sostituire nei suoi «archivi» l'oracolo originario con una nuova versione adattata agli eventi. Anche Lepido di Amastri, ricordato da Luciano come avversario tenacemente al culto di Glicone, risulta noto da iscrizioni cittadine (CIG 4149-4150). Cfr. Cumont 1887, p. 40.

²⁴ *Alex.* 30; cfr. § 2: Alessandro paragonato a un brigante che «non si limitava a saccheggiare poche regioni dell'Asia, e le più deserte, ma riempiva, per così dire, delle sue ruberie tutto l'Impero romano». Cfr. § 36: forte dei successi raggiunti in Italia, il profeta «prese ad inviare i messaggeri dei suoi oracoli in ogni parte dell'Impero romano».

con maggiore o minore sicurezza a questo contesto religioso. Si ricordano un piccolo altare con l'indicazione di appartenenza («di Alessandro») rinvenuto a Claudianopolis (Bitinia)²⁵, la dedica latina posta «A Giove, a Giunone, al Serpente e al Serpente femmina, e ad Alessandro» (Vlascia, Moesia superiore)²⁶ e le due dediche *Glyconi* ad Apulum e ad Alba Julia, esplicitamente imposte da un intervento divino (*iussu dei*)²⁷. Si tratta di località in cui l'espansione del culto potrebbe collegarsi con il ruolo politico esercitato da Rutiliano nelle regioni in questione. Comunque da questi documenti risulta la notorietà abbastanza ampia goduta dal dio oracolare e dal suo profeta anche fuori dei confini micro-asiatici.

È tuttavia entro questi confini che il culto appare soprattutto radicato, avendo assunto forme ufficiali anche fuori dalla propria città, come attestano alcune monete recanti l'effigie di Glicone da Nicomedia (Bitinia) sotto Caracalla e Cesare Massimo, da Tiejion sotto Antonino Pio e da Germanopolis di Paflagonia sotto Iulia Domna e da Pergamo sotto Marco Aurelio²⁸. Ad Abonotico-Ionopolis il novello Asclepio sembra rafforzare la propria posizione di divinità ufficiale della città aparendo in un tipo originale nell'atto di essere nutrito dalla Tyche locale ovvero dalla stessa Ionopolis personificata²⁹.

A parere di O. Weinreich una dedica *Δαίμονι φιλανθρώπων νέω Ἀσκληπιῶ ἐπιφανεί μεγίστῳ* proveniente da una località imprecisata dell'Asia Minore avrebbe buone probabilità di riflettere il culto di Glicone, cui di fatto ben si addice la designazione di «novello Asclepio», quale Alessandro gli ha attribuito³⁰.

Molto controversa è l'interpretazione di una notizia di Atenagora, il quale riferisce che nella città di Parion era attivo al suo tempo un oracolo «di Alessandro», il quale aveva nella piazza cittadina la tomba e una statua

²⁵ E. Gibson 1981, 213 s. L'identificazione del personaggio con il profeta di Abonotico è proposta da W. Ameling 1985, mentre E. Gibson ritiene che l'altare sia espressione di un «culto regale» diretto alla persona di Alessandro Magno.

²⁶ CIL III, 8283 = ILS 4080: *Iovi et Iunoni et Draconae et Alexandro Epitynchano C. Furi Octaviani a.v. posuit.* A parere di Caster 1938, p. 96 la presenza di una coppia di serpenti impedirebbe di collegare il documento al culto di Glicone. Rimane tuttavia inspiegabile la menzione di un Alessandro come destinatario della dedica qualora si escluda tale rapporto. Si penserà allora ad una assimilazione del dio-serpente di Abonotico a un contesto religioso locale, implicante una coppia divina a carattere «ofitico». Per la diffusione di culti del serpente in età imperiale cfr. J. Aronen 1996.

²⁷ CIL III 1021: *Glyconi M. Ant. Onesas iussu Dei L(ibenter) P(osuit)*; CIL III 1022: *G(hy)coni. Aur. Theodotus iussu Dei p(osuit).*

²⁸ Cfr. L. Robert 1980, pp. 395-397; G. Bordenache Battaglia 1988, p. 281, nn. 11-16.

²⁹ In tal senso interpreta il tipo monetale con leggenda *Ἰωνόπολις* e figura femminile seduta, turrata, nell'atto di porgere una patera ad un grande serpente che le si avvolge dietro le spalle, L. Robert 1980, pp. 400-402 e fig. 16.

³⁰ O. Weinreich 1914, p. 598 s. = 1969, p. 300 s.

che pronunciava oracoli³¹. A quanti hanno ritenuto che si tratti di un culto del nostro profeta³² è stato obiettato che l'esistenza della tomba in quella città si oppone a tale identificazione. Si è supposto pertanto piuttosto un culto eroico di Alessandro-Paride, ritenuto ecista di Parion³³.

Senza poter decidere su tale controversia, aggiungeremo che una bella statua di Glicone rinvenuta a Tomi, di notevoli dimensioni, mentre attesta un culto pubblico in questa città del Ponto ci offre un'immagine vivace del dio oracolare sapientemente creato da Alessandro³⁴.

1.2. L'«educazione» di Alessandro: i prodromi della fondazione oracolare

Le modalità di tale creazione, pur caratterizzate da una singolare teatralità, verisimilmente enfattizzata per ragioni polemiche dal biografo-detrattore, tuttavia rientrano in una tipologia antica e consolidata pertinente alla fondazione dei centri di culto di Asclepio. Infatti è universalmente noto l'attributo del serpente che, avvolgendosi di solito al suo bastone, accompagna l'eroe-dio medico in tutte le sue raffigurazioni mentre l'animale reale rappresenta una costante presenza negli *Asclepieia* che nel II sec. d.C. costellano fitti lo scenario sacrale dell'intera *oikoumene* mediterranea³⁵. Una serie significativa di «miti di fondazione» delle sue sedi culturali configurano l'arrivo del dio quale evento epifanico in forma serpentina³⁶.

Ad Atene il serpente-Asclepio arriva da Epidaurò sul cocchio di Telemaco e l'evento, ricordato da un'iscrizione degli inizi del IV sec. a.C.³⁷ e dal ricco monumento figurato eretto dal personaggio³⁸, si tramuta presto

³¹ *Leg. pro Christ.* 26: ... τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκὼν... ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Πρωτέως... ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν.

³² F. Cumont 1887; E. Babelon 1900, p. 25.

³³ In tal senso A.D. Nock 1928, p. 160 n. 3; M. Caster 1938, p. 96 e W. Ameling 1985, p. 36 n.9.

³⁴ Cfr. L. Robert 1980, p. 397 e fig. 8. Una moneta della città del tempo di Settimio Severo (193-211 d.C.) potrebbe raffigurare lo stesso personaggio. Si veda G. Bordenache Battaglia 1988, col. 282 n. 22.

³⁵ Un'ampia raccolta della documentazione in E.J.-L. Edelstein 1945. Un inventario degli *Asclepieia* greci è offerto da A. Semeria 1986.

³⁶ Non intendiamo qui neppure sfiorare il tema complesso dei culti relativi a figure dotate dell'attributo del serpente ovvero dalla iconografia con connotazioni «serpentine» nel mondo greco (quali ad es. i vari Zeus ctonii, come lo *Ktesios*, il *Meilichios*, ovvero l'*Agathos Daimon*) né tantomeno nel vasto panorama delle tradizioni mediterranee. Un documentato approccio al problema, per l'età imperiale, in J. Aronen 1996, pp. 125-132.

³⁷ IG II² 4335.2; SEG XXV, 226.1-3, 13-15. E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 720 (cfr. sopra n. 4); B.S. Aleshire 1991, p. 193.

³⁸ L. Beschi 1967-1968. Per la documentazione relativa all'*Asklepieion* ateniese, oltre il

da personale iniziativa di un privato in atto ufficiale della *polis* che ospita il nuovo dio nell'*Eleusinion* e istituisce in suo onore gli *Epidauria* collegati con il ciclo festivo dei misteri demetriaci di Eleusi³⁹ prima di erigerli il suo proprio tempio cittadino.

A Sicione una tradizione locale riferita da Pausania vuole che il dio sia giunto «da Epidaurò sotto le sembianze di un serpente, su un carro trainato da muli; a portarlo fu Nicagora di Sicione, madre di Agasicle e moglie di Echitimo»⁴⁰. L'epifania di Asclepio nell'immagine del suo animale sacro si coniuga con quello che appare un elemento altrettanto tipico dei suoi «trasferimenti» culturali, ossia l'iniziativa privata di un fedele frequentatore del suo santuario principale di Epidaurò.

Il carattere prodigioso dell'evento epifanico contestuale all'istituzione di un nuovo centro di culto è fondamentale nell'introduzione di Asclepio ad Halieis (Argolide) quale è evocata in uno degli *iamata* di Epidaurò. Vi si narra infatti come Thersandrus, recatosi nel tempio di Epidaurò alla ricerca della guarigione, non riceve il sogno risanatore e fa ritorno alla città natale. Tuttavia «uno dei sacri serpenti» nascostamente si arrotola all'asse del suo carro e quando l'uomo giunge a casa discende e lo guarisce. Il miracolo impone allora l'intervento delle autorità cittadine che si appellano al responso dell'oracolo delfico, indiscusso arbitro in materia di comportamento religioso.

Apollo «decide che essi dovevano lasciare il serpente colà (sc. nella città) ed erigere un santuario di Asclepio, fare una sua immagine e porla nel tempio»⁴¹. L'animale sacro è dunque segno dell'epifania divina e il suo trasferimento legittima la fondazione di un nuovo culto nella località da lui stesso prescelta.

Analoga appare la situazione dell'impianto culturale a Epidaurò Limera in Argolide, i cui abitanti, come riferisce Pausania, «dicono di non essere discendenti dei Lacedemoni ma degli Epidauri dell'Argolide, e che, mentre navigavano per pubblico incarico alla volta dell'*Asclepieio* di Cos, sbarcarono in questo punto della Laconia. Messi sull'avviso da sogni, si fermarono e stabilirono qui. Dicono che anche un serpente, che stavano portando da Epidaurò, scappò dalla nave, e una volta fuggito si nascose nel terreno non lontano dal mare, ed essi, sia per la visione dei sogni, sia per il

vecchio lavoro di P. Girard 1881, si vedano i nuovi esaustivi contributi di B.S. Aleshire 1989, 1991. Sulla fondazione del culto e la topografia dell'*Asklepieion* in particolare B.S. Aleshire 1989, pp. 7-36.

³⁹ Per un'illustrazione di questo ciclo festivo è ancora utile la vecchia monografia di P. Foucart 1914, superata nella metodologia e nella tesi interpretativa di fondo (origine egiziana dei misteri), ma fondata su una ricca documentazione. Si vedano ulteriori dati in G.E. Mylonas 1961 e G. Sfameni Gasparro 1986.

⁴⁰ Pausania II, 10, 3; E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 695, p. 362 s.

⁴¹ IG IV², 1, 122, 33; E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 423, p. 227 e p. 235 s.

prodigio del serpente, si risolsero a restare e a stabilirsi nel luogo. Dove il serpente scomparve nel terreno, ci sono altari di Asclepio e ulivi intorno ad essi». Nella città, secondo la notizia del Periegeta, era pure presente un santuario del dio⁴².

Se la presenza di un serpente ritto su un cavallo in movimento a briglia sciolta ovvero su una galera in monete rispettivamente di Filadelfia⁴³ e di Mitilene⁴⁴ fa ipotizzare con fondamento l'esistenza di tradizioni locali relative all'introduzione del dio nell'immagine del suo animale sacro, del tutto esplicita è questa tipica epifania di Asclepio nell'evento della sua introduzione a Roma (293 a.C.) dove, conformemente al costume tradizionale, egli giunge in forma ufficiale, per un atto di politica religiosa programmata ed eseguita dai pubblici poteri. *Cum pestilentia civitas laboraret* – ci informa Livio – *missi sunt legati, ut Aesculapii signum Romam ab Epidaurum transferrent, anguem, qui se navem eorum contulerat, in quo ipsum numen esse constabat, deportaverunt*⁴⁵.

Sullo sfondo di questa densa trama di tradizioni ancora vitali nel II sec. d.C. l'«invenzione» di Alessandro si configura come un atto di pregnante significato religioso, pienamente rispondente alle attese e alle capacità ricettive dei contemporanei nel collegare intimamente ad una nuova istituzione culturale l'epifania serpentina del dio medico ed oracolare. La novità di essa si esprime contestualmente nell'identità del personaggio, «nuovo Asclepio» distinto dal dio tradizionale per il nome e per la sua posizione genealogica, essendo identificato quale suo «figlio».

La narrazione di Luciano illustra le successive tappe della carriera di Alessandro e i momenti forti della sua creazione religiosa nell'intento dichiarato di smascherare il progetto di un abile truffatore, capace di sfruttare al meglio quei «due sentimenti potentissimi, speranza e paura» che come tiranni dirigono la vita umana e impongono la credulità e gli scrupoli religiosi più angosciosi, in particolare sollecitando la ricerca della parola divina espressa nelle varie forme di divinazione capaci di aprire squarci sull'incerto futuro⁴⁶. La feroce polemica luciana, di fatto, è primariamente

⁴² Pausania III, 23, 6-7; E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 757, p. 390. Cfr. Edelstein 1945, vol. II, p. 230 s.

⁴³ BMC Lydia 202 n. 85 Pl. XXII, 12: Caracalla; 204 n. 97: Severo Alessandro; 207 n. 105: Filippo. Cfr. L. Robert 1970, p. 162 s. n. 7 e Pl. I, 10.

⁴⁴ L. Robert 1970, *loc. cit.* e Pl. I, 13. Per il culto di Asclepio nella città cfr. Robert 1925, pp. 233-238.

⁴⁵ *Periocl.* XI; E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 846, p. 431. Cfr. *ibid.*, T. 583, 691; 708 e 757. Su questa vicenda e il santuario dell'isola Tiberina si veda M. Besnier 1902, pp. 152-244; E. Schmidt 1909, pp. 31-46; M. Guarducci 1983; D. Degrassi 1986.

⁴⁶ *Alex.* 8: «...non fu difficile per costoro rendersi conto che la vita umana soggiace alla tirannia di due sentimenti potentissimi, speranza e paura, capaci di rendere rapidamente ricco chiunque li sappia sfruttare al momento opportuno». All'impulso inconten-

diretta – sulle tracce di una consolidata tradizione già riflessa nel *De divinatione* ciceroniano e in tempi a lui più prossimi alimentata dagli interventi dell'epicureo Diogeniano e del cinico Oenomaos di Gadara⁴⁷ – contro la prassi oracolare e più generalmente divinatoria fiorente nelle più diverse espressioni nell'ambiente contemporaneo.

È impossibile sapere su quali fonti l'autore costruisce il suo racconto⁴⁸. La sua abilità retorica gli permette di tracciare un quadro vivido, da testimone oculare degli eventi, sì da porre il lettore a contatto diretto con una serie di azioni e di episodi culminanti nell'epifania divina e nella fondazione dell'oracolo, essendo quest'ultima presentata come l'obiettivo primario di tutta la vicenda. Di fatto, la nuova istituzione è sostanzialmente una sede oracolare in cui quella medica è soltanto una componente di un quadro più ampio e articolato, confluenso in Glicone la prerogativa profetica e quella iatrica, specifiche rispettivamente di Apollo e di Asclepio sebbene, come è noto, in varia misura le due personalità divine partecipino anch'esse di entrambe queste facoltà.

Nonostante tutte le riserve indispensabili nell'uso del testo luciano, si può dargli credito ammettendo che la sequenza degli eventi in esso illustrati contenga una sostanziale veridicità storica, data la sua immediata prossimità alla vicenda narrata e il suo stesso intento polemico, la cui efficacia sarebbe venuta meno nei confronti del pubblico cui si rivolge se, pur nella denigrazione del personaggio e della sua azione, non avesse mantenuto una generale correttezza nella presentazione dei fatti.

Questi muovono, dopo una vivace rappresentazione della fisionomia fisica e intellettuale di Alessandro⁴⁹, dalla sua prima giovinezza per mostra-

bile di tali sentimenti Luciano attribuisce il successo dei principali santuari oracolari greci, da Delfi a Delo, Claros e Didima: «gli uomini infatti, spinti da quei due tiranni, la speranza e il timore, hanno l'abitudine di recarsi nei templi e desiderano conoscere in anticipo gli avvenimenti futuri; e a tale scopo offrono in sacrificio ecatombi e dedicano come offerte votive verghe d'oro».

⁴⁷ Su entrambi i personaggi e le rispettive opere, utilizzate a fini polemiici anti-pagani, è testimone Eusebio, *Praep. Ev.* IV, 2, 13-3, 13 e V, 28-36; VI, 7. Per Oenomaos, vissuto sotto Adriano e Antonino Pio, si veda K. Buresch 1889, pp. 63-64 e G. Wolff 1851, pp. 54-56.

⁴⁸ A parere di R. Reitzenstein (1903, p. 38), Luciano avrebbe utilizzato documenti autentici, forse gli stessi ὑπομνήματα di Alessandro, per costruire quello che non è un βίος ma una sorta di contro-areteologia. In ogni caso è da ritenere che in larga misura il trattato rifletta in parte l'esperienza diretta del fenomeno oracolare (cfr. sopra n. 10) e in parte le notizie ricevute dai suoi informatori. Non si trascureranno in particolare i rapporti di familiarità con lo stesso Ruiliano, i quali dovevano essere molto forti se Luciano si adoperò per distoglierlo dalle nozze con la figlia del profeta e dalle «speranze suscitate dall'oracolo». Proprio da ciò sarebbe derivata l'ostilità di Alessandro nei suoi confronti.

⁴⁹ Per la conformità di questa descrizione alla tipologia fisica dell'«uomo divino» si veda L. Bieler 1935, pp. 49-56.

re, nell'educazione ricevuta e nelle esperienze maturate, i prodromi di un'avventura religiosa che naturalmente il «biografo» configura come un'abile messa in scena mistificatrice. In essa tuttavia lo storico percepisce netti i segni distintivi di un clima spirituale e di una tipologia sacrale che il complesso della documentazione mostrano peculiari di questo secondo secolo gravido di tensioni e, nel persistere delle più varie tradizioni ancestrali, aperto a mutamenti e innovazioni che presto si tradurranno in un progressivo ma inarrestabile scardinamento degli equilibri sociali, politici, culturali e religiosi del mondo antico.

L'immagine del personaggio delineata da Luciano fin dalle prime battute rientra negli schemi ben noti della tipologia dell'«uomo divino»; le successive vicende e soprattutto la qualità di fondatore di un'istituzione culturale a carattere profetico preciseranno e arricchiranno i contorni di essa. Non è questa la sede per entrare nel merito di una problematica che, inaugurata da un celebre libro di L. Bieler (1935-1936) il quale a sua volta metteva a frutto e sistematizzava suggestioni e contributi precedenti, è attualmente oggetto di vivace dibattito soprattutto in relazione agli studi neotestamentari, essendo ripresa la questione già antica della pertinenza o meno della stessa figura di Gesù di Nazareth alla tipologia del θεῖος ἀνὴρ, taumaturgo, profeta e guaritore⁵⁰.

Basti assumere quella categoria nell'accezione specifica dello stesso linguaggio religioso contemporaneo che permetteva a Plutarco di definire Socrate «uomo divino» perché dotato di un privilegiato canale di comunicazione con il livello demonico, essendo questo tipicamente intermedio e intermediario tra uomini e divinità. L'antico filosofo, peraltro, non è unico titolare di questo privilegio ma è situabile in una vasta categoria di «uomini superiori e divini» capaci di percepire i messaggi trasmessi dagli esseri celesti, avendo essi «un carattere senza turbamento e l'anima senza agitazione» sì da potere interpretare i segni inviati dai demoni, «essi che chiamiamo ἱεροὺς καὶ δαιμονίους ἀνθρώπους»⁵¹. Di fatto gli esseri superiori guidano gli uomini θεῖοι καὶ θεοφιλεῖς attraverso σύμβολα ignoti alla massa degli uomini; Plutarco tosto identifica nella profezia ispirata il dono «demonico», privilegio esclusivo dei pochi «uomini divini» distinto dall'arte di interpretare i σμύεα, i quali costituiscono materia della μαντική⁵².

Egli, come i suoi contemporanei, è inoltre disponibile a riconoscere nei personaggi che si distinguono per le loro eccezionali imprese, nel campo socio-politico oltre che intellettuale, la qualità di uomini «divini per natura»⁵³.

⁵⁰ Ricordiamo soltanto, tra gli ultimi interventi sul tema, quelli di B. Blackburn 1992, di G. Anderson 1994 e di A. Pilgaard 1995.

⁵¹ *De genio Socr.* 24, 589 C.

⁵² *Ibid.* 24, 593 A-D.

