

---

## Gli oracoli sulla spedizione asiatica di Alessandro\*

by Luisa Prandi  
Università degli Studi di Verona  
[luisa.prandi@univr.it](mailto:luisa.prandi@univr.it)

**ABSTRACT** This paper aims to show that Alexander displayed more confidence in oracles or signs geographically external to Macedonia and Greek peninsula and related to the Asian territory. He mainly worshipped Athena and Zeus, after the stops at Ilium and Siwah, and disdained Apollon, before and after the *diabasis* to Asia.

**KEYWORDS** Alexander the Great, Delphi, Ilium, Gordion, Didyma, Siwah, Athena, Zeus.

---

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, perchè 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, perchè 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<sup>1</sup>.

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 *περί στρατείας*

---

\* Originally published in *Chiron* 20 (1990): PRANDI 1990. Published in *Karanos* by kind permission of the author. *Karanos* gratefully regards *Chiron* for the kind permission to re-print this paper.

<sup>1</sup> Su questo argomento è stato scritto ovviamente moltissimo. Per un approccio politico-istituzionale al problema, che non è mio intento considerare, rimando indicativamente a EHRENBERG 1938; DOBESCH 1975; GOUKOWSKY 1978; HEISSERER 1980.

porta a conclusioni che non presumono di esaurire il complesso tema della religiosità di Alessandro<sup>2</sup> ma che mirano soprattutto a circoscrivere il ‘segno’ sotto il quale egli intendeva porre la sua conquista. Tuttavia, proprio perchè 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 Ilio, 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 *περί 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<sup>3</sup>: ἔσπεται μὲν ὁ ταῦρος, ἔχει τέλος, ἔστιν ὁ θύσων. Su questo oracolo Alessandro non poteva certo fondare dei progetti di espansione in Oriente<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>, e tale offerta è stata messa in stretta relazione con una visita di Alessandro<sup>6</sup>. Di una sosta a Delfi, nel periodo anteriore alla partenza della spedizione asiatica, e di una consultazione esplicitamente finalizzata *περί στρατείας* ci informa Plutarco (*Alex.* 14.6-7): egli ricorda che Alessandro, di ritorno da Corinto e ormai *στρατηγός* della lega<sup>7</sup>, si recò a Delfi per consultare l’oracolo *περί στρατείας*. Nonostante fosse il periodo in cui non era possibile ottenere risposte<sup>8</sup>, Alessandro sollecitò la Pizia, fino a cercare di costringerla con la forza; la sacerdotessa esclamò allora: Ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ, e questo ‘responso’ soddisfece pienamente il Macedone.

Anche Diodoro, la cui testimonianza viene a torto ritenuta priva di valore<sup>9</sup>, mostra di conoscere il medesimo episodio quando afferma (17.93.4) che, accingendosi a combattere contro i Gangaridi (*ca.* 326/25)<sup>10</sup>, Alessandro fidava molto negli oracoli avuti: la Pizia lo aveva chiamato ἀνίκητος e Ammone gli aveva promesso il dominio

<sup>2</sup> L’articolo di EDMUNDS 1971 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 Macedone interpretazioni che possono essere frutto della stratificazione delle fonti. Sull’evoluzione della religiosità di Alessandro nel periodo successivo a quello qui considerato, cf. soprattutto GOUKOWSKY 1981.

<sup>3</sup> Cf. D.S. 16.91.2; Paus. 8.7.6.

<sup>4</sup> Cf. anche COLOMBINI 1963, 206.

<sup>5</sup> *Syll<sup>3</sup>*. 251, col. II, ll. 9-10.

<sup>6</sup> Cf. già DITTENBERGER 1903-1905, *ad loc.* n. 5.

<sup>7</sup> 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; cf. HAMILTON 1969, 33.

<sup>8</sup> Per i giorni nefasti di Delfi rimando alle osservazioni dello HAMILTON 1969, 35.

<sup>9</sup> Cf. HAMILTON 1969, 34. Attribuisce la notizia a Clitarco HAMMOND 1983, 63, per il collegamento con le notizie su Siwah di 17.51 che deriverebbero da quell’autore.

<sup>10</sup> Cf. in merito SEIBERT 1985, 155-161.

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<sup>11</sup>: 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<sup>12</sup>.

Il modello per l'invenzione<sup>13</sup> si trova in un episodio che Diodoro (16.27.1) ricorda a proposito di Filomelo: il generale fócese, dopo essersi impadronito *manu militari* del santuario di Delfi (ca. 357/56), aveva tentato, sempre con la forza, di ottenere dalla Pizia un oracolo; ella aveva infine affermato ὅτι ἔξεστιν αὐτῷ πράττειν ὃ 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 tramite 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 εὐσεβής 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<sup>14</sup>, non altrettanto si può dire del momento storico<sup>15</sup> 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

<sup>11</sup> Ad eccezione del TARN 1948, 338ff., che attribuisce qualche credito al racconto di Plutarco, la maggior parte degli studiosi, seguendo soprattutto PARKE–WORMELL 1956, 240, considera l'episodio un'invenzione. Lo HAMILTON 1969, 34 e LEVI 1977, 211, accettano la visita ma non la consultazione.

<sup>12</sup> Per la proposta di Demostene, cf. Hyp. 5.32.2-5 ἐβούλετ[ο.../στήσαι εικό[να Ἀλεξάνδ]ρου βασιλ[έως τοῦ ἀνι]/κίτου θε[οῦ], che è la testimonianza più antica dell'epiteto ἀνίκητος riferito ad Alessandro.

<sup>13</sup> Cf. PARKE–WORMELL 1956, 240.

<sup>14</sup> 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 (*FGrHist.* 151, 10). Per l'attribuzione del *Fragmentum ad Aminziano* (II sec. d. C.) cf. REINACH 1892; JACOBY 1923- (*FGrHist.* 2D 536-539 *loc. cit.*); MAZZARINO 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.

<sup>15</sup> Cioè il viaggio di ritorno di Alessandro verso la Macedonia, avvenuto dopo che egli aveva ricevuto alle Termopili l'investitura dell'Anfizionia (D.S. 17.4.2) 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. Cf. SORDI 1984.

quest'ultimo come un 'nemico' di Delfi trova inoltre una collocazione polemica nei confronti di un'altra interpretazione dei fatti, diversa anche nella tendenza<sup>16</sup>, 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 περί 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.

