



<https://publications.dainst.org>

iDAI.publications

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

Luisa Prandi
Gli oracoli sulla spedizione asiatica di Alessandro

aus / from

Chiron

Ausgabe / Issue **20 • 1990**

Seite / Page **345–370**

<https://publications.dainst.org/journals/chiron/1136/5503> • urn:nbn:de:0048-chiron-1990-20-p345-370-v5503.7

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

Redaktion Chiron | Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73 b, 80799 München

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/chiron>

ISSN der Online-Ausgabe / ISSN of the online edition **2510-5396**

Verlag / Publisher **Verlag C. H. Beck, München**

©2017 Deutsches Archäologisches Institut

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: info@dainst.de / Web: dainst.org

Nutzungsbedingungen: Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenziierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts (info@dainst.de).

Terms of use: By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut (info@dainst.de).

LUISA PRANDI

Gli oracoli sulla spedizione asiatica di Alessandro

Gli anni che intercorrono fra l'assunzione del regno di Macedonia nel 336 e il soggiorno egiziano dell'inverno 331/30 costituirono per Alessandro un periodo relativamente autonomo ed estremamente significativo, in particolare dal punto di vista militare e religioso.

Autonomo, perché si presenta separato dagli anni successivi da una cesura di notevole importanza: solamente dopo il pellegrinaggio all'oasi di Siwah Alessandro condusse decisamente le sue truppe verso l'interno dell'Asia, penetrando in quel mondo orientale che fino ad allora nel corso delle sue campagne in Asia Minore, in Frigia o in Fenicia, aveva per così dire appena sfiorato.

Significativo, perché in questo momento Alessandro, ancora in stretto contatto con l'ambiente greco e macedone e contemporaneamente già sollecitato fin dallo sbarco in Troade da incontri, visite, impressioni diverse anche se non sempre contrastanti con quell'ambiente, attraversò una fase di preparazione durante la quale, in modi e con accentuazioni differenti, affrontò ed impostò a poco a poco il problema ed i caratteri del suo rapporto con la Grecia e con l'Asia.¹

Proprio in questo quinquennio Alessandro raccolse, secondo le nostre fonti, una serie di riconoscimenti, profezie o indicazioni di carattere soprannaturale, provenienti o legate ad alcuni luoghi sacri: Delfi, Ilio, Gordio, Didima e Siwah.

Non si trattò di consultazioni sistematiche in vista della spedizione – gli episodi sono anzi scaglionati prima, durante e dopo il passaggio dalla Grecia in Asia – ma di «responsi» che, pur eterogenei per le cause che li provocarono, trovano unità nell'utilizzazione che Alessandro ne fece. Esaminare questi responsi περὶ στρατείας porta a conclusioni che non presumono di esaurire il complesso tema della religiosità di Alessandro² ma che mirano soprattutto a circoscrivere il

¹ Su questo argomento è stato scritto ovviamente moltissimo. Per un approccio politico-istituzionale al problema, che non è mio intento considerare, rimando indicativamente a V. EHRENBURG, Alexander and the Greeks, Oxford 1938; G. DOBESCH, Alexander der Große und der korinthische Bund, GB 3, 1975, 73–149; P. GOUKOWSKY, Essai sur les origines du mythe d'Alexandre. I. Les origines politiques, Nancy 1978 (infra GOUKOWSKY, Essai); A. HEISSEMER, Alexander the Great and the Greeks. The epigraphic evidence, Norman 1980.

² L'articolo di L. EDMUND, The religiosity of Alexander, GRBS 1971, 363–391 si sofferma soprattutto sul rapporto di Alessandro con Achille, Eracle e Dioniso, insistendo sull'eroismo che conduce alla «divinità», ma usando poca cautela nel ricondurre direttamente al Mace-

«segno» sotto il quale egli intendeva porre la sua conquista. Tuttavia, proprio perché esse riguardano in un certo senso i fondamenti di tale religiosità, maturati nella fase iniziale della spedizione, possono illuminare significativamente certe scelte fra le più contrastate degli anni successivi.

Filo conduttore di questa analisi può essere, al di là della pur irrinunciabile successione cronologica, una proposta di schema: Delfi e Didima associati e confrontati in quanto entrambi santuari apollinei; allo stesso modo, Gordio e Siwah visti come tappe di un avvicinamento di Alessandro al dio supremo, Zeus; resta Ilion, episodio senza iterazione ma enormemente significativo per la «fedeltà» che il Macedone manifestò nei confronti di Atena.

Delfi

Com'è noto, Filippo aveva già consultato Delfi περὶ στρατείας mentre erano in corso i preparativi della spedizione asiatica, chiedendo alla Pizia se sarebbe riuscito a vincere il re d'Asia e ottenendo un oracolo piuttosto ambiguo:³ ἔστεπται μὲν ὁ ταῦρος, ἔχει τέλος, ἔστιν ὁ θύστων. Su questo oracolo Alessandro non poteva certo fondare dei progetti di espansione in Oriente,⁴ specie dopo la morte violenta del padre interpretabile proprio come il «sacrificio» preannunciato da Delfi.

Noi sappiamo tuttavia che i rendiconti delle entrate del santuario delfico registrano, fra la pilea autunnale del 336 e quella primaverile del 335, un'offerta di 150 filippi d'oro,⁵ e tale offerta è stata messa in stretta relazione con una visita di Alessandro.⁶ Di una sosta a Delfi, nel periodo anteriore alla partenza della spedizione asiatica, e di una consultazione esplicitamente finalizzata περὶ στρατείας ci informa Plutarco (Al. 14.6–7): egli ricorda che Alessandro, di ritorno da Corinto e ormai στρατηγός della lega,⁷ si recò a Delfi per consultare l'oracolo περὶ στρατείας. Nonostante fosse il periodo in cui non era possibile ottenere risposte,⁸ Alessandro sollecitò la Pizia, fino a cercare di costringerla con la forza; la sacerdotessa esclamò allora: Ἀνίκητος εῖ, ὡς παῖ, e questo «responso» soddisfece pienamente il Macedone.

dette interpretazioni che possono essere frutto della stratificazione delle fonti. Sull'evoluzione della religiosità di Alessandro nel periodo successivo a quello qui considerato cfr. soprattutto GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre. II. Alexandre et Dionysos*, Nancy 1981.

³ Cfr. Diod. XVI. 91.2 e Paus. VIII. 7.6.

⁴ Cfr. anche A. COLOMBINI, *Per una valutazione dei rapporti delfico-macedoni dalle origini ad Alessandro Magno*, SCO 1963, 206.

⁵ Syll.³ 251, col. II, ll. 9–10.

⁶ Cfr. già DITTENBERGER ad loc. n. 5.

⁷ Plutarco colloca erroneamente il viaggio di Alessandro a Corinto e poi la sosta a Delfi dopo l'assedio e la distruzione di Tebe, invece che prima; cfr. R. J. HAMILTON, *Plutarch. Alexander. A Commentary*, Oxford 1969, 33 (infra HAMILTON, Plutarch).

⁸ Per i giorni nefasti di Delfi rimando alle osservazioni dello HAMILTON, Plutarch, 35.

Anche Diodoro, la cui testimonianza viene a torto ritenuta priva di valore,⁹ mostra di conoscere il medesimo episodio quando afferma (XVII.93.4) che, accingendosi a combattere contro i Gangaridi (a. 326/25),¹⁰ Alessandro fidava molto negli oracoli avuti: la Pizia lo aveva chiamato ἀνίκητος e Ammone gli aveva promesso il dominio della terra; il riferimento alla Pizia mi pare determinante per concludere che Diodoro non ricavava dalla sua fonte solo un cenno all'epiteto ἀνίκητος, ma un'allusione alla versione accolta da Plutarco dell'origine del titolo stesso.

Un diffuso scetticismo percorre la critica moderna circa il contenuto del responso:¹¹ la frase della Pizia viene per lo più considerata un falso posteriore alla morte di Alessandro, avente lo scopo di fornire un'origine autorevole all'epiteto ἀνίκητος. L'origine reale di quest'ultimo sarebbe invece da ricercare nella proposta avanzata nel 324 da Demostene in seguito alla richiesta di Alessandro di avere onori divini, di elevargli una statua come θεὸς ἀνίκητος.¹²

Il modello per l'invenzione¹³ si trova in un episodio che Diodoro (XVI.27.1) ricorda a proposito di Filomelo: il generale focese, dopo essersi impadronito *manu militari* del santuario di Delfi (a. 357/56), aveva tentato, sempre con la forza, di ottenere dalla Pizia un oracolo; ella aveva infine affermato ὅτι ἔξεστιν αὐτῷ πράττειν δὲ βούλεται, espressione che Filomelo aveva interpretato favorevolmente, diffondendola fra i suoi sostenitori e utilizzandola propagandisticamente. Nella vicenda risulta chiara l'ostilità di Delfi, ma altrettanto chiaro è pure il tentativo di Filomelo di ribaltare a proprio vantaggio una frase che denotava invece avversione.

La notevole somiglianza fra il racconto della consultazione di Alessandro e quella di Filomelo è indizio di un'imitazione: i due uomini mostrano nei confronti dell'oracolo il medesimo atteggiamento violento e presuntuoso e la Pizia reagisce in entrambi i casi con la medesima arma, il rifiuto a rendere un responso. Neppure il fatto che, diversamente dall'episodio di Filomelo, noi possediamo tra-

⁹ Cfr. HAMILTON, Plutarch, 34. Attribuisce la notizia a Clitarco N. G. L. HAMMOND, Three Historians of Alexander the Great. The So-called Vulgate Authors, Diodorus Justin and Curtius, Cambridge 1983, 63, (infra HAMMOND, Three Historians), per il collegamento con le notizie su Siwah di XVII. 51 che deriverebbero da quell'autore.

¹⁰ Cfr. in merito J. SEIBERT, Die Eroberung des Perserreiches durch Alexander den Großen auf kartographischer Grundlage, Wiesbaden 1985, 155–161 (infra SEIBERT, Eroberung).

¹¹ Ad eccezione del TARN, Alexander the Great, II, Oxford 1948, 338 sgg., che attribuisce qualche credito al racconto di Plutarco, la maggior parte degli studiosi, seguendo soprattutto H. W. PARKE – D. E. W. WORMELL, The Delphic Oracle, I, London 1956, 240, considera l'episodio un'invenzione. Lo HAMILTON, Plutarch, 34 e M. A. LEVI, Introduzione ad Alessandro Magno, Milano 1977, 211, accettano la visita ma non la consultazione.

¹² Per la proposta di Demostene cfr. Hyper. ad Dem. XXXII. 2–5 ἐβούλετ[ο] . . . /στῆσαι εἰκόνα Ἀλεξάνδρου/δρου βασιλέως τοῦ ἀνύ/κήτου θεοῦ, che è la testimonianza più antica dell'epiteto ἀνίκητος riferito ad Alessandro.

¹³ Cfr. PARKE-WORMELL, The Delphic Oracle, 240.

mite Plutarco e Diodoro una interpretazione dell'incontro della Pizia con Alessandro che è favorevole al re macedone riesce ad oscurare che in realtà quest'ultimo risulta tutt'altro che εὐσεβῆς nei confronti del santuario. Questa caratterizzazione negativa mal si accorda con l'idea che il racconto derivi da una pubblicistica favorevole ad Alessandro – che avesse l'obiettivo di motivare religiosamente l'epiteto ἀνίκητος – e sembra piuttosto ricondurre al desiderio di sottolineare (forse enfatizzandolo) un atteggiamento poco positivo del re macedone nei confronti di Delfi.