⁵³ Tra gli innumerevoli luoghi, soprattutto delle *Vitae*, cfr. *Luc.* 46, 6. Per la tematica

In un contesto siffatto, di cui Plutarco è solo uno dei numerosi testimoni, si colloca la figura di Alessandro e la sua attività religiosa sulle quali allo storico non compete di emettere un giudizio di «veridicità» o di «autenticità» assiologiche; esse devono essere bensì situate nel proprio panorama culturale del quale sono insieme prodotto e componente creativa, astro emergente alla luce della storia per il tramite della testimonianza luciana, parte di una costellazione certo assai più vasta e densa di quanto la documentazione residua non ci permetta di percepire. Il successo della sua azione appare infatti la conferma più inoppugnabile dell'«autenticità» storica dell'intera vicenda e del suo vitale radicamento in una *humus* religiosa e culturale largamente pervasiva nel mondo contemporaneo.

Lo stesso biografo-nemico, che pure carica l'immagine del profeta di Paflagonia dei colori eticamente negativi più tipici con cui il genere satirico dipingeva le proprie vittime, sembra non essersi sottratto interamente al fascino di una personalità eccezionale quando ne evoca i tratti fisici e intellettuali. «Di figura, dunque, era alto, avvenente e davvero splendido come un dio (θεοπρεπής)», egli dichiara; adorno di una lunga capigliatura⁵⁴, elemento questo peculiare della tipologia dell'«uomo divino»-filosofo da Pitagora ad Apollonio di Tiana⁵⁵, «dallo sguardo fascinatore emanava un bagliore divino (δφθαλμοὶ πολὺ τὸ γοργὸν καὶ ἐνθεον διεμφοῖνόντες)», cui si accompagnava una voce suadente (§ 3). Anche intellettualmente Alessandro superava gli uomini comuni, per le sue capacità ricettive e di comunicativa, riconoscendogli Luciano un'eccezionale facoltà «di persuadere e di ispirare fiducia» (§ 4) quale egli stesso ebbe modo di sperimentare nell'incontro-scontro con il personaggio⁵⁶, oltre che «una perizia consumata nel recitare la parte dell'uomo virtuoso».

Questo insieme di qualità, al-di là dello schermo denigratorio del biografo che le mostra utilizzate in maniera perversa a fini di lucro, configurano già le prime connotazioni di una personalità forte e dotata, capace di

profetica e oracolare in Plutarco, intimamente connessa alla sua peculiare visione teologica e demonologica, si rimanda al cap. III di questo volume.

⁵⁴ In proposito, peraltro, Luciano insinua – per screditare il personaggio – che la sua chioma era «in parte naturale, in parte posticcia» (§ 3).

⁵⁵ Cfr. I. Levy 1926, pp. 138-141; P. Robiano 1994. Lo stesso Luciano, nel trattato «Gli amanti della menzogna o Lo scettico» ripropone il medesimo stereotipo nella descrizione del «pitagorico Arignoto, il capelluto (ὁ κοσμήτης), che spira maestà dal volto, quello – lo conosci – celebre per la sapienza, che chiamano il consacrato (τὸν ἱερόν)» (§ 29 ed. V. Longo 1993, vol. III, p. 246 s.). Il personaggio è definito più oltre (§ 32 p. 250 s.) «uomo demonico» (ἀνὴρ δαιμόνιος).

⁵⁶ *Alex.* 55. Cfr. § 4: «Nessuno, in effetti, dopo averlo incontrato, si allontanò da lui senza essersi convinto che fosse il più onesto e amabile, e inoltre il più semplice e sincero degli uomini». Si può pensare che in queste affermazioni ci sia il riflesso dei sentimenti provati dallo stesso Luciano dopo la momentanea «riconciliazione» avvenuta con Alessandro.

imporre efficacemente le proprie scelte religiose, quali tosto saranno illustrate da Luciano quando presenta Alessandro giovinetto compagno di un «ciarlatano dedito alle arti magiche, uno di quelli che promettono incantesimi prodigiosi, filtri d'amore, evocazioni di spiriti contro gli avversari, successioni di eredità»⁵⁷.

Il γόης di Tiana, definito secondo i più convenzionali canoni della tipologia magica⁵⁸, è qualificato poco più oltre come medico di professione mentre la sua fisionomia si illumina di peculiari tratti quando Luciano ci informa che egli «tiano di nascita, era stato uno dei discepoli più assidui di Apollonio, e conosceva pertanto tutti i trucchi che quest'ultimo era solito mettere in scena» (§ 5).

È questa la prima notizia storica sul profeta di Tiana, vissuto nel I sec. d.C., a cui la biografia ampiamente encomiastica di Filostrato nel III sec. d.C., raccogliendo una ricca tradizione in cui elementi storici e leggendari si intrecciano in maniera inestricabile, assicurerà una fama eccezionale. Senza naturalmente poter qui affrontare la complessa questione⁵⁹, basti prendere atto – come di elemento essenziale e caratterizzante – della filiazione spirituale che, per il tramite del maestro tiano, si stabilisce tra Alessandro e la figura più tipica e compiuta di θεῖος ἀνὴρ del mondo antico, in cui convergono istanze religiose e filosofiche di ascendenza pitagorica e facoltà profetico-divinatorie, oltre che una componente taumaturgica di cui è difficile raggiungere la specifica base storica ma che certo dovette avere un nucleo obiettivo capace di alimentare la successiva «leggenda» del personaggio.

La continuità storica del profeta di Abonotico rispetto alla somma di interessi spirituali, intellettuali e religiosi gravitanti attorno ad un personaggio come Apollonio e la sua connessione con la tipologia sacrale cui questo appartiene emergeranno nette dal seguito della narrazione. Esse sono già anticipate dalla notazione di Luciano, motivo di facile sarcasmo sulla «modestia» del personaggio, relativa all'autoproclamazione di Alessandro «di essere pari a Pitagora», espressa in una lettera inviata al genero Rutiliano (§ 4). La connotazione neo-pitagorica della *facies* religiosa del perso-

⁵⁷ Alex. 5: ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις λαμβάνει τις αὐτὸν ἐραστὴς γόης τῶν μαγείας καὶ ἐψάδας θεσπεσίους ὑπερχουμένων καὶ χάριτας ἐπὶ τοῖς ἐρωτικαῖς καὶ ἐπαγωγὰς τοῖς ἐχθροῖς καὶ θησαυρῶν ἀναπομπὰς καὶ κλήρων διαδοχὰς.

⁵⁸ Sulla connotazione magica della *facies* di Alessandro, egualmente accentuata nella figura di Apollonio di Tiana, insiste S. Eitrem 1947, pp. 73-86. Si veda ora il contributo di A. Mastrocinque 1999.

⁵⁹ Per la documentazione e il dibattito storiografico sul personaggio basti rimandare a M. Dzielska 1986. Su Filostrato e l'immagine di Apollonio da lui delineata si veda anche G. Anderson 1986. Ulteriori dati sul problema in G. Sfameni Gasparro 1993, pp. 20-26. Cfr. anche il cap. I.

naggio, acutamente messa in luce da F. Cumont (1922)⁶⁰ e riconosciuta da molti interpreti⁶¹, si definirà in rapporto ad una serie di elementi forniti dallo stesso Luciano e in particolare alle istanze «teologiche» che traspaiono dalla sua attività profetica ed oracolare.

Ora, seguendo il corso degli avvenimenti narrati dal biografo, si può assistere a quella elaborata costruzione religiosa culminante nell'epifania serpentina del nuovo Asclepio che abbiamo riconosciuto pienamente coerente con i più consolidati schemi tradizionali della diffusione del culto del dio medico e oracolare divenuto ormai la più popolare figura di divinità «salvatrice» nel II sec.

Dopo la morte del maestro, Alessandro si accompagna ad un personaggio originario di Bisanzio di nome Cocconas, di professione χορογράφος, titolare quindi di un'attività di tipica consistenza religiosa, essendo la recitazione dei canti corali una delle più costanti componenti delle festività pubbliche di ogni genere e soprattutto di quelle sacre. Insieme con questo, peraltro, Alessandro ormai adulto avrebbe continuato ad esercitare le arti magiche apprese dal primo maestro. Infatti, nel colorito linguaggio luciano si presentano i due che «andavano in giro abbindolando la gente con trucchi e incantesimi e spennando "i polli" (così infatti essi definiscono, nel gergo proprio dei maghi, la gente comune)»⁶². Senza poter escludere una reale consistenza storica di tale attività, secondo una tipologia ben nota e diffusa nell'epoca, si dovrà egualmente prendere atto dello stereotipo dell'accusa di magia rivolta all'avversario quando lo si voglia bollare come mistificatore e in pari tempo relegarlo ai margini della vita ordinata, sotto il corretto profilo religioso e sociale, della comunità⁶³. Comunque l'attività

⁶⁰ Si veda già O. Weinreich 1921, p. 132 s. = 1966, p. 526 e R. Reitzenstein 1903, p. 40. Contro tale interpretazione si è espresso E. De Faye 1925 che adotta la formula luciana della pura e semplice mistificazione.

⁶¹ Si veda in ultimo U. Victor 1998, pp. 41-52 che tuttavia tende a enfatizzare in maniera eccessiva tale connotazione, fino a parlare di un vero e proprio sistema teologico di marca pitagorica, soggiacente al culto oracolare e anche ai misteri fondati dal profeta.

⁶² Alex. 6: περιήεσαν γοητεύοντες καὶ μαγανεύοντες καὶ τοὺς παχεῖς τῶν ἀνθρώπων οὕτως γὰρ αὐτοὶ τῇ πατρίῳ τῶν μάγων φωνῇ τοὺς πολλοὺς ὀνομάζουσιν ἀποκείροντες.

La Campolunghi traduce con espressione idiomatica («spennare i polli») la frase, dove ἀποκείροντες significa «tosando», mentre παχεῖς presenta la triplice accezione di «grasso», «schicchi» e anche «ricchi», tutti significati che Luciano ha certo ben presenti quando classifica con tale aggettivo i «clienti» di Alessandro e Cocconas. Ugual traduzione in Matteuzzi 1988, p. 107, mentre Longo 1986, vol. II, p. 289 traduce: «pelando "la gente grossa"».

⁶³ Tra la bibliografia assai ricca e valida sul fenomeno della magia nel mondo greco-romano, ci limitiamo a segnalare le sintesi perspicue di A. Bernard 1991, F. Graf 1994 e di R. Gordon 1999. Alcune opere collettive permettono di valutare la varietà di approcci ad una problematica attualmente in primo piano nella ricerca storico-religiosa. Cfr. Fa-

magica risulta inadeguata alle ambizioni di Alessandro⁶⁴ che con il nuovo compagno elabora il progetto della fondazione dell'oracolo e dell'introduzione del dio in forma di serpente.

Il biografo illustra con abile verve narrativa le fasi successive della realizzazione di tale ambizioso progetto. La prima di esse è il viaggio a Pella di Macedonia, compiuto con il sostegno e in compagnia di una ricca e attempata donna, secondo un *topos* ben noto nelle vicende di maghi e mistificatori, spesso presentati come mantenuti da donne facoltose. Essi si mettono alla ricerca di uno dei grandi e miti serpenti del luogo, di cui è superfluo evocare qui le connessioni dionisiache, scenario della nascita straordinaria di un ben più famoso Alessandro da Olimpiade e dal suo divino sposo di aspetto serpentino. Di fatto il racconto luciano evoca questa notissima vicenda⁶⁵, sicché l'ambientazione a Pella dell'episodio dell'acquisto del serpente verisimilmente sottende l'intenzione di screditare anche i fondamenti religiosi di quella ormai antica tradizione. Ad ogni modo il dato essenziale rimane la presa in carico di quella che si configurerà come l'immagine epifanica del nuovo dio oracolare, per il quale è necessario stabilire la sede di culto: obiettivo dei due personaggi, infatti, è di «istituire un oracolo e di fondare un suo santuario»⁶⁶.

La nuova creazione religiosa rientra pertanto nella consolidata tipologia dei centri di culto oracolare, di lunga tradizione in Grecia e nelle regioni micro-asiatiche ellenizzate. Essa peraltro a partire dall'età ellenistica e nei primi secoli dell'Impero aveva assistito ad una rivitalizzazione di antiche sedi e alla proliferazione di nuove, soprattutto di carattere apollineo⁶⁷, quali perni catalizzatori di quella intensa e diffusa sete di rivelazione divina che in questo vasto arco temporale e in particolare nel II sec. d.C., pur con momentanee eclissi del tipo registrato da Plutarco, si esprime in toni alti nei più diversi ambienti religiosi, dai politeismi tradizionali al nuovo mes-

saone-Obbink 1991; Meyer-Mirecki 1995; Schäfer-Kippenberg 1997; Flint-Gordon-Luck-Ogden 1999; Jordan-Montgomery-Thomassen 1999.

⁶⁴ *Alex.* 6: «Anche le sue ambizioni erano cresciute con lui e ormai Alessandro concepiva soltanto progetti grandiosi». La capacità di formulare grandi disegni era già stata riconosciuta da Luciano come tipica caratteristica del suo (anti)-«eroe», che – pur nel proposito programmatico della denigrazione – sottolinea quale espressione di un ingegno e di una facoltà inventiva non comuni: «A tutto ciò, poi, si aggiungeva la megalomania e la tendenza a non concepire alcun progetto di minuta importanza, ma a rivolgere sempre la mente alle imprese più grandi» (§ 4).

⁶⁵ *Alex.* 7. Dopo aver ribadito che in Macedonia vivono molti di questi animali di notevole taglia e di grande mansuetudine, Luciano continua: «ed è probabile che proprio da ciò si sia diffusa anticamente la leggenda di Olimpiade: quando portava in seno Alessandro, uno di questi serpenti, immagino, le dormiva accanto». Sulla nota tradizione basti rimandare a Plutarco, *Alex.* 2-3.

⁶⁶ *Alex.* 8: ... μαντεῖον συστήσασθαι καὶ χρηστήριον ἐβουλευόντο.

⁶⁷ Cfr. R. Flacelière 1961; H.W. Parke 1987.

saggio cristiano in cui profeti e profezie, con modalità e significati propri, hanno egualmente ampio spazio e respiro⁶⁸. È superfluo aggiungere quanta parte abbia anche in questo messaggio la tematica del prodigio e delle guarigioni miracolose, così peculiari dei culti iatromantici del tipo di quello di Asclepio e della sua nuova epifania paflagone⁶⁹.

Dopo una prima incertezza sulla scelta del luogo⁷⁰ prevale il parere di Alessandro che vuole Abonotico quale sede dell'oracolo forse in rapporto ad una tradizione locale della cui antichità un'eco potrebbe cogliersi nella figura aristofanea del Paflagone, detentore di una raccolta oracolare al cui afflato profetico il protagonista de «I Cavalieri» risulta particolarmente sensibile⁷¹ e nella stessa impietosa descrizione luciana della ingenuità e stoltezza della gente del luogo, pronta a dare ascolto, nella propria inguaribile δεισιδαιμονία, ad ogni ciarlatano invasato e largitore di oracoli⁷². Ad ogni modo la fondazione presenta fin dai suoi prodromi un carattere programmaticamente apollineo e utilizza uno schema frequente nei casi di una nuova istituzione culturale o di rinnovamento di un'antica, ossia quello della «scoperta» in un luogo sacro di iscrizioni con prescrizioni divine o leggi rituali⁷³.

⁶⁸ Ad illustrazione del tema in ambito cristiano basti qui rimandare ai recenti interventi di E.D. Aune 1983, 1991² e di C. Forbes 1995.

⁶⁹ Cfr. A. Duprez 1970; H.C. Kee 1986, 1990².

⁷⁰ Naturalmente non c'è modo di decidere sulla veridicità delle affermazioni di Luciano in merito alla disputa tra Alessandro e il suo compagno Cocconas riguardo alla località in cui fondare l'oracolo, proponendo il secondo Calcedonia e il primo la sua patria paflagone, in mancanza di qualsiasi notizia sulle sue fonti di informazione (§ 9). Non è escluso che si tratti di un espediente creato dal polemista per vivacizzare il racconto.

⁷¹ *Equ.* vv. 61 ss.

⁷² *Alex.* 9: «Se solo qualcuno si presentava loro...portandosi appresso un flautista o un suonatore di timpani, o uno che strepitava con i cembali e varcinava col setaccio, subito tutti rimanevano a bocca spalancata e lo guardavano come un dio disceso dal cielo» (δεισιδαίμονας τοὺς πολλοὺς καὶ πλουσίους, καὶ μόνον εἰ φανείη τις αὐλητὴν ἢ τυμπανιστὴν ἢ κυμβάλοις κροτοῦντα ἐπαγόμενος, κοκκίνῃ τὸ τοῦ λόγου μαντευόμενος, αὐτίκα μάλα πάντας κεχρηγότες πρὸς αὐτὸν καὶ ὥστερ τινα τῶν ἐπουρανίων προσβλέποντας).

⁷³ Un esempio particolarmente significativo è costituito dalla vicenda relativa ai misteri di Andania, la cui restaurazione secondo la notizia di Pausania è contestuale alla rifondazione di Messene dopo la battaglia di Leuttra. Una visione in sogno, infatti, indicò ad Epaminonda di costruire la città distrutta dagli Spartani là dove avrebbe trovato «la "vecchia" chiusa nel suo "talamo di bronzo"». Fu rinvenuta sul posto un'idria bronzea contenente una lamina iscritta, con le prescrizioni rituali della τέλετή delle Grandi dee, deposito del condottiero Aristomene (IV, 26, 6-8). L'idria era custodita nel bosco Carnasio, sede dei misteri (IV, 33, 4-5) che conosciamo «restaurati» nel 92 a.C. ad opera di Mnasistrato (SIG³ 735-736). È probabile che la tradizione dell'*inventio* delle prescrizioni rituali risalga a quest'epoca. Già O. Weinreich 1921, p. 139 s. = 1969, p. 535 s. notava l'inserimento di Alessandro nello schema tradizionale che vuole la rivelazione divina affi-

A Calcedonia, nel santuario di Apollo, indicato come il più antico tempio cittadino, i due «sotterrarono... certe tavolette di bronzo sulle quali era scritto che ben presto Asclepio con il padre Apollo si sarebbe recato nel Ponto e si sarebbe insediato ad Abonotico»⁷⁴ Non è superfluo ricordare in proposito che questo tempio era anche sede oracolare, in cui operavano profeti e profetesse⁷⁵, in epoca contemporanea alla vicenda di Alessandro.

La notizia del prodigioso ritrovamento e dell'annunciata epifania divina – continua il biografo – si diffonde rapidamente in Bitinia e nel Ponto e induce gli abitanti di Abonotico a decidere l'erezione di un tempio cui viene tosto dato inizio. Si può immaginare che la risonanza dell'evento e soprattutto la decisione di una comunità cittadina di dare inizio alla costruzione di una sede atta a ricevere le due divinità⁷⁶ devono trovare motivazione in una notorietà già acquisita dal personaggio quale figura di profeta ispirato, dotato di capacità taumaturgiche e di speciali favori divini⁷⁷. Di fatto Luciano non soltanto attribuisce a Cocconas, rimasto a Calcedonia, un'intensa attività di composizione di oracoli, all'evidente fine di confermare la posizione di Alessandro⁷⁸, ma addirittura riferisce dell'esistenza di un responso a lui relativo attribuito alla Sibilla, ossia a quella autorevole portavoce della volontà divina che in questo II sec. coagula attorno a sé una fitta trama di tradizioni e trova credito anche in circoli giudaici e cristiani, in una profonda metamorfosi del suo statuto religioso⁷⁹.

Con una serie di formule contenenti complessi calcoli aritmetologici l'antica profetessa annunciava dunque la nascita di un profeta nella regione pontica di Sinope: «Sulle rive del Ponto Eussino, presso Sinope –

data a tavole o libri nascosti e quindi scoperti miracolosamente da personaggi privilegiati o sacralmente qualificati come i sacerdoti.

⁷⁴ *Alex* 10: κατορύττουσι δέλτους χαλκᾶς, λεγούσας ὡς αὐτίκα μάλα ὁ Ἀσκληπιὸς σὺν τῷ πατρὶ Ἀπόλλωνι μέτειναι εἰς τὸν Πόντον καὶ καθέξει τὸ τοῦ Ἀβώνου τεῖχος.

⁷⁵ CIG 3794 (un προφήτης); CIG 3796 (una προφήτις e una sua allieva). A. Bouché-Leclercq 1880, vol. III, p. 266 s. Cfr. L. Robert 1969, pp. 1340-1342; BE 1966, 271; 1968, 58; 1978, 480; L. Robert 1980, p. 395; H.W. Parke 1987, p. 179 s.

⁷⁶ A parere di M. Caster 1938, ad Abonotico doveva essere già presente un tempio di Asclepio cui Alessandro intese collegare il suo oracolo. Nessuna fonte a noi nota, peraltro, suffragava questa pur verisimile ipotesi.

⁷⁷ Ciò risulta da una notazione dello stesso Luciano: «Alessandro dunque, quando fece il suo ingresso in patria, dopo molto tempo con una tale messa in scena, era un personaggio in vista, una vera celebrità» (§ 12).