C'è anche una diversa tradizione, conservata da Giustino (12.2.2-4) 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 (D.S. 19.11.8; Plu. *Alex.* 72.2; Curt. 10.10.14-18)<sup>17</sup> e nota anche a Giustino (12.13-4), 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<sup>18</sup>.

Considerando però brevemente anche la possibilità che, nella sua formulazione

<sup>16</sup> Cf. SORDI 1984, 11-13.

<sup>17</sup> Sulla vicenda rimando a BOSWORTH 1971, 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 1983, 109-111, pensa a tradizioni relativamente tarde (post 297 a. C.) e in particolare addita in Satiro la fonte di Giustino.

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

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 *περί στρατείας*: data l'instabilità della Macedonia e in particolare l'incerta situazione creatasi dopo la morte di Filippo<sup>19</sup>, lo si potrebbe definire piuttosto un tipico oracolo generico e non compromettente<sup>20</sup>.

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 santuario<sup>21</sup> 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 (6.9.7) nel contesto della congiura di Filota fa 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 (*Mor.* 327d) 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 (1.5.4-5) sappiamo che nel corso della campagna balcanica (prim./est. 335) Alessandro promise in sposa al re degli Angriani, Lángaro, la sorella Cinna che era moglie di Aminta, e ciò fa pensare che quest'ultimo fosse già stato giustiziato<sup>22</sup>. Recentemente<sup>23</sup> 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 (11.2.1-2) 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.

Un elemento di notevole interesse è piuttosto fornito dall'esistenza di alcune iscrizioni beotiche (soprattutto TOD 1950, 164 e IG VII, 3055) che documentano legami della famiglia di Aminta con i santuari di Trofonio e di Anfiarao e in una delle

<sup>19</sup> Cf. *infra* Appendice.

<sup>20</sup> 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. Plu. *Alex.* 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 Curt. 5.4.10-13, senza precisare il santuario, ricorda che questo oracolo era stato rilasciato ad Alessandro *consulenti*; infine Polyæn. 4.3.27 parla di un responso di Apollo su un *λύκος* che avrebbe guidato Alessandro (D.S. 17.68.5 ricorda l'episodio del pastore ma non l'oracolo e Arriano tace su entrambi). L'oscillazione *λύκος/Lykios* potrebbe nascondere anche l'epiteto *Lukeios* (cf. FLACELIÈRE 1975, n. *ad loc.*) o almeno un'allusione ad esso; in tal caso l'oracolo avrebbe promesso ad Alessandro la guida dello stesso dio.

<sup>21</sup> Cf. anche COLOMBINI 1963, 206.

<sup>22</sup> Cf. BRUNT 1976, lx e n. 3 *ad loc.*; HAMMOND 1980, 4; BOSWORTH 1980, n. *ad loc.*

<sup>23</sup> Cf. BOSWORTH 1980, 160; 1988a, 25-29.

quali Aminta viene definito βασιλεύς Μακεδόνων. E' stato proposto<sup>24</sup> 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 scetticismo<sup>25</sup> e le critiche<sup>26</sup> 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 omerica<sup>27</sup> si evidenzia nella sosta a Eleunte presso la tomba di Protesilao, il primo degli Achei a porre piede sul suolo troiano, ma anche nei sacrifici a Priamo e nelle cerimonie presso la tomba di Achille (Arr. *An.* 1.11.8), 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<sup>28</sup>. Quella erodotea si riconosce fundamentalmente nel passaggio dell'Ellesponto (Arr. *An.* 1.11.6-7), che ricalca e contrario quello di Serse (Hdt. 7.43 e 54)<sup>29</sup>.

Ma al di là di questi echi che potrebbero essere un'accentuazione della fonte<sup>30</sup>, c'è il fatto che la tappa ad Ilio è preceduta e caratterizzata in tutti gli autori da un complesso cerimoniale. Arriano narra che Alessandro sbarcò in armi e fece erigere, 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 (*Alex.* 15.7) riferisce molto sinteticamente che Alessandro salì ad Ilio, sacrificò ad Atena e fece libagioni agli eroi, mentre Giustino (11.5.10-11), che accenna anche a sacrifici prima dell'imbarco<sup>31</sup>, 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 (17.17.2-3) – significativa anche perchè 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 δορίκτητος, e tale atto acquista un pregnante significato giuridico-religioso di conquista personale<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Cf. AYMARD 1950 [1967] e ELLIS 1971; seguiti da WIRTH 1979 [1985], in part. 171 nn. 14-15, e da CARNEY 1980 [2015], 29.

<sup>25</sup> Cf. ERRINGTON 1974, in part. 25-28, seguito dal BOSWORTH 1980, 160.

<sup>26</sup> Cf. HAMMOND–GRIFFITH 1981, 651 n. 1 e 703-704; cf. anche Prandi 1998.

<sup>27</sup> Su questa fase della spedizione cf. soprattutto il saggio di INSTINSKY 1949.

<sup>28</sup> Sul valore della συγγένεια troiana cf. anche BOSWORTH 1988a, 39.

<sup>29</sup> Cf. INSTINSKY 1949, 44-53.

<sup>30</sup> Cf. lo scetticismo espresso dallo WALBANK 1950 (nella recensione all'INSTINSKY 1949), e dal BOSWORTH 1980, 101.

<sup>31</sup> Just. 11.5.4 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: cf. BOSWORTH 1980, 101.

<sup>32</sup> Cf. SCHMITTHENNER 1968; GOUKOWSKY 1976, nota *ad loc.*, e le osservazioni dello HAMMOND 1980,

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 Persiani<sup>33</sup> 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, poiché nulla veniva trascurato per garantirle il consenso degli uomini e il favore degli dei.

E i segni di questo favore non mancarono: Diodoro (17.17.6-7) racconta che ancor prima che Alessandro compisse il sacrificio e dedicatesse la propria panoplia, l'indovino Aristandro lo informò che davanti al *νεός* della dea<sup>34</sup> 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 vincessero uno scontro di cavalleria in Frigia e uccidesse un comandante nemico. A prima vista questo episodio potrebbe allinearsi con altri analoghi –vaticini oscuri interpretati post eventum, fatti insignificanti, o talvolta provocati ad arte per creare dei '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 (13.1.26) 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<sup>35</sup>: 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 cospicuo 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 Nemese<sup>36</sup>. Alessandro, che si era preannunciato, sbarcando in Troade, come il vendicatore dei torti subiti dai Greci, aveva cominciato al Granico a mantenere le sue promesse<sup>37</sup>. 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 (Plu. *Alex.* 16.17-18; Arr. *An.* 1.16.7)<sup>38</sup>.

