

SULL' ATTENDIBILITÀ DEL NARRATORE
NELL' ALEXANDER DI LUCIANO

L'*Alexander sive Pseudomantis* di Luciano¹ ha interessato nel passato soprattutto gli studiosi di antropologia e di religioni antiche, che l'hanno considerato una preziosa testimonianza per lo studio della tormentata e sincretistica religiosità dei primi secoli dell'era volgare, l'"età dell'angoscia" della celebre definizione di Eric R. Dodds².

A mio avviso, molte ricerche di antropologi e studiosi di religioni antiche hanno prestato eccessiva fiducia alle informazioni sul culto di Glicone che quest'opera presenta, assumendole senz'altro come vere e senza considerare l'elemento decisivo e deformante dell'elaborazione artistica di Luciano. L'*Alexander* è un'opera essenzialmente letteraria, non un documento storico; e il suo autore è un geniale ed enigmatico rielaboratore e sperimentatore di letteratura.

L'interesse degli studiosi di letteratura per quest'opera di Luciano è sorto più tardi. Già Caster, nella sua monografia del 1938, aveva definito i suoi caratteri letterari più evidenti, cioè, sostanzialmente, l'uso del repertorio retorico dello ψόγος, con le sue accuse convenzionali di diffamazione (prostituzione giovanile, pederastia, adulterio)³. Secondo Caster, l'*Alexander* non è niente di più che un *pamphlet* intessuto di usuali tecniche di "narrazione tendenziosa". Il monumentale studio luciano di Julien Bompaigne, del 1958, seguì la stessa linea interpretativa⁴.

¹ Per il testo l'edizione critica di riferimento è quella curata da M. D. Macleod, *Luciani Opera*, voll. I-IV, Oxford 1972-1987 (OCT); l'*Alexander* è nel vol. II, pp. 331-359; quando un passo dell'opera è citato per capitolo, pagina e riga, mi riferisco sempre a questa edizione.

² "Età dell'angoscia": Dodds 1965. Studi sull'*Alexander* che privilegiano quest'ottica: Zeller 1877, 154-188; Thimme 1890, 507-514; Babelon 1900, 1-30; Weinreich 1921, 129-151; Cumont 1922, 202-210; De Faye 1925, 201-207; Caster 1938; Robert 1980, 393-421 e 432-36; Hall 1981, 207-215 e *passim*; Jones 1986, 133-148; Lane Fox 1986, 254-265. Per una bibliografia sui dati archeologici riguardanti il culto di Glicone cfr. inoltre Clay 1992, 3439, n. 77 (monete), n. 78 (iscrizioni), n. 79 (una statua di Glicone trovata a Tomi e dei bronzi ateniesi).

³ Cfr. Caster 1938, soprattutto pp. 79-93 (che corrispondono ad un capitolo eloquentemente intitolato *Les procédés littéraires dans Alexandre: thèmes polémiques et artifices de fabrication*); e C. Robinson 1979, 18-20. Cfr. anche il precedente, categorico giudizio di Helm 1902, 369: "So versiegt der Witz allmählich, und die Schriften gegen Peregrinus und Alexander zeigen mehr einen verleumderischen Polterer als den kunstvoll erfindenden Satiriker; Scherz und Humor sind verschwunden, und nur die Grobheit der Invektive ist geblieben".

⁴ Bompaigne 1958, 614-621: l'*Alexander* contiene parodie di temi pitagorici e della saga di Alessandro Magno; pp. 480-82: si nega il peso della realtà contemporanea sull'elaborazione

Ma nel 1979 Christopher Robinson, in uno studio dedicato principalmente alla 'fortuna' di Luciano nella cultura europea⁵, propose notevoli osservazioni sulla cautela con cui si dovrebbe leggere il *Nigrinus*, solitamente considerato un documento di genuina ammirazione di Luciano per questa figura di filosofo platonico che abita a Roma criticandone duramente la società, e addotto come prova di un sentimento 'anti-romano' da parte di Luciano stesso⁶. Invece, il personaggio che compare come "Luciano" in questo dialogo non sarebbe da prendere troppo sul serio⁷.

Finalmente, nel 1984, Robert B. Branham assunse, come approccio migliore per l'analisi del testo, un punto di vista eminentemente letterario: occorre chiedersi perché Luciano volle raccontare in questi termini e modi quello che raccontò, come si fa nella critica di ogni scrittore di narrativa⁸. A mio avviso, il grande merito di Branham è quello di operare una distinzione fondamentale tra Luciano, autore dell'*Alexander*, e il *narratore* che udiamo parlare nell'opera, e di cui apprendiamo il nome solo verso la fine: si chiama effettivamente "Luciano" (cap. 55), ma *non coincide* con il Luciano 'storico'; gli studiosi precedenti, in generale, assegnarono i fatti narrati nella parte finale dell'opera alla realtà storica della biografia luciana⁹. Partendo dalla distinzione autore/narratore, è possibile apprezzare meglio la creazione letteraria di Luciano, che 'gioca' con i propri personaggi, narratore compreso¹⁰.

del *pamphlet*, assolutamente "libresco" e convenzionale.

⁵ Robinson 1979.

⁶ Robinson 1979, 52-54.

⁷ Cfr. *Nigrinus* 10-12, con gli scherni dell'Amico a Luciano, che continua a tirare in lungo il preambolo del suo discorso; e 35, con la spropositata reazione di stupore e stima di Luciano per il discorso, in fondo né originale né particolarmente istruttivo, di Nigrino. Robinson sottolinea poi la sperimentazione formale messa in atto dall'autore in quest'opera: una lettera include un dialogo diretto tra "Luciano" e un anonimo amico, e a sua volta "Luciano" racconta il suo dialogo, a Roma, con Nigrino, che di platonico non ha che la nomea, perché le sue osservazioni si configurano come una 'tirata' retorica contro gli arrivisti e la caoticità dell'Urbe.