⁷⁸ *Alex* 10: «Nel frattempo Cocconas rimase a Calcedone, intento a comporre certi oracoli dubbi, ambigui e tortuosamente oscuri» (...διττοὺς τινὰς καὶ ἀμφιβόλους καὶ λοξοὺς χρησμοὺς συγγράφειν).

⁷⁹ Sulla *facies* oracolare sibillina ci limitiamo a ricordare la monografia di H.W. Parke 1988 e i risultati di un recente Convegno su «Sibille e linguaggi oracolari. Mito storia tradizione» (cfr. I. Chirassi Colombo-T. Seppilli 1998). Un'ampia discussione sopra cap. II.

avrebbe cantato la Sibilla – nascerà un profeta dov'è la Torre, sotto il regno degli Ausoni, mostrando dopo una prima unità e tre decine altre cinque unità e una ventina triplicata, nome a quattro elementi di un difensore»⁸⁰. Contestualmente l'autore mostra un Alessandro già dotato di una precisa identità profetica e di una genealogia eroica che lo situano ormai decisamente nella categoria degli «uomini divini». Egli «ora portava i capelli lunghi, con i riccioli sciolti sulle spalle, e indossava una tunica purpurea listata di bianco e un mantello bianco con una falce, come Perseo, dal quale pretendeva di discendere per parte di madre» (§ 11).

La discendenza dall'eroe argivo, che una serie di tradizioni mitiche collegava all'Asia Minore e alla sfera apollinea, si coniuga con una precisa linea genealogica asclepiade, proclamata in un altro oracolo: «Perseide di stirpe, caro a Febo, ecco alla vostra presenza il divino Alessandro, che per volere del fato ha il sangue di Podalirio» (§ 11).

Nella singolare invenzione di Alessandro assistiamo all'attualizzazione di schemi mitici collaudati nella tradizione ellenica, come quello delle ascendenze eroiche delle nobili stirpi e delle nozze di donne con dèi o eroi. Il mitico figlio di Asclepio, già noto all'epica omerica quale medico valente, esperto largitore di rimedi naturali⁸¹, titolare con il fratello Macaone di centri di culto tra cui notissimo quello di Tricca in Tessaglia, venerato fin dal V-IV sec. a.C. anche in Tracia⁸² e spesso presente nei numerosi *Asclepieia* disseminati in tutte le regioni ellenizzate⁸³, è definito come padre del personaggio. Questo dunque si colloca a pieno titolo nella linea genealogica di Apollo e di Asclepio e si pone di diritto come loro profeta, per il tramite della nuova epifania dei due dèi nella persona del serpente Glicone.

Nella scelta di questa duplice ascendenza, eroica da Perseo e divina da Podalirio, per il rapporto di quest'eroe con un Asclepio ormai pienamente divinizzato, Alessandro conferma la propria abilità a maneggiare gli schemi mitici tradizionali, incarnandoli nell'attualità e nello specifico contesto

⁸⁰ *Alex* 11: Εὐρητο δὲ χρησμὸς ἦδη, ὡς Κυβύλλης προμαντευσαμένης· Εὐξείνου Πόντοιο παρ' ἧδ' ἄγχι Σινώπης ἔσται τις κατὰ Τύρριν ὑπ' Ἀυκονίοισι προφήτης, ἐκ πρώτης δεικνὺς μονάδος τρισσῶν δεκάδων τε πένθ' ἑτέρας μονάδας καὶ εἰκοτάδα τρισάριθμον, ἀνδρὸς ἀλεξητήρος ὁμωνυμίων τετράκυκλον. Secondo la classificazione dei diversi tipi oracolari proposta da D.E. Aune 1983, 1991², trad. it. p. 137, si tratta di un «oracolo di riconoscimento», ossia di un oracolo che serve ad autenticare la veridicità ed autorevolezza di un profeta.

⁸¹ Tutti i documenti della lunga e ricca tradizione in E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 135-216, pp. 65-104.

⁸² Cfr. SEG 40 (1990) n. 581: iscr. del 400-350 a.C. attestante l'esistenza di un tempio.

⁸³ Tra i molti casi si ricorda quello dell'Asclepieio di Messene, riccamente popolato di figure divine ed eroiche, fra cui appunto gli Asclepiadi Podalirio e Macaone (Pausania IV, 31, 12; cfr. IV, 3, 2 sulla tradizione che fa di Asclepio e dei figli eroi locali).

microasiatico in cui affonda le proprie radici culturali e religiose. Entrambe le figure mitiche, infatti, presentano già forti connessioni con questo contesto che il profeta seppe opportunamente utilizzare.

Di Podalirio la tradizione conosceva il trasferimento in Caria, dove aveva fondato la città di Syrna dopo aver sposato la omonima figlia del re cario Damaethus⁸⁴ mentre secondo un'altra notizia dopo la partenza da Troia si sarebbe recato prima a Colofone e quindi, tornato ad Argo e ricevuto un responso dall'oracolo delfico, si sarebbe definitivamente stabilito in Caria⁸⁵. È inoltre significativo che il personaggio, come del resto il fratello Macaone, veniva spesso collegato genealogicamente con figure storiche di esperti della scienza medica di cui egli era titolare. Come è noto, lo stesso Ippocrate era considerato suo discendente, connettendosi l'inizio della sua stirpe ad un figlio avuto da Podalirio allorché si fermò sulla costa di Rodi.⁸⁶

Un piccolo altare con l'indicazione dell'appartenenza: Ποδαλίου, rinvenuto a Cos⁸⁷ dimostra che il personaggio era egualmente venerato in quest'isola, sede famosa del culto di Asclepio e di una rinomata scuola medica di Asclepiadi, il cui massimo rappresentante fu Ippocrate. Ancora all'epoca di Proclo presso la città licia di Adrotta funzionava una sede di culto medicale connessa con l'attività di Podalirio e del fratello Macaone⁸⁸.

La novità operata da Alessandro sul referente mitico tradizionale è stata – se si deve dar credito a Luciano – quella di presentarsi come figlio dell'eroe, trasponendo nell'attualità, attraverso una misteriosa unione di costui con la propria madre, quella possibilità che la tradizione attribuiva al lontano passato eroico.

Più conforme agli schemi consolidati delle discendenze eroiche con cui molte stirpi greche nobilitavano le proprie origini è il rapporto che Alessandro intese stabilire con la figura di Perseo. L'eroe argivo dalle molte avventure è connesso da una fitta trama mitica e culturale, che non è dato qui evocare in dettaglio, alle regioni micro-asiatiche. Basti ricordare la sua qualità di ecista di Tarso, illustrata con la consueta perizia e ricchezza di documentazione da L. Robert in relazione alla monetazione cittadina del II sec. d.C. che lo mostra in stretto rapporto con il dio «patrio» Apollo «dai lupi» (Λυκαῖος), detto in un'iscrizione *Argeios* e *Patroos* a conferma

della sua ascendenza argiva⁸⁹. Merita comunque di essere sottolineato che proprio sul finire del I e nel II sec. d.C. si assiste ad una reviviscenza delle tradizioni relative alle imprese di Perseo in Asia Minore, quando numerose città, dalla Lidia (Ierocesarea) alla Cilicia (Aigai), alla Licaonia (Iconium) alla Cappadocia (Tiana) e soprattutto nella regione pontica, tra cui Amastri così prossima ad Abonotico, fanno posto nella propria monetazione all'eroe argivo, nell'esplicito proposito di sottolineare le proprie ascendenze elleniche⁹⁰.

Particolarmente espressivo di questa rinnovata volontà di attualizzare un passato mitico ponendolo a fondamento dell'identità socio-culturale e religiosa delle città micro-asiatiche che in piena età imperiale romana riaffermano con forza il proprio glorioso passato ellenico è un documento epigrafico valorizzato ancora da L. Robert. Si tratta di un decreto di Argo relativo ad un retore cilicio di Aigai, Publius Antheius Antiochos, al quale la città riconosce il titolo di *bouletes* in ricompensa delle sue manifestazioni di ossequio nei propri confronti. Esse trovavano giustificazione nella *syggenia* tra le due *poleis*, fondata proprio sulla persona di Perseo. L'iscrizione ricorda il viaggio dell'eroe compiuto in Cilicia al tempo della sua ricerca della Gorgone⁹¹. Il personaggio, vissuto tra il 160 e il 230 d.C., è menzionato da Filostrato nelle *Vit. soph.* II, 4⁹², che lo ricorda come un fedele di Asclepio, di cui frequentava con costanza il locale santuario⁹³, dove trascorreva anche molte notti per ottenere i sogni rivelatori al fine di trovare rimedio per i propri malanni. Egli avrebbe goduto inoltre di dirette visioni del dio, con cui conversava anche in stato di veglia. Il personaggio in questione, uomo colto e di rango sociale ragguardevole, risulta dunque fortemente interessato ai valori religiosi, oltre che dotato di gusto per le tradizioni antiquarie. La sua personalità mostra peraltro anche tratti ipocondriaci e pertanto ci appare assai vicina alla figura meglio nota di Elio Aristide⁹⁴, con la sua accesa devozione verso Asclepio e il bisogno di un diretto contatto con la divinità guaritrice.

⁸⁹ L. Robert 1977, pp. 98-132. Ad Argo secondo la testimonianza di Pausania «il più famoso tra i santuari urbani è quello di Apollo *Lykaios*» che la tradizione locale voleva fondato da Danaos (II, 19, 3-4). Sulla probabile localizzazione dello *hieron* apollineo cfr. M. Piérart 1982, pp. 139-152.

⁹⁰ Per tutta la documentazione si veda anche L. Jones Roccas 1994.

⁹¹ L. Robert 1977, pp. 120-129.

⁹² Ed. W.C. Wright 1921, pp. 184-191.

⁹³ La storia dell'*Asklepieion* di Aigai e della sua vita religiosa è ricostruita con la consueta erudizione da L. Robert 1990, pp. 225-275.

⁹⁴ La sua esperienza emerge vividamente dai noti «Discorsi sacri» (ed. C.A. Behr 1981; trad. Nicosia 1984). Un ineguagliabile ritratto del personaggio in A.-J. Festugière 1954, pp. 85-104 di cui si ricorda la bella traduzione, pubblicata postuma, dei Discorsi sacri (Festugière 1986). Cfr. anche C.A. Behr 1968. Sul generale quadro culturale e religioso

⁸⁴ E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 209.

⁸⁵ E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 207-208. Secondo un'altra fonte in Daunia (Puglia) c'era un *heroon* di Podalirio, ossia il suo cenotafio. Sul culto del personaggio in questa regione, dove sarebbe stato introdotto dai coloni di Cos e di Rodi, si veda A. Russi 1966.

⁸⁶ E.J.-L. Edelstein 1945 I, T. 213. Una tradizione vuole Aristotele discendente da Macaone (T. 192).

⁸⁷ G. Pugliese Carratelli 1963-1964, in particolare p. 152. Fonti relative al culto di Podalirio a Cos in A. Russi 1966, p. 285 n. 31.

⁸⁸ Marino, *Vita Procli* 32. Cfr. M.P. Nilsson 1961², p. 475.

Risulta confermato come Alessandro, nella sua ricerca di autenticazione mitica della propria persona e quindi della propria attività religiosa non sia un isolato stravagante impostore ma una figura pienamente calata nei moduli culturali del proprio tempo, la punta emergente di un iceberg che si può intuire assai compatto e pervasivo del contemporaneo panorama religioso.

Ulteriore prova della sua acuta percezione e abile utilizzazione delle tendenze peculiari del proprio ambiente è infine il tema delle «nozze sacre» assunto dal personaggio a definitiva sacralizzazione della propria identità. Egli affermava infatti di essere stato amato da Selene: «la dea – diceva – si era innamorata perdutamente di lui, vedendolo una volta dormire» e gli aveva dato anche la figlia che l'oracolo imporrà a Rutiliano di prendere in moglie⁹⁵.

È chiaramente assunto lo schema mitico relativo ad Endimione, il pastore amato dalla dea lunare che la mitologia greca sapeva figlio di Etlio, re dell'Elide ma che pure vedeva collegato strettamente ancora ad una località micro-asiatica. Pausania riferisce infatti la versione mitica accolta dagli abitanti di Eraclea presso Mileto, i quali «affermano che egli si ritirò con i suoi buoi sul monte Latmo» e aggiunge che sul monte si trova un ἄδυτον consacrato ad Endimione⁹⁶. Varie fonti confermano questa notizia e configurano assai stretti i rapporti del personaggio con la città di Eraclea al Latmos presentandolo anche come suo fondatore e titolare di un culto⁹⁷.

La scelta di questo personaggio come modello si rivela ancora una volta assai felice: egli costituisce un ulteriore elemento capace di saldare le tradizioni locali a quelle del continente greco e soprattutto la sua speciale vicenda permette al profeta di Abonotico di rafforzare le proprie carte di credito assicurando una connotazione sacrale anche alla propria discendenza. Il tutto inserendosi in un circuito religioso assai vivace al suo tempo che vedeva protagonista proprio la figura di Selene, nei cui confronti nel secondo sec. d.C. i documenti fanno registrare un rinnovamento di

in cui si colloca la vicenda di figure come quelle di Elio Aristide e del retore di Aigai, oltre che dello stesso Alessandro, si veda il denso e vivace saggio di R. Lane Fox 1986. Il tema è oggetto di dettagliata analisi più oltre in questo volume (Cap. V).

⁹⁵ *Alex.* 35. L'invito a tali nozze è formulato in un responso oracolare del tutto esplicito: «Sempre a Rutiliano, che gli chiedeva se dovesse sposarsi, Alessandro rispose apertamente: "Sposa la figlia di Alessandro e di Selene"». Luciano ironizza sull'evento, sottolineando la credulità di Rutiliano ma in pari tempo rivelando il preciso contesto religioso in cui esso è sperimentato dai protagonisti. Infatti il personaggio prende in sposa la fanciulla «propiziandosi la suocera Selene con intere ecatombi, convinto di essere diventato anch'egli uno degli dei celesti» (τὴν πενθερὰν Σελήνην ἐκατόμβαις ὅλαις ἱλασκόμενος καὶ τῶν ἐπουρανίων εἰς καὶ αὐτὸς οἰόμενος γεγονέναι).

⁹⁶ Pausania V, 1, 3-4. La documentazione figurata su Endimione in H. Gabelmann 1986.

⁹⁷ Cfr. L. Robert 1978, pp. 477-490.

interesse. Esso risulta alimentato dalla fioritura delle dottrine astrologiche e più ampiamente dall'interesse per le speculazioni cosmologico-astroali e in pari tempo si collega con l'eroizzazione o franca divinizzazione di personaggi dai rilevanti ruoli politici, già inaugurata dai sovrani ellenistici e dai condottieri romani tardo-repubblicani ma ora consolidata nelle persone di Imperatori e Imperatrici.

Se Endimione è riconosciuto nella tradizione dell'Elide come padre di cinquanta figlie avute da Selene, non risulta anomala la pretesa di Alessandro di aver avuto la propria figlia dalla dea, cui del resto erano attribuite molte nozze, da quelle con Zeus, da cui avrebbe avuto il Dioniso orfico secondo Cicerone (*de nat. deor.* 3, 58) e due figlie secondo Plutarco (*Quaest. conv.* 3, 10, 3) a quelle con eroi come Antifemo o Eumolpo cui genera Museo⁹⁸. Soprattutto rilevante è tuttavia il tema della protezione di Selene riservata a figure come Silla, che ne riceve in sogno l'annuncio di vittoria⁹⁹ e quindi agli Imperatori del II sec. che l'onorano come Adriano¹⁰⁰ ovvero l'associano alla propria immagine come nel caso del monumento efesino di Lucio Vero¹⁰¹. Più spesso saranno le spose imperiali ad assumere connotazioni lunari. Non è privo di significato che proprio in un'emissione di Abonotico ormai divenuta Ionopolis appaia sul diritto il busto di Lucilla, moglie di Lucio Vero e sul rovescio l'immagine di Artemide/Selene accompagnata dal nome di ΓΑΥΚΩΝ¹⁰². Senza supporre, con Babelon, che questo tipo intenda evocare il motivo delle nozze di Alessandro con Selene, è indubbio che il documento monetale contribuisce ad illustrare il clima culturale e religioso in cui si muove il fondatore dell'oracolo e del quale egli si conferma sempre di più sensibile interprete, capace di utilizzarne ed esplicitarne tutte le potenzialità simboliche e le valenze mitico-sacrali.

Del resto le regioni micro-asiatiche appaiono particolarmente interessate a culti di riferimento lunare. Il personaggio femminile che interviene in una ricca serie di rilievi votivi accompagnato da due personaggi maschili in costume di guerrieri e solitamente con il cavallo, identificabili dunque con i Dioscuri, reca spesso l'attributo della mezzaluna e legittimamente si propone come una Selene piuttosto che un'Elena¹⁰³. L'Asia Minore è pa-

⁹⁸ Su queste e altre versioni mitiche, oltre che sulla ricca documentazione iconografica relativa al personaggio, si rimanda a F. Gury 1994.

⁹⁹ Plutarco, *Syll.* 9, 7-8. L'evento è forse raffigurato in un *denarius* di L. Aemilius Buca (F. Gury 1994, n. 69).

¹⁰⁰ Secondo l'*Historia Augusta* l'Imperatore avrebbe formulato il progetto di erigere a Roma una statua della dea accanto al colosso di Nerone, già trasformato in effigie di Helios (*Hadr.* 19, 13).

¹⁰¹ F. Gury 1994, n. 67: il monumento, del 166-169, celebra l'impresa contro i Parti dell'imperatore, il quale assume connotazioni solari.

¹⁰² E. Babelon 1900; F. Gury 1994 n. 30.

¹⁰³ F. Chapouthier 1935, pp. 48-67, nn. 26-59 e i nuovi documenti anatolici pubblicati

rimenti la patria del dio lunare Men, il cui culto conosce nei primi secoli dell'impero una rinnovata popolarità¹⁰⁴.

Si segnala poi il contemporaneo fenomeno, già iniziato nel I sec. ma intensificatosi nell'età antonina per continuare ancora nel III sec., delle apoteosi seleniche di defunti¹⁰⁵, il quale verisimilmente si collega alla nozione, antica nella tradizione pitagorica, riflessa nelle Menippee varroniane ed ampiamente elaborata in Plutarco, del soggiorno lunare delle anime, talora assimilate allo stesso Endimione, essendo pertanto denominate *Endimiones*¹⁰⁶. Né si trascurerà il ruolo assai importante esercitato da Selene nella sfera della prassi e dell'ideologia della magia contemporanea, essendo spesso anche collegata ovvero talora identificata con Hecate che di tale sfera è egualmente protagonista molto attiva¹⁰⁷.

In questa fitta trama di riferimenti mitici, cui non sono estranee venature di religiosità «mistica» di ascendenza pitagorica, si colloca dunque la creazione religiosa del profeta di Paflagonia centrata sulla configurazione di una propria identità sacra e sulla personalità di un dio nuovo insieme e radicato in un antico terreno apollineo.

1.3. *La «nascita» di Glicone e l'epifania del suo profeta*

La manifestazione di quest'ultimo avviene nelle forme più spettacolari del genere profetico, almeno secondo la descrizione fornita da Luciano. Alessandro opera secondo i canoni tipici dell'invasamento: si offre alla folla con «accessi di divino furore, con la bocca piena di schiuma»¹⁰⁸ e, nel momento decisivo dell'evento epifanico, «di primo mattino si precipita nella piazza quasi nudo, coperto soltanto da un perizoma dorato, brandendo la sua famosa falce ed agitando nello stesso tempo la chioma sciolta», come i metragirti posseduti dalla sacra mania. Quindi «sale sopra un altare elevato, e di lì arriga la folla, chiamando beata la città (τὴν πόλιν ἑμακάριζεν) perché ben presto avrebbe accolto il dio in forma visibile» (§ 13).

È facile cogliere qui l'eco del μακαρισμός tipico dei culti mistici e mi-

da L. Robert 1983, pp. 553-578 che propone l'identificazione del personaggio femminile con Selene. Sulle fonti letterarie cfr. S. Luns 1979.

¹⁰⁴ Si veda la ricca documentazione raccolta in E.N. Lane 1971-1978.

¹⁰⁵ F. Gury 1994, n. 80.

¹⁰⁶ Cfr. P. Boyancé 1972, pp. 283-289.

¹⁰⁷ Cfr. S.I. Johnston 1990.

¹⁰⁸ *Alex.* 12. Luciano dichiara ancora una volta che tale comportamento è frutto di un'abile mistificazione, compiuta con l'uso di una radice di una pianta, lo strutio, capace di provocare il fenomeno. Ma aggiunge: «A quella gente, però, anche la schiuma appariva come un segno divino, che incuteva sacro terrore» (τοῖς δὲ θεῖόν τι καὶ φοβερόν ἐδόκει καὶ ὁ ἀφρός).

sterici che risuonava già sulle bocche delle baccanti euripidee¹⁰⁹ e qualificava lo statuto degli iniziati eleusini. In un'atmosfera mistica intende dunque collocarsi il profeta di Abonotico che infiamma la tensione religiosa della folla con la sua glossolalia inframmezzata dai nomi riconoscibili di Apollo e di Asclepio ad autenticazione della propria ispirazione: «Ed egli, emettendo suoni indistinti (avrebbero potuto essere in lingua ebraica o fenicia), sbalordiva la gente, che non capiva cosa Alessandro andasse dicendo, tranne questo: che infarciva tutto il suo incomprensibile discorso con i nomi di Apollo e Asclepio»¹¹⁰. L'uso di un linguaggio particolare, assimilabile in apparenza ad una lingua «barbara», caratterizza – come è noto – molte espressioni profetiche contemporanee, anche nell'ambito cristiano. Esso dunque rafforza le connotazioni sacrali del personaggio, configurandolo agli occhi degli osservatori come divinamente ispirato, e sanziona la sua funzione religiosa.