68. MEHL 1980-1981, sopr. 183-186; BOSWORTH 1988a, 38.

<sup>33</sup> Questa era la motivazione propagandistica della spedizione, data già da Filippo (D.S. 16.82.2). 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 (cf. *infra* n. 38)– collegamento fra la dea e la polis attica (ad esso pensa in particolare il WIRTH 1979 [1985], 182).

<sup>34</sup> Sulla struttura del tempio cf. GOETHERT-SCHLEIF 1962.

<sup>35</sup> E non di un errore di Strabone, come pensa il GOUKOWSKY 1976, 179n. Tuttavia cf. già RADET 1925 e, più recentemente, SEIBERT 1985, 31.

<sup>36</sup> Cf. PRANDI 1985, 78-79.

<sup>37</sup> Cf. WILCKEN 1931, 88-89.

<sup>38</sup> La vendetta era soprattutto fatta in nome di Atena, per il tempio incendiato sull'acropoli nel 480, come rileva il BOSWORTH 1980, 102. Si può anche rilevare, con il DOBESCH 1975, 90, che Alessandro ebbe buon gioco a non privilegiare Delfi, "compromesso" con i Persiani nel 480. Sul significato non solo religioso della vendetta cf. WILL 1983, 56.

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<sup>39</sup>.

Sulla successiva utilizzazione della panoplia troiana abbiamo notizie diverse: Diodoro (17.18.1) afferma che Alessandro la indossò nella prima battaglia (Granico), mentre Arriano (*An.* 1.11.8) riporta la versione secondo cui gli ipaspisti portavano l'armatura davanti al re quando andava in battaglia. Lo stesso Arriano (*An.* 6.9.3 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<sup>40</sup>. Questa allusione, interessante perchè 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 (13.1.26), 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 (18.4.1-5)<sup>41</sup>. 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 1950, 104)<sup>42</sup>, a Soli (Curt. 3.7.3), a Magarso (*Arr. An.* 2.5.9)<sup>43</sup>, anche senza chiedere o

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

<sup>40</sup> Anche Curzio (9.4.30-5.21) racconta l'episodio e ricorda il particolare dello scudo (5.17-18), senza precisarne la provenienza.

<sup>41</sup> Cf. SEIBERT 1972, 7-10.

<sup>42</sup> Cf. MARASCO 1987, 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.

<sup>43</sup> Su queste visite cf ATKINSON 1980, in part. 466 ('App. C').



ottenere degli oracoli. La Cronaca di Lindo (*FGrHist* 532 C 38) attesta che Alessandro dopo Gaugamela<sup>44</sup> offrì ad Atena Lindia dei [β]ο[υ]κέφαλ]α e delle armi con la seguente dedica: βασιλεύς Ἀλέξανδρος μάχαι κρατήσας Δα/ρεῖον καὶ κύριος γενόμενος τᾶς Ἀσίας ἔθυ/σε τᾷ Ἀθάναι τᾷ Λινδίαι κατὰ μαντείαν/ ἐπ' ἱερέως Θευγένεως τοῦ Πιστοκράτους. 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<sup>45</sup>, dove forse era venerata Atena detta Alkidemos. Livio (42.51.2) sotto l'anno 171 racconta che Perseo, dopo aver tenuto a Pella un consiglio di guerra, *sacrificio regaliter Minervae, quam vocant Alcidemon, facto*<sup>46</sup> 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* 35.114) 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 (4.13.15) ricorda che appena prima di Gaugamela Alessandro, inquieto, cercò con l'aiuto dell'indovino Aristandro di propiziarsi *Iovem Minervamque Victoriam*; successivamente (8.2.32), in Sogdiana, egli restituì il regno a Sisimitri, del quale aveva appena ottenuto la resa, *victimis Minervae Victoriae caesis*; infine (8.11.25) 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 regge un oggetto a forma di croce sul verso. Per lo più i moderni<sup>47</sup> hanno identificato questo oggetto con uno στυλῖς 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<sup>48</sup>, 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

<sup>44</sup> Cf. HILLER 1931 (*RE*, s.v. 'Rhodos'); JACOBY 1923- (*FGrHist*. 3B 1950, 505 e 511); HAUBEN 1977, 315-316; GOUKOWSKY 1978, 175 e 182.

<sup>45</sup> Cf. Th. 2.100.4. Strabone (16.2.7) parla di un tempio di Atena Cirrestide in Siria, la cui costruzione è forse una ripresa del progetto di Alessandro in territorio diverso: cf. HONIGMANN 1924 (*RE* s.v. 'Kyrrestike', col. 192) e, successivamente, FRÉZOULS 1977, 174.

<sup>46</sup> I codici portano la lezione *alciden confacto*, mentre la correzione, unanimemente accettata, è del KREYSSIG 1839, cf. anche WEISSENBORN-MÜLLER 1867-1882, *ad loc.*

<sup>47</sup> Per tutto il problema e per un esame critico delle varie posizioni, che qui mi limiterò ad accennare, rimando allo studio di BELLINGER 1963, 3-13; ZERVOS 1982, 166-174, invoca esigenze compositive e di resa figurativa per la scelta dello στυλῖς.

<sup>48</sup> Per questa identificazione cf. in part. HAMMOND 1980, 157 e 284.

tipi nuovi per il conio macedone<sup>49</sup> e che proprio per questo Alessandro doveva annettere loro una certa importanza; secondariamente, che gli stateri portano i contrassegni di zecche diverse<sup>50</sup> e questo particolare allontana 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<sup>51</sup>, 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<sup>52</sup>, 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 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 perchè 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.

<sup>49</sup> Cf. BELLINGER 1963, 3.

<sup>50</sup> Cf. HEAD 1911, 226.

<sup>51</sup> Cf. HAMMOND 1980, 111 e 157, per un tentativo, a mio avviso poco convincente, di collegare l'emissione degli stateri con la vittoria di Isso.

<sup>52</sup> La costanza del ricordo di Alessandro è segnalata anche dal BOSWORTH 1988b, 203 e n. 73.