Ma se i particolari di questa consultazione sembrano frutto di invenzione,¹⁴ non altrettanto si può dire del momento storico¹⁵ in cui viene collocata dalla nostra fonte: essa mostra di avere degli spostamenti di Alessandro una chiara conoscenza, che le consente di rendere particolarmente verosimile la propria narrazione e che sembra indirizzare verso un contemporaneo ostile al Macedone. La raffigurazione di quest'ultimo come un «nemico» di Delfi trova inoltre una collocazione polemica nei confronti di un'altra interpretazione dei fatti, diversa anche nella tendenza,¹⁶ che accentuava invece la ricerca di sanzioni sacrali da parte di Alessandro e che noi troviamo rifluita in Diodoro dalla sua fonte Demofilo, anch'egli contemporaneo agli avvenimenti che stiamo considerando. All'interno di questo dibattito sull'autentico atteggiamento di Alessandro nei confronti delle realtà politico-religiose della Grecia, il nostro «inventore» dà prova di sottile abilità appropriandosi, per costruire con spirito ostile ad Alessandro la consultazione delfica, proprio dell'episodio di Filomelo che apparteneva alla tradizione storiografica eforea, ostile ai Focesi e favorevole ai re macedoni.

In un certo senso la tradizione conservata da Plutarco/Diodoro, anche se falsa per quanto riguarda le modalità e forse il carattere περὶ στρατείας della consultazione, costituisce la conferma letteraria dell'esistenza di una visita di Alessandro a Delfi nell'autunno-inverno del 336, che era soltanto suggerita dalla registrazione epigrafica di un'anonima offerta di 150 filippi d'oro al santuario.

¹⁴ A complicare ulteriormente questo quadro contribuisce il fatto che lo stesso episodio si ritrova nel Fragmentum Sabbaiticum non più riferito a una visita di Alessandro a Delfi ma a quella all'oasi di Siwah (FrGrHist, 151,10). Per l'attribuzione del Fragmentum ad Aminziano (II sec. d. C.) cfr. TH. REINACH, Un fragment d'un nouvel historien d'Alexandre le Grand, REG 1892, 306–326; F. JACOBY, FrGrHist, 2D Komm., Berlin 1927, 536–539; S. MAZZARINO, Il pensiero storico classico, II, Bari 1966, 160. Queste diverse e problematiche utilizzazioni di un medesimo modulo narrativo si inscrivono nel contesto del rapporto Delfi/Ammone (che esula però da questa ricerca) e del ruolo che i due santuari ebbero, o pretesero di avere, nel tempestivo riconoscimento delle qualità «sovrumane» di Alessandro.

¹⁵ Cioè il viaggio di ritorno di Alessandro verso la Macedonia, avvenuto dopo che egli aveva ricevuto alle Termopoli l'investitura dell'Anfizionia (Diod. XVII.4.2) e a Corinto quella della Lega ellenica, nell'autunno-inverno del 336; il periodo coincide inoltre sia con quello dell'offerta dei 150 filippi d'oro, sia con quello della sospensione annuale dei responsi nel santuario. Cfr. M. SORDI, Alessandro e l'Anfizionia nel 336/35, in: AAVV Alessandro Magno tra storia e mito, Milano 1984, 9–13.

¹⁶ Cfr. SORDI, Alessandro, 11–13.

C'è anche una diversa tradizione, conservata da Giustino (XII.2.2–4) secondo cui Alessandro aveva ricevuto da Delfi un oracolo che gli prediceva *insidias in Macedonia*. Narra Giustino che Alessandro il Molosso si accinse con entusiasmo a portare aiuto a Taranto pensando di emulare in Occidente quello che il nipote compiva in Oriente; poi prosegue dicendo: *huc accedebat quod, sicut Alexandro Magno Delphica oracula insidias in Macedonia, ita huic responsum Dodonei Iovis urbem Pandosiam amnemque Acherusium praedixerat*. Il Molosso sarebbe stato spinto alla spedizione tarentina da un oracolo di Dodona che gli preannunciava come fatali Pandosia e l'Acheronte: due luoghi con tale nome esistevano però tanto in Epiro quanto in Italia e l'abbandonare la patria non gli permise di eludere l'oracolo né gli salvò la vita. Per analogia con il Molosso, la fonte di Giustino ricordava che anche Alessandro Magno aveva ricevuto da Delfi un responso che gli prediceva pericoli in Macedonia.

Considerata isolatamente questa profezia non contiene riferimenti cronologici e solo il parallelo con l'oracolo dodoneo al Molosso, che riguardava la spedizione in soccorso di Taranto iniziata nel 334/33, fa pensare che la fonte collocasse anche il responso delfico nel periodo anteriore alla partenza per l'Asia di Alessandro. Inoltre questo stesso parallelo mostra che la fonte di Giustino considerava il responso delfico finalizzato alla spedizione e lo intendeva come se Delfi avesse voluto dire ad Alessandro di stare lontano dalla Macedonia, dove si preparavano insidie contro di lui. La chiave di questa interpretazione si trova forse nelle ipotesi formulate, all'indomani della morte di Alessandro, sulle cause del suo decesso e più precisamente nella diceria, ampiamente attestata (Diod. XIX.11.8; Plut. Al. 72.2; Cur. X.10.14–18)¹⁷ e nota anche a Giustino (XII.13–4), secondo cui il re era stato ucciso da Antipatro con un veleno che gli aveva inviato dalla Macedonia. E l'oracolo potrebbe essere stato in effetti utilizzato e diffuso in questo senso dopo la scomparsa di Alessandro, per mostrare che Delfi lo aveva opportunamente messo in guardia.¹⁸

Considerando però brevemente anche la possibilità che, nella sua formulazione fosse autentico e risalisse forse proprio ad una visita fatta da Alessandro a Delfi, o comunque ad una consultazione (il plurale indeterminato, *Delphica oracula*, pare poco incoraggiante ma l'espressione potrebbe appartenere a Giustino o alla sua fonte) questo responso non presenta però un esplicito carattere *περὶ στρατείας*: data l'instabilità della Macedonia e in particolare l'incerta situazione crea-

¹⁷ Sulla vicenda rimando a A. B. BOSWORTH, The Death of Alexander the Great. Rumour and Propaganda, CQ 1971, 112–136, il quale colloca tali voci e accuse in anni sensibilmente vicini alla morte di Alessandro (che egli è fortemente tentato di considerare provocata). Diversamente HAMMOND, Three Historians, 109–111, pensa a tradizioni relativamente tarde (post 297 a. C.) e in particolare addita in Satiro la fonte di Giustino.

¹⁸ La tradizione attribuisce a Delfi anche un oracolo sull'origine di Alessandro che, dato l'argomento, esaminerò infra nel settore dedicato a Didima; cfr. infra nota 86.

tasi dopo la morte di Filippo,¹⁹ lo si potrebbe definire piuttosto un tipico oracolo generico e non compromettente.²⁰

Risulta quindi dal nostro esame che nessuna fonte conserva riguardo alla spedizione un responso delfico che si possa definire autentico o che sia almeno esente da concreti sospetti. Questo fatto è rivelatore di rapporti poco consistenti fra Alessandro e il santuario²¹ e soprattutto di scarsa cura da parte di entrambi nella diffusione di una versione ufficiale.

Appendice

La predizione delfica circa le *insidiae* in Macedonia potrebbe trovare un collegamento con la congiura di Aminta (figlio di Perdicca, fratello di Filippo), riguardo al quale Curzio (VI.9.7) nel contesto della congiura di Filota fà affermare ad Alessandro che il figlio di Parmenione si era in precedenza associato ad Aminta, *qui . . . in Macedonia capiti meo impias comparavit insidias*. Tanto Plutarco (De Al. fort.=Mor. 327 d) che Arriano (frg. 7,22) collocano il tentativo di Aminta e la sua condanna a morte prima della partenza della spedizione asiatica di Alessandro. In particolare da Arriano (I. 5.4–5) sappiamo che nel corso della campagna balcanica (prim./est. 335) Alessandro promise in sposa al re degli Angriani, Langaro, la sorella Cinna che era moglie di Aminta, e ciò fa pensare che quest'ultimo fosse già stato giustiziato.²² Recentemente²³ si è considerata inventata l'accusa ad Aminta, e la sua morte è stata accomunata a quella degli altri possibili pretendenti al trono macedone che vennero giustiziati ai funerali di Filippo: tuttavia, anche se Giustino (XI.2.1–2) afferma che tutti i responsabili, tranne Alessandro Lincestide, furono uccisi allora, non ne consegue che Aminta, che di altro era accusato, dovesse far parte del gruppo.

¹⁹ Cfr. infra Appendice.

²⁰ Si può ricordare almeno un altro oracolo attribuito a Delfi che farebbe pensare ad un precoce favore del santuario nei confronti di Alessandro, quello sul pastore licio prigioniero che gli avrebbe indicato il cammino per entrare in Persia. Plut. Al. 37.1–2 dice che la Pizia, quando Alessandro era ancora bambino gli aveva predetto che un *Lykios* lo avrebbe guidato nel viaggio in Persia, e Cur. V.4.10–13, senza precisare il santuario, ricorda che questo oracolo era stato rilasciato ad Alessandro *consulenti*; infine Polyaen. IV.3.27 parla di un responso di Apollo su un *λύκος* che avrebbe guidato Alessandro (Diod. XVII.68.5 ricorda l'episodio del pastore ma non l'oracolo e Arriano tace su entrambi). L'oscillazione *λύκος/Lykios* potrebbe nascondere anche l'epiteto *Lukeios* (cfr. FLACELIÈRE [ed.], Plutarque, Vies, IX, Paris 1975, n. ad loc.) o almeno un'allusione ad esso; in tal caso l'oracolo avrebbe promesso ad Alessandro la guida dello stesso dio.

²¹ Cfr. anche COLOMBINI, SCO 1963, 206.

²² Cfr. P. A. BRUNT (ed.), Arrian, I, London 1976, p. LX e n. 3 ad loc. (infra BRUNT, Arrian); N. G. HAMMOND, Alexander the Great, Park Ridge 1980, 4 (infra HAMMOND, Alexander); A. B. BOSWORTH, A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander, I, Oxford 1980, n. ad loc. (infra BOSWORTH, Arrian).

²³ Cfr. BOSWORTH, Arrian, 160 e Conquest and Empire, Cambridge 1988, 25–29 (infra BOSWORTH, Conquest).

Un elemento di notevole interesse è piuttosto fornito dall'esistenza di alcune iscrizioni beotiche (soprattutto Tod 164 e IG VII 3055) che documentano legami della famiglia di Aminta con i santuari di Trofonio e di Anfiarao e in una delle quali Aminta viene definito *βασιλεὺς Μακεδόνων*. E' stato proposto²⁴ di abbassare di circa 25 anni la data tradizionale di questa seconda iscrizione, attribuita ad Aminta ancora giovanissimo e di abbinarla a quella della congiura.

Nonostante lo scetticismo²⁵ e le critiche²⁶ che ha suscitato, l'ipotesi mi sembra meriti attenzione: l'ambiente beotico da cui proveniva il riconoscimento può giustificare una formulazione giuridica forse non del tutto conforme all'uso macedone e, d'altro lato, le simpatie manifestate per un pretendente al trono suo avversario possono gettar luce sull'atteggiamento di Alessandro di fronte alla rivolta di Tebe.