Segue la corsa verso il tempio e la sacra sorgente, costante presenza presso gli oracoli apollinei e nelle sacre sedi di Asclepio, dove Alessandro si immerge e, secondo la più stretta osservanza cultuale, «si mise a cantare a gran voce inni in onore di Asclepio e di Apollo, supplicando il dio di venire nella città con buoni auspici». Alla comune invocazione delle due divinità, medicali e profetiche, unite intimamente dal legame genealogico e dalle funzioni, si accompagna la «chiamata» del dio nuovo che entrambi li assomma in sé, affidandosi alla potenza evocatrice dell'inno sacro la forza di attrazione necessaria al compimento del prodigio.

Con consumata abilità letteraria Luciano ci rende partecipi dell'evento: Alessandro immerge nelle acque della sorgente una coppa e ne estrae l'uovo d'oca che vi aveva precedentemente nascosto, contenente un piccolo serpente. Agli spettatori meravigliati dichiara «di tenere fra le mani, in quel momento, Asclepio» e quindi rompe il guscio mostrando l'animale divino.

La scena che segue, anche se non rispecchia – come tutta la narrazione precedente – il reale svolgimento dei fatti, mantiene intatta l'autenticità dell'episodio poiché senza dubbio evoca esperienze familiari ai propri interlocutori. In altri termini, anche se non descrive la vicenda come è realmente accaduta, Luciano la presenta come i suoi lettori potevano credere che lo fosse stata, sulla base di analoghi episodi o almeno della generale tipologia profetica.

«I presenti lo videro (sc. il serpentello) muoversi e avvolgersi intorno alle sue dita, subito proruppero in alte grida: davano il benvenuto al dio, e

¹⁰⁹ Euripide, *Bacch.* 72-87. Cfr. A.-J. Festugière 1972, pp. 66-80.

¹¹⁰ *Alex.* 13: ὁ δὲ φωνὰς τινὰς ἀκήτους φθεγγόμενος, οἳ γένοιτο ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εἰδότας ὅ τι καὶ λέγοι, πλὴν τοῦτο μόνον, ὅτι πᾶσιν ἐγκατεμίγνυ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἀσκληπιόν.

chiamavano beata la città, e ciascuno si riempiva la bocca di preghiere, chiedendo al dio tesori, ricchezze, salute e ogni altro bene»¹¹¹.

All'*inventio* spettacolare del dio nelle forme dell'animale sacro «infante» segue un'epifania altrettanto prodigiosa di lui nell'aspetto compiuto, «adulto» della divinità oracolare che prende possesso della nuova sede di culto in intima simbiosi con il suo profeta. Luciano descrive infatti la successiva manifestazione di Alessandro avvolto dalle spire del grande e mansueto serpente di Pella, cui egli aveva previamente costruito una testa posticcia, con fattezze umane¹¹², predisposta con una serie di congegni per aprire e chiudere la bocca facendo vista di parlare. Infatti la prassi oracolare elaborata dal personaggio prevede, oltre a quelli redatti per iscritto, anche oracoli autofoni, direttamente pronunciati da Glicone per casi particolari e consultanti autorevoli¹¹³.

La colorita descrizione dell'evento mette in luce l'assimilazione profonda tra Alessandro e il suo dio oracolare che, espressa nelle forme esteriori del personaggio disteso sulla *kline* abbigliato «come un dio», interamente cinto dall'animale la cui testa posticcia si sovrappone alla propria¹¹⁴, sul piano religioso implica una sorta di divinizzazione del profeta configurantesi non solo come portavoce del novello Asclepio ma quasi un suo *alter ego*, manifestazione umana omologa a quella serpentina.

Questa profonda simbiosi risulterà netta a conclusione della vicenda, allorché Rutiliano, dopo la morte di Alessandro, rifiuterà di nominare un successore «serbandolo per il solo Alessandro il ruolo di profeta». Nel consueto linguaggio sarcastico, Luciano riferisce gli eventi successivi alla morte di Alessandro, non senza sottolineare il contrasto fra una *pronoia*, cui si potrebbe attribuire il progetto dell'intera vicenda, e la *tyche* cui piuttosto –

¹¹¹ *Ibid.* 14: οἱ παρόντες εἶδον κινούμενον καὶ περὶ τοῖς δακτύλοις εἰλούμενον, ἀνέκραγον εὐθὺς καὶ ἡσπάζοντο τὸν θεὸν καὶ τὴν πόλιν ἑμακάριζον καὶ χανδὸν ἕκαστος ἐνεπίμπλατο τῶν εὐχῶν, θησαυροὺς καὶ πλοῦτους καὶ ὑγιείας καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ αἰτῶν παρ' αὐτοῦ.

¹¹² *Ibid.* 12: «Inoltre, già da molto tempo i due (Alessandro e Cocconas) avevano preparato una testa di serpente, fatta di stoffa e dipinta, che in qualche modo ricordava fattezze umane, copia fedele della realtà. Grazie a un sistema di crini di cavallo, questa apriva e poi chiudeva la bocca; e ne spuntava fuori una lingua come quella di un serpente, biforcuta, scura, manovrata anch'essa tramite crini».

¹¹³ *Ibid.* 26: «Questi oracoli, detti autofoni, non erano concessi a tutti né indiscriminatamente, ma soltanto a personaggi importanti, ricchi e munifici».

¹¹⁴ *Ibid.* 15: «...sedendo sopra un letto in una stanzetta, vestito proprio come un dio, teneva in grembo quell'Asclepio di Pella. L'animale...era molto grande e bello; e Alessandro lo teneva avvolto in tutta la sua lunghezza intorno al collo, lasciando sporgere la coda, che era tanto lunga da avvolgersi nelle pieghe della veste, in modo che soltanto una parte strisciava per terra. Alessandro nascondeva la testa del serpente sotto l'ascella...; e mostrava accanto alla propria barba la testa di stoffa, come se appartenesse al corpo del serpente».

a parere dell'autore – essa deve essere ricondotta¹¹⁵. Ne risulta che il primo caso prospettato è quello postulato da quanti hanno prestato fede all'opera di Alessandro, riconoscendo in essa un'autentica esperienza religiosa.

Egli dichiara che, conformemente allo scenario abilmente costruito dal protagonista per conferire una connotazione sacrale a tutta la propria attività, «era quindi necessario che pure le sue esequie fossero degne della vita da lui condotta, e che avesse luogo una gara per la successione nell'esercizio della sua attività profetica»¹¹⁶. Assumendo ancora la cifra della mistificazione ovvero della «magia» per connotare l'intero quadro, continua: «Il fior fiore di quegli imbroglioni che erano i suoi complici (τῶν συνωμοτῶν ἐκείνων καὶ γοήτων, ὅσοι κορυφαῖοι ἦσαν) si presentò dunque a Rutiliano scegliendolo come arbitro, perché stabilisse chi di loro dovesse essere prescelto a subentrare nella gestione dell'oracolo e a essere incoronato con le sacre bende di ierofante e profeta... Ma il giudice della gara, Rutiliano, li congedò senza averne incoronato nessuno, serbandolo per il solo Alessandro il ruolo di profeta, anche dopo la sua dipartita da questo mondo»¹¹⁷. Se ne conclude che la successiva vita dell'oracolo, che conosciamo prolungata almeno per tutto il III sec., implicherà la continuazione dell'attività profetica nelle forme «eroiche» di una consultazione del personaggio defunto, il quale anche in tale statuto mantiene la funzione di tramite unico della rivelazione divina¹¹⁸.

¹¹⁵ *Ibid.* 60: «Così si conclude la recita di Alessandro e questo fu l'epilogo di tutto lo spettacolo della sua vita, tanto che una vicenda simile si potrebbe supporre il risultato di un piano della Provvidenza, anche se capitò secondo la Fortuna» (Τοιοῦτο τέλος τῆς Ἀλεξάνδρου τραγωδίας καὶ αὕτη τοῦ παντὸς δράματος ἡ καταστροφή ἐγένετο, ὡς εἰκάζειν προνοίας τινὸς τὸ τοιοῦτον, εἰ καὶ κατὰ τύχην συνέβη). Abbiamo modificato l'espressione finale, che nella traduzione di L. Campolunghi, suona «per puro caso», in quanto è chiara l'intenzione lucianea di contrapporre Pronoia a Tyche, secondo consolidate categorie concettuali dell'epoca. Tale intenzione non è stata percepita neppure da altri traduttori. Cfr. A.M. Harmon 1961, p. 251: «by chance»; M. Matteuzzi 1988, p. 177 «...sebbene sia dovuta semplicemente al caso»; V. Longo 1986, vol. II, p. 333: «anche se accaduta per caso»; U. Victor 1999, p. 129: «...ein Werk der Vorsehung sehen könnte, obwohl es Zufall war».

¹¹⁶ *Ibid.*: ἔδει δὲ καὶ τὸν ἐπιτάφιον αὐτοῦ ἄξιον γενέσθαι τοῦ βίου, καὶ ἀγωνά τινα συστήσασθαι ὑπὲρ τοῦ χρηστηρίου.

¹¹⁷ Tra i pretendenti alla successione appare anche un certo Peto, «medico di professione». Si conferma la presenza di una forte componente medica nella fondazione oracolare di Alessandro, basata specificamente sulle competenze «scientifiche» di quanti esercitavano professionalmente l'arte medica.

¹¹⁸ Questa circostanza può essere addotta a sostegno dell'identificazione dell'Alessandro oracolare di cui dà notizia Atenagora (cfr. sopra). Non è da escludere, infatti, che dopo la morte del personaggio il suo culto «eroico», con tomba-cenotafio e statua «parlante», abbia potuto essere impiantato anche fuori della sua città, nella Misia. Tale ipotesi è resa verisimile dall'associazione con due personaggi, anch'essi umani, quali Nerillino e

La possibilità di una continuità oracolare oltre la morte da parte delle varie figure mantiche che popolano lo scenario della vita religiosa contemporanea ci viene confermata dall'iscrizione di un altare funerario da Thyatira (Lidia) databile fra il II e il III sec. d.C. e dedicato dai figli e dai misti ad Ammias, «sacerdotessa degli dèi». Costei, che possiamo ritenere guida di una comunità di iniziati, è introdotta a parlare in prima persona e, rivolgendosi ai lettori del suo epitaffio, dichiara: «Se poi alcuno vuole apprendere da me la verità, preghi ciò che vuole presso l'altare e l'otterrà, per visione, di notte e di giorno»¹¹⁹.

Parallelamente, il riconoscimento di facoltà oracolari a defunti presso la loro tomba, con un trasferimento nell'attualità, con la contestuale eroizzazione, di quella capacità profetica attribuita agli eroi del tempo del mito, ci viene confermato da un'iscrizione frigia databile tra il III e il IV sec. d.C., proveniente da un villaggio presso la cosiddetta «Tomba di Mida». Il dedicante infatti definisce χρησιμολόγος ἄνθρωπον la tomba monumentale scavata nella roccia per i propri genitori dove essi abitano, divenuti ormai eroi oracolari¹²⁰.

Per tale via, comunque, risulta compiuto il processo di eroizzazione cui sembra finalizzata l'intera attività religiosa del profeta di Abonotico, che intese collocare tutta la sua esistenza, dall'intreccio eroico (Perseo e Podalirio) della propria ascendenza genealogica all'esperienza esistenziale delle nozze divine con Selene e della omologazione epifanica al suo dio oracolare, sino alla continuazione oltre la morte dell'attività profetica, sotto il segno dell'identità religiosa dell'«uomo divino».

2. L'oracolo e i misteri

Il breve trattato dedicato da Luciano alla descrizione della «vita di Alessandro l'impostore di Abonotico» al fine di smascherare «le sue trovate ingegnose, gli atti temerari da lui compiuti, i suoi trucchi»¹²¹, si rivela un do-

Proteo-Peregrino, con analoghe facoltà profetiche, nel discorso dell'apologeta cristiano (*Apol.* 26, 3-5).

¹¹⁹ L. Robert 1970, pp. 129-133 n. 6, Pl. 5, 3; M. Guarducci 1978, p. 119 s.

¹²⁰ W.M. Calder 1922, pp. 114-119.

¹²¹ *Alex.* 1: προστάττειν τὸν Ἀλεξάνδρου κοῖ τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος βίον καὶ ἐπινοίας αὐτοῦ καὶ τολμήματα καὶ μαγγανείας. A tale proposito doveva infatti obbedire, secondo la richiesta dell'amico Celso, la biografia di Alessandro. La questione dell'identità di questo personaggio, di cui Luciano ricorda l'opera composta «Contro i maghi» (§ 21), rimane tuttora aperta. J. Schwartz è tra i sostenitori di una identificazione con il Celso autore del «Discorso veritiero» (o: «di verità») confutato da Origene (1964, p. 389 s.). Un'ampia discussione, con ricca rassegna degli studi, del problema relativo all'autore dell'*Alethes Logos*, la cui identità era sconosciuta allo stesso Origene, è offerta da

cumento prezioso per la conoscenza di uno dei più tipici episodi della storia religiosa del II sec. d.C. per l'intreccio singolare di elementi tradizionali, sotto il profilo mitico e culturale, e di originali invenzioni percepibile nell'esperienza del personaggio.

Costui è definito fin dalle prime battute del discorso con i tratti oscuri del γόης, rimarcati nella successiva descrizione della sua «educazione» da parte di un amante-mago, dal profilo tratteggiato a sua volta secondo i più collaudati schemi della competenza magico-medica¹²². Tale connotazione sembra riflettere una reale componente della fisionomia di Alessandro¹²³, in aderenza alla tipologia ben nota dell'«uomo divino», taumaturgo dotato di poteri eccezionali, in cui valenze magiche e religiose in varia misura confluiscono in un unico amalgama, spesso inestricabile agli occhi degli osservatori esterni, siano essi i contemporanei solitamente divisi nel giudizio sui personaggi in questione, ovvero i moderni interpreti egualmente indotti a valutazioni diverse dai rispettivi postulati ideologici¹²⁴. Essa comunque non esaurisce la variegata complessità dell'identità religiosa del profeta di Abonotico, di cui abbiamo analizzato le molteplici articolazioni.

2.1. Il funzionamento dell'oracolo.

La sede del μαντεῖον e χρηστήριον era stata definita, nelle parole di Luciano, un νῶος alla cui costruzione avevano provveduto gli abitanti di Abonotico appena si era diffusa la notizia del ritrovamento delle tavolette bronzee nell'area del tempio di Apollo a Calcedonia, con iscrizioni che an-

M. Borret 1976, pp. 9-188. Un successivo breve bilancio della ricerca relativa al trattato origeniano, che a vario titolo affronta anche la questione dell'identità dell'avversario pagano, in A. Le Boulluec 1998, pp. 9-28.

¹²² Sulla storia del termine μάγος, distinto dal dispregiativo γόης per le sue specifiche ascendenze iraniche ma venuto ad assumere nel tempo assai spesso le valenze negative di quest'ultimo, dopo il contributo fondamentale di A.D. Nock 1933, si veda F. Graf 1994, trad. it. 1995. Un più recente intervento, inteso a tracciare le linee fondamentali del problema, da parte di J. Bremmer 1999. Una interessante proposta interpretativa sulle ragioni e modalità della «metamorfosi» subita dal termine e dalla relativa consistenza sacrale dei suoi portatori nel passaggio dal mondo iranico a quello greco è avanzata da E.J. Bickerman 1978. Non è possibile in questa sede discutere in dettaglio il problema.

¹²³ Essa è stata abilmente valorizzata nel recente contributo di A. Mastrocinque 1999.

¹²⁴ Basti ricordare ancora il dibattito sulla figura di Apollonio di Tiana quale nel IV sec. d.C. si riflette nell'«apologia» di Ierocle, collegabile alla biografia fortemente agiografica di Filostrato, e nella sua confutazione da parte di Eusebio di Cesarea (M. Forrat-É. Des Places, 1986; trad. it. a cura di A. Traverso, Roma 1997). Tra le posizioni dei moderni studiosi in merito alla figura di Gesù di Nazareth in quanto situabile in relazione alla tipologia in questione, infine, si distingue per radicalità di giudizio quella di M. Smith 1987, intesa a circoscriverla in uno schema sostanzialmente magico.

nunciavano la prossima venuta nella città dello stesso dio insieme con Asclepio¹²⁵. Dalla colorita descrizione dell'epifania serpentina della divinità oracolare, in cui si fondono dunque le due antiche figure mantiche e la «nuova» creatura Glicone, abbiamo appreso che presso il tempio scaturiva dell'acqua (§ 13), in conformità ad una geografia sacra comune alle più diverse sedi di culto e in particolare ai μαντεῖα¹²⁶. Inoltre, l'apparizione in stretta simbiosi del profeta e del suo dio divenuto ormai «adulto» in figura di grande serpente dalla testa umana abilmente costruita per l'emanazione degli oracoli «autofoni», era avvenuta all'interno di un piccolo locale, un oscuro οἰκίσκος che possiamo ritenere corrispondente all'ἄδυτον che in altri santuari oracolari ospitava il profeta o la profetessa nel momento del contatto con l'afflato divino.

Luciano presenta di fatto il personaggio che «sedendo sopra un letto in una stanzetta, vestito proprio come un dio, teneva in grembo quell'Asclepio di Pella»¹²⁷. Dopo la colorita descrizione dell'animale avvolto attorno al corpo del profeta, continua: «Immagina dunque una stanzetta piuttosto buia e non sufficientemente illuminata, e una massa eterogenea di persone sconvolte, già posseduta da immaginazioni e desideri... La moltitudine dei visitatori, però, era costretta ad affrettarsi verso l'uscita, senza avere il tempo di vedere distintamente, perché spinta da quanti a loro volta cercavano in continuazione di entrare. Infatti sul lato opposto al vestibolo era stata aperta un'altra uscita...»¹²⁸.

Sono questi i pochi dati sulla struttura della sede oracolare che, per la varietà e ricchezza del personale e per l'affluenza eccezionale dei consul-

¹²⁵ *Alex.* 10: «In seguito al ritrovamento delle tavolette, preparato ad arte, questa voce si diffuse rapidamente in tutta la Bitinia e nel Ponto e, molto prima che negli altri centri, ad Abonotico. Gli abitanti di questa città, dunque, decisero di innalzare un tempio, e iniziarono subito a lavorare alle fondamenta» (αὐταὶ αἱ δέλτοι ἐξεπίτηδες εὐρεθεῖσαι διαφοιτῆσαι ῥαδίως τὸν λόγον τοῦτον εἰς πᾶσαν τὴν Βιθυνίαν καὶ τὸν Πόντον ἐποίησαν, καὶ πολὺ πρὸ τῶν ἄλλων εἰς τὸ τοῦ Ἀβώνου τεῖχος· κάκεῖνοι γὰρ καὶ νεῶν αὐτίκα ἐψηφίσαντο ἐγείρειν καὶ τοὺς θεμελίους ἤδη ἐσκαπτοῦν).

¹²⁶ Sulla fonte dell'oracolo delfico e la sua funzione nella prassi divinatoria cfr. P. Amandry 1950, pp. 135-139. Per Claro si veda la descrizione offerta da Tacito, *Annales* 2, 54 e la testimonianza di Giamblico che illustra anche la prassi oracolare di Didima. Qui «la profetessa dei Branchidi, sia che sia riempita dello splendore divino tenendo la verga che le è stata all'origine trasmessa da un dio, o che predica l'avvenire seduta su un asse (ἐπὶ ἄξονος), o che, inumidendo nell'acqua i piedi o una treccia o lasciandosi pervadere dall'effluvio dell'acqua, ella riceve il dio, preparata e resa atta da tutti questi preliminari ad accoglierlo dall'esterno, partecipa a lui» (*De myst.* III, 11 ed. É. des Places 1966, pp. 112-115). Per le qualità mantiche dell'acqua ancora utili i dati offerti da A. Bouché-Leclercq 1880, vol. II, pp. 261-265.

¹²⁷ *Alex.* 15: ἐν οἰκίσκῳ τινὶ ἐπὶ κλίνης καθεζόμενος μάλα θεοπρεπῶς ἐσταλέμενος ἐλάμβανεν εἰς τὸν κόλπον τὸν Πελλαῖον ἐκέειν Ἀσκληπιόν...

¹²⁸ *Ibid.* 16.

tanti, dobbiamo ritenere di vaste dimensioni anche perché destinata ad ospitare la celebrazione dei riti misterici.