## Gordio

L'episodio del nodo di Gordio, allo scioglimento del quale era legato un oracolo περί τῆς ἀρχῆς, ha trovato un'eco relativamente modesta negli storici di Alessandro: basti considerare, in confronto allo spazio dedicatogli da Arriano (2.3.1-6) e da Giustino (11.7), i sintetici accenni di Plutarco (*Alex.* 18.2) e di Curzio (3.1.14-16), e soprattutto il totale silenzio di Diodoro<sup>53</sup>.

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 strategici<sup>54</sup> 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 origine<sup>55</sup> 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, cosicché 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<sup>56</sup>.

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.

La profezia di Gordio si differenzia radicalmente da tutte le altre περί 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 rapporto privilegiato che si fosse creato fra i due. L'episodio testimonia piuttosto la capacità di

<sup>53</sup> 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 (17.27.6). 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 (cf. GOUKOWSKY 1976, x-xxx e KEBRIC 1977, 60-66), forse mediato da Duride (cf. FONTANA 1955, 171-178), ma resta particolarmente difficoltoso e soprattutto aleatorio precisare se l'omissione dell'episodio di Gordio si trovasse già in Clitarco (il GOUKOWSKY 1976, xxx n. 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 1983, 97, che indica in Diillo la fonte di Diodoro per questa fase della narrazione e ritiene invece che Clitarco riportasse l'episodio di Gordio.

<sup>54</sup> Per i problemi cronologici rimando a KRAFT 1971, 84-89; SCHACHERMEYR 1973, 193; WIRTH 1977 [1985]; BRUNT 1976, 115 n. 1 (*Arr. An.* 1.29.1); ATKINSON 1980, 88; SEIBERT 1985, 55-56; BOSWORTH 1988, 51.

<sup>55</sup> Sull'ampliamento del dominio legato all'oracolo cf. SCHUBERT 1922; HAMILTON 1969, 46-47; KRAFT 1971, 85; FREI 1972, 123; SCHACHERMEYR 1973, 192.

<sup>56</sup> Cf. *Arr. An.* 2.3.7 e *Plu. Alex.* 18.3 che mettono a confronto le due versioni. In genere la versione di Aristobulo è considerata la più attendibile: cf. HAMMOND 1980, 88; BOSWORTH 1980, 187; 1988a, 54, dove ipotizza che lo 'scioglimento' fosse avvenuto in privato. Non comprendo invece perchè lo ATKINSON 1980, 89, sostenga che Aristobulo sceglie la versione più laudativa nei confronti di Alessandro.

Alessandro<sup>57</sup> 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<sup>58</sup>.

Ben attestata e organica appare la versione 'frigia' che manca di qualsiasi riferimento esterno e fa convergere tutto sul personaggio di Gordio<sup>59</sup>. Giustino (11.7.3.16) narra infatti che mentre Gordio arava venne circondato da numerosi uccelli; recatosi nella vicina città per consultare degli indovini, si imbattè in una fanciulla di stirpe sacerdotale che gli chiarì il prodigio 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 (3.14-16) narra che Alessandro vide nel tempio di Zeus il carro che si diceva avesse trasportato Gordio, padre di Mida<sup>60</sup>.

Ad una differente tradizione riporta la testimonianza di Marsia di Filippi (Frg. 4 J)<sup>61</sup> 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 e, quello che più interessa, origini macedoniche<sup>62</sup>. L'uso di tale tradizione risale a Callistene<sup>63</sup> 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<sup>64</sup>.

Tracce di un'utilizzazione si rilevano in Arriano (2.3.1-6), 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

<sup>57</sup> Anche in un momento difficile della spedizione, cf. le osservazioni di WIRTH 1980 [1985], 188.

<sup>58</sup> Non condivido lo scetticismo del GOUKOWSKY 1978, 23 sulla possibilità di qualificare le varie versioni.

<sup>59</sup> Sulla priorità cronologica di questa versione cf. FREI 1972, 112-113 e 121-122.

<sup>60</sup> Giustino e Curzio fanno capo ad una medesima tradizione, probabilmente tramite Pompeo Trogo. Cf. l'edizione di SEEL 1956, Frg. 78a, b. Di diverso parere è lo ATKINSON 1980, 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 1983, 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.

<sup>61</sup> Vissuto fra il III e il II sec. a. C, cf. JACOBY 1923- (FGrHist. 2D, 481); PEARSON 1960, 253; HECKEL 1980, 449, che dedica qualche considerazione anche all'omonimo storico di Filippi.

<sup>62</sup> La testimonianza fondamentale è quella di Erodoto che a 1.14.3 menziona un Mida, figlio di Gordio e re di Frigia, devoto a Delfi; a 8.138.3-4 ricorda che nei territori vicino al m. Bermio in Macedonia avevano sede i cosiddetti giardini di Mida, figlio di Gordio; a 7.73.1-2 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. 7 (=Frg. 25). Sui Brigi/Frigi cf. HAMMOND 1972, 407-414.

<sup>63</sup> Cf. PRANDI 1985, 91-93, anche per il rapporto tra Callistene ed Erodoto.

<sup>64</sup> Cf. FREDRIKSMEYER 1961.

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 prodigio dell'aquila. Anche Plutarco (*Alex.* 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<sup>65</sup>.

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<sup>66</sup>. Egli narra dell'arrivo di Alessandro a Gordio a 1.29.3 aggiungendo qualche notizia sul luogo e sull'incontro con il resto delle truppe; subito dopo (2.1-2) dedica un excursus alla controffensiva persiana di Memnone e alle operazioni nell'Egeo; quindi (2.3.1) con l'espressione Ἀλεξάνδρος δὲ ὡς ἐς Γόρδιον παρήλθε ritorna alle vicende dei Macedoni in Frigia e narra la leggenda del carro. Fra 1.29.3 e 2.3.1 vi è un cambiamento di fonte e non una semplice spezzatura del medesimo racconto, derivato da Tolemeo<sup>67</sup>. La narrazione che segue infatti risulta dalla combinazione<sup>68</sup> di gran parte della leggenda che ritroviamo in Giustino<sup>69</sup> con la versione giunta a noi tramite Marsia e risalente a Callistene<sup>70</sup>; e poiché si può escludere, dal modo in cui Arriano si esprime, che stia riportando la Vulgata, egli seguiva in parte uno dei suoi autoribase<sup>71</sup> (comune anche a Trogo/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<sup>72</sup>, 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);

<sup>65</sup> 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, perchè attestata solo tardivamente (Plu. *Caes.* 9 e, in modo diverso, Hyg. *Fab.* 191 e 274).