Ilio

A differenza di quanto era accaduto con Delfi, Alessandro manifestò per Ilio e per Atena un cospicuo interesse.

I riferimenti immediati presenti nelle narrazioni degli storici sono la tradizione omerica da un lato e quella erodotea dall'altro. Quella omerica²⁷ si evidenzia nella sosta a Eleunte presso la tomba di Protesilao, il primo degli Achaei a porre piede sul suolo troiano, ma anche nei sacrifici a Priamo e nelle ceremonie presso la tomba di Achille (Arr. I.11.8), segni di una capacità e di un desiderio di conciliazione che Alessandro, discendente per parte di madre dai Troiani, era in posizione privilegiata per realizzare.²⁸ Quella erodotea si riconosce fondamentalmente nel passaggio dell'Ellesponto (Arr. I.11.6–7), che ricalca e contrario quello di Serse (Her. VII.43 e 54).²⁹

Ma al di là di questi echi che potrebbero essere un'accentuazione della fonte,³⁰ c'è il fatto che la tappa ad Ilio è preceduta e caratterizzata in tutti gli autori da un complesso ceremoniale. Arriano narra che Alessandro sbarcò in armi e fece eri-

²⁴ Cfr. A. AYMARD, *Basileus Makedonon*, RIDA 1950, 61–97 = *Etudes d'histoire ancienne*, Paris 1967, 100–122 e J. ELLIS, *Amyntas Perdikkas, Philip II and Alexander the Great. A study in conspiracy*, JHS 1971, 15–24; seguito da G. WIRTH, *Vermutungen zum frühen Alexander*, I, StudClas 18, 1979, 39–53 = *Studien zur Alexandergeschichte*, Darmstadt 1985, 168–182, in part. 171 nn. 14–15, e da E. D. CARNEY, *Alexander the Lyncestian. The disloyal opposition*, GRBS 1980, 29.

²⁵ Cfr. R. H. ERRINGTON, *Macedonian «royal style» and its historical significance*, JHS 1974, 20–37, in part. 25–28, seguito dal BOSWORTH, *Arrian*, 160.

²⁶ Cfr. HAMMOND-GRIFFITH, *Macedonia*, II, Oxford 1981, 651 n. 1 e 703–704.

²⁷ Su questa fase della spedizione cfr. soprattutto il saggio di H. U. INSTINSKY, *Alexander der Große am Hellespont*, Godesberg 1949.

²⁸ Sul valore della συγγένεια troiana cfr. anche BOSWORTH, *Conquest*, 39.

²⁹ Cfr. INSTINSKY, *Alexander der Große am Hellespont*, 44–53.

³⁰ Cfr. lo scetticismo espresso dallo WALBANK nella recensione all'INSTINSKY, JHS 1950, 79–81 e dal BOSWORTH, *Arrian*, 101.

gere, sia dove si era staccato dall'Europa che dove era entrato in Asia, tre altari a Zeus Apobaterios, a Eracle e ad Atena; quindi, salito ad Ilio, aveva sacrificato ad Atena e aveva dedicato la sua panoplia, prendendone in cambio una troiana.

Delle altre fonti Plutarco (Al. 15.7) riferisce molto sinteticamente che Alessandro salì ad Ilio, sacrificò ad Atena e fece libagioni agli eroi, mentre Giustino (XI.5.10–11), che accenna anche a sacrifici prima dell'imbarco,³¹ dà rilievo soprattutto al fatto che Alessandro scagliò dalla nave la sua lancia come in una terra nemica e, sbarcato in armi, fece sacrifici chiedendo che l'Asia lo accogliesse volentieri come sovrano; in Ilio avvenne poi la *parentatio* con gli eroi. La narrazione di Diodoro (XVII.17.2–3) – significativa anche perché sostanzialmente diversa – ricorda che Alessandro scagliò la propria lancia dalla nave e sbarcò in armi, ma il Macedone più che supplicare gli dei dichiarò di ricevere da loro l'Asia δοξίκτητος, e tale atto acquista un pregnante significato giuridico-religioso di conquista personale.³²

Naturalmente la notizia dell'episodio della lancia e quella dell'erezione degli altari non si escludono ma completano il quadro di un rituale per così dire polivalente, il cui fulcro era Ilio e la sua divinità, che chiamava in causa l'idea della στρατεία come vendetta per i torti subiti dai Greci da parte dei Persiani³³ e, accanto a quella, l'idea suggestiva di una contrapposizione Europa-Asia. In tal modo la spedizione era destinata ad avviarsi sotto i migliori auspici, poichè nulla veniva trascurato per garantire il consenso degli uomini e il favore degli dei.

E i segni di questo favore non mancarono: Diodoro (XVII.17.6–7) racconta che ancor prima che Alessandro compisse il sacrificio e dedicasse la propria panoplia, l'indovino Aristandro lo informò che davanti al νεώς della dea³⁴ era caduta a terra la statua del satrapo Ariobarzane e che si erano verificati altri prodigi. Il volere degli dei, e in particolare di Atena, era che Alessandro vincesse uno scontro di cavalleria in Frigia e uccidesse un comandante nemico. A prima vista questo episodio potrebbe allinearsi con altri analoghi – vaticinî oscuri interpretati post eventum, fatti insignificanti, o talvolta provocati ad arte per creare dei

³¹ Just. XI.5.4 pone prima della partenza l'erezione di altari dei dodici dei ma forse la notizia è un riflesso della tradizione dei dodici altari all'Ifasi: cfr. BOSWORTH, Arrian, 101.

³² Cfr. W. SCHMITTHENNER, Über eine Formveränderung der Monarchie seit Alexander dem Großen, Saeculum 1968, 32–38; P. GOUKOWSKY (ed.), Diodore, livre XVII, Paris 1976, nota ad loc., e le osservazioni dello HAMMOND, Alexander, 68. A. MEHL, ΔΟΠΙΚΤΗΤΟΣ ΧΩΡΑ. Kritische Bemerkungen zum «Speererwerb» in Politik und Völkerrecht der hellenistischen Epoche, AncS 1980/81, sopr. 183–186; BOSWORTH, Conquest, 38.

³³ Questa era la motivazione propagandistica della spedizione, data già da Filippo (Diod. XVI.82.2). I caratteri del rapporto di Alessandro con Atena, quali vengono qui evidenziati, mi sembra trascendano però il puro topos della vendetta e trascendano pure l'implicito – e peraltro valido (cfr. infra nota 38) – collegamento fra la dea e la polis attica (ad esso pensa in particolare il WIRTH, Vermutungen zum frühen Alexander, 182).

³⁴ Sulla struttura del tempio cfr. F. GOETHERT-H. SCHLEIF, Der Athenatempel von Ilion, Berlin 1962.

«segni», poi riletti e rivalutati, di cui è ricca tutta la Vulgata. Ma in questo caso vi sono motivi per credere che ad Ilio Alessandro abbia realmente ricevuto un presagio di vittoria.

Infatti Strabone (XIII.1.26) racconta che dopo la battaglia del Granico Alessandro salì ad Ilio, ornò il tempio con dediche e diede ordine che la città venisse ricostruita e che restasse libera ed esente da imposte. Questa visita, completamente diversa da quella di cui parlano Arriano, Diodoro e Plutarco, è un ritorno di Alessandro ad Ilio.³⁵ egli, secondo Strabone, non compì infatti sacrifici propiziatori, ma pose offerte e dediche in ringraziamento per la vittoria e attestazioni di gratitudine per gli abitanti. L'elemento più interessante è che tali offerte sono successive alla battaglia del Granico, cioè al primo coscienzioso scontro con i Persiani e quindi alla prima verifica del favore della divinità.

Anche il significato attribuito a questa vittoria dallo storico che scrisse durante la spedizione, Callistene, riprende i temi che avevano caratterizzato la visita di Alessandro a Ilio: la prima vittoria riportata sull'esercito di Dario, la vittoria che era stata profetizzata con un segno da Atena a Ilio, era stata ottenuta nella piana di Adrastea, così chiamata dal re Adrasto, colui che per primo aveva edificato un tempio alla Nemesi.³⁶ Alessandro, che si era preannunciato, sbucando in Troade, come il vendicatore dei torti subiti dai Greci, aveva cominciato al Granico a mantenere le sue promesse.³⁷ Perfetta coerenza con questo atteggiamento rivela del resto la nota iniziativa del Macedone di inviare ad Atene, con una dedica che lo associava ai Greci, 300 panoplie da offrire alla dea (Plut. Al. 16.17–18; Arr. I.16.7).³⁸

Egli si era approssimato ad Ilio rievocando tradizioni cariche di significati ed era salito al tempio di Atena manifestando fiducia e rispetto. Per contro la buona disposizione della dea, e dei suoi sacerdoti, non si era tradotta soltanto in vaghi presagi di future vittorie (utili senza dubbio per chiarire subito ad Alessandro il carattere dei loro rapporti), ma anche in un segno tangibile, lo scambio delle panoplie.³⁹

Sulla successiva utilizzazione della panopia troianaabbiamo notizie diverse: Diodoro (XVII.18.1) afferma che Alessandro la indossò nella prima battaglia

³⁵ E non di un errore di Strabone, come pensa il GOUKOWSKY (ed.), Diodore, nota a pg. 179. Tuttavia cfr. già G. RADET, Alexandre à Troie, in: Notes critiques sur l'histoire d'Alexandre, I, Bordeaux 1925, 1–4 e, più recentemente, SEIBERT, Eroberung, 31.

³⁶ Cfr. L. PRANDI, Callistene. Uno storico fra Aristotele e i re macedoni, Milano 1985, 78–79.

³⁷ Cfr. U. WILCKEN, Alexander der Große, Leipzig 1931, 88–89.

³⁸ La vendetta era soprattutto fatta in nome di Atena, per il tempio incendiato sull'acropoli nel 480, come rileva il BOSWORTH, Arrian, 102. Si può anche rilevare, con il DOBESCH, GB 3, 1975, 90, che Alessandro ebbe buon gioco a non privilegiare Delfi, «compromesso» con i Persiani nel 480. Sul significato non solo religioso della vendetta cfr. W. WILL, Athen und Alexander. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr., München 1983, 56.

³⁹ Non comprendo perché lo EDMUNDS, GRBS 1971, 373, riconduca lo scambio delle panoplie e il successivo uso dello scudo al rapporto Alessandro/Achille.

(Granico), mentre Arriano (I.11.8) riporta la versione secondo cui gli ipaspisti portavano l'armatura davanti al re quando andava in battaglia. Lo stesso Arriano (VI.9.3 e 10.2) ricorda però che nella città dei Malli (a. 326/25) Peucesta difese Alessandro, assalito dai nemici da ogni parte, proteggendolo proprio con lo scudo di Atena.⁴⁰ Questa allusione, interessante perché occasionale, costituisce una prima testimonianza del duraturo attaccamento di Alessandro al dono di Atena e dell'importanza che egli attribuì sempre alla visita fatta ad Ilio.