Dopo la descrizione dell'epifania di Glicone-Alessandro, il biografo viene ad una dettagliata presentazione della fondazione oracolare, del suo funzionamento e delle sue finalità confermando l'immagine di una creazione religiosa originale, costruita in una sapiente dosaggio di elementi tradizionali e di innovazioni, in ogni caso sostanzialmente omologa alle numerose istituzioni mantiche contemporanee, siano esse di antica origine ovvero di recente formazione.

Uno dei temi ricorrenti del discorso luciano è quello della vasta popolarità goduta dall'oracolo paflagone. Venendo da un accanito avversario personale di Alessandro e da un convinto negatore della divinazione, queste affermazioni meritano credito, confortate del resto come sono da una documentazione storica sufficientemente ricca, già analizzata. Di fatto, la notizia di dediche al dio e al suo profeta di «dipinti, immagini e statue, sia di bronzo sia d'argento»¹²⁹ trova conferma in alcuni ritrovamenti archeologici. La vigile attenzione e l'acuto senso storico di L. Robert gli hanno permesso di identificare degli ἀναθήματα devozionali del tipo noto a Luciano in due bronzetti ateniesi con figura di serpente nella tipica posizione attorcigliata e a collo eretto, con testa dai tratti umanizzati e lunga chioma, che dalle monete e dalla statua di Tomi risulta essere propria di Glicone. Essi, per le piccole dimensioni, erano chiaramente destinati ad essere portati come amuleti¹³⁰. La presenza sicura di almeno uno di essi nell'Atene tardo-imperiale è ulteriore prova del largo spettro di irradiazione della fama del dio oracolare di Abonotico.

Questa fama poggia su una complessa e ben articolata macchina organizzativa costruita con consumata perizia dal profeta, sul modello di antiche istituzioni oracolari, e sostenuta da un ben orchestrato battage pubblicitario, fondato su un oculato dosaggio di domanda e di offerta. Alessandro, infatti, non solo attendeva i consultanti ma — come sottolinea Luciano — «era ormai solito inviare anche in terra straniera i suoi emissari, perché diffondessero tra i popoli le notizie che riguardavano l'oracolo e raccontassero che egli prediceva il futuro, faceva catturare schiavi fuggitivi, smascherava ladri e predoni, aiutava a ritrovare tesori nascosti sotto terra, guariva malati e aveva anche resuscitato alcune persone»¹³¹.

¹²⁹ *Ibid.* 18: γραφαὶ τε ἐπὶ τούτῳ καὶ εἰκόνες καὶ ξόανα, τὰ μὲν ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ ἐξ ἀργύρου εἰκαμένεα.

¹³⁰ L. Robert 1981. Il primo esemplare proviene dall'agorà ateniese ed è databile nel III sec. d.C. Il secondo, custodito nel Museo di Boston, è anch'esso verisimilmente di provenienza ateniese. L'ampia, erudita analisi di numerosi piccoli documenti analoghi e delle pertinenti notizie letterarie ed epigrafiche condotta dallo studioso illustra uno spaccato interessante della religiosità tardo-antica.

¹³¹ *Alex.* 24: Ἦδη δὲ τινὰς καὶ ἐπὶ τὴν ἄλλοδαπὴν ἐξέπεμπεν, φήμας ἐμ-

L'effetto di questa accorta propaganda è tosto registrato dal biografo: «Fu allora un accorrere e un accalcarsi da ogni dove» (§ 24).

Un aspetto rilevante di questa abile attività propagandistica, di cui dà conferma un'iscrizione di Antiochia sull'Oronte, consiste nella sua destinazione non solo ai privati, con la promessa di soluzione dei loro personali problemi, ma anche alle comunità cittadine. Riferisce Luciano che il profeta, avendo esteso la propria influenza anche in Italia, formulò progetti sempre più ambiziosi, sicché «prese a inviare i messaggeri dei suoi oracoli in ogni parte dell'impero romano, intimando alle città di guardarsi da pestilenze, incendi e terremoti; e prometteva di offrire loro personalmente un aiuto sicuro per impedire che insorgessero tali calamità»¹³².

Al di là di questa generica offerta, tuttavia, il significato storico della testimonianza luciana si fa assolutamente decisivo quando ci mostra il profeta di Abonotico inserirsi con autorevolezza nel quadro drammatico della pestilenza che sconvolse l'Impero dopo la campagna patrica di Lucio Vero nel 166 d.C. «Quando infuriava la peste – aggiunge l'autore – fece diffondere presso tutti i popoli un unico oracolo, anch'esso autofono, che consisteva in un solo verso: “Febo dalle chiome intonse tiene lontano la nube della pestilenza”. Questo verso – conclude Luciano – si poteva vedere dovunque scritto sulle porte come un talismano (ὡς...ἀλεξιφάρμακον) contro il contagio», a chiara attestazione della grande diffusione dell'oracolo autofono di Glicone.

La sua testimonianza trova conferma, come accennato, in un'iscrizione mutila rinvenuta nella città di Antiochia sull'Oronte in cui, con acuta perspicacia, P. Perdrizet ha individuato appunto il verso oracolare del profeta di Abonotico¹³³.

Con questa fortunata iniziativa costui si colloca sullo stesso piano dell'autorevole Apollo di Claros che egualmente è intervenuto nella drammatica vicenda, inviando i suoi responsi con indicazione dei rimedi efficaci per il superamento della crisi, a numerose comunità cittadine che ne avevano fatto richiesta. Una serie di iscrizioni provenienti da Kallipolis nel Chersonneso trace¹³⁴, da Pergamo¹³⁵, da Cesarea Trochetta in Lidia¹³⁶ e da

Hierapolis in Frigia¹³⁷, tutte già note da tempo, cui si aggiunge un'epigrafe proveniente da una città anatolica occidentale, recentemente commentata con perizia da F. Graf¹³⁸, attestano il ruolo esercitato dall'oracolo clario nel clima di generale turbamento procurato dalla diffusione inarrestabile della terribile malattia che decimò la popolazione dell'Impero. Essa, cui si aggiungeva l'incombente pericolo della guerra contro i barbari, impose a Marco Aurelio quelle lustrazioni e il ricorso ad ogni sorta di riti stranieri di cui si è detto.

La parallela presenza di Glicone in questo scenario conferma il rilievo religioso assunto dalla nuova fondazione oracolare al punto da potersi essa erigere – accanto all'antico dio di Claros – quale altrettanto efficace baluardo contro il flagello della peste.

Dall'iscrizione di Cesarea Trochetta, inoltre, sembra emergere un altro aspetto singolare del novello Asclepio di Abonotico e del suo profeta, confermando in maniera irrefutabile il credito religioso ad essi attribuito nell'ambiente contemporaneo. In essa si ricorda «Mileto, figlio di Glicone il Paflagone», sacerdote di Apollo, che elevò a proprie spese nella città una statua del dio in adempimento del divino responso venuto dal santuario di Claros. Se, come vuole L. Robert¹³⁹, il personaggio nell'indicare la propria ascendenza intende proclamarsi «figlio» del dio oracolare di Abonotico, si dovrebbe dare credito all'affermazione di Luciano secondo cui Alessandro, sotto il pretesto della propria autorità semi-divina, corrompeva le spose di molti fedeli. «C'erano inoltre – dichiara infatti – anche molte donne che si vantavano di avere avuto figli da lui» (§ 42).

In questa notizia, tuttavia, si devono fare le parti tra la realtà storica e la sistematica, implacabile opera di denigrazione da parte del biografo nei confronti del suo personaggio; si può ritenere pertanto che tali affermazioni di unioni e di nascite, nelle intenzioni dei protagonisti che ne menavano vanto¹⁴⁰, siano da valutare sul piano religioso, come espressione della volontà di attualizzare gli schemi mitici tradizionali delle discendenze prodigiose da personaggi divini, eroici ovvero dotati di particolari facoltà carismatiche e taumaturgiche. In particolare, tale valenza religiosa del tema

ποιήσοντας τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ μαντείου καὶ διηγησόμενους ὡς προεῖποι καὶ ἀνέυροι δραπέτας καὶ κλέπτας καὶ ληστὰς ἐξελέγξει καὶ θησαυροὺς ἀνορύξει παράχοι καὶ νοσοῦντας ἰάσεται, ἐνίοις δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειεν.

¹³² *Alex.* 36: Ὁ δ' ὡς ἅπασι τῶν ἐν Ἰταλίᾳ πραγμάτων ἐλάβετο, μείζω αἰὲν προσεπένδει καὶ πάντοτε τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ἔπεμπε χρησιμολόγους, ταῖς πόλεσι προλέγων λοιμοὺς καὶ πυρκαϊὰς φυλάσσεσθαι καὶ σεισμικοὺς καὶ ἀσφαλῶς βοηθῆσειν, ὡς μὴ γένοιτό τι τοῦτων, αὐτὸς ὑπερχεῖτο αὐτοῖς.

¹³³ P. Perdrizet 1903: l'iscrizione risulta incisa su una base di statua, verisimilmente figura di Apollo Alexikakos, ed è seguita dalle sette vocali, con evidente valore magico. Sull'uso dell'alfabeto nella mistica e nella magia» cfr. F. Dornseiff 1925².

¹³⁴ K. Buresch 1889, n. 9, pp. 81-86.

¹³⁵ CIG 3528 = Kaibel 1035 = IGR 4, 1360. Per l'identificazione in essa di un oracolo clario si veda Ch. Picard 1922.

¹³⁶ K. Buresch 1889, n. 1, pp. 8-29.

¹³⁷ G. Pugliese Carratelli 1963-1964a. Su queste iscrizioni si veda il commento di H.W. Parke 1987, pp. 150-157.

¹³⁸ F. Graf 1992.

¹³⁹ L. Robert 1980, pp. 404-409.

¹⁴⁰ Cfr. § 42 dove si dice che «i mariti erano pronti a testimoniare che esse dicevano la verità». Tale comportamento non si giustifica se si trattava di forme concrete di adulterio approvate, anzi quasi sollecitate dai mariti.

della «nascita divina» si può collegare, come vuole U. Victor¹⁴¹, con la specifica qualità medicale dell'oracolo di Glicone. Di fatto, è molto probabile che tra la clientela di esso, come di quello analogo dell'Asclepio di Epidauro, vi fossero donne che richiedevano dal dio il beneficio di diventare madri. Qualora tale voto si fosse realizzato, appariva congruo con il referente sacrale dell'evento riconoscere nel bambino un «figlio» della divinità. Il Victor adduce a confronto il caso di Nicasibula di Messene che, recatasi ad Epidauro, ottenne dal dio di generare due bambini¹⁴². Si può aggiungere che l'efficacia di questo confronto è rafforzata dalla particolare situazione in cui si realizza il «miracolo» di tale nascita. Infatti il testo di Epidauro ci fa conoscere che la donna «venuta per ottenere di generare, dormì nel tempio e vide un sogno. Le sembrò che il dio le si accostasse con un serpente che strisciava dietro di lui; ed ella si unì con questo serpente. Entro un anno ebbe due figli»¹⁴³.

L'antica e radicata nozione della possibilità di un'unione feconda con il serpente sacro di Asclepio come presupposto della nascita di un bambino rende tanto più verisimile che da parte delle fedeli e dei fedeli del nuovo Asclepio, Glicone, dalla tipica forma serpentina, si attribuisse ad una «mistica» unione con lui l'evento della generazione di un figlio realizzata dopo la visita al suo santuario oracolare.

La nota vicenda romana della nobile Paolina, sedotta dal cavaliere Decio Mundo nel tempio degli dèi egiziani dove la donna si era recata per un incontro con Anubis, attesta inoltre la diffusa credenza nella possibilità di «incontri» e di «unioni» con esseri divini capaci di manifestarsi in forme umane¹⁴⁴. Sulla frequenza di tali epifanie, sebbene in circostanze diverse da quella in discussione, è rivelatore il quesito posto all'oracolo di Apollo a Didyma dalla sacerdotessa di Demetra *Thesmophoros*, Alessandra. Costei «domanda: "poiché, da quando essa assunse il sacerdozio, giammai in tal modo gli dèi si sono manifestati con apparizioni, ora (nelle sembianze) di fanciulle e di donne, ora invece di uomini e di fanciulli, (chiede) che cosa

(sia) questo e se è di buon auspicio". Il dio vaticinò: "Gli immortali venendo insieme ai mortali... esprimono l'opinione e quale onore..."»¹⁴⁵.

La stessa esperienza di Alessandro, il quale affermava di essere stato amato da Selene, da cui aveva avuto una figlia, conferma tale credenza e mostra la presa in carico di questo schema mitico nella sua «creazione» religiosa.

Il contenuto degli oracoli riferiti da Luciano, con ogni probabilità autentici, almeno in buona parte o comunque tali da riflettere lo stile e la tipologia di quelli autentici, inoltre, ci mostra il dio di Abonotico e il suo profeta attenti a soddisfare – come l'Apollo delfico nella visione plutarchea¹⁴⁶ – insieme le esigenze del *bios* e quelle del *logos*, mirando a risolvere sia i quotidiani problemi dell'esistenza del popolo sia gli interrogativi intellettuali degli uomini colti. Per tale via l'oracolo di Glicone si pone in sintonia con il filone «dotto» degli oracoli cosiddetti «teologici» che appunto in questo II sec. d.C. promana con varietà e ricchezza di espressioni dalle sedi apollinee di Claro e Didima e trova voce più marcatamente speculativa nella raccolta degli Oracoli caldei¹⁴⁷. Anzi proprio la presenza di numerosi responsi riconducibili a questa categoria nell'ambito dell'istituzione oracolare di Alessandro permette di avanzare un argomento forte nella controversa questione dell'antichità di siffatto filone «teologico» della pratica divinatoria.

P. Batiffol nota che di esso non risulta traccia nelle argomentazioni del filosofo Celso quando, intorno al 180 d.C., compone il suo *Discorso vero* in funzione anticristiana¹⁴⁸, mentre Porfirio ne registra numerosi esempi nella raccolta oracolare che sta a fondamento della sua interpretazione filosofica della funzione divinatoria degli dèi tradizionali. Da ciò lo studioso deduceva che l'inizio di tale produzione sia da collocare non prima del III sec. Anche il Nock giungeva ad una conclusione sostanzialmente analoga, pur

¹⁴⁵ Testo e traduzione in M. Guarducci 1978, p. 97. Cfr. anche L. Robert 1960, pp. 543-546. Una vivace illustrazione del clima culturale in cui si collocano l'esperienza della sacerdotessa Alessandra e numerose altre simili è offerta nel saggio più volte citato di R. Lane Fox 1986.

¹⁴⁶ Plutarco, *De E Delphi* 2, 385 B. Per un'analisi del tema si veda il cap. III.

¹⁴⁷ Tra l'ampia letteratura scientifica sul problema basti qui rimandare, oltre che al breve ma illuminante saggio di A.D. Nock 1928, ad un più recente contributo di S. Pricoco 1989 e ai documenti di Claro rifluiti in parte anche nella Teosofia di Tubinga ed. K. Buresch 1889; ed. H. Erbse 1941, 1995². La provenienza chiara di alcuni oracoli teologici della Teosofia è stata dimostrata da L. Robert 1968. Per gli Oracoli caldei cfr. ed. E. Des Places 1971 e I. Lewy, 1960, 1978². Ulteriori dati nel cap. I.

¹⁴⁸ P. Batiffol 1916, p. 192 s. Lo studioso cita un passo del *Contra Celsum* di Origene, da cui risulta che l'autore pagano esaltava le facoltà oracolari degli dèi tradizionali di contro alle pretese cristiane di possesso esclusivo della rivelazione divina (*CCels* VIII, 45). Non si trascurerà peraltro che l'Alessandrino ci consegna solo frammenti dell'opera celsiana, mentre l'argomento *ex silentio* contiene sempre un'alta percentuale di rischio.

¹⁴¹ U. Victor 1997, p. 12 s.

¹⁴² Lo studioso rimanda alla traduzione del testo epigrafico di R. Herzog 1931, n. 42, p. 24 s. con relativo commento. Si veda testo e traduzione dell'iscrizione di Epidauro (IG IV², 1, 121-122) in E.J.-L. Edelstein 1945, vol. I, T. 423 B, XLII, p. 229 e p. 237.

¹⁴³ *Loc. cit.*: Νικασιβούλα Μεσσηνία περὶ παίδων ἐγκαθεύδουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθέρποντα ἵκειν φέρων παρ' αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· (καὶ ἐκ τούτου) παῖδες οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἄρσενες δύο). Si veda anche il caso eccezionale di Isthmonice di Pellene, la quale, in seguito alla visita ad Epidauro e al sogno oracolare, divenne incinta di una bambina, nata dopo tre anni di gestazione (IG IV², 1, 121-122 in Edelstein 1945, vol. I, T. 423 A, II p. 221 s. e p. 229 s.).

¹⁴⁴ Giuseppe Flavio, *Antiq. Jud.* XVIII, 65-80. Lo scandalo seguito alla scoperta dell'inganno indusse Tiberio nel 19 d.C. a proibire il culto egiziano nella città, espellendo i suoi rappresentanti.

sottolineando che Massimo di Tiro, il cui *floruit* si pone sotto Commodo, rivela netta l'aspirazione a ricevere dal dio delfico non risposta a futili questioni della vita quotidiana bensì una rivelazione sulla natura del divino, aspirazione che più tardi si esprimerà appunto nel tipo dell'oracolo teologico¹⁴⁹.

Tuttavia, l'attribuzione tradizionale degli «Oracoli Caldei» a Giuliano il teurgo, contemporaneo di Marco Aurelio, induce a collocare nella seconda metà del II sec. l'inizio del genere «teologico». Soprattutto l'esperienza di Alessandro, fiorita nella remota Abonotico di Paflagonia ma alimentata dalle più vitali tradizioni e istanze della cultura contemporanea, ci sembra rivelare che quel genere doveva essere già costituito ovvero in avanzato stato di formazione se questo abile manipolatore di tradizioni religiose poté appropriarsene e farne uno degli efficaci strumenti del suo successo. Meno probabile appare l'ipotesi che egli abbia «inventato» uno stile oracolare così diverso da quello tradizionale.

Del resto, se la datazione nel II sec. d.C. della famosa iscrizione di Enoanda contenente un tipico oracolo teologico è corretta, come il parere di autorevoli epigrafisti induce a credere¹⁵⁰, l'origine di tale produzione almeno nella seconda metà di questo secolo sembra definitivamente assicurata. Anche sotto questo profilo, dunque, la vicenda del profeta paflagone e la testimonianza del suo biografo si confermano documenti di eccezionale peso storico per la ricostruzione della *facies* religiosa del II sec., decisivo per le sorti dell'intero Occidente.

A parere di Luciano il diretto modello dell'istituzione oracolare di Alessandro sarebbe stato l'oracolo di Anfiloco in Cilicia, assai fiorente in quel periodo, uno dei pochi noti a Plutarco come sottratti alla generale decadenza che, al suo tempo, aveva portato al silenzio la maggior parte delle voci divine nelle diverse sedi elleniche¹⁵¹. Questa notizia è confermata da Pausania che, nel descrivere il tempio di Anfiarao ad Oropo, nota come ad Anfiloco era dedicato un altare e aggiunge: «Anfiloco ha un altare anche ad Atene, in città, mentre a Mallo, in Cilicia, possiede un oracolo, il più veritiero di quelli del mio tempo»¹⁵².

Lo stesso Luciano, ne *Gli amanti della menzogna* o *Lo scettico*, fa dichiarare ad Eucrate, convinto assertore di miracoli e divinazione, non solo di possedere «un anello sacro con l'immagine di Apollo Pizio impressa sul sigillo», il quale gli parla, ma anche di aver avuto a Mallo l'esperienza di una visione e di un colloquio con l'eroe Anfiloco che gli ha dato suggerimenti sulle sue «faccende personali»¹⁵³. Oltre questa esperienza onirica, peraltro, il personaggio descrive le modalità della consultazione oracolare in termini consoni a quanto Luciano afferma nella «biografia» di Alessandro. Eucrate riferisce infatti la diffusa credenza «che l'oracolo di Mallo era famosissimo per la veridicità dei suoi responsi e chiaro nelle sue profezie, in quanto risponde direttamente a quello che uno scrive sulla tavoletta che poi consegna al sacerdote».

Il famoso figlio di Anfiarao, che la tradizione voleva trasferito in terra asiatica dopo la scomparsa del padre a Tebe, era dunque titolare di una sede oracolare assai fiorente nel II sec. d.C.¹⁵⁴ che poteva legittimamente offrirsi quale «modello» di un'analoga creazione religiosa. Dalla testimonianza luciana risulta che in essa la consultazione avveniva in forma scritta e implicava il pagamento di una «tassa» fissa.