<sup>66</sup> Questo non significa, come sembra pensare PÉDECH 1984, 227, che si tratti di una digressione interamente arrianea. Il FREI 1972, 122, afferma che la versione di Marsia presuppone quella di Arriano, ma mi sembra più probabile il contrario.

<sup>67</sup> Come pensa il BOSWORTH 1980, 185.

<sup>68</sup> Cf. ROLLER 1984, 259-269. Ad una contaminazione pensa anche lo ATKINSON 1980, 90, per il fatto che Arriano a 2.3.1 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.

<sup>69</sup> 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 (2.3.1) 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 cf. SEIBERT 1972, 183-186.

<sup>70</sup> Cf. PRANDI 1985, 91-93.

<sup>71</sup> Cf. RABE 1964, 44-51; BRUNT 1976, n. *ad loc.*; BOSWORTH 1980, 186; a quest'ultimo (185-187) rimando anche per la questione del 'silenzio' di Tolemeo sull'episodio.

<sup>72</sup> Il fallimento della propaganda relativa a Gordio è stato spesso rilevato dai moderni, cf. HAMILTON 1969, 47; SCHACHERMEYR 1973, 12; GOUKOWSKY 1978, 23.

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 ἄκρῳ).

Che il carro in quanto simbolo della regalità<sup>73</sup> –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 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, parli 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<sup>74</sup>.

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 potentemente confermato dall’analisi dell’episodio di Siwah, in occasione del quale Callistene invece indirizzò i propri sforzi in una diversa direzione<sup>75</sup>.

## Didima

Il secondo ‘incontro’ fra Alessandro e un santuario apollineo si verificò nell’inverno del 332/31, allorché una delegazione di Milesi gli portò a Menfi numerosi ed entusiastici responsi rilasciati dall’oracolo di Didima (Call. Frg. 14 J = Strab. 17.1.43), 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<sup>76</sup>.

Ho già avuto modo di evidenziare<sup>77</sup> 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 disinvoltura sospetta ma non casuale i dati di Erodoto, dedicava un excursus storico retrospettivo<sup>78</sup> alle vicende del santuario (che aveva una tradizione di simpatie nei confronti dei Persiani), collocava sotto Serse –invece che sotto Dario– la distruzione persiana del tempio<sup>79</sup>, inventava un tradimento dei

<sup>73</sup> Per un interessante studio sulla simbologia cf. DEONNA 1910.

<sup>74</sup> Cf. BOSWORTH 1980, 187-188.

<sup>75</sup> Cf. PRANDI 1985, 83-87 e 163-165.

<sup>76</sup> Sul santuario cf. GÜNTER 1971, 21-22.

<sup>77</sup> Cf. PRANDI 1985, 83-87 e 163-165.

<sup>78</sup> Call. Frg. 14 e 30 J (= Strab. 17.1.43 e 14.1.7) e Strab. 11.11.4 e 14.1.5. Perle notizie sui Branchidi prima di Alessandro cf. anche PARKE 1985a.

<sup>79</sup> Dall’inesattezza non consegue quindi, come pensano TARN 1948, 357; SCHACHERMEYR 1973, 509 n. 134; PÉDECH 1974, 131, che tutto l’episodio di Menfi sia stato inventato da Callistene. Cf. anche BRUNT 1976, 469.

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 (*terminus post quem* 331 e 330)<sup>80</sup>, la terza conteneva forse informazioni di spionaggio<sup>81</sup> 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<sup>82</sup>. Il tentativo dello storico di accreditare l’idea che la στρατεία asiatica e il suo capo fossero sotto la protezione di Apollo trova il suo esito nel racconto del massacro in Battiana dei discendenti dei Branchidi espatriati con Serse<sup>83</sup>: in esso Alessandro risultava come vendicatore di Apollo e strumento della punizione divina destinata a ricadere sui sacrileghi<sup>84</sup>.

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

<sup>80</sup> Semplicemente assurda mi pare l’idea espressa dal PÉDECH 1983, 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 Αλεξάνδρου πράξεις fossero scritte, e soprattutto divulgate in Grecia, sotto l’incalzare degli avvenimenti. A questa idea, veramente troppo diffusa (cf. fra gli altri JACOBY 1919 (*RE* s.v. ‘Kallisthenes’), 1687; BROWN 1949, 234; HAMMOND 1980, 198; PARKE 1985a, 63) ho cercato di contrapporre alcune organiche osservazioni in PRANDI 1985, 108-111.

<sup>81</sup> Indipendentemente, cf. PRANDI 1985, 164-165; PARKE 1985a, 62; 1985b, 37. Invece BADIAN 1981 [2012], 47 n. 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 cf. da ultimo BOSWORTH 1988a, 198-204.

<sup>82</sup> Cf. PRANDI 1985, 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 (cf. p. es. BRACCESI 1978; PRANDI 1983; BOSWORTH 1988a, 71) non mi sembra proprio che si possa consentire con il BADIAN 1981 [2012], 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.

<sup>83</sup> Per un confronto delle versioni cf. PRANDI 1985, 86-87; sulla questione della storicità cf. da ultimo PARKE 1985a, 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.

<sup>84</sup> Come già il TARN 1948, 274, che pure non credeva alla storicità del massacro, anche il PARKE 1985a, 64-65; 1985b, 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.

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<sup>85</sup>: 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<sup>86</sup>.

Attraverso Delfi e Apollo passava la via ‘greca’ per nuove forme di sperimentazione politico-religiosa<sup>87</sup> 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 cerimonie, strettamente connesse secondo la testimonianza di Arriano (6.19.4-5), con i responsi di Ammone<sup>88</sup>.

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 ... ὄσοις ἔφρασκεν ὅτι παρά τοῦ Ἄμμωνος ἐπιγγεγμένον ἦν θῦσαι 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’ ἐπιθεσπισμόν... τοῦ Ἄμμωνος. 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

<sup>85</sup> Ben altro rilievo, e risultati, ebbe lo sfruttamento dei responsi oracolari di Didima da parte di Seleuco, che era vivamente interessato all’operazione; cf. in merito BEARZOT 1984.