La stessa disposizione di spirito rivela una notizia contenuta nel passo già considerato di Strabone (XIII.1.26), cioè che μετὰ τὴν κατάλυσιν τῶν Περσῶν (Gaugamela?) Alessandro avrebbe inviato ad Ilio una lettera promettendo che lì avrebbe edificato una grande città, un tempio venerabile sopra ogni altro e che avrebbe istituito dei giochi. Strabone ricorda anche che di fatto questo venne in parte realizzato, solo dopo la morte di Alessandro, da Lisimaco. Il progetto di costruire ad Ilio uno splendido tempio di Atena compare, con un certo spicco, anche negli ὑπομνήματα di Alessandro che Perdicca rese noti dopo la morte del re e di cui Diodoro ci dà un elenco (XVIII.4.1–5).⁴¹ Quello che rende particolarmente degne di attenzione queste notizie su Ilio è il parallelismo che, in base ad esse, si può istituire fra la prima vittoria (Granico) e la vittoria totale (disfatta persiana a Gaugamela) da un lato e, dall'altro, fra l'offerta di dediche nel tempio e i privilegi concessi a Ilio subito dopo il Granico, e la lettera con maggiori promesse di gratificazioni dopo il raggiungimento dell'obbiettivo. Sappiamo che Alessandro aveva ricevuto ad Ilio una profezia favorevole circa il primo scontro con i Persiani e che aveva opportunamente mostrato la sua gratitudine al compimento della profezia stessa; la lettera di cui parla Strabone, unitamente alla testimonianza di Diodoro sul tempio, sembra presupporre che egli avesse avuto però anche un presagio riguardante il buon esito dell'intera spedizione.

Questo rapporto del tutto particolare che si stabilisce fra Alessandro e la dea Atena, caratterizzato da un preciso e costante riferimento al successo della sua campagna, non si esaurisce nel momento per così dire «iliaco» e nelle sue dirette conseguenze, ma trova diverse e significative conferme non solo nelle fonti letterarie ma anche in quelle epigrafiche e numismatiche. E' noto che Alessandro non mancò di rendere onore ad Atena nei luoghi dove era particolarmente venerata, come a Priene (Tod 104),⁴² a Soli (Cur. III.7.3), a Magarso (Arr. II.5.9),⁴³ anche

⁴⁰ Anche Curzio (IX. 4,30–5,21) racconta l'episodio e ricorda il particolare dello scudo (5,17–18), senza precisarne la provenienza.

⁴¹ Cfr. SEIBERT, Alexander der Große, Darmstadt 1972, 7–10.

⁴² Cfr. G. MARASCO, Alessandro Magno e Priene, Sileno 1987, 59–77, in part. 59–62 sull'importanza dell'iniziativa di Alessandro in rapporto al rilievo che godeva il culto di Atena presso le città microasiatiche, ai legami fra Priene e la città di Atene, e alla continuità di devozione da egli stesso manifestata.

⁴³ Su queste visite cfr. J. E. ATKINSON, A Commentary on Q. Curtius Rufus III–IV, Amsterdam 1980, in part. App. C pg. 466 (infra ATKINSON, Curtius).

senza chiedere o ottenere degli oracoli. La Cronaca di Lindo (FrGrHist 532 C 38) attesta che Alessandro dopo Gaugamela⁴⁴ offrì ad Atena Lindia dei [β]ο[υκέφαλ]α e delle armi con la seguente dedica: βασιλεὺς Ἀλέξανδρος μάχαι κρατήσας Δα/ρεῖον καὶ κύριος γενόμενος τᾶς Ἀσίας ἔθυ/σε τῷ Ἀθάναι τῷ Λινδίᾳ κατὰ μαντείαν/ ἐπ' ἰερῷ Θευγένευς τοῦ Πιστοκράτευς. La μαντεία che vincolò Alessandro a questa dedica faceva senza dubbio riferimento alla sconfitta del re persiano come terminus post quem per le offerte ad Atena Lindia. Questa è probabilmente una delle attestazioni di gratitudine ad Atena che Alessandro dovette porre dopo la vittoria definitiva, non dissimile da quelle, peraltro più cospicue, destinate ad Ilio.

Del resto fra i progetti di Alessandro cui abbiamo appena accennato vi era anche la costruzione di un secondo tempio ad Atena (oltre quello di Ilio) che doveva sorgere in Macedonia a Cirro, una piccola località non lontana da Pella,⁴⁵ dove forse era venerata Atena detta Alkidemos. Livio (XLII.51.2) sotto l'anno 171 racconta che Perseo, dopo aver tenuto a Pella un consiglio di guerra, *sacrificio regaliter Minervae, quam vocant Alcidemon, facto*,⁴⁶ partì per raggiungere le sue truppe. Questa dea, alla quale Perseo sacrifica per propiziarsi la spedizione, si presenta come una dea guerriera ed era forse particolarmente legata ai sovrani macedoni, se teniamo conto della notizia di Plinio (NH XXXV.114) circa un dipinto di Antifilo in cui apparivano Alessandro e Filippo accanto a Minerva.

Alcuni di questi momenti di devozione assumono per la nostra ricerca un valore particolare: Curzio Rufo (IV.13.15) ricorda che appena prima di Gaugamela Alessandro, inquieto, cercò con l'aiuto dell'indovino Aristandro di propiziarsi *Iovem Minervamque Victoria*; successivamente (VIII.2.32), in Sogdiana, egli restituì il regno a Sisimitri, del quale aveva appena ottenuto la resa, *victimis Minervae Victoriae caesis*; infine (VIII.11.25) dopo la conquista dello sperone roccioso di Aorno, Alessandro per lasciare un segno del suo successo fece edificare degli altari *Minervae Victoriae*. Tale devozione ad Atena Nike più volte testimoniata da Curzio Rufo trova corrispondenza in una celebre e discussa coniazione aurea di Alessandro: gli stateri con la testa di Atena in elmetto crestato corinzio sul recto, e la Nike che tiene nella destra una corona e con la sinistra

⁴⁴ Cfr. HILLER in RE s. v. Rhodos, Suppl. V (1931), col. 777; JACOBY, FrGrHist, 3B 1950, 505 e 511; H. HAUBEN, Rhodes, Alexander and the Diadochi, Historia 1977, 315–316; GOUKOWSKY, Essai, 175 e 182.

⁴⁵ Cfr. Thuc. II.100.4. Strabone (XVI.2.7) parla di un tempio di Atena Cirrestide in Siria, la cui costruzione è forse una ripresa del progetto di Alessandro in territorio diverso: cfr. HONIGMANN in RE s. v. Kyrrestike, XII¹ (1924), col. 192 e, successivamente, E. FRÉZOULS, Cyrrhus et la Cyrrhestique jusqu'à la fin du Haut-Empire, ANRW II, 8, Berlin-New York 1977, 174.

⁴⁶ I codici portano la lezione *alciden confacto*, mentre la correzione, unanimemente accettata, è del KREYSSIG, cfr. anche WEISSENBORN-MÜLLER, ad loc.

regge un oggetto a forma di croce sul verso. Per lo più i moderni⁴⁷ hanno identificato questo oggetto con uno στυλίς di nave ipotizzando ora un modello ateniese, per la somiglianza con le raffigurazioni su anfore panatenaiche dell'epoca, ora una derivazione fenicia, per l'affinità con il simbolo caratteristico della dea Astarte, ma attribuendo comunque alla Nike un carattere «navale». Quanto alla testa di Atena, oltre alla diffusa opinione che si tratti della Promachos (quindi ancora un modello ateniese), è stata formulata anche l'ipotesi che sia Atena Iliaca, o un'Atena Corinzia, o ancora l'Atena Alkidemos macedone,⁴⁸ e la stessa varietà dei tentativi rivela la mancanza di sicuri punti di riferimento.

Vi sono però tre elementi di cui, a mio parere, bisogna tener conto prima di tentare qualsiasi interpretazione o datazione: in primo luogo, il fatto che Atena e Nike erano tipi nuovi per il conio macedone⁴⁹ e che proprio per questo Alessandro doveva annettere loro una certa importanza; secondariamente, che gli stateri portano i contrassegni di zecche diverse⁵⁰ e questo particolare alloigna le emissioni dall'inizio del regno di Alessandro; infine, che l'associazione di Atena alla Nike rispecchia l'impostazione data da Alessandro alla στρατεία fin dallo sbarco in Troade e la realtà dei suoi rapporti con la dea. Il momento in cui Alessandro decise di rendere esplicito anche attraverso le monete che la spedizione avveniva nel segno di Atena dev'essere perciò posteriore alla visita ad Ilio. Il messaggio affidato alla moneta non era circoscritto ad una specifica caratterizzazione di Atena ma era allusivo alla dea, vista nella totalità delle sue attribuzioni, come Atena guerriera portatrice di vittoria. Di conseguenza, anche la Nike non assumeva individualmente importanza per la sua tipologia, e non era il simbolo di una specifica vittoria,⁵¹ ma del successo dell'intera spedizione, auspicato e conquistato tappa dopo tappa.

Come un Leitmotiv, l'attaccamento di Alessandro ad Ilio percorre tutta la campagna,⁵² dalle lettere inviate alla città dopo le vittorie del Granico e di Gaugamela, allo scudo della panoplia troiana che lo accompagnava nei combattimenti, fino al progetto di costruire ad Ilio un tempio di eccezionale grandezza ed importanza. Parallelamente si evolveva la devozione alla dea che per prima aveva offerto ad Alessandro un presagio favorevole sulla στρατεία, Atena, ed anche in

⁴⁷ Per tutto il problema e per un esame critico delle varie posizioni, che qui mi limiterò ad accennare, rimando allo studio di A. R. BELLINGER, Essays on the coinage of Alexander the Great, New York 1963, 3–13. O. H. ZERVOS, Notes on a Book by Gerhard Kleiner, NC 1982, 166–174, invoca esigenze compositive e di resa figurativa per la scelta dello στυλίς.

⁴⁸ Per questa identificazione cfr. in part. HAMMOND, Alexander, 157 e 284.

⁴⁹ Cfr. BELLINGER, Essays, 3.

⁵⁰ Cfr. HEAD, Historia nummorum, Oxford 1911, 226.

⁵¹ Cfr. HAMMOND, Alexander, 111 e 157, per un tentativo, a mio avviso poco convincente, di collegare l'emissione degli stateri con la vittoria di Isso.

⁵² La costanza del ricordo di Alessandro è segnalata anche dal BOSWORTH, From Arrian to Alexander, Oxford 1988, 203 e nota 73.

questo caso le manifestazioni di tale fedeltà sono scaglionate nel tempo e in una pluralità di forme: dediche di armi, sacrifici, coniazione di monete, progetti di edificazione di templi. Alessandro si preoccupò esplicitamente subito dopo il passaggio in Asia di stabilire con Atena un rapporto particolare finalizzato alla spedizione, sfruttando i vari mezzi di cui disponeva e dando prova al tempo stesso di abilità e di tenace coerenza. Questo atteggiamento costituisce a ben vedere una conferma della non-volontà di Alessandro di scegliere Apollo quale patrono della sua spedizione. Partito per l'Asia senza essersi rivolto a nessun santuario e senza aver cercato in patria o più genericamente in Grecia un incoraggiamento religioso, Alessandro incontra come primo luogo sacro nel paese dove si appresta a combattere il tempio di Atena a Ilio; il segno favorevole che riceve da Atena assume quindi un significato particolare perché scaturisce quasi dalla terra che dovrà conquistare e proviene da una dea i cui caratteri così poco ellenici sono perfettamente consoni alla promessa di vittorie in Oriente. E' l'Asia che attraverso Atena Iliaca offre speranze al Macedone.