Tra i numerosi altri esempi di tale procedura si può ricordare l'oracolo di Apollo Koropaios presso cui si riscontra una simile tipologia divinatoria. Un'iscrizione II-I sec. a.C. ci fa conoscere le modalità rituali della consultazione oracolare. Presso il χρηστήριον operava un personale sacro costituito dallo ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος, dal γραμματεὺς τοῦ θεοῦ e dal προφήτης. Lo scriba era incaricato di raccogliere le richieste scritte dei consultanti e di racchiudere poi i relativi πινάκια insieme con le risposte del dio in un vaso cui si apponevano i sigilli. Il giorno seguente i fedeli ricevevano i responsi nell'ordine in cui avevano presentate le proprie interrogazioni. Anche questo oracolo aveva finalità medicali¹⁵⁵.

Plutarco, dopo aver ricordato l'oracolo di Anfiloco come ancora florido alla sua epoca, riferisce più ampiamente sull'attività di quello di Mopso, l'eroe figlio di Manto, il quale era titolare nella stessa città di una sede profetica altrettanto attiva e famosa¹⁵⁶. Dalla sua notizia risulta che anche

¹⁴⁹ A.D. Nock 1928 = 1972, pp. 162-167. Si tratta del *Disc.* XI in cui Massimo introduce Ulisse ad esprimere il desiderio di conoscere da Apollo un responso «riguardo a Zeus».

¹⁵⁰ L'attribuzione al II sec. è stabilita da M. Guarducci, mentre L. Robert ritiene possibile una data fra la fine del II e gli inizi del III sec. Cfr. oltre.

¹⁵¹ *De def. orac.* 45. Plutarco lo ricorda anche in *De sera num. vind.* 563 c. Cfr. L. Caster 1938, pp. 36-38 che attribuisce all'oracolo di Anfiloco quanto Plutarco riferisce sulla consultazione di quello di Mopso, nell'evidente presupposto che si tratti di un medesimo contesto in cui operavano entrambi gli eroi. Sulla questione si veda oltre.

¹⁵² Pausania I, 34, 3: «...μαντεῖον ἀψευδέστατον τῶν ἐν ἡμῶν». Per la documentazione iconografica su Anfiloco cfr. I. Kranskopf 1981.

¹⁵³ Luciano, *Philops.* 38.

¹⁵⁴ Il *mantion* di Anfiloco è ricordato, insieme con quelli di Dodona e Delfi, da Giustino (*Apol.* I, 18, 4) e Clemente Alessandrino, nell'enumerazione dei principali centri oracolari greci, insieme con Delfi, Claro, Didima e Dodona, menziona anche quelli degli «eroi» Trofonio e Anfiloco (*Protr.* II, 11, 1-3). Risulta così confermata la popolarità della sede mantica di Mallos in questo periodo, essendo essa presente anche all'attenzione degli autori cristiani che appunto nelle attività oracolari degli dèi vedevano uno dei maggiori ostacoli all'affermazione del cristianesimo o comunque percepivano nella tematica divinatoria un terreno privilegiato in cui esercitare la polemica anti-pagana.

¹⁵⁵ *Syll.*³, 1157. Sul documento cfr. L. Robert 1948, pp. 16-28.

¹⁵⁶ Cfr. A. Bouché-Leclercq 1880, vol. III, pp. 341-345, dove si discute la questione,

presso di questa la consultazione avveniva in forme scritte, cui seguiva la rivelazione divina ottenuta dal consultante in sogno, secondo la tipica procedura dell'incubazione. L'autore narra infatti l'episodio di un personaggio che, incredulo sulla veridicità della divinazione, inviò all'oracolo «un liberto, con una tavoletta sigillata, su cui era incisa una domanda che nessun altro conosceva». L'uomo, avendo trascorso la notte nel recinto sacro, «come era consuetudine», ricevette una manifestazione onirica che, interpretata, diede risposta al quesito¹⁵⁷. Una testimonianza parzialmente parallela viene da Celso quando, in accesa polemica contro le pretese dei cristiani al possesso esclusivo della rivelazione divina e la loro credenza nelle apparizioni *post mortem* di Cristo, appella alle molteplici epifanie degli dèi greci. Dopo aver affermato che «i cristiani si aspettano di vedere Dio con gli occhi del corpo, di ascoltarne la voce con le orecchie, e di toccarlo con le mani», aggiungeva: «Vadano dunque nei templi di Trofonio, di Anfiarao e di Mopso, dove si possono contemplare degli dèi che appaiono in forma umana, senza fingimenti e in tutta chiarezza. Lì si vedrà non scivolar via fuggacemente una volta soltanto, come colui che ha ingannato costoro, ma sempre disposti a intrattenersi con chi lo desidera»¹⁵⁸.

Nel suo caustico linguaggio Luciano, convinto assertore della vanità di ogni pratica divinatoria, sia essa di antica tradizione ovvero nuova invenzione di «truffatori» del tipo di Alessandro, dichiara: «Egli prese, per così dire, il là da Anfiloco, che aveva praticato quest'arte in Cilicia. Anche costui, infatti, dopo la morte del padre Anfiarao e la sua sparizione avvenuta a Tebe, bandito dalla patria e giunto in Cilicia, se l'era cavata per niente male, predicando a sua volta il futuro ai Cilici e richiedendo due oboli a responso»¹⁵⁹.

Alessandro adotta questa formula nell'ambito di una struttura organizzativa complessa in cui opera un numeroso personale composto da «collaboratori, servi, informatori, versificatori, custodi di oracoli, scrivani adetti ai sigilli e interpreti»¹⁶⁰, secondo il modello delle antiche istituzioni

non risolvibile sulla base della documentazione residua, dell'esistenza a Mallos di un unico oracolo comune a Mopso e ad Anfiloco ovvero di due distinte istituzioni, di cui ciascun eroe era titolare. Una recente rassegna delle fonti, anche iconografiche, in E. Simon 1992.

¹⁵⁷ Plutarco, *De def. orac.* 45 ed. A. Rescigno 1995, pp. 234-237.

¹⁵⁸ Origene, *CCel* VII, 34-35 ed. M. Borrer 1969, pp. 90-95; trad. it. di G. Lanata 1987, p. 140 s. Un'analisi del confronto-scontro che oppone Origene a Celso sulla questione dei miracoli in F. Mosetto 1986.

¹⁵⁹ *Alex.* 19: ... οὐ ποιήτως ἀπῆλλαξεν, προθεσπίζων καὶ αὐτὸς τοῖς Κίλιξι τὰ μέλλοντα καὶ δὴ ὀβολοὺς ἐφ' ἑκάστῳ χρησιμῶ λαμβάνων.

¹⁶⁰ *Alex.* 23: ... ἀλλὰ πολλοὺς ἤδη περὶ αὐτὸν ἔχων συνεργοὺς καὶ ὑπερέτας καὶ πειθῆνας καὶ χρησιμοποιοὺς καὶ χρησιμοφύλακας καὶ ὑπογράφας καὶ ἐπισφραγιστὰς καὶ ἐξηγητάς. Luciano attesta anche la presenza di «archivi» ovvero di raccolte oracolari (ὑπομνήματα) da cui, al momento opportuno, era possibile attingere per fornire adeguate risposte ai quesiti dei postulanti (*Alex.* 27).

oracolari, peraltro qui amplificato notevolmente. Infatti, per ricordare solo gli esempi più autorevoli e noti, a Delfi funzionava una struttura abbastanza semplice di personale sacro che contemplava la Pizia, unica portavoce del dio, il profeta e gli *Hosioi* (i «Santi») ¹⁶¹, mentre a Claro, oltre il profeta che, ispirato dal dio, pronunciava responsi in versi, sono attestati il sacerdote, il θεσπιόδός, cui probabilmente spettava il compito di redigere per iscritto gli oracoli, e i segretari ¹⁶². A Didima le iscrizioni testimoniano una più complessa struttura organizzativa costituita dalla profetessa, dallo stefanoforo, dal profeta, dall'indovino (χρήστης), dal «sotto-indovino» (ὑποχρήστης), e dagli scribi. Si ricordano anche «quelli che abitano nel santuario» (οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ ἱερῷ) e i neocori, oltre all'idrofora che, specificamente connessa al culto locale di Artemide Pizia, svolgeva la sua attività anche in rapporto al *manteion* ¹⁶³.

Ad Abonotico i vari funzionari dell'oracolo, pur nella diversità delle rispettive competenze, ruotano peraltro tutti attorno alla persona di Alessandro, che ne assorbe interamente il ruolo religioso. È infatti lui stesso che, dopo la raccolta delle interrogazioni scritte, discende nell'ἄδυτον dove riceve la rivelazione e da cui risale per consegnare ai fedeli, convocati secondo l'ordine di precedenza, mediante il κήρυξ e il θεολόγος i fogli sigillati come li avevano rimessi ma accompagnati dal responso divino ¹⁶⁴.

Luciano si impegna lungamente a indicare tutti i possibili trucchi utiliz-

¹⁶¹ Sull'organizzazione delfica si vedano i contributi di P. Amandry 1950, pp. 115-125; M. Delcourt 1981, pp. 44-70 e sulla sessione oracolare, per la parte ricostruibile attraverso le testimonianze piuttosto scarse e poco perspicue, *ibid.*, pp. 70-85; P. Amandry 1950, pp. 19-168 e J. Fontenrose 1978, pp. 196-228.

¹⁶² H.W. Parke 1987, pp. 136-138, 219-224. Cfr. Ch. Picard 1922a.

¹⁶³ Si veda l'iscrizione dell'anno 54/53 a.C. in P. Haussoullier 1921, n. 2, pp. 51-56. Sulla storia dell'oracolo didimeo basti ricordare il lavoro di J. Fontenrose 1988, in particolare per il personale sacro pp. 45-62. Cfr. anche H.W. Parke 1987, pp. 1-111 e 210-219. Il panorama divinatorio greco, oggetto dell'opera classica e ancora utile per la ricchezza documentaria di A. Bouché-Leclercq 1842-1923, già più volte citata, e della sintesi perspicua di R. Flacelière 1961, è notoriamente oggetto di numerose indagini. Ci limitiamo a ricordare i risultati di un Colloquio dedicato a «Oracles et mantique en Grèce ancienne», pubblicati nella rivista Kernos 3, 1990 e la più recente raccolta di studi pubblicata a cura di J.G. Heintz 1997.

¹⁶⁴ *Alex.* 19: «Prendendo dunque il tono da lui, come dicevo, ecco che Alessandro preannuncia a tutti i pellegrini che il dio avrebbe dato responsi, fissando la data precisa dell'evento. Stabili poi che ciascuno scrivesse su un foglio ciò che chiedeva e che gli premeva in modo particolare di sapere, che lo legasse stretto e lo sigillasse con cera o creta o qualcosa di simile. Egli avrebbe poi raccolto i fogli, e sceso nel sacrario – il tempio era ormai completato e lo scenario era pronto – avrebbe chiamato in ordine tramite un araldo e un ministro del culto quanti avevano consegnato una domanda; quindi, ascoltando dal dio ciascun responso, avrebbe restituito il foglio sigillato com'era, ma con la sentenza divina aggiunta di seguito, poiché il dio rispondeva con precisione alle domande che gli venivano rivolte».

zabili per aprire i plichi sigillati inserendo le relative risposte, al fine di smascherare una prassi oracolare che si imponeva alla credulità dei fedeli, convinti che solo il dio poteva conoscere le richieste in apparenza così rigorosamente protette da manipolazioni¹⁶⁵. Interesse piuttosto constatare come ancora una volta, nonostante la feroce polemica, egli riconosca al profeta di Abonotico intelligenza e inventiva nell'elaborazione dei responsi, cercando di adattarli ai diversi problemi proposti e, nel caso di quesiti relativi alla salute, mettendo a frutto le proprie conoscenze medicali: «Alessandro dunque dava risposte e prediceva il futuro, avvalendosi della sua intelligenza, che certo era notevole; e unendo la capacità di deduzione all'inventiva, alle domande di alcuni offriva responsi contorti e ambigui, a quelle di altri rispondeva con vaticini del tutto incomprensibili: anche questa gli sembrava, infatti, una caratteristica propria degli oracoli»¹⁶⁶.

Esperto nella tecnica del linguaggio oracolare, tipicamente allusivo e bisognoso di un'adeguata esegesi, il profeta di Abonotico, nel caso di quesiti relativi alla salute, applicava le proprie conoscenze medicali, secondo un procedimento ben noto nei centri iatromantici e in quelli di Asclepio in particolare, in cui l'intervento taumaturgico della divinità si accompagnava volentieri all'esercizio della pratica medica da parte del personale sacro, in conformità alle conoscenze scientifiche del tempo¹⁶⁷. «Talora dissuadeva, talora incitava i postulanti, a seconda delle circostanze, ad alcuni prescriveva cure e diete, dal momento che – sottolinea infine – come ho detto all'inizio, conosceva numerosi ed efficaci rimedi»¹⁶⁸. L'intera attività è co-

¹⁶⁵ *Alex.* 20: «E questa era l'opinione che circolava fra i pellegrini: "Come costui avrebbe potuto conoscere la mia richiesta, che gli ho dato dopo averla contrassegnata in modo assolutamente sicuro con sigilli difficili da contraffare, se non fosse veramente il dio che conosce ogni cosa?" (...καὶ πολλοὶ ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ "πόθεν γὰρ οὗτος ἠπίστατο ἃ ἐγὼ πάννυ ἀσφαλῶς σημηνάμενος αὐτῷ ἔδωκα ὑπὸ σφραγίδων δυσμιμήτοις, εἰ μὴ θεός τις ὡς ἀληθῶς ὁ πάντα γινώσκων ἦν;")».

¹⁶⁶ *Alex.* 22: "Ἐχρη οὖν καὶ ἐθέσπιζε, πολλῇ τῇ συνέσει ἐνταῦθα χρώμενος καὶ τὸ εἰκαστικὸν τῇ ἐπινοίᾳ προσάπτων, τοῖς μὲν λοξὰ καὶ ἀμφίβολα πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἀποκρινόμενος, τοῖς δὲ καὶ πάννυ ἀσαφῆ· χρησιμῶς γὰρ ἔδοκει αὐτῷ τοῦτο».

¹⁶⁷ Valga per tutti il caso dell'Asclepieio di Pergamo e della sua attività culturale, quale emerge con vivacità dall'esperienza di Elio Aristide. Il tema, alla cui analisi utilmente hanno contribuito i saggi di S. Nicosia 1984, C.A. Behr 1968 e A.-J. Festugière 1986, è affrontato in dettaglio nel Cap. V.

¹⁶⁸ *Alex.* 22: "... τοῖς δὲ θεραπείας προὔλεγεν καὶ διαίτας, εἰδὼς, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔφην, πολλὰ καὶ χρήσιμα φάρμακα. A ragione U. Victor 1998, p. 4 e *passim*, sottolinea la forte valenza medicale della fisioterapia di Alessandro e del suo oracolo. Di fatto lo stesso Luciano, che pure presenta come un *goes* il primo maestro di Tiana, riconosce che dall'insegnamento di costui, il quale «in pubblico esercitava la professione di medico» (§ 5), derivavano le buone conoscenze mediche del profeta. Egli non contesta le reali capacità di lui in questo ambito.

munque esercitata sotto il segno di quella profonda osmosi fra il dio oracolare e il suo profeta che abbiamo riconosciuto come connotazione primaria e decisiva di tutto il quadro.

Ne è riflesso un oracolo di Glicone registrato dal «biografo» in cui, dinanzi a richieste complesse da parte dei fedeli, si differisce il responso appellando da una parte all'imperscrutabile volontà divina e dall'altra all'azione efficace dell'intermediario, quale intercessore autorevole nell'esercizio della sua funzione religiosa: «Quando, però, le richieste dei fedeli riguardavano le loro speranze, ad esempio promozioni o successioni ereditarie, rimandava sempre la risposta a un altro momento, aggiungendo: "Tutto si compirà quando lo vorrò io e Alessandro, il mio profeta, me lo avrà chiesto e mi avrà supplicato intercedendo per voi?"» (§ 22).

Tale osmosi emerge chiaramente dalla prassi oracolare del tipo «autofono», collegata all'epifania divina nella quale la persona del profeta non si distingue da quella di Glicone che lo avvolge nelle sue spire serpentine¹⁶⁹. Il biografo riferisce che «spesso... Alessandro mostrò quel serpente a quanti glielo chiedevano, ma non per intero; esibiva soprattutto la coda e il resto del corpo, badando, però, di tenere la testa del rettile celata sotto la veste, in modo che non fosse visibile» (§ 26).

Questa ostensione è finalizzata alla rivelazione oracolare diretta, la quale peraltro non prescinde dal «profeta», coinvolgendo anzi totalmente la sua persona amalgamata in maniera inestricabile a quella del divino serpente. «Con l'intento di sbalordire ancor più la folla» – continua infatti Luciano – «promise che avrebbe presentato il dio nell'atto di parlare, mentre pronunciava i propri responsi senza ricorrere ad intermediari». L'autore mette a nudo le abili tecniche che hanno permesso al «mago-truffatore» di ingannare il pubblico di creduli fedeli, ottenendo l'apparente l'effetto di fare parlare Glicone: «Collegò allora con facilità diverse trachee di gru, e le inserì nella testa di tessuto che aveva preparato a somiglianza di una testa vera; dall'esterno un suo compare gridava nelle trachee, e rispondeva alle domande facendo uscire la voce attraverso quell'Asclepio di pezza». E quindi conclude: «Questi oracoli, detti autofoni, non erano concessi a tutti né indiscriminatamente, ma soltanto a personaggi importanti, ricchi e munifici» (§ 26).

La profonda correlazione tra il dio e il suo profeta traspare anche dalla terza forma di tecnica oracolare adottata dal personaggio, insieme con quella eccezionale dei responsi «autofoni» e la più comune pratica delle richieste e risposte scritte, tecnica che Luciano definisce «notturna». A causa del numero straripante di fedeli che accorrevano da ogni parte a consultare l'oracolo, nell'impossibilità di dare accoglienza a tutti, Alessandro

¹⁶⁹ Cfr. *Alex.* 15-16 e il relativo commento.

avrebbe introdotto anche la tipologia dell'incubazione¹⁷⁰ e della rivelazione onirica peculiare dei culti medicali e di quelli di Asclepio in particolare. Ma a differenza di questi ultimi, in cui erano gli stessi fedeli a fare l'esperienza del sogno, ancora una volta solo il profeta era protagonista assoluto della prassi oracolare. «Prendeva i rotoli e vi dormiva sopra – almeno così diceva –, poi rispondeva come se avesse ascoltato in sogno i responsi dal dio», afferma Luciano¹⁷¹.

Nei casi più difficili, in cui era troppo rischioso dare risposte nette, il dio rispondeva con formule vaghe¹⁷² ma sempre sottolineando il ruolo di efficace mediatore del suo profeta¹⁷³, al quale un oracolo imponeva di recare offerte votive come al suo «fedele servitore e portavoce»¹⁷⁴. Luciano nota come la folla, attirata dalla fama dei prodigi compiuti da Alessandro, guarigioni e addirittura resurrezioni di defunti, recava θυσίαι καὶ ἀνθρώματα in abbondanza, «e – aggiunge – queste ultime erano doppie, per il profeta e per il discepolo del dio».

Un dato riferito dal biografo mette in luce un ulteriore aspetto della «politica religiosa» di Alessandro che, pur motivato dal proposito di stringere utili alleanze e procurarsi una rete di autorevoli garanti per la propria nuova istituzione oracolare, tuttavia appare conforme alle pratiche contemporanee dei rapporti di buon vicinato e di reciproco sostegno spesso intercorrenti tra i diversi santuari e in particolare tra quelli apollinei a carattere oracolare. Apprendiamo infatti che egli «sapendo che i sacerdoti dei santuari di Claro, Didima e Mallo riscuotevano a loro volta buona fama per questo stesso tipo di arte divinatoria, cercava di conquistarsi la loro amicizia, rimandando a costoro molti fedeli che si recavano da lui». È Luciano cita alcuni responsi atti a sollecitare i fedeli a consultare gli oracoli in questione. Il primo di questi suona: «Ora vai a Claro, ad ascoltare la voce di mio padre», risultando così affermata la sostanziale identità Glicone-

¹⁷⁰ Su questa prassi tipica nel culto di Asclepio cfr. Th. Lefort 1906. Un'analisi della parodia aristofanea di tale uso in E. Ross 1960.

¹⁷¹ *Alex.* 49: λαμβάνων γὰρ τὰ βιβλία ἐπεκοιμᾶτο, ὡς ἔφακεν, αὐτοῖς καὶ ὡς ὄντα παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἀπεκρίνετο.

¹⁷² Cfr. *ibid.* 40 dove l'autore insiste sulla voluta ambiguità dei responsi, artatamente proposta dal profeta. In pari tempo nota la presenza di «esegeti» addetti, sul modello di tanti autorevoli contesti oracolari, all'interpretazione dei responsi oscuri della divinità (§ 49).

¹⁷³ *Alex.* 22: «Tutto si compirà – avrebbe dichiarato in tali occasioni Glicone – quando lo vorrò io e Alessandro, il mio profeta, me lo avrà chiesto e mi avrà supplicato intercedendo per voi».