<sup>86</sup> E a conclusioni analoghe conduce l’esame della tradizione che attribuisce a Delfi un responso apparentemente significativo sull’origine di Alessandro. Secondo Plu. *Alex.* 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 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. *An.* 4.11.7).

<sup>87</sup> Sui tentativi che in base alle proprie convinzioni operò Callistene per vincolare Alessandro a tale ‘via greca’ cf. PRANDI 1985, 105-111.

<sup>88</sup> Ha scritto specificatamente su questo argomento EHRENBURG 1933 [1965].



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<sup>89</sup>: anche se Arriano parla contemporaneamente di preghiere propiziatricie per la flotta di Nearco, mi sembra che il rituale abbia carattere più di ringraziamento che di auspicio<sup>90</sup>, 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 cerimonie<sup>91</sup>.

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<sup>92</sup>, 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<sup>93</sup>: ecco perchè l'Ifasi non poteva essere, e non fu, per Alessandro il termine della spedizione<sup>94</sup>.

Sulla sponda dell'Ifasi Alessandro era stato costretto dalla volontà dei Macedoni a porre un limite alla sua conquista; le cerimonie che le nostre fonti<sup>95</sup> 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

<sup>89</sup> Cf. anche INSTINSKY 1949, 50-52.

<sup>90</sup> L'EHRENBERG 1933 [1965], 449, pensa all'uno e all'altro.

<sup>91</sup> D.S. 17.104.1 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 Plu. *Alex.* 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 9.9.1 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*. Just. 12.10.1 e 4-5 parla delle libagioni nell'Oceano e degli altari che dovevano costituire i *monumenta* dell'impresa del Macedone.

<sup>92</sup> Contrariamente a quanto sostiene l'EHRENBERG 1933 [1965], 449.

<sup>93</sup> Non riguardavano quindi le modalità per ottenere la vittoria, come pensa il BRUNT 1976, 472; cf. KIENAST 1987 [1994], 326-328.

<sup>94</sup> Sul momento di 'scontro' all'Ifasi cf. HOLT 1982, il quale definisce la scelta della direzione come il risultato di un compromesso (49).

<sup>95</sup> Arr. *An.* 5.29.1; Plu. *Alex.* 62.6-8; D.S. 17.95; Strab. 3.5.5; Curt. 9.3.19; Plin. *NH* 6.61-62; Just. 12.8.16-17.

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<sup>96</sup>. 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<sup>97</sup>, data l'opposizione delle truppe, le nostre fonti non sono concordi: la paura provata dai soldati (Plu. *Alex.* 62) o da Alessandro stesso (D.S. 2.37.1 e 18.6.1) alla vista delle forze nemiche; la compassione del re davanti alle miserevoli condizioni dei Macedoni (Just. 12.8.16); l'esistenza di sacrifici (Arr. *An.* 5.28.4, notizia di Tolemeo) o di oracoli (Strab. 15.1.27) sfavorevoli, e in particolare l'ostilità di Dioniso per il saccheggio e la distruzione di Tebe (Plu. *Alex.* 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<sup>98</sup>.

In entrambi gli autori Ceno insiste sulle condizioni fisiche e psichiche delle truppe, ma il discorso che compare in Curzio contiene anche questa riflessione (11.3.13-14): *qua (India) subacta licebit decurrere in illud mare quod rebus humanis terminum voluit esse natura. Cur circuitu petis gloriam quae ad manum posita est? Hic quoque occurrit Oceanus. Nisi mavis errare pervenimus quo tua fortuna ducit.* 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 suggerisca 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<sup>99</sup>.

Il fatto che Alessandro dicesse di sacrificare κατ'ἐπιθεσπισμόν di Ammone riconduce ad una consultazione oracolare, implicitamente identificata con quella di Siwah<sup>100</sup>. Senza entrare nella dibattutissima questione di quali e quante domande abbia posto Alessandro all'oracolo libico<sup>101</sup>, vorrei considerare il pellegrinaggio a Siwah accentuando soltanto l'aspetto che ha attinenza con questa ricerca: verificare se Alessandro consultò Ammone (anche) περί στρατείας<sup>102</sup> 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

<sup>96</sup> Arr. *An.* 6.3.1-2 (e *Ind.* 18.11).

<sup>97</sup> 'Classico' in merito è l'articolo di KIENAST 1965; per tutti i problemi connessi con il Gange rimando a SEIBERT 1972, 160-162.

<sup>98</sup> Arr. *An.* 5.25-29 e Curt. 9.2-3.19. 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 1948, 287-290 e rafforzata di recente dal PÉDECH 1983, 231-232; HAMMOND 1983, 151-152; BOSWORTH 1988b, 130-132, si contrappone l'opinione che il dibattito all'Ifasi possa essere accolto nella sua sostanza, cf. p. es. HOLT 1982, 42-43.

<sup>99</sup> Sulla consapevolezza di essere giunto ai confini del mondo cf. già WILCKEN 1931, 196 e EHRENBERG 1933 [1965], 449.

<sup>100</sup> Fino a prova contraria, non mi sembrano legittimi i dubbi espressi in merito dall'EHRENBERG 1933 [1965], 455 e ripresi dal BOSWORTH 1988a, 73.

<sup>101</sup> Rimando a PRANDI 1985, 158-162.

<sup>102</sup> Autorevolmente prospettata dal TARN 1948, 354-355.

consultazione e che nessuno sapeva esattamente che cosa l'oracolo avesse fatto intendere con i suoi segni e simboli ad Alessandro<sup>103</sup>. Che in un momento successivo si sia formato, dalle rivelazioni di Alessandro, il racconto della consultazione che confluisce negli autori dipendenti dalla Vulgata, corredato 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<sup>104</sup>, 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<sup>105</sup>.

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 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)<sup>106</sup>, 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

<sup>103</sup> Come ribadiscono il BOSWORTH 1988b, 271 e LANGER 1981, 122.

<sup>104</sup> Condivido le conclusioni del GOUKOWSKY 1978, 25.

<sup>105</sup> Plu. *Alex.* 27.8. L'autenticità della lettera è discussa, cf. GITTI 1951-1952, 177; HAMILTON 1969, 72; BRUNT 1976, 472; LANGER 1981, 122.

<sup>106</sup> Cf. CLASSEN 1959. 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 EDMUNDS 1971, 379.

tutto ciò avrebbe avuto sempre meno bisogno, perchè il futuro del suo impero avrebbe potuto essere posto sotto il segno di Alessandro figlio di Zeus.