Analogamente ma e contrario la devozione particolare per Atena caratterizza molti momenti della spedizione fondandosi su molteplici elementi: dalla posizione stessa del santuario di Ilio, situato quasi alle porte dell'impero persiano, al valore eccezionale che aveva un presagio favorevole *ex Asia*, all'opportunità, forse, di istituire un collegamento con la tradizione omerica che tanto affascinava Alessandro. In questa prospettiva la scelta di Atena come divinità protettrice della στρατεία si configura come una decisione proiettata per così dire più verso l'esterno che verso l'interno del mondo religioso e culturale greco e testimonia, al pari del rifiuto di Apollo, il desiderio di porre la campagna asiatica sotto un segno originale e nuovo.

Gordio

L'episodio del nodo di Gordio, allo scioglimento del quale era legato un oracolo περὶ τῆς ἀρχῆς, ha trovato un'eco relativamente modesta negli storici di Alessandro: basti considerare, in confronto allo spazio dedicatogli da Arriano (II.3.1–6) e da Giustino (XI.7), i sintetici accenni di Plutarco (Al. 18.2) e di Curzio (III.1.14–16), e soprattutto il totale silenzio di Diodoro.⁵³

⁵³ Diodoro non omette sic et simpliciter l'episodio ma riporta una versione degli avvenimenti per cui Alessandro non si reca neppure a Gordio e delega la conquista della Frigia ai suoi luogotenenti (XVII.27.6). Egli dipende quindi da un autore che evitava deliberatamente, e abilmente, di dar notizia di quanto era accaduto a Gordio. L'opinione più diffusa indica la fonte principale del libro XVII (sulla quale grava anche il totale silenzio dello stesso Diodoro) in Clitarco (cfr. Goukowsky, Diodore, Intrd., X-XXX e R. B. KEBRIC, In the shadow of Macedon: Duris of Samos, Historia-Einzelschr. 29, Wiesbaden 1977, in part. 60–66), forse mediato da Duride (cfr. M. J. FONTANA, Il problema delle fonti per il XVII libro di Diodoro Siculo, Kokalos 1955 sopr. 171–178), ma resta particolarmente difficoltoso e soprattutto

Senza entrare nelle questioni cronologiche connesse con la campagna di Frigia, è comunque significativo osservare che con ogni probabilità Alessandro si recò a Gordio per motivi strategici⁵⁴ e che forse non conosceva neppure l'esistenza dell'oracolo prima di impadronirsi di quella località. La profezia, collegata con il carro-simbolo della regalità che si trovava a Gordio, garantiva in origine⁵⁵ il dominio sulla sola Frigia, regione adeguatamente definita dal termine «Asia»; proprio il carattere polivalente di questa parola favorì in un secondo tempo l'ampliamento dell'ἀρχή promessa, cosicchè l'Asia della profezia potè essere considerata equivalente all'impero persiano o anche ad un territorio ancora più vasto; e da questo concetto all'*«ecumene»* di Plutarco il passo era breve.

Come è noto, circa il modo in cui Alessandro ritenne di aver soddisfatto alla condizione imposta dall'oracolo, l'opinione di Aristobulo (frg. 7 J) – che egli avesse sfilato il perno dal timone del carro – contrasta con quella più celebre e diffusa – che avesse troncato con la spada il troppo complicato nodo. Anche se quella di Aristobulo potrebbe parere una sorta di pedante interpretazione dei fatti, rispetto al consenso degli altri storici, non si può escludere che egli tramandasse il modo in cui Alessandro aveva effettivamente ottemperato all'oracolo e gli altri il modo in cui Alessandro desiderava si sapesse che lo aveva fatto.⁵⁶

La profezia di Gordio si differenzia radicalmente da tutte le altre περὶ στρατείας che stiamo considerando, in quanto non era ad personam per Alessandro ma era destinata al primo uomo che avesse sciolto il nodo; essa non era indizio di particolare benevolenza di un santuario nei confronti del Macedone, né di un

aleatorio precisare se l'omissione dell'episodio di Gordio si trovasse già in Clitarco (il GOUKOWSKY, Diodore, XXX nota 1, motiva il silenzio di Clitarco con le affinità esistenti fra l'episodio di Gordio e quello di Siwah, che doveva essere giudicato più importante da un Greco che scriveva in Egitto) o se invece, ammesso che Duride sia la fonte intermedia di Diodoro, fosse opera appunto dello storico di Samo. Una diversa prospettiva si ritrova nello HAMMOND, Three Historians, 97, che indica in Diilio la fonte di Diodoro per questa fase della narrazione e ritiene invece che Clitarco riportasse l'episodio di Gordio.

⁵⁴ Per i problemi cronologici rimando a K. KRAFT, Der *«rationale»* Alexander, Kallmünz 1971, 84–89; F. SCHACHERMEYR, Alexander der Große, Wien 1973², 193; G. WIRTH, Erwägungen zur Chronologie des Jahres 333 v. Chr., Helikon 1977, 23–55 (= Studien zur Alexandergeschichte, Darmstadt 1985, 127–159); BRUNT, Arrian, nota a I. 29.4; ATKINSON, Curtius, 88; SEIBERT, Eroberung, 55–56; BOSWORTH, Conquest, 51.

⁵⁵ Sull'ampliamento del dominio legato all'oracolo cfr. R. SCHUBERT, Beiträge zur Kritik der Alexanderhistoriker, Leipzig 1922; HAMILTON, Plutarch, 46–47; KRAFT, Der *«rationale»* Alexander, 85; P. FREI, Der Wagen von Gordion, MH 1972, 123; SCHACHERMEYR, Alexander, 192.

⁵⁶ Cfr. Arr. II.3.7 e Plut. Al. 18.3 che mettono a confronto le due versioni. In genere la versione di Aristobulo è considerata la più attendibile: cfr. HAMMOND, Alexander, 88; BOSWORTH, Arrian, 187 e Conquest, 54, dove ipotizza che lo «scioglimento» fosse avvenuto in privato. Non comprendo invece perchè lo ATKINSON, Curtius, 89, sostenga che Aristobulo sceglie la versione più laudativa nei confronti di Alessandro.

rapporto privilegiato che si fosse creato fra i due. L'episodio testimonia piuttosto la capacità di Alessandro⁵⁷ di confrontarsi con realtà politico-religiose nuove e di interpretarle e utilizzarle. Questo atteggiamento, che si era concretizzato anche nel rituale della visita ad Ilio – luogo tuttavia già ricco di tradizioni – trova in Frigia un banco di prova più impegnativo, e in questa prospettiva le leggende riportate dalle nostre fonti per spiegare l'origine dell'oracolo consentono suggestive osservazioni.⁵⁸

Ben attestata e organica appare la versione «frigia» che manca di qualsiasi riferimento esterno e fa convergere tutto sul personaggio di Gordio.⁵⁹ Giustino (XI.7.3.16) narra infatti che mentre Gordio arava venne circondato da numerosi uccelli; recatosi nella vicina città per consultare degli indovini, si imbatté in una fanciulla di stirpe sacerdotale che gli chiarì il prodigo affermando che gli sarebbe toccato un regno. Dopo che Gordio l'ebbe sposata, scoppiò in Frigia una guerra civile e gli oracoli dissero che c'era bisogno di un re e di considerare tale il primo uomo che fosse giunto su un carro al tempio di Zeus; quell'uomo fu Gordio, che consacrò poi il carro nel tempio, e a lui successe il figlio Mida che introdusse in Frigia i culti orfici. Più brevemente Curzio (III.14–16) narra che Alessandro vide nel tempio di Zeus il carro che si diceva avesse trasportato Gordio, padre di Mida.⁶⁰

Ad una differente tradizione riporta la testimonianza di Marsia di Filippi (frg. 4 J)⁶¹ che, nel libro I delle sue Storie macedoniche, ricordava il λόγιον frigio secondo cui avrebbe regnato sull'Asia chi avesse sciolto il nodo del carro che aveva portato Mida in Frigia: diversamente dalla versione arrianea, come si vedrà, questo Mida non è un autoctono ma uno straniero giunto in Frigia da un'altra terra. La tradizione di un Mida macedone aveva origini piuttosto antiche

⁵⁷ Anche in un momento difficile della spedizione, cfr. le osservazioni di WIRTH, Vermutungen zum frühen Alexander, II, StudClas 19, 1980, 39–59 (= Studien . . ., 183–203, in part. 188).

⁵⁸ Non condivido lo scetticismo del GOUKOWSKY, Essai, 23 sulla possibilità di qualificare le varie versioni.

⁵⁹ Sulla priorità cronologica di questa versione cfr. FREI, MH 1972, 112–113 e 121–122.

⁶⁰ Giustino e Curzio fanno capo ad una medesima tradizione, probabilmente tramite Pompeo Trog. Cfr. l'edizione di O. SEEL, Pompeius Trogus. Fragmenta, Leipzig 1956, frg. 78 a e b. Di diverso parere è lo ATKINSON, Curtius, 90, che si mostra scettico sulla dipendenza di Curzio e Giustino da una fonte comune, anche per la diversa struttura dei due racconti, seguito da HAMMOND, Three Historians, 120. Quello che qui importa, tuttavia, è che ambedue gli autori collegano chiaramente il carro a Gordio. Il fatto che Curzio (a 1.11) dica anche che la Frigia *tunc habebat nobilem quondam Midae regiam* non significa necessariamente che per la sua fonte Mida fosse stato il primo re, ma semmai il più importante.

⁶¹ Vissuto fra il III e il II sec. a. C., cfr. JACOBY, FrGrHist, 2D, 481; L. PEARSON, The lost Histories of Alexander the Great, New York 1960, 253; W. HECKEL, Marsyas of Pella, historian of Macedon, Hermes 1980, 449, che dedica qualche considerazione anche all'omonimo storico di Filippi.

e, quello che più interessa, origini macedoniche.⁶² L'uso di tale tradizione risale a Callistene⁶³ e agli anni della spedizione; e non sfugge il significato che avrebbe potuto avere per Alessandro il recupero del racconto di un viaggio di Mida dalla Macedonia alla Frigia, tanto più se questo viaggio veniva collegato con la vicenda del carro che aveva portato Mida al soglio regale, e quindi con le profezie di dominio che al carro erano connesse.⁶⁴

Tracce di un'utilizzazione si rilevano in Arriano (II.3.1–6), che afferma di riportare il λόγος più accreditato presso gli indigeni: in Arriano non sono uccelli vari a circondare Gordio, un pover'uomo frigio, ma un'aquila; si precisa poi che egli intendeva consultare indovini telmissei, abili interpreti di prodigi, il cui dono profetico veniva ereditato sia dalle donne che dai bambini; non si fa cenno di profezie circa il regno, ma Gordio viene invitato dalla fanciulla a sacrificare a Zeus basileus nel suo campo; infine, non è lui ma il figlio Mida che, giungendo sul carro con i genitori, viene acclamato re dai Frigi in seguito all'oracolo e dedica poi il carro paterno a Zeus basileus in ringraziamento per il prodigo dell'aquila. Anche Plutarco (Al. 18.2), che pure ricorda la visita di Alessandro a Gordio con estrema brevità, parrebbe connettere il carro con Mida: egli riferendo che Alessandro si impadronì di Gordio, che si diceva fosse la capitale del regno dell'antico Mida, ricorda solo quest'ultimo come re di Frigia.⁶⁵

Quello di Arriano sembra un adattamento poco accorto alla leggenda di Gordio della tradizione che legava il carro a Mida, adattamento in seguito al quale però Mida risulta pur sempre un autoctono e non un Macedone. Proprio questo singolare ed insoddisfacente compromesso suggerisce che la contaminazione sia opera dello stesso Arriano.⁶⁶ Egli narra dell'arrivo di Alessandro a Gordio a I.29.3 aggiungendo qualche notizia sul luogo e sull'incontro con il resto delle truppe; subito dopo (II.1–2) dedica un excursus alla controffensiva persiana di

⁶² La testimonianza fondamentale è quella di Erodoto che a I.14.3 menziona un Mida, figlio di Gordio e re di Frigia, devoto a Delfi; a VIII.138.3–4 ricorda che nei territori vicino al m. Bermio in Macedonia avevano sede i cosiddetti giardini di Mida, figlio di Gordio; a VII.73.1–2 ricorda pure che, secondo i Macedoni, i Frigi prima di insediarsi in Asia vivevano presso di loro in Europa con il nome di Brigi. Stessa notizia in Strab. VII frg. 25. Sui Brigi/Frigi cfr. HAMMOND, A History of Macedonia, I, Oxford 1972, 407–414.