¹⁷⁴ *Alex.* 24: «Era stato pronunciato infatti anche questo oracolo: "Ordino di onorare il mio servo e interprete; perché non amo la ricchezza, ma il mio profeta"». Secondo la tipologia elaborata da D.E. Aune 1983, 1991², p. 137 si tratta di un «oracolo di riconoscimento», come quello che aveva annunciato ai Paflagoni la manifestazione del profeta di Glicone (*Alex.* 11).

Asclepio. Gli altri due oracoli erano del seguente tenore: «Accostati ai penetrali dei Branchidi e ascolta i responsi» e «Recati a Mallo e dagli oracoli di Anfilocco»¹⁷⁵.

Se il precetto di consultare i due principali oracoli apollinei microasiatici non ha bisogno di commento, date le ascendenze genealogiche costruite per Glicone, quale nuovo Asclepio, la menzione di Anfilocco convalida l'asserzione di Luciano sull'influenza esercitata dall'istituzione di Mallo nella costituzione dell'oracolo paflagone.

È significativo riscontrare in un oracolo emesso nello stesso periodo dall'Apollo Clario per i Pergameni in occasione di una pestilenza che aveva colpito la loro città una sollecitazione analoga. Il dio prescrive infatti ai consultanti di istituire dei cori di fanciulli¹⁷⁶ in onore delle principali divinità cittadine e precisamente per Zeus, Atena, Dioniso ed Asclepio. A tale uso si ispira del resto lo stesso Alessandro quando prescrive che le città del Ponto e della Paflagonia interessate alla consultazione di Glicone inviino dei θηκόλοι «per un periodo di tre anni, perché cantassero presso di lui le lodi del dio» (§ 41). Si noti peraltro la particolare denominazione di questi cantori che, come risulta dal seguito della narrazione, erano dei giovinetti. Il titolo di θηκόλος, infatti, è designazione tecnica di una particolare funzione sacerdotale, originariamente legata come ha dimostrato L. Robert¹⁷⁷, al culto di Zeus ad Olimpia ma attestata in numerose città greche ed ellenizzate.

Le quattro divinità menzionate nell'oracolo di Apollo clario sono protagoniste dei principali culti cittadini. In particolare Asclepio, titolare a Pergamo del grandioso santuario oracolare che vide la sua massima fioritura appunto nel II sec.¹⁷⁸, parallelamente alla contemporanea acme dei centri oracolari apollinei di Claro¹⁷⁹ e Didima¹⁸⁰, ed ebbe tra i suoi più famosi ospiti il retore Elio Aristide, è indicato da Apollo come «il mio caro

¹⁷⁵ *Alex.* 29.

¹⁷⁶ L'invio di cori efebici e di vergini presso lo stesso santuario di Claro è ampiamente documentato (Ch. Picard 1922a, p. 271 ss.; G. Pugliese Carratelli 1963-1964a, p. 363). Cfr. U. Victor 1998, p. 13 s.

¹⁷⁷ L. Robert 1989, p. 563.

¹⁷⁸ Il ruolo decisivo di Adriano nel favorire, con una serie di interventi costruttivi, lo sviluppo del santuario pergameno e della sua influenza culturale e religiosa è stato opportunamente illustrato da M. Le Glay 1976. Una visione rapida ma perspicua della storia della città e del suo Asklepieion è offerta dallo stesso studioso (M. Le Glay 1986, pp. 155-178), che presenta, con pari densità di dati documentari e chiarezza di esposizione, i santuari di Didima e di Claro (*ibid.*, pp. 180-208) e la rispettiva vita religiosa.

¹⁷⁹ Sul santuario di Claro, oltre K. Buresch 1889 e Ch. Picard 1922a, si vedrà utilmente la breve ma perspicua sintesi, con notizia degli scavi condotti sul sito, di L. Robert 1989, pp. 523-549 e H.W. Parke 1987.

¹⁸⁰ Per la storia dell'oracolo di Apollo didimeo cfr. W. Günter 1971; J. Fontenrose 1988.

figlio». A lui, come agli altri dèi, si impone anche di offrire vittime sacrificali¹⁸¹.

Se al di là delle oculte trame mitiche e delle strutture organizzative costruite dal profeta di Paflagonia per accreditare la propria persona e la fondazione del nuovo culto oracolare si viene ad analizzare la testimonianza di Luciano sulle finalità religiose di esso, si constata come queste, oltre lo specchio deformante dell'implacabile requisitoria fatta di ironia e di denigrazione in cui si riflettono, risultano assai più complesse e dense di quanto l'autore non voglia farle apparire. Indubbie sono le preminenti istanze utilitaristiche che la prassi oracolare intende soddisfare, sia per i privati preoccupati dalle personali vicende sia per ragguardevoli personaggi insigniti di cariche pubbliche e responsabili delle sorti di eserciti e comunità cittadine, sia infine per queste ultime che, minacciate da pericoli di guerre e da pestilenze, si rivolgevano al dio ovvero erano sollecitate dallo stesso profeta a consultarlo per trovare il rimedio efficace alla crisi in atto. Tuttavia da alcune consultazioni e dalle relative risposte affiorano istanze di ordine intellettuale e religioso, cui Alessandro si rivela egualmente sensibile.

2.2. Elementi «teologici» negli oracoli di Glicone

In particolare, come Cumont ha opportunamente sottolineato¹⁸², una vena di religiosità neo-pitagorica emerge nella *facies* del personaggio, già percepibile in quel suo paragonarsi a Pitagora su cui ironizza Luciano. Questo riferisce che a Rutiliano, che gli chiedeva consiglio sul pedagogo cui affidare il proprio figlio, Alessandro avrebbe risposto: «Pitagora e il nobile aedo che canta le guerre», indicando nel filosofo di Samo, insieme con Omero, il maestro più adatto all'educazione del giovane¹⁸³. L'autore poi caratterizza i Pitagorici, insieme con i Platonici e gli Stoici, quali sostenitori di Alessandro¹⁸⁴ mentre, nonostante le ripetute accuse di costumi licenziosi mosse al personaggio, si nota che egli pubblicamente vietava la pederastia (§ 41), adeguandosi in tal modo ai dettami di un'etica abbastanza rigorosa quale era praticata negli ambienti pitagorici.

¹⁸¹ CIG 3538 = IGR IV, 360. Cfr. L. Robert 1989, p. 467 s. e W.H. Parke 1987, pp. 155-157.

¹⁸² F. Cumont 1922.

¹⁸³ *Alex.* 33.

¹⁸⁴ *Alex.* 25. Naturalmente questo atteggiamento appare motivato dall'ammissione teorica della divinazione negli ambienti filosofici in questione. Tuttavia dalle parole di Luciano sembra risultare l'esistenza di rapporti personali amichevoli di Pitagorici, Platonici e Stoici contemporanei nei confronti di Alessandro, la cui condotta pertanto non doveva essere improntata a quella dissolutezza e costante attività mistificatrice di cui il biografo lo accusa.

Significativa è la discussione sorta fra due personaggi, i quali si chiedevano se l'anima di Pitagora si fosse reincarnata nel profeta; egli infatti, danzando in occasione della processione connessa ai misteri che pure si celebravano nel santuario, spesso mostrava una coscia d'oro secondo una tipica prerogativa che la leggenda ormai costruita attorno a Pitagora voleva segno della qualità divina o demonica del filosofo¹⁸⁵. Se indubbiamente questo tratto assunto da Alessandro rivela il suo proposito di adeguarsi all'autorevole modello, il responso oracolare emesso per sciogliere il dubbio proposto addirittura intende situare il personaggio, in virtù della sua qualità profetica e verisimilmente per la simbiosi attuata con lo stesso dio suo patrono, in un livello superiore a Pitagora. «L'anima di Pitagora ora si consuma ora riprende vigore» dichiara infatti l'oracolo con evidente allusione alle periodiche rinascite cui l'anima del filosofo, in conformità con la teoria della metempsicosi che la tradizione unanimemente gli attribuisce, è soggetta. E continua: «L'anima profetica, invece, è emanazione della mente divina. E l'inviò il padre in soccorso agli uomini buoni, e di nuovo a Zeus ritornerà colpita dal fulmine di Zeus»¹⁸⁶.

In questo linguaggio, che riconosce nell'identità profetica di Alessandro un'emanazione della stessa intelligenza divina, si colgono peculiari assonanze con quella letteratura oracolare «teologica» che dobbiamo ritenere già presente nell'ambiente contemporaneo. Essa, che aveva nell'Apollo clario e didimeo il suo più autorevole titolare, è comunque ampiamente attestata in immediata contiguità cronologica alla fondazione oracolare di Abonotico.

Tali assonanze sono percepibili anche in un responso autofono emesso per Rutiliano, che contiene una chiara enunciazione della dottrina delle successive reincarnazioni, di marca pitagorica, interamente presa in carico dall'oracolo di Glicone. Al personaggio che interroga sull'identità dell'anima ora presente in lui, il dio dichiara: «Prima tu fosti il Pelide, poi Menandro, poi colui che appari ora, e in seguito tu sarai raggio di sole e vivrai ottant'anni oltre i cento» (§ 34).

A dimostrazione della congruità di questo linguaggio rispetto a quello della ricca letteratura oracolare di contenuto «teologico» basti ricordare un responso di Didima addotto da Lattanzio, forse dedotto dalla *Filosofia desunta dagli oracoli* di Porfirio. In risposta ad un fedele che lo interrogava sulla sopravvivenza dell'anima, Apollo avrebbe dichiarato: «L'anima, fino a

¹⁸⁵ Cfr. I. Levy 1926 e 1927. Sul particolare della coscia d'oro si veda Plutarco, *Numa* 65; Eliano, *Var. Hist.* 2, 26 e sulle molteplici incarnazioni di Pitagora Diogene Laerzio VIII, 4 (Eraclide Pontico fr. 89 Wehrli).

¹⁸⁶ *Alex.* 40: Πυθαγόρου ψυχή ποτὲ μὲν φθίνει, ἄλλοτε δ' αὖξει· ἡ δὲ προφητεία δῖος φρονός ἐστιν ἀπορώξ. καὶ μιν ἔπειψε πατὴρ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐπαγωγόν· καὶ πάλιν ἐς Διὸς εἶσι Διὸς βληθεῖσα κεραυνῷ.

quando è sottomessa al corpo corruttibile, al quale è legata, subisce le sofferenze pur essendo impassibile. Ma appena è sciolta da questo corpo mortale e denso, essa è portata nell'etere, immortale, e vi dimora per sempre al riparo (dal dolore). La Provvidenza divina primogenita ha stabilito così»¹⁸⁷.

Nello stile di questa letteratura e in conformità alle istanze religiose che essa esprimeva risulta configurato un lungo colloquio tra Glicone e un personaggio di nome Sacerdote¹⁸⁸ la cui trascrizione Luciano afferma di aver personalmente letto, incisa a lettere auree, nella casa di lui nella città di Tio. Il consultante ha posto all'oracolo una domanda che, lungi dal costituire una stranezza o addirittura un'offesa nei confronti della divinità, come ritiene il Caster che giudica una falsificazione di Luciano il responso in questione¹⁸⁹, si colloca in una tipologia ben nota da molti qualificati esempi.

Basti ricordare l'interrogativo sulla natura di Iao posto all'oracolo clario dal re di Salamina Nicocreonte secondo la testimonianza di Macrobio. Alla richiesta il dio risponde: «Conoscendo i riti segreti bisognerebbe tenerli celati, ma se hai scarsa intelligenza e mente debole, considera Iao il supremo di tutti gli dèi: in inverno Ade, Zeus all'inizio di primavera, Sole d'estate, e d'autunno delicato Iao»¹⁹⁰.

Di analogo tenore è la domanda avanzata nel III sec. d.C. da un anonimo devoto al dio solare egiziano Mandulis Aion allorché, giunto nella lontana città di Talmis, sede dell'oracolo, si pone nelle condizioni di purità necessarie per rendersi degno della rivelazione divina. Avendola ottenuta egli leva un inno di ringraziamento che, inciso sulle pareti del tempio, ci permette di attingere un'esperienza religiosa di eccezionale intensità, specchio di istanze spirituali comuni nei più diversi ambienti sociali e culturali nei primi secoli dell'Impero. Egli si rivolge al dio solare invocandolo con i nomi di «Mandulis, Titano, Makareus», ed esprime con accenti vivaci il

¹⁸⁷ Lattanzio, *Div. Inst.* VII, 13, 5-6. Cfr. P. Batiffol 1916, p. 188. G. Wolff 1851 ha supposto che Porfirio sia stata la fonte dell'autore cristiano (p. 177 s.).

¹⁸⁸ Sulla diffusione di questo nome, soprattutto in Asia Minore, si veda il materiale addotto da L. Robert 1965, pp. 65-68.

¹⁸⁹ M. Caster 1938, p. 65 s.

¹⁹⁰ *Sat.* I, 18, 17-21, edizione e traduzione di N. Marinone 1977², p. 272 s. La fonte del responso, che propone una densa prospettiva cosmologica, è indicata da Macrobio nell'opera di Cornelio Labeone dedicata all'oracolo di Claro («Il senso di questo oracolo, l'interpretazione della divinità e del nome, da cui risulta che Iao è il padre Libero e il Sole, costituisce l'argomento di un libro di Cornelio Labeone, *L'oracolo di Apollo Clarion*). Sulla complessa fisionomia culturale di questo autore e le difficoltà non ancora risolte della sua collocazione cronologica che oscilla fra II e IV sec. d.C., si veda l'utile saggio di P. Mastandrea 1979. La cronologia dell'oracolo rimane pertanto incerta. Cfr. W. Otto 1905, p. 269; U. Wilcken 1927, p. 83. Cfr. sopra Cap. I.

proprio desiderio di conoscere la vera identità di lui («poiché ho visto i segni splendidi del tuo potere, ho riflettuto e mi sono informato con cura, poiché volevo sapere se tu fossi il sole»). Dopo un periodo di purificazione e in ricompensa della sua «pietà verso gli dèi» egli ottiene una visione onirica in cui Mandulis gli appare in tutto il fulgore della sua natura solare: «...ti sei mostrato a me sul fiume d'oro nell'atto di fare attraversare alla tua barca la volta del cielo. E... dopo esserti bagnato nell'acqua santa d'immortalità, sei apparso come un fanciullo». Il fedele può in tal modo attingere la natura del dio, e riconoscerlo quale «il signore che tutto vede, il sovrano universale, l'Aion che regna su tutte le cose»¹⁹¹.

Senza poter proporre qui una sia pur rapida analisi di questo testo di estrema pregnanza religiosa, menzioneremo ancora, come esempio di un'ampia serie di testimoni di simili esperienze oracolari, la complessa consultazione e relativa epifania divina di Asclepio, ricercata con grande impegno alla fine premiata, da parte del medico Tessalos (I sec. d.C.)¹⁹².

Come in tutti i casi ricordati Sacerdote interroga Glicone sulla sua identità: «Dimmi dunque, o Glicone signore, chi sei?» (§ 43) esprimendo in tal modo quella fondamentale esigenza di conoscere natura e prerogative del proprio divino interlocutore da parte del fedele alla ricerca del responso oracolare. In questo caso, infatti, l'uomo chiede al dio non il soddisfacimento dei bisogni materiali bensì l'instaurazione di un personale e intenso rapporto di familiarità per trovare risposta ai propri dubbi intellettuali ed esistenziali¹⁹³.

Tale esigenza nell'oracolo in esame si esprime nello schema del «dialogo di rivelazione» che si trova realizzato, oltre che nella stessa letteratura oracolare, anche di tipo magico¹⁹⁴, in contesti di interesse più ampiamente religioso e speculativo, quali quelli ermetici¹⁹⁵ e gnostici¹⁹⁶.

¹⁹¹ Testo e traduzione in É. Bernard 1969, n. 166, pp. 576-583. Si veda la magistrale esegesi di A.D. Nock 1934. Cfr. sopra Cap. I.

¹⁹² A.-J. Festugière, 1950³, pp. 56-59 e più ampiamente Id. 1967, trad. it. Genova, 1991, pp. 143-169. Il testo è citato e discusso nel Cap. V.

¹⁹³ Sui caratteri e le modalità con cui, nel quadro dei politeismi tradizionali, erano possibili forme anche molto intense di «religione personale», è fondamentale il contributo di A.-J. Festugière 1954. Il quadro culturale del II sec., con l'esperienza di Elio Aristide e del Lucio delle *Metamorfosi* di Apuleio, rispettivamente legate ad Asclepio e ad Iside, si rivela il più fertile terreno per la formazione di tale fenomeno. Utili osservazioni sulle nuove forme di religiosità personale, le quali trovano privilegiata espressione proprio nella sfera oracolare, in P. Veyne 1986.

¹⁹⁴ Cfr. D.E. Aune 1983, 1991², trad. it. pp. 130-132 e, sulla tipologia dell'«indovino mago» e le sue tecniche per stabilire il contatto con la divinità, *ibid.* pp. 98-102.

¹⁹⁵ Basti in proposito ricordare le opere fondamentali di A.-J. Festugière 1950³-1954 e i più recenti interventi di G. Fowden 1986 e di J. Büchli 1987. Si veda ora la documentata messa a punto di importanti aspetti della letteratura ermetica di A. Camplani 2000. Il tema della «trasmissione esoterica» del sapere religioso nell'ermetismo è affrontato in un

Al dio che gli rivela di essere «il nuovo Asclepio» l'uomo propone ancora una domanda: «Cosa intendi dire, un altro rispetto a quello venuto prima di te?», cui Glicone risponde avanzando il tipico *arrheton* del discorso mistico che attinge il tema della natura divina: «Non ti è certo lecito saperlo». Il fedele tuttavia lo incalza proponendo un interrogativo sulla durata della rivelazione: ««Quanti anni rimarrai presso di noi a dare oracoli?»». «Tre oltre a mille». «E poi dove ti trasferirai?». «A Battra e nella regione circostante; bisogna che anche i barbari godano della mia presenza»».

Quindi Sacerdote addirittura affronta il problema cruciale dell'intera *facies* divinatoria, quello su cui si scontravano polemicamente i rappresentanti delle diverse posizioni filosofiche più accreditate dell'epoca, nel quadro di un dibattito antico e alimentato da una ricca letteratura¹⁹⁷, ossia il tema della veridicità degli oracoli, e in particolare di quelli apollinei di Didima, Claro e Delfi. «E negli altri oracoli, a Didima, Claro e Delfi, è ancora tuo padre Apollo a pronunciare i vaticini, oppure sono falsi i responsi che si danno adesso in quei luoghi?». A questa provocatoria domanda Glicone risponde: «Non cercare di sapere neppure ciò: non è lecito».

A mostrare che quest'ultimo interrogativo non è frutto di una peregrina «invenzione» del profeta di Abonotico bensì rientra anch'esso in schemi comuni alla letteratura oracolare contemporanea di interesse teologico, basti ricordare un responso di Apollo registrato nella *Filosofia desunta dagli oracoli* di Porfirio. Eusebio, che ci ha conservato preziosi stralci dell'opera, lo introduce in rapporto alla tematica della «scomparsa degli oracoli»: «Riguardo a Pytho e a Claro, luoghi in cui parla Febo, la nostra parola risuonerà con accenti profetici. Innumerevoli oracoli divini usciranno ribollendo dalla superficie della terra, come sorgenti e turbini di vento; e la terra stessa si aprirà e riprenderà gli uni nelle sue viscere sotterranee, mentre l'eternità infinita annienterà gli altri. Ma soltanto il Sole che brilla per i mortali possiede ancora nelle gole di Didima l'acqua divina di Micala e quella che corre sulle sponde di Pytho sulla montagna del Parnaso, così come la rocciosa Claro, bocca aspra attraverso la quale passa la voce di Febo»¹⁹⁸. Più pessimista è un secondo oracolo apollineo che si vuole emesso per gli abitanti di Nicea: «L'oracolo di Pytho non può ritrovare la sua voce ciarliera; poiché ora, annientato dal tempo che scorre, ha gettato egli stesso le chiavi di un silenzio senza predizioni. Offrite a Febo, come

nostro saggio in corso di stampa (G. Sfameni Gasparro in stampa).

¹⁹⁶ Cfr. P. Perkins 1980.

¹⁹⁷ Il tema, come è noto, costituisce oggetto del *De divinatione* ciceroniano e rappresenta uno dei più decisivi terreni di confronto e di scontro non solo fra le diverse scuole filosofiche, essendo legato intimamente ai grandi problemi della provvidenza, del destino e della libertà, ma anche fin dal II sec. fra pagani e cristiani. Un approccio a tale problematica in G. Sfameni-Gasparro 1995.

¹⁹⁸ Porfirio *apud* Eusebio, *Praep. evang.* V, 16, 1.

vuole l'uso, sacrifici che inducono gli dèi a fare conoscere le loro volontà»¹⁹⁹.

Ne risulta che dinanzi al prudente e forse imbarazzato *non licet* di Glicone, il più autorevole Apollo non si è sottratto alla prova, ammettendo una parziale «eclissi» della rivelazione oracolare ma riaffermando la propria capacità mantica nei più importanti centri del suo culto, appunto Delfi, Didima e Claro.