## BIBLIOGRAPHY

- ATKINSON, J. E. (1980): *A Commentary on Q. Curtius Rufus III-IV*, Amsterdam.
- AYMARD, A. (1950 [1967]): “Basileus Makedonon”, *RIDA* 4: 61-97 [Repr. A. AYMARD: *Etudes d'histoire ancienne*, Paris: 100-122].
- BADIAN, E. (1981 [2012]): “The deification of Alexander the Great”, in H. DELL (ed.): *Ancient Macedonian Studies in Honour of Charles F. Edson*, Thessaloniki: 27-71 [Repr. E. BADIAN: *Collected papers on Alexander the Great*, London: 244-281].
- BEARZOT, C. (1984): “Il santuario di Apollo Didimeo e la spedizione di Seleuco I a Babilonia (312 a. C)”, in M. SORDI (a cura di): *I santuari e la guerra nel mondo classico*, Milano: 51-81.
- BELLINGER, A. R. (1963): *Essays on the coinage of Alexander the Great*, New York.
- BOSWORTH, A. B. (1971): “The Death of Alexander the Great. Rumour and Propaganda”, *CQ* 21: 112-136. (<https://doi.org/10.1017/S0009838800028846>)
- (1980): *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander, I*, Oxford.
- (1988a): *Conquest and Empire*, Cambridge.
- (1988b): *From Arrian to Alexander*, Oxford.
- BRACCESI, L. (1978): “Alessandro all'oasi di Siwah”, in M. SORDI (a cura di): *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano: 68-73.
- BROWN, T. S. (1949): “Callisthenes and Alexander”, *AJPh* 70: 225-248 (<https://doi.org/10.2307/291475>).
- BRUNT, P. A. (ed.) (1976): *Arrian, I*, London.
- CARNEY, E. D. (1980 [2015]): “Alexander the Lyncestian. The disloyal Opposition”, *GRBS* 19: 23-33 [Repr. E. D. CARNEY: *King and Court in Ancient Macedonia*, Swansea: 127-139].
- CLASSEN, C. J. (1959): “The Libyan God Ammon in Greece before 331 B.C”, *Historia* 8: 349-355.
- COLOMBINI, A. (1963): “Per una valutazione dei rapporti delfico-macedoni dalle origini ad Alessandro Magno”, *SCO* 12: 183-206.
- DEONNA, W. (1910): “Le noeud gordien”, *REG* 31: 39-82, 141-184 (<https://doi.org/10.3406/reg.1918.7538>).
- DITTENBERGER, W. (1903-1905): *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 2 vols., Leipzig.
- DOBESCH, G. (1975), “Alexander der Große und der korinthische Bund”, *GB* 3: 73-149.
- EDMUNDS, L. (1971): “The religiosity of Alexander”, *GRBS* 12: 363-391.
- EHRENBERG, V. (1933 [1965]): “Die Opfer Alexanders an der Indusmündung”, in O. STEIN – W. GAMPERT (hrsg.): *Festschrift M. Winternitz zum 70. Geburtstag*,

- Leipzig: 287-297 (Repr. V. EHRENBERG: *Polis und Imperium. Beiträge zur alten Geschichte* Zürich: 449-457].
- (1938): *Alexander and the Greeks*, Oxford.
- ELLIS, J. (1971): “Amyntas Perdikkas, Philip II and Alexander the Great. A study in conspiracy”, *JHS* 91: 15-24 (<https://doi.org/10.2307/631366>).
- ERRINGTON, R. M. (1974): “Macedonian ‘Royal Style’ and its historical significance”, *JHS* 94: 20-37 (<https://doi.org/10.2307/630417>).
- FLACELIÈRE, R. (ed.) (1975): *Plutarque, Vies, IX*, Paris.
- FONTANA, M. J. (1955): “Il problema delle fonti per il XVII libro di Diodoro Siculo”, *Kokalos* 1: 155-190.
- FREDRIKSMEYER, E. A. (1961): “Alexander, Midas and the oracle at Gordium”, *CPh* 56: 160-168 (<https://doi.org/10.1086/364593>).
- FREL, P. (1972): “Der Wagen von Gordion”, *MH* 29: 110-123.
- FRÉZOULS, E. (1977): “Cyrrhus et la Cyrrestique jusqu'à la fin du Haut-Empire”, in H. TEMPORINI – W. HAASE (eds.): *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*, vol. 8, Berlin–New York: 164-197 (<https://doi.org/10.1515/9783110866940-007>).
- GITTI, A. (1951-1952): “Quando nacque in Alessandro Magno l'idea della filiazione divina”, *Atti Acc. Pugliese* 3/4: 143-179.
- GOETHERT, F.; SCHLEIF, F. (1962): *Der Athenatempel von Ilion*, Berlin.
- GOUKOWSKY, P. (ed.) (1976): *Diodore, livre XVII*, Paris.
- (1978): *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre. I. Les origines politiques*, Nancy.
- (1981): *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre. II. Alexandre et Dionysos*, Nancy.
- GÜNTER, W. (1971): *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, Tübingen.
- HAMILTON, R. J. (1969): *Plutarch. Alexander. A Commentary*, Oxford.
- HAMMOND, N. G. L. (1972): *A History of Macedonia, vol. I*, Oxford.
- (1980): *Alexander the Great*, Park Ridge.
- (1983): *Three Historians of Alexander the Great. The So-called Vulgate Authors, Diodorus Justin and Curtius*, Cambridge.
- HAMMOND, N. G. L.; GRIFFITH, G. T. (1981): *A History of Ancient Macedonia, vol. II*, Oxford.
- HAUBEN, H. (1977): “Rhodes, Alexander and the Diadochi from 333/332 to 304 BC”, *Historia* 26: 307-339.
- HEAD, B. (1911): *Historia nummorum*, Oxford.
- HECKEL, W. (1980): “Marsyas of Pella, historian of Macedon”, *Hermes* 108: 444-462.
- HEISSERER, A. (1980): *Alexander the Great and the Greeks. The epigraphic evidence*, Norman.
- HILLER, F. (1931): “Rhodos”, *RE* (Pauly-Wissowa) *Suppl.* V: 746-754.
- HOLT, F. L. (1982): “The Hyphasis ‘Mutiny’: A Source Study”, *AncW* 5: 33-59.
- HONIGMANN, E. (1924): “Kyrrestike”, *RE* (Pauly-Wissowa) 12.1: 192-198.
- INSTINSKY, H. U. (1949): *Alexander der Große am Hellespont*, Godesberg.