⁶³ Cfr. PRANDI, Callistene, 91–93, anche per il rapporto tra Callistene ed Erodoto.

⁶⁴ Cfr. E. A. FREDRIKSMAYER, Alexander, Midas and the oracle at Gordium, CPhil 1961, 160–8.

⁶⁵ La tradizione che considera Mida figlio di Cibele e che potrebbe offrire qualche elemento in favore della sua priorità rispetto a Gordio nella fondazione della monarchia frigia dev'essere guardata con cautela, perché attestata solo tardivamente (Plut. Caes. 9 e, in modo diverso, Hyg. Fab. 191 e 274).

⁶⁶ Questo non significa, come sembra pensare P. PÉDECH, Historiens compagnons d'Alexandre, Paris 1984, 227, che si tratti di una digressione interamente arriana. Il FREI, MH 1972, 122, afferma che la versione di Marsia presuppone quella di Arriano, ma mi sembra più probabile il contrario.

Memnone e alle operazioni nell'Egeo; quindi (II.3.1) con l'espressione Ἀλέξανδρος δὲ ως ἐς Γόρδιον παρῆλθε ritorna alle vicende dei Macedoni in Frigia e narra la leggenda del carro. Fra I.29.3 e II.3.1 vi è un cambiamento di fonte e non una semplice spezzatura del medesimo racconto, derivato da Tolomeo.⁶⁷ La narrazione che segue infatti risulta dalla combinazione⁶⁸ di gran parte della leggenda che ritroviamo in Giustino⁶⁹ con la versione giunta a noi tramite Marsia e risalente a Callistene;⁷⁰ e poichè si può escludere, dal modo in cui Arriano si esprime, che stia riportando la Vulgata, egli seguiva in parte uno dei suoi autori-base⁷¹ (comune anche a Trogio/Giustino), probabilmente Aristobulo.

Bisogna perciò ammettere che il processo di assimilazione delle realtà asiatiche connesse con il carro di Gordio alle tradizioni greco-macedoni non raggiunse l'obiettivo,⁷² solo a prima vista primario, di diffondere e di accreditare l'identificazione del Mida macedone con l'omonimo re di frigia e il suo collegamento con il carro. Si stabilì invece uno stretto rapporto fra il carro e Zeus, in apparenza un semplice corollario del precedente ma sul quale la concordanza delle fonti è significativamente totale: sarebbe divenuto re il primo uomo giunto sul carro al tempio di Zeus (Giustino); il carro venne poi dedicato a Zeus (Giustino e Arriano); Alessandro vide il carro nel tempio di Zeus (Giustino e Curzio; Arriano parla di acropoli ma precisa che Mida aveva consacrato il carro a Zeus ἐν τῇ ἄκρᾳ).

Che il carro in quanto simbolo della regalità⁷³ – non di vittoria, è un passo avanti – dovesse essere in relazione, nelle tradizioni locali, con una divinità sovrana è naturale; ma l'identificazione del dio del carro con la massima divinità

⁶⁷ Come pensa il BOSWORTH, Arrian, 185.

⁶⁸ Cfr. L. E. ROLLER, Midas and the Gordian Knot, CA 1984, sopr. 259–69. Ad una contaminazione pensa anche lo ATKINSON, Curtius, 90, per il fatto che Arriano a II.3.1 parla di una reggia di Gordio e di Mida, mentre poi dal suo racconto Mida risulta come il primo re, ma lo studioso non dà un nome alle due versioni.

⁶⁹ Vi è pure un punto di contatto fra Arriano e Giustino che può confermare l'idea di una fonte comune: Arriano nella seconda «sezione» dedicata a Gordio (II.3.1) dice che Alessandro fu preso dal πόθος di vedere il carro, mentre Giustino fa del carro addirittura l'unico motivo che spinse Alessandro a impadronirsi della città. Di *cupido* parla anche Curzio, che riporta una versione analoga a quella di Giustino. Le mie considerazioni sono esclusivamente storiografiche e non sfiorano il complesso problema del πόθος nella psicologia di Alessandro come motivazione offerta dalle fonti per alcune sue iniziative; su questo aspetto cfr. SEIBERT, Alexander, 183–186.

⁷⁰ Cfr. PRANDI, Callistene, 91–93.

⁷¹ Cfr. I. RABE, Quellenkritische Untersuchungen zu Plutarchs Alexanderbiographie, Diss. Hamburg 1964, 44–51; BRUNT, Arrian, nota ad loc.; BOSWORTH, Arrian, 186; a quest'ultimo (ppg. 185–187) rimando anche per la questione del «silenzio» di Tolomeo sull'episodio.

⁷² Il fallimento della propaganda relativa a Gordio è stato spesso rilevato dai moderni, cfr. HAMILTON, Plutarch, 47; SCHACHERMEYR, Alexander der Große, 12; GOUKOWSKY, Essai, 23.

⁷³ Per un interessante studio sulla simbologia cfr. W. DEONNA, Le noeud gordien, REG 1910, 39–82 e 141–184.

olimpica conferisce validità anche per il mondo greco alle profezie del carro di Gordio. E' quindi particolarmente significativo che proprio Arriano, che conosceva e utilizzava anche la versione di Callistene, contemporanea ai fatti, parlò di un'aquila e non genericamente di uccelli che svolazzavano su Gordio mentre arava, e che qualifichi Zeus come *βασιλεύς*. Inoltre egli è l'unico a riferire che, indipendentemente dalla maniera in cui era stato sciolto il nodo, Alessandro era convinto di aver soddisfatto l'oracolo: durante la notte si verificarono tuoni e lampi e il giorno dopo Alessandro sacrificò agli dei che in quel modo gli avevano significato la loro approvazione; il plurale non mi sembra contrasti con l'idea che Alessandro attribuisse quei segni dato il loro carattere, soprattutto a Zeus.⁷⁴

E' legittimo sospettare che Callistene fosse autonomamente responsabile di questa interpretazione – dal momento che essa era consona al suo schema mentale – ma il personale interessamento di Alessandro per Zeus risulta potentermente confermato dall'analisi dell'episodio di Siwah, in occasione del quale Callistene invece indirizzò i propri sforzi in una diversa direzione.⁷⁵

Didima

Il secondo «incontro» fra Alessandro e un santuario apollineo si verificò nell'inverno del 332/31, allorchè una delegazione di Milesi gli portò a Menfi numerosi ed entusiastici responsi rilasciati dall'oracolo di Didima (Call. frg. 14 J = Strab. XVII.1.43), e precisamente la filiazione di Alessandro da Zeus, la vittoria presso Arbela, la morte di Dario, il *νεωτερισμός* spartano. Mileto cercava di accattivarsi la benevolenza del Macedone riattivando un *μαντεῖον* che taceva da un secolo e mezzo.⁷⁶

Ho già avuto modo di evidenziare⁷⁷ che l'importanza attribuita dalle nostre fonti a questi responsi, e a tutto ciò che era in qualche modo connesso con l'oracolo didimeo, va fatta risalire esclusivamente a Callistene e va situata nell'ambito di un piano coerente per mostrare che Alessandro e la spedizione si trovavano sotto la protezione di Apollo. Perciò mi limito in breve a richiamare gli elementi della questione.

Callistene, utilizzando con disinvolta sospetta ma non casuale i dati di Erodoto, dedicava un excursus storico retrospettivo⁷⁸ alle vicende del santuario (che aveva una tradizione di simpatie nei confronti dei Persiani), collocava sotto Serse

⁷⁴ Cfr. BOSWORTH, Arrian, 187–188.

⁷⁵ Cfr. PRANDI, Callistene, 83–87 e 163–165.

⁷⁶ Sul santuario cfr. W. GÜNTER, Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit, Tübingen 1971, 21–22.

⁷⁷ Cfr. PRANDI, Callistene, 83–87 e 163–165.

⁷⁸ Frgg. 14 e 30 J (=Strab. XVII.1.43 e XIV.1.7) e Strab. XI.11.4 e XIV.1.5. Per le notizie sui Branchidi prima di Alessandro cfr. anche H. W. PARKE, The massacre of the Branchidae, JHS 1985, 59–61.

– invece che sotto Dario – la distruzione persiana del tempio,⁷⁹ inventava un tradimento dei sacerdoti Branchidi, segnalava che essi avevano consegnato al Re i tesori del tempio ed erano fuggiti in Asia per non pagare le conseguenze del loro gesto. Il santuario era «morto» per il sacrilegio dei Branchidi che avevano seguito il non meno sacrilego Serse; ma rinasceva a nuova vita nel momento in cui il vendicatore di Serse era passato in Asia e aveva liberato le città greche.

Gli oracoli portati ad Alessandro riguardavano in larga parte la spedizione, preconizzando una grande vittoria, la morte del re nemico e un tentativo insurrezionale; le prime due notizie erano ovvie pièces di adulazione destinate ad un'interpretazione a posteriori (t. p. q. 331 e 330),⁸⁰ la terza conteneva forse informazioni di spionaggio⁸¹ che il Macedone avrebbe potuto fruttuosamente affiancare a quelle che nello stesso torno di tempo andava ricevendo dai propri ammiragli.

L'uso che Callistene fa del responso sulla filiazione divina di Alessandro è particolarmente illuminante sulla sua forma mentis, perchè egli lo accostava, con gli altri tre, al responso rilasciato da Ammone a Siwah sul medesimo argomento e di conseguenza gli attribuiva il ruolo di conferma – e di autorevole conferma – di un riconoscimento scaturito da un santuario non greco.⁸² Il tentativo dello storico di accreditare l'idea che la στρατεία asiatica e il suo capo fossero sotto la

⁷⁹ Dall'inesattezza non consegue quindi, come pensano TARN, Alexander the Great, II, 357; SCHACHERMEYR, Alexander der Große, 509 nota 134.; PÉDECH, Strabon historien d'Alexandre, GB 2, 1974, 131, che tutto l'episodio di Menfi sia stato inventato da Callistene. Cfr. anche BRUNT, Arrian, 469.

⁸⁰ Semplicemente assurda mi pare l'idea espressa dal PÉDECH, Historiens compagnons d'Alexandre, 56, che essi non costituiscano affatto dei termini post quos per la composizione di una parte dell'opera di Callistene ma che siano un'«interpolazione» della fonte intermedia di Strabone: tanto più che resta da dimostrare che le Ἀλεξάνδρου προφητεῖς fossero scritte, e soprattutto divulgata in Grecia, sotto l'incalzare degli avvenimenti. A questa idea, veramente troppo diffusa (cfr. fra gli altri JACOBY s. v. Kallisthenes in RE X [1919] col. 1687; T. S. BROWN, Callisthenes and Alexander, AJPh 1949, 234; HAMMOND, Alexander, 198; PARKE, The massacre . . ., 63) ho cercato di contrapporre alcune organiche osservazioni in: Callistene, 108–111.