Ritornando all'oracolo di Glicone, si constata che il fedele, cedendo alla reticenza del dio, abbandona il tema della persistenza e veridicità della profezia apollinea per interrogarlo intorno alla propria identità. La questione si ispira al già illustrato presupposto della teoria delle successive forme di vita cui l'anima è soggetta, che si conferma familiare all'orizzonte teologico di Alessandro: «E io che forma avrò dopo questa vita?» – chiede – e il dio risponde: «Sarai un cammello, poi un cavallo, poi un uomo sapiente e un profeta, non inferiore ad Alessandro» (§ 43). Il dialogo pertanto si conclude con una promessa di straordinario significato religioso per il fedele: attraverso successivi cicli di esistenza egli assurgerà al rango di ἀνὴρ σοφὸς καὶ προφήτης, raggiungendo la stessa dignità dell'attuale portavoce del dio. Sono così confermate le ragioni della forte presa esercitata dall'istituzione oracolare di Abonotico, la cui efficacia si estende all'intero arco delle istanze, materiali e spirituali, dell'uomo rivelandosi capace di dischiudere ad esso le più felici prospettive per la definizione del suo statuto esistenziale.

La testimonianza luciana sull'incisione dell'oracolo di Glicone «in lettere d'oro a Tio, nella casa di Sacerdote» è perfettamente compatibile con l'uso di redigere iscrizioni contenenti i responsi oracolari ricevuti, ben noto e tanto diffuso da non richiedere particolari esemplificazioni. Nel II sec. d.C. esso si estende anche a quelli teologici, di cui abbiamo ampie testimonianze epigrafiche. Basti ricordare per tutte la celebre iscrizione di Enoanda contenente alcuni versi di un oracolo di Apollo Clario noto anche a Lattanzio e recepito nella Teosofia di Tubinga, il quale presenta una singolare analogia, *mutatis mutandis*, con quello di Glicone in quanto chiama in causa l'identità stessa di Apollo, il quale si proclama «messaggero», con gli altri dèi dei politeismi tradizionali, della somma divinità trascendente, nella tipica prospettiva dell'enoteismo affermato nei più diversi ambienti religiosi contemporanei²⁰⁰.

¹⁹⁹ Porfirio *apud* Eusebio, *Praep. evang.* V, 16, 2. Si tratta di un «oracolo condizionato», che sembra connettere ad una rinnovata intensità delle offerte sacrificali la ripresa della manifestazione profetica da parte della divinità.

²⁰⁰ Tra la ricca letteratura su questo documento famoso si ricordano qui soltanto gli interventi di L. Robert 1971; C. Gallavotti 1977; M. Guarducci 1972 e 1978, pp. 109-112; S. Pricoco 1987.

2.3. I misteri

Un ultimo elemento che completa il vasto e armonico disegno dell'originale mosaico religioso ideato e realizzato dal profeta di Abonotico è la componente misterica che Luciano mostra parallela alla prassi oracolare, configurantesi come solenne occasione festiva volta a celebrare tutte le figure eroiche e divine cui egli intese collegarsi. La τελετή è chiaramente modulata secondo l'autorevole modello eleusino²⁰¹, essendo scandita in tre giornate e in una serie di cerimonie peculiari di quel modello²⁰², muovendo dalla πρόρρησις finalizzata ad allontanare dalla celebrazione quanti ne siano ritualmente indegni. A dire di Luciano il bando era così concepito: «Chiunque, ateo, cristiano o epicureo, sia venuto con l'intento di spiare i misteri, si allontani; coloro che, invece, hanno fede nel dio siano iniziati e abbiano ogni bene» (§ 38).

Sono dunque i nemici dell'oracolo e del suo profeta, rappresentati appunto da epicurei e cristiani, ad essere esclusi dalla celebrazione²⁰³. Segue la δαδουχία, la sacra processione alla luce delle fiaccole sino alla ιεροφαντία, culmine del rito misterico con l'ostensione dei sacri simboli.

Il riflesso più immediato dello schema misterico di Eleusi, quale si può ricostruire da una documentazione ampia ma sostanzialmente allusiva e reticente²⁰⁴, è percepibile nella serie rituale evocativa di eventi divini, quale Luciano illustra in maniera sintetica ma espressiva. Il primo giorno, infatti,

²⁰¹ Nelle pagine dedicate ai «misteri di Glicone» da R. Turcan 1989, pp. 253-256, sottolineandosi il carattere fittizio e «costruito» di essi secondo il noto parametro eleusino, si definisce Alessandro «un ciarlatano geniale» e un mago. È assunta in maniera implicita ma netta l'interpretazione luciana di tutta la vicenda, che risulta svuotata così di ogni significato religioso. Cfr. anche M. Caster 1938, pp. 61-64.

²⁰² *Alex.* 38: «Eccolo dunque organizzare una specie di rito misterico con processioni di fiaccole ed esposizione di cose sacre, che duravano tre giorni consecutivi» (...ταῦτα προεμχανάτο τελετὴν τε γὰρ τινα συνίσταται καὶ δαδουχίας καὶ ιεροφαντίας, τριῶν ἑξῆς αἰὲ τελομένων ἡμερῶν).

²⁰³ Sull'odio del personaggio nei confronti di Epicuro e dei suoi seguaci si veda quanto riferisce Luciano nel § 25, dove pure registra un oracolo del tipo «diagnostico» (cfr. D.A. Aune 1983, 1991², trad. it., p. 118) in cui si mostra la condizione del filosofo nell'Adē: «Giace nel fango in ceppi di piombo». Cfr. inoltre § 47 sull'oracolo che ordinava la distruzione mediante il fuoco delle *Massime capitali* di Epicuro («Ordino di distruggere col fuoco le massime del vecchio che non vede»). Per l'atteggiamento dell'autore nei confronti dei cristiani si vedano le osservazioni di H.D. Betz 1990b.

²⁰⁴ Per un'informazione sul tema ci limitiamo a rimandare alla monografia «classica», ancora utile per la raccolta delle fonti antiche anche se ormai ampiamente superata per l'esegesi di esse, soprattutto nella sua tesi di fondo (origine egiziana dei misteri), di P. Foucart 1914 e a quella più recente di G. E. Mylonas 1961. Nel nostro *Misteri e culti mistici di Demetra* 1986 si troverà la principale letteratura. Ad essa aggiungeremo soltanto la menzione dell'analisi iconografica di K. Clinton 1992. Per un aggiornamento bibliografico si utilizzerà l'ottimo strumento costituito da Mentor 1992 e 1998.

erano «rappresentati il parto di Latona, la nascita di Apollo e le nozze di Coronide; infine si vedeva Asclepio venire alla luce».

Sebbene questa prima fase della rappresentazione drammatica posta in atto nel rituale misterico sia giustificata dalla sequenza genealogica in cui Alessandro trova legittimazione al proprio ruolo religioso, il posto riservato a Leto non manca di evocare la particolare rilevanza che questa figura divina aveva sul territorio micro-asiatico, sede originaria del suo culto. Né si trascurerà che nel II sec. d.C. il tema della nascita dei due divini gemelli sembra acquistare una rinnovata popolarità nel generale clima di reviviscenza delle antiche tradizioni mitiche in cui le diverse comunità cittadine cercano di autenticare la propria individualità socio-culturale e religiosa. A Ortigia presso Efeso Strabone conosce l'esistenza di «mistici sacrifici» dei Cureti connessi con il parto di Leto e la mitica nutrice dei due divini bambini, Ortigia appunto²⁰⁵, mentre numerose iscrizioni efesine menzionano le diverse cariche religiose (ierofante, *hierokeryx*) connesse a questi riti²⁰⁶. Un decreto databile all'età di Commodo (180-192) sembra riferibile a questi «misteri»²⁰⁷. In due rilievi di Hierapolis databili negli anni 205-210 interviene la scena, assai rara del resto nei monumenti figurati, della nascita di Apollo ed Artemide²⁰⁸, mentre appare con significativa frequenza nella monetazione di numerose città anatoliche di età imperiale²⁰⁹ ovvero nella statuaria della medesima regione e di altre località dell'Impero la tipologia di Leto recante sulle braccia i due gemelli²¹⁰.

I riti della prima giornata chiamavano dunque sulla scena la genealogia divina di Glicone, evocandosi la nascita di Apollo e quella di Asclepio, mentre l'epifania del nuovo dio e la sua nascita erano rappresentate nel secondo giorno. Il terzo era invece dedicato interamente ad Alessandro, celebrandosi al lume delle fiaccole le nozze fra la madre di lui e Podalirio e quindi la sua unione con Selene e la nascita della figlia²¹¹.

Questo terzo atto della sacra rappresentazione è descritto con maggiore dovizia di particolari: protagonista assoluto è Endimione-Alessandro, che opera insieme da daduco e da ierofante, ossia assume tutte le funzioni di operatore rituale, e in pari tempo rappresenta se stesso quale oggetto della vicenda evocata. Infatti, mentre «egli giaceva in mezzo agli astanti

²⁰⁵ *Geogr.* XIV 640, 20.

²⁰⁶ Si vedano le fonti raccolte in I. Poerner 1913, pp. 284-295. Sul culto efesino cfr. Ch. Picard 1922a, pp. 287-302.

²⁰⁷ Ch. Picard 1913, pp. 86-89. Cfr. Id. 1922a, p. 288.

²⁰⁸ Cfr. L. Kahil-N. Icard-Gianolio 1992, p. 258 n. 7.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 258, nn. 12-21.

²¹⁰ *Ibid.* p. 258 s., nn. 22-26.

²¹¹ «Durante la terza giornata venivano accese torce in onore delle nozze di Podalirio con la madre di Alessandro. Tale giorno era chiamato 'Festa delle fiaccole' (δαδύς). Infine si celebravano gli amori di Selene e di Alessandro, e la nascita della moglie di Rutiliano».

proprio come se dormisse», una donna discendeva dall'alto in figura di Selene e venivano mimati gli atteggiamenti di mutuo amore configuranti l'evento nuziale.

L'ultimo atto del dramma sacro contemplava l'apparizione repentina di Alessandro abbigliato da ierofante che, in un'atmosfera di assoluto silenzio, levava un grido di saluto a Glicone cui faceva eco l'assemblea dei fedeli: «Poco dopo, nel più assoluto silenzio, entrava Alessandro vestito da sommo sacerdote (ιεροφαντικῶς ἐσκευσμένος) e gridava a gran voce: "Tè Glicone", e seguendolo, certi Eumolpidi e Cerici di Paflagonia con le carbatine ai piedi e con il fiato che sapeva di salamoia e di aglio rispondevano: "Tè Alessandro"» (§ 39).

Attraverso lo schermo del linguaggio icasticamente ironico di Luciano balzano vividi i tratti di un'esperienza rituale di tipo «mistico» cui non è corretto pregiudizialmente negare genuine valenze religiose, non essendo possibile fare le parti fra l'elemento di «convenzione» e quello di autentica partecipazione nei protagonisti del culto. Il biografo ricorda anche «la processione con le fiaccole e le danze mistiche», durante le quali, ad alimentare l'eccitazione dei fedeli, il profeta-mistagogo faceva balenare l'oro della coscia²¹², secondo il modello pitagorico ben noto.

Anche nella creazione di un quadro misterico, tutto centrato sull'evocazione rituale degli eventi divini che costituivano il fondamento sacro della propria istituzione religiosa, Alessandro si conferma abile manipolatore di strutture mitico-culturali tradizionali e insieme attento osservatore della realtà religiosa contemporanea. Questa infatti conosce una notevole reviviscenza delle antiche istituzioni misteriche greche e la creazione di numerose altre nuove, sia in relazione a culti altrettanto antichi ma originariamente privi di strutture iniziatico-esoteriche, come è il caso di quelli di molte divinità orientali²¹³ ormai ampiamente presenti fuori dai propri confini nazionali, sia in rapporto a fenomeni peculiari quali il culto imperiale, che spesso pare accompagnato da «misteri»²¹⁴.

²¹² Alex. 40: Πολλάκις δὲ ἐν τῇ δαδουχίᾳ καὶ τοῖς μυστικοῖς σκιρτήμασιν γυμνοθεῖς ὁ μὲν αὐτοῦ ἐξέπιπτες χρυσοῦς διεφάνη, δέρματος ὡς ἐκὸς ἐπιχρύσους περιτεθέντος καὶ πρὸς τὴν αὐγὴν τῶν λαμπάδων ἀποστίλβοντος.

²¹³ Basti ricordare il caso dei misteri nel culto di Iside che sembrano una creazione tardo-ellenistica ovvero più probabilmente solo della prima età imperiale, configurata sul modello eleusino con l'assunzione di strutture esoterico-iniziatiche in un quadro peraltro connotato, fin dalla sua più antica *factes* egiziana, in senso decisamente «mistico». Si veda in proposito U. Bianchi 1980. Sul processo di assunzione di schemi misterici in molti culti, greci e orientali, che nelle più antiche fasi della loro storia avevano soltanto una dimensione mistica ci sia permesso rimandare ad alcuni nostri interventi (G. Sfameni Gasparro 1971 e 1994). Per una differenziata tipologia del mistico e del misterico si veda quanto osservato nei nostri saggi 1985 e 1986.

²¹⁴ Sebbene M.P. Nilsson neghi la reale consistenza religiosa di questi misteri (1961², II, pp. 351-353), riteniamo di poter consentire alla posizione di L. Robert 1960a, p. 322

Senza poter ora discutere tale complessa problematica, ci basti aggiungere che il tema misterico viene ad aggregarsi in questo periodo a quello oracolare, in particolare a Claro e a Didima. In questo secondo caso siamo in presenza di alcune testimonianze che forse riflettono un uso piuttosto generico del termine *μυστήρια*, senza le specifiche valenze esoterico-iniziatiche che esso tecnicamente esprime. Si tratta di una serie di iscrizioni poste dalle idrofore di Artemide, in cui i personaggi che esercitano una importante funzione sacerdotale nel culto della dea, connessa all'Apollo titolare dell'oracolo, definiscono i riti da esse celebrati come «misteri»²¹⁵. Mentre di solito si parla genericamente di «misteri degli dèi», in un caso l'idrofora dichiara di aver compiuto sacrifici, libagioni e «le *teletai* dei misteri della dea»²¹⁶. Sebbene, come abbiamo ritenuto di poter dimostrare²¹⁷, il termine *teleté* non sia, almeno originariamente, tecnica designazione del rito iniziatico, espresso piuttosto dal termine *myesis*, ma indichi piuttosto un rituale festivo di tipo «mistico» e quindi anche l'intero ciclo cerimoniale dei misteri, esso comunque attiene alla terminologia di questi ultimi. In epoca tarda, inoltre, esso fu spesso usato in alternativa a *myesis*, e quindi poteva valere come designazione della prassi iniziatica *strictu sensu*. Se questo è il caso del documento didimeo, ne risulterebbe che i riti di Artemide in questione, connessi in forme a noi ignote al complesso oracolare di Apollo, erano dei «misteri» nel senso tecnico di rituali esoterico-iniziatici.

A Claro un numero sufficientemente ampio di documenti epigrafici mostra l'esistenza di un rituale iniziatico vero e proprio, connesso alla consultazione oracolare ma pure dotato di una sua distinta connotazione. Esso implicava il compimento di un'azione sacra espressa dal verbo *ἐμβάτευσεν*, un «varcare la soglia», verisimilmente per discendere nell'*ἄδυτον* del tempio, riservata forse ad alcuni consultanti²¹⁸. Le iscrizioni, tutte del II sec. d.C., sono in numero di sette²¹⁹, cui si aggiunge un'ottava identi-

n. 2 che riconosce il significato pieno di riti iniziatici, sia pure *sui generis*, di essi.

²¹⁵ Una idrofora di Artemide dedica una tenda (*παραπετάσμα*) e dichiara di aver celebrato «piamente tutti i misteri per gli dèi, facendo la distribuzione alla *boulé*, alle donne e alle fanciulle» (*ποιήσασα τὰ μυστήρια πάντα εὐσεβῶς τοῖς θεοῖς δοῦσα δὲ τῇ βουλῇ δια(ν)ομή(ς) καὶ γυναῖξί καὶ παρθένοισ*). L. Robert 1960, pp. 470-474. Altri esempi simili in Rehm-Harder 1958, DI 312.24-25; 326.5-7; 329.5-6; 333.3-7; 352.6-10; 360.4-6; 373.6-9; 381.4-5; 382.3-6; 316 e 327. 4 (dove il riferimento si «misteri» è frutto di integrazione). Sul ruolo delle idrofore nel culto didimeo di Artemide cfr. J. Fontenrose 1988, pp. 125-129.

²¹⁶ DI 352.6-10.

²¹⁷ Sfameni Gasparro 1987a.

²¹⁸ Sui significati, nel greco classico ed ellenistico, di questo verbo che continua a intrigare anche gli esegeti neotestamentari in quanto, come è noto, interviene nella lettera di Paolo ai Colossesi per esprimere un'esperienza religiosa poco chiara (*Col* 2, 18), si veda H. Preisker 1933-1935.

²¹⁹ Cfr. Ch. Picard 1922a, pp. 303-311.

ficata da Picard come promanante dallo stesso santuario proprio per la presenza in essa del verbo in questione²²⁰.

Sebbene le formule assai laconiche delle iscrizioni clarie non lascino molto spazio alla ricostruzione del rituale misterico, interviene tutto un linguaggio tecnico che fa ritenere con buon fondamento trattarsi di vera e propria iniziazione piuttosto che di semplice e generale simbologia²²¹. Ai nostri fini interessa comunque soprattutto notare come l'esistenza di una *facies* misterica presso l'oracolo di Apollo a Claro permette di precisare ulteriormente le coordinate storico-culturali dell'attività del profeta di Glicone. Questo, infatti, ha inteso modellare la propria originale creazione religiosa secondo parametri autorevoli e consolidati, sicché anche l'istituzione misterica, se per un verso si ispira chiaramente all'esempio canonico di Eleusi per l'altro, nel collegamento con l'istituzione oracolare che costituisce elemento primario dell'intero quadro, poteva trovare autenticazione nel contemporaneo esempio del dio di Claro, colui dal quale discendeva per diretta linea genealogica la stessa ispirazione profetica che, per il tramite del novello Asclepio-Glicone, rifluiva piena ed efficace nella persona di Alessandro.

²²⁰ Ch. Picard 1922, pp. 190-197 = CIG II, 3538; Kaibel 1035. Cfr. anche K. Buresh 1889, p. 70 ss.; J. Keil-A. von Premerstein 1908, n. 16, p. 10 ss. Si tratta dell'oracolo apollineo per i pergameni, già citato.

²²¹ Elenchiamo i documenti nell'ordine stabilito dal Picard:

- 1) 63a Pritania di Apollo a Claros. Proscinema di Amisos del Ponto (132 d.C.):
Lin. 12-15 Θεοπρόποι... οἵτινες μυθέντες ἐνεβάτευσαν...
 - 2) Pritania del Profeta Claudio Rufo. Proscinema di Neocesarea sul Ponto (c. 132 d.C.):
Lin. 8-11 Θεοπρόποι... μυθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες ἐχρήσαντο
 - 3) 87a Pritania di Apollo. Proscinema di Dionysopolis, Mesia inferiore:
Lin. 9-12 Θεοπρόπος (Θεόδωρος) Ἀπήμονος ἀρχιερεὺς τῆς πατρίδος ἔπετέλεσε καὶ μυστήρια
 - 4) 87a Pritania di Apollo. Proscinema di Odessos, Moesia inferiore:
Lin. 9-13: Θεοπρόπος (Θεοφύλης) Ἀριστοκλέος (ὁ ἐκ) τοῦ γένους ἀρχιερατικός (ἐπρέ) σβευεν ἐκ τῶν ἱδίων, (ἐπε)τέλεσε καὶ μυστήρια
 - 5) 87 a Pritania di Apollo. Proscinema di Stobi, Macedonia:
Lin. 9-12: (Θεο)πρόπος Α. Κορνήλιος (Μου)νδικιανὸς Κρόκος (γ)ένους Φιλοπαπιδῶν (ἐπε)τέλεσε καὶ τὰ μυστήρια
 - 6) 100a Pritania di Apollo. Proscinema di Lappa (Creta):
Lin. 5-7 Θεοπρόπος Ἀνδρικός Ἀλεξάνδρου παραλαβὼν τὰ μυστήρια ἐνεβάτευσεν
 - 7) 101a Pritania di Apollo. Proscinema di Amasia del Ponto (iscr. inedita 1913 inv. 94: su una colonna Sud, ai propilei di Klaros):
Lin. 7-13: Θεοπρόπος Λ. Δομίτιος Πάνκαρπος. Ἡίθεοι (seguono cinque nomi) οἱ καὶ ἐμυήθησαν τῷ θεῷ διὰ τὸ φιλότειμον καὶ φιλόθεον τοῦ θεοπρόπου, συνμυήθεντος καὶ αὐτοῦ.
- Quest'ultima iscrizione mostra che l'iniziazione era diretta «al dio», Apollo, ed era compiuta dal *theoprophos*, il quale a sua volta la subiva.
- 8) Lin. 4 s. μὴ ἠθέντες καὶ ἔμβα (τεύαντες)...