- JACOBY, F. (1919): “Kallisthenes (2), von Olynth”, *RE* (Pauly-Wissowa) X: 1674-1707.
- JACOBY, F. *et al.* (eds.) (1923-): *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin.
- KIENAST, D. (1965): “Alexander und der Ganges”, *Historia* 14: 180-188.
- (1987 [1994]): “Alexander, Zeus und Ammon”, in W. WILL (Hrsg.): *Zu Alexander der Grossen. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.1986*, Amsterdam: 309-333 [Repr. R. VON HAEHLING – O. VON VACANO – R. ZIEGLER (hrsg.): *Dietmar Kienast: Kleine Schriften*, Aalen: 75-95).
- KRAFT, K. (1971): *Der ‘rationale’ Alexander*, Kallmünz.
- KEBRIC, R. B. (1977): *In the shadow of Macedón: Duris of Samos*, Wiesbaden.
- KREYSING, J. G. (ed.) (1839): *T. Livii Ab urbe condita liber tricesimus tertius*, Meissen.
- LANGER, P. (1981): “Alexander the Great at Siwah”, *AncW* 4: 109-127.
- LEVI, M. A. (1977): *Introduzione ad Alessandro Magno*, Milano.
- MARASCO, G. (1987): “Alessandro Magno e Priene”, *Sileno* 13: 59-77.
- MAZZARINO, S. (1966): *Il pensiero storico classico, vol. II*, Bari.
- MEHL, A. (1980-1981): “ΔΟΠΙΚΗΤΗΤΟΣ ΧΩΠΑ. Kritische Bemerkungen zum ‘Speererwerb’ in Politik und Völkerrecht der hellenistischen Epoche“, *AncSoc* 11/12: 173-212.
- PARKE, H. W. (1985a): “The massacre of the Branchidae”, *JHS* 105: 59-61 (<https://doi.org/10.2307/631522>).
- (1985b): *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London.
- PARKE, H. W.; WORMELL, D. E. W. (1956): *The Delphic Oracle. Vol. I*, London.
- PEARSON, L. (1960): *The lost Histories of Alexander the Great*, New York.
- PÉDECH, P. (1974): “Strabon historien d’Alexandre”, *GB* 2: 129-145.
- (1983): *Historiens compagnons d’Alexandre*, Paris (<https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.11508>).
- PRANDI, L. (1983): “Alessandro Magno e Chio: considerazioni su Syll.<sup>3</sup> 283 e *SEG* 22, 506”, *Aevum* 57: 24-32.
- (1985): *Callistene. Uno storico fra Aristotele e i re macedoni*, Milano.
- (1990): “Gli oracoli sulla spedizione asiatica di Alessandro”, *Chiron* 20: 345-370.
- (1998) “A few remarks on the Amyntas ‘conspiracy’”, in W. WILL (ed.): *Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund. Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums (Bonn, 19.-21. 12. 1996)*, Bonn: 91-101.
- RABE, I. (1963): *Quellenkritische Untersuchungen zu Plutarchs Alexanderbiographie*, [Diss.] Hamburg.
- RADET, G. (1925): “Alexandre à Troie”, in G. RADET: *Notes critiques sur l’histoire d’Alexandre*, vol. I, Bordeaux: 1-4 (<https://doi.org/10.3406/rea.1925.2342>).
- REINACH, T. (1892): “Un fragment d’un nouvel historien d’Alexandre le Grand”, *REG*, 306-326 (<https://doi.org/10.3406/reg.1892.5577>).
- ROLLER, C. L. (1984): “Midas and the Gordian Knot”, *ClAnt* 3: 256-271 (<https://doi.org/10.2307/25010818>).
- SCHACHERMEYR, F. (1973): *Alexander der Große*, Wien.

- SCHMITTHENNER, W. (1968): “Über eine Formveränderung der Monarchie seit Alexander dem Großen”, *Saeculum* 1968: 32-38 (<https://doi.org/10.7788/saeculum-1968-0107>).
- SCHUBERT, R. (1922): *Beiträge zur Kritik der Alexanderhistoriker*, Leipzig.
- SEEL, O. (1956): *Pompeius Trogus. Fragmenta*, Leipzig.
- SEIBERT, J. (1972): *Alexander der Große*, Darmstadt.
- (1985): *Die Eroberung des Perserreiches durch Alexander den Großen auf kartographischer Grundlage*, Wiesbaden.
- SORDI, M. (1984): “Alessandro e l’Anfizionia nel 336/5”, in M. SORDI (a cura di): *Alessandro Magno, tra storia e mito*, Milano: 9-13.
- TARN, W. W. (1948): *Alexander the Great. Vol. II*, Oxford.
- WALBANK, F. W. (1950): “[Review] H. U. Instinsky, *Alexander der Grosse am Hellespont* (Godesberg: Küpper, 1949)”, *JHS* 70: 79-81 (<https://doi.org/10.2307/629300>).
- WEISSENBORN, W.; MÜLLER, H. J. (eds.) (1867-1882): *Tite Livi: Ab urbe condita libri*, Berlin.
- WILCKEN, U. (1931): *Alexander der Große*, Leipzig.
- WILL, W. (1983): *Athen und Alexander. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München.
- WIRTH, G. (1977 [1985]), “Erwägungen zur Chronologie des Jahres 333 v. Chr.”, *Helikon* 17: 23-55 (Repr. G. WIRTH: *Studien zur Alexandergeschichte*, Darmstadt: 127-159).
- (1979 [1985]): “Vermutungen zum frühen Alexander, I” , *StudClas* 18: 39-53 [Repr. G. WIRTH: *Studien zur Alexandergeschichte*, Darmstadt: 168-182].
- (1980 [1985]): “Vermutungen zum frühen Alexander, II”, *StudClas* 19: 39-59 [Repr. G. WIRTH: *Studien zur Alexandergeschichte*, Darmstadt: 183-203].
- ZERVOS, O. H. (1982): “The Earliest Coins of Alexander the Great: Notes on a Book by Gerhard Kleiner”, *NC* 142: 166-179.