⁸¹ Cfr., indipendentemente, PRANDI, Callistene, 164–165 e PARKE, JHS 1985, 62, e The Oracles of Apollo in Asia Minor, London 1985, 37. Invece E. BADIAN, The deification of Alexander the Great, Studies Edson, Thessaloniki 1981, 47 nota 24, pensa che anche in questo caso non si trattasse che di ovvietà, dal momento che tutti erano a conoscenza dei fermenti insurrezionali: tutto dipende dalla precisione e dall'importanza delle notizie racchiuse nella «profezia»! Sulla rivolta cfr. da ultimo BOSWORTH, Conquest, 198–204.

⁸² Cfr. PRANDI, Callistene, 106–108 e 163. Se si considera globalmente la mentalità di Callistene da un lato e, dall'altro, la situazione delle città micrasiatiche dopo la conquista di Alessandro (cfr. p. es. L. BRACCESI, Alessandro all'oasi di Siwah, in: Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico, CISA V, Milano 1978, 68–73; PRANDI, Alessandro Magno e Chio: considerazioni su Syll.³ 283 e SEG 22, 506, Aevum 1983, 24–32; BOSWORTH, Conquest, 71) non mi sembra proprio che si possa consentire con il BADIAN, The deification, 44–47, che le «rivelazioni» portate dai Milesi dipendessero sic et simpliciter dal responso di Ammone e ne fossero in un certo senso l'eco.

protezione di Apollo trova il suo esito nel racconto del massacro in Battriana dei discendenti dei Branchidi espatriati con Serse:⁸³ in esso Alessandro risultava come vendicatore di Apollo e strumento della punizione divina destinata a ricadere sui sacrileghi.⁸⁴

L'incontro-confronto di Alessandro con Delfi, lo abbiamo visto, rivela da parte di entrambi scarso entusiasmo e scarso interesse nella fondazione di un rapporto. Nel caso di Didima, al contrario, non soltanto una delle due parti in causa – i responsabili del santuario – mostrò notevole zelo nelle profferte ma potè anche contare su un tramite – Callistene – in grado di ricoprire il ruolo di «regista» dell'intera operazione. Nonostante ciò essa non ebbe successo:⁸⁵ se nel 336 Alessandro aveva trovato poco attraente la prospettiva di legare le sorti della στρατεία asiatica alla protezione di Apollo, alcuni anni dopo il suo atteggiamento davanti alla riattivazione dell'oracolo apollineo di Didima testimonia analogo disinteresse per la prospettiva di avere un rapporto privilegiato con quella divinità. Basti ricordare che mai, in nessuna fonte, compare un accenno al fatto che egli abbia fondato sul responso didimeo la fiducia nella propria filiazione divina.⁸⁶

⁸³ Per un confronto delle versioni cfr. PRANDI, Callistene, 86–87; sulla questione della storicità cfr. da ultimo PARKE, JHS 1985, 59–61: lo studioso la difende ed è propenso ad attribuire parte della responsabilità del drastico gesto ai Milesi presenti nell'esercito di Alessandro, che potevano vedere in un ritorno dei Branchidi una minaccia al patrocinio della città sul rinato santuario.

⁸⁴ Come già il TARN, Alexander, 274, che pure non credeva alla storicità del massacro, anche il PARKE, JHS 1985, 64–65 e The Oracles of Apollo, 36–41, ritiene che Callistene abbia inventato i responsi di Didima e il sacrilegio dei Branchidi per giustificare Alessandro della strage. In realtà fra il rilascio dei responsi e il sacrilegio non vi è nessun possibile legame: solo il sacrilegio potrebbe essere stato inventato per scagionare Alessandro, mentre i responsi non si comprenderebbero affatto in questa prospettiva, nella quale non sono né necessari né accessori. Ben più probabile, io penso, è che per Callistene la cosa più importante fosse vincolare Alessandro ad Apollo, appunto attraverso i responsi dell'oracolo; le coloriture antipersiane vengono di conseguenza, sulla scia dell'*imitatio erodotea* dello storico; e, se il massacro è un episodio realmente avvenuto, esso rappresentò per Callistene un'ottima occasione per rinforzare il vincolo fra il Macedone e la divinità.

⁸⁵ Ben altro rilievo, e risultati, ebbe lo sfruttamento dei responsi oracolari di Didima da parte di Seleuco, che era vivamente interessato all'operazione; cfr. in merito C. BEARZOT, Il santuario di Apollo Didimeo e la spedizione di Seleuco I a Babilonia (312 a. C.), in: I santuari e la guerra nel mondo classico, CISA X, Milano 1984, 51–81.

⁸⁶ E a conclusioni analoghe conduce l'esame della tradizione che attribuisce a Delfi un responso apparentemente significativo sull'origine di Alessandro. Secondo Plut. Al. 2.9–3.2, a Filippo che tramite un inviato consultava l'oracolo dopo aver veduto un serpente giacere accanto alla moglie Olimpiade, Apollo disse di venerare Ammone sopra tutti gli dei e gli profetizzava la perdita di un occhio per la sua curiosità. In altri termini, l'oracolo delfico offriva una motivazione religiosa ad un incidente bellico di cui fu vittima Filippo durante l'assedio di Metone, e mostrava che il dio di Delfi non solo riconosceva la filiazione di Alessandro da Zeus

Attraverso Delfi e Apollo passava la via «greca» per nuove forme di sperimentazione politico-religiosa⁸⁷ e Alessandro, con piena consapevolezza, se n'era distaccato fin dall'inizio.

Siwah

Nell'estate del 325 Alessandro discese la corrente dell'Indo giungendo alla confluenza del fiume con l'Oceano e compì, proprio nella zona del delta, alcune ceremonie, strettamente connesse secondo la testimonianza di Arriano (VI.19.4–5), con i responsi di Ammone.⁸⁸

Egli fece dapprima esplorare un'isola fluviale, Killouta, indicata dagli indigeni come un buon approdo, e dopo avervi inviato il resto della sua flottiglia si recò di persona, con poche navi veloci, a fare una ricognizione della foce dell'Indo e ad avvistare, a 200 stadi dalla prima, un'altra isola «già nel mare». Ritornato a Killouta, Alessandro «sacrificò agli dei... ὅσοις ἔφασκεν ὅτι παρὰ τοῦ Ἀμμωνος ἐπηγγελμένον ἦν θύσαι αὐτῷ». Il giorno seguente si trasferì sulla seconda isola e fece anche in quel luogo sacrifici con rituale diverso a vari dei, ed anche quelli κατ' ἐπιθεσπισμὸν... τοῦ Ἀμμωνος. Dopo di ciò si spinse in mare per vedere, come disse, se vi era un'altra terra e sacrificò in mare dei tori a Poseidone, libando con una fiala d'oro, gettando nelle acque dei crateri, pure d'oro, come χαριστήρια e pregando per la salvezza della spedizione di Nearco.

Merita un particolare rilievo nel racconto di Arriano il fatto che Alessandro compia questo complesso di riti solo dopo aver accuratamente esplorato ed esaminato l'assetto geografico della regione e, in particolare, che sacrifici sulla prima isola dopo aver già conosciuto l'esistenza della seconda in mare. La totale diversità dei modi e dei destinatari dei due sacrifici, indicati entrambi da un responso oracolare (ἐπιθεσπισμόν) conferisce un carattere di eccezionalità alla cerimonia. D'altra parte non si può trascurare che il sacrificio e le libagioni a Poseidone nell'Oceano ricalcano quelli compiuti dieci anni prima nelle acque dell'Ellesponto:⁸⁹ anche se Arriano parla contemporaneamente di preghiere propiziatorie per la flotta di Nearco, mi sembra che il rituale abbia carattere più di

Ammone ma l'aveva addirittura profetizzata prima della sua nascita. In realtà si tratta di una costruzione seriore perchè Delfi non riconobbe tale filiazione: lo dimostra fra l'altro il fatto che durante la spedizione Callistene polemizzava con Alessandro affermando che la concessione di onori divini ad un mortale doveva ricevere la sanzione di Delfi (Arr. IV.11.7).

⁸⁷ Sui tentativi che in base alle proprie convinzioni operò Callistene per vincolare Alessandro a tale «via greca» cfr. PRANDI, Callistene, 105–111.

⁸⁸ Ha scritto specificatamente su questo argomento V. EHRENBURG, Die Opfer Alexanders an der Indusmündung, Festschrift Winteritz, Leipzig 1933, 287–297 (= Polis und Imperium, Zürich 1965, 449–457).

⁸⁹ Cfr. anche INSTINSKY, Alexander der Große am Hellespont, 50–52.

ringraziamento che di auspicio,⁹⁰ come suggerisce anche il lancio in mare dei crateri d'oro come χαριστήρια.

L'importanza che per Alessandro rivestiva tutto l'episodio, l'unico per il quale una delle nostre fonti faccia esplicito riferimento ad Ammone, appare notevole e richiede un ulteriore approfondimento allo scopo di precisare il contenuto del responso avuto da Ammone e la sua connessione con la στρατεία. Va aggiunto che, se Arriano è il solo che li colleghi ad Ammone, i sacrifici sulle isole e nell'Oceano compaiono in tutte le nostre fonti, che talvolta confondono o unificano le varie ceremonie.⁹¹

La convinzione che la foce dell'Indo fosse effettivamente il punto terminale della στρατεία – quale è espressa a chiare lettere da Diodoro e da Plutarco, e in un certo senso anche da Curzio – coincide con il confronto, implicitamente suggerito da Arriano, fra il rituale del sacrificio nell'Oceano e quello dell'Ellesponto: l'inizio e la fine del viaggio si rivestono della medesima sacralità. Ma i sacrifici sulle isole, una delle quali si trovava proprio nelle acque dell'Oceano, sono intimamente connessi con quello a Poseidone,⁹² come indica il fatto che Alessandro li celebra soltanto quando è certo di essere pervenuto alla foce del fiume e al suo sbocco al mare. Le istruzioni date da Ammone ad Alessandro non sembrerebbero riguardare un momento cronologico, cioè la fine della spedizione asiatica; non erano cioè destinate al giorno in cui l'esercito avesse deciso di fermarsi ma al raggiungimento dei confini della terra:⁹³ ecco perché l'Ifasi non poteva essere, e non fu, per Alessandro il termine della spedizione.⁹⁴

⁹⁰ L'EHRENBURG, *Die Opfer Alexanders*, 449, pensa all'uno e all'altro.

⁹¹ Diod. XVII.104.1 ricorda le due isole in cui Alessandro sacrificò splendidamente agli dei e le libagioni in mare con coppe d'oro, aggiungendo la costruzione di altari a Teti e all'Oceano e affermando esplicitamente che Alessandro era consapevole di essere giunto alla fine della spedizione. Analoga consapevolezza nella preghiera che, stando a Plut. Al. 66.1–2, egli elevò agli dei perchè nessun uomo oltrepassasse i limiti della sua spedizione; Plutarco parla solo di un'isola, ma offre una precisazione interessante – che mentre Alessandro la chiamava Skillousti altri la denominavano Psiltouki. Al di là di ogni problema di identificazione geografica, questa testimonianza merita attenzione perchè riconduce allo stesso Alessandro, forse mediante un testimone diretto o una lettera. Curzio IX.9.1 e 27, che menziona un'isola fluviale solo per raccontare come Alessandro e i suoi vi furono avventurosamente sorpresi dal riflusso, motiva però il viaggio sull'Indo con la *cupido visendi Oceanum adeundique terminos mundi* e ricorda un sacrificio in mare fatto agli dei *praesidibus et maris et locorum*. Iust. XII.10.1 e 4–5 parla delle libagioni nell'Oceano e degli altari che dovevano costituire i *monumenta* dell'impresa del Macedone.

⁹² Contrariamente a quanto sostiene l'EHRENBURG, *Die Opfer Alexanders*, 449.

⁹³ Non riguardavano quindi le modalità per ottenere la vittoria, come pensa il BRUNT, Arrian, 472; cfr. D. KIENAST, Alexander, Zeus und Ammon, *Festschrift G. Wirth*, I, Amsterdam, sopr. 326–328.

⁹⁴ Sul momento di «scontro» all'Ifasi cfr. F. L. HOLT, *The Hyphasis «Mutiny»: A Source Study*, AncW 1982, 33–59, il quale definisce la scelta della direzione come il risultato di un compromesso (49).

Sulla sponda dell'Ifasi Alessandro era stato costretto dalla volontà dei Macedoni a porre un limite alla sua conquista; le ceremonie che le nostre fonti⁹⁵ concordemente ricordano in proposito, l'erezione di 12 altari, la costruzione di accampamenti con armi e suppellettili più grandi del normale, non lasciano a mio avviso dubbi sul fatto che tutti ritenessero conclusa la στρατεία, e del resto la resistenza passiva dei soldati e degli ufficiali non mirava che a un rapido ritorno verso occidente. In realtà Alessandro non avviò subito i preparativi per il ritorno diretto ripercorrendo la stessa via dell'andata ma iniziò un nuovo viaggio, appunto la discesa fluviale dell'Indo e, prima, dei suoi affluenti, viaggio propiziato con solenni sacrifici nelle acque dell'Idaspe.⁹⁶ Alessandro, solo apparentemente vinto dai propri soldati, mirava con ostinazione ad un obiettivo riguardo al quale una testimonianza di Curzio Rufo può forse suggerire delle riflessioni.

Sui motivi che indussero Alessandro a rinunciare alla spedizione contro i Gangaridi,⁹⁷ data l'opposizione delle truppe, le nostre fonti non sono concordi: la paura provata dai soldati (Plut. Al. 62) o da Alessandro stesso (Diod. II.37.1 e XVIII.6.1) alla vista delle forze nemiche; la compassione del re davanti alle miserevoli condizioni dei Macedoni (Iust. XII.8.16); l'esistenza di sacrifici (Arr. V.28.4, notizia di Tolomeo) o di oracoli (Strab. XV.1.27) sfavorevoli, e in particolare l'ostilità di Dioniso per il saccheggio e la distruzione di Tebe (Plut. Al.13.4). Arriano e Curzio, che si diffondono maggiormente su questo momento di tensione, riportano anche due discorsi, uno prestato ad Alessandro e l'altro a Ceno, l'ufficiale che si fece portavoce dello stato d'animo dell'esercito.⁹⁸

In entrambi gli autori Ceno insiste sulle condizioni fisiche e psichiche delle truppe, ma il discorso che compare in Curzio contiene anche questa riflessione (IX.3.13–14): *qua (India) subacta licebit decurrere in illud mare quod rebus huminis terminum voluit esse natura. Cur circuitu petis gloriam quae ad manum posita est? Hic quoque occurrit Oceanus. Nisi mavis errare pervenimus quo tua fortuna dicit.* Raggiungere l'Oceano, cioè i confini del mondo, è precisamente ciò che Alessandro fece discendendo l'Indo e, pur senza gravare il discorso di Ceno di significati e di un valore che probabilmente non ha, mi sembra che esso sugge-

⁹⁵ Arr. V. 29.1; Plut. Al. 62.6–8; Diod. XVII.95; Strab. III.5.5; Cur. IX.3.19; Plin. NH VI.61–62; Iust. XII.8.16–17.

⁹⁶ Arr. VI.3.1–2 (e Ind. 18.11).

⁹⁷ «Classico» in merito è l'articolo di D. KIENAST, Alexander und der Ganges, Historia 1965, 180–188; per tutti i problemi connessi con il Gange rimando a SEIBERT, Alexander, 160–162.

⁹⁸ Arr. V. 25–29 e Cur. IX.2–3.19. Sull'autenticità di tali discorsi la critica moderna non è concorde: alla decisa convinzione della loro falsità e del loro carattere tardivo, espressa già dal TARN, Alexander, II, 287–290 e rafforzata di recente dal PÉDECH, Historiens compagnons d'Alexandre, 231–232; HAMMOND, Three Historians, 151–152; BOSWORTH, From Arrian to Alexander, 130–132, si contrappone l'opinione che il dibattito all'Ifasi possa essere accolto nella sua sostanza, cfr. p. es. HOLT, AncW 1982, 42–43.

risca una spiegazione del comportamento del Macedone e, conseguentemente, del responso: la puntigliosa esplorazione della foce dell'Indo prima di celebrare i sacrifici mirava ad ottenere la sicurezza di essere giunto all'Oceano, dove Ammone gli aveva detto di compierli.⁹⁹

Il fatto che Alessandro dicesse di sacrificare κατ' ἐπιθεσπισμόν di Ammone riconduce ad una consultazione oracolare, implicitamente identificata con quella di Siwah.¹⁰⁰ Senza entrare nella dibattutissima questione di quali e quante domande abbia posto Alessandro all'oracolo libico,¹⁰¹ vorrei considerare il pellegrinaggio a Siwah accentuando soltanto l'aspetto che ha attinenza con questa ricerca: verificare se Alessandro consultò Ammone (anche) περὶ στρατείας¹⁰² e definire il rapporto di un'eventuale consultazione con le «istruzioni» di Ammone per i sacrifici all'Indo.

Dal confronto fra il racconto di Arriano e quello di Callistene sul pellegrinaggio risulta, senza possibilità di dubbio, che nessuno all'infuori del re fu ammesso alla consultazione e che nessuno sapeva esattamente che cosa l'oracolo avesse fatto intendere con i suoi segni e simboli ad Alessandro.¹⁰³ Che in un momento successivo si sia formato, dalle rivelazioni di Alessandro, il racconto della consultazione che confluisce negli autori dipendenti dalla Vulgata, corredata da precise domande e risposte, è sviluppo che esula dal nostro interesse immediato. L'importante è sottolineare che Alessandro stesso non intendeva rivelare i dettagli dell'episodio: Callistene, che pure scrisse a poco più di un anno di distanza,¹⁰⁴ ricevette ben pochi particolari per la sua narrazione e non fu informato della profezia sull'Oceano. Merita forse credito la notizia di Plutarco che Alessandro, dopo aver consultato Ammone, inviò ad Olimpiade una lettera affermando che solo a lei avrebbe rivelato il contenuto degli oracoli.¹⁰⁵

Tuttavia proprio questa reticenza del Macedone crea una specie di legame fra la consultazione e i sacrifici: Arriano infatti precisa che all'Indo fu Alessandro ad informare gli astanti che sacrificava secondo le istruzioni avute da Ammone. La segretezza con cui erano stati celati i responsi favoriva una libera utilizzazione da parte di Alessandro, anche se sembra che in questo caso egli sia rimasto per così dire prigioniero della profezia sul raggiungimento dell'Oceano, determinato a

⁹⁹ Sulla consapevolezza di essere giunto ai confini del mondo cfr. già WILCKEN, Alexander der Große, 196 e EHRENBURG, Die Opfer Alexanders, 449.

¹⁰⁰ Fino a prova contraria, non mi sembrano legittimi i dubbi espressi in merito dall'EHRENBURG, Die Opfer Alexanders, 455 e ripresi dal BOSWORTH, Conquest, 73.

¹⁰¹ Rimando a PRANDI, Callistene, 158–162.

¹⁰² Autorevolmente prospettata dal TARN, Alexander, 354–355.

¹⁰³ Come ribadiscono il BOSWORTH, Arrian, 271 e P. LANGER, Alexander the Great at Siwah, AncW 1981, 122.

¹⁰⁴ Condivido le conclusioni del GOUKOWSKY, Essai, 25.

¹⁰⁵ PLUT. Al. 27.8. L'autenticità della lettera è discussa, cfr. A. GITTI, Quando nacque in Alessandro Magno l'idea della filiazione divina, Atti Acc. Pugliese 1951/52, 177; HAMILTON, Plutarch, 72; BRUNT, Arrian, 472; LANGER, AncW 1981, 122.

compierla nonostante gli ostacoli, naturali o umani, che poteva incontrare. Quella di Siwah fu l'ultima consultazione oracolare di Alessandro prima di inoltrarsi definitivamente nel cuore dell'Asia e, come tale, riveste un'enorme importanza. Due elementi mi sembra meritino una sottolineatura particolare: Alessandro chiese ad Ammone, o comunque ricevette da lui, segni ed indicazioni riguardanti il successo e la fine della campagna asiatica, ma essi costituivano in un certo senso i corollari della rivelazione che egli considerò poi fondamentale, la filiazione divina.

Questa esperienza appare come una conseguenza e un passo avanti rispetto a quella fatta a Gordio: vi è ancora l'incontro con una divinità non greca, ancora l'opportunità di assimilare tale divinità a Zeus (nel caso di Siwah l'assimilazione era già consolidata),¹⁰⁶ e ancora la ricerca di un aggancio con la Grecità, sempre dall'esterno; ma il tempo intercorso aveva suggerito ad Alessandro nuove e più organiche riflessioni sulle proprie conquiste e, soprattutto, sul significato religioso da attribuire loro, per cui il riferimento a Zeus, per quanto mediato, diviene indizio di una scelta tutt'altro che casuale. Volutamente il Macedone scelse questa via «periferica» per accreditare proprio gli oracoli sull'esito delle sue conquiste e l'idea di un rapporto privilegiato con Zeus legato alla regalità, rapporto che sfocia poi nel legame eccezionale della filiazione. L'evoluzione della massima divinità olimpica da «garante di un dominio» a «padre» si svolge, negli atti e nei programmi di Alessandro, fra il suo arrivo nella capitale della Frigia e l'inverno trascorso in Egitto, e probabilmente non contò poco – nella scelta di Zeus e in questa evoluzione – il fatto che si trattasse della stessa divinità cui era sacra Dodona.

Dopo, la campagna asiatica appare ormai solidamente posta sotto la protezione di Atena e di Zeus, anche se il Macedone acquistava la consapevolezza che, forse, di tutto ciò avrebbe avuto sempre meno bisogno, perché il futuro del suo impero avrebbe potuto essere posto sotto il segno di Alessandro figlio di Zeus.

*Istituto di Storia Antica
Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli 1
I-20123 Milano*

¹⁰⁶ Cfr. D. J. CLASSEN, The Libyan God Ammon in Greece before 331 B. C., *Historia* 1959, 349–355. Considero qui il rapporto fra Alessandro e la divinità (Zeus) piuttosto che il contenuto dei due oracoli; il fatto che, secondo autori come Diodoro o Curzio, Ammone avrebbe garantito ad Alessandro il dominio del mondo (in analogia con la profezia del carro di Gordio) va considerato con sospetto, come un ampliamento non contemporaneo ai fatti, e non invece sfruttato come un elemento primario della tradizione e sicuramente autentico, come fa EDMUND, GRBS 1971, 379.