⁸ Branham 1984, 143-63; l'articolo comparve poi in Branham 1989, 181-210; la bibliografia è aggiornata, le altre differenze sono leggere e solo formali. Su questo libro cfr. anche la recensione di Paola Angeli Bernardini 1991, 143-49.

⁹ Cfr. Stein 1924, 257-65; Schwartz 1965, 18-19; e in genere gli studi citati alla n. 2.

¹⁰ Anche Clay 1992 ha ribadito il principio di separare il Luciano storico dal "Luciano" che narra e agisce nelle sue opere: cfr. p. 3419, dove si tratta del *Nigrinus*, in cui i personaggi dialoganti sono "Luciano" e un amico: "I have not identified this speaker as Lucian, since I believe that it is a mistake to identify Lucian with the speakers of his dialogues or the narrators of his philosophical lives"; p. 3441: "In our eagerness to recover historical personalities like that of Lucian of Samosata, we have lost sight of literary *personae*. But there is a distinct possibility, well known in the ancient theory of *ethos/pathos*, that "Lucian" in Lucian is not directly identifiable with Lucian of Samosata and that his addresses, Cronius

Branham sottolinea come decisiva per una corretta interpretazione dell'opera proprio la sorprendente sezione finale, in cui il narratore entra personalmente in scena, mostrando di aver conosciuto il "falso profeta" e di essere venuto in conflitto con lui; per questo, Alessandro avrebbe addirittura tramato per ucciderlo (capp. 53-57). Il narratore entra in scena in prima persona come uno scettico che cerca, con l'astuzia, di smascherare la ciarlataneria di Alessandro; ma nonostante il suo tentativo di dissimulare, nel racconto, il suo nuovo ruolo di personaggio, il suo intervento determina un forte effetto di sorpresa, perché l'opera volge ormai al termine e il narratore non ha mai accennato a questa sua conoscenza diretta di Alessandro¹¹. Il culmine dell'intervento personale del narratore si ha nel suo incontro con Alessandro, sulla piazza di Abonuteico (cap. 55). Tra i due si svolge una sorta di duello, quasi una parodia dello scontro finale tra Achille ed Ettore nell'*Iliade*¹². I due non si sono mai visti in precedenza, ma si conoscono di fama; Alessandro era venuto a conoscenza delle trame del narratore per evitare il matrimonio tra sua figlia e Rutiliano, e aveva pronunciato un oracolo infamante contro di lui (cap. 54).

L'arrivo del narratore ad Abonuteico è introdotto senza preamboli, *ex abrupto*, e l'evento è narrato dal punto di vista di Alessandro, che ne viene a conoscenza; nel corso di questa lunga ed elaborata frase il narratore si nomina, per la prima e ultima volta nell'opera, e il suo nome è Luciano (55, p. 356.6-7: *κάπειδὴ εἰσελθόντα με εἰς τὴν πόλιν ἤσθετο [il soggetto è Alessandro] καὶ ἔμαθεν ὡς ἐκεῖνος εἶπεν ὁ Λουκιανός...*)¹³. Il narratore ha con sé due soldati come guardie del corpo; li nomina con precisione tecnica: si tratta di un *λογχοφόρος*, *lancearius*, "portatore di lancia", e di un *κοντοφόρος*, *contarius*, "portatore di asta o picca"¹⁴. Il narratore ha ricevuto

and Celsus [Cronio è il destinatario del *De morte Peregrini*], are literary constructs as well as contemporaries known to Lucian".

¹¹ Il narratore entra in scena all'improvviso, ma cerca di raccontare i nuovi fatti collegandoli ai precedenti con un trapasso naturale e fluido. Si sta parlando di ridicoli oracoli rilasciati da Alessandro, e il narratore richiama l'attenzione di Celso, il suo destinatario (*Alexander* è in forma di epistola): cap. 53 "ascolta anche qualcuno degli oracoli concessi a me" (*ὀλίγους δὲ καὶ τῶν ἐμοὶ δοθέντων ἄκουσον*).

¹² Il paragone col finale dell'*Iliade* può anche tener conto del fatto che poco dopo il narratore parlerà della morte di Alessandro e dell'"agone" che verrà organizzato per trovare un successore del profeta: cap. 60, p. 358.19-23.

¹³ Gli studiosi che ritengono questo viaggio ad Abonuteico da parte di Luciano un fatto realmente accaduto lo collocano nel 165 d. C.: cfr. Stein 1924, 261; Caster 1938, 73 e 76; Schwartz 1965, 13 e 19; Hall 1981, 26-27 con la n. 41 a p. 451; e Jones 1986, 144. Invece Clay 1992, 3448, dubita fortemente che il viaggio di Luciano ad Abonuteico sia reale.

¹⁴ I due tipi di soldato si trovano accoppiati anche in Arr. *Tactica* 4.2-7; cfr. anche Tac. *Hist.* 3.27, dove si racconta la battaglia di Bedriaco tra Vitelliani e soldati di Vespasiano: *Romanae utrimque artes; pondera saxorum Vitelliani provolvunt, disiectam fluitantemque*

questi due ‘agenti di scorta’ dal governatore della Cappadocia, suo amico: si presenta quindi come un personaggio altolocato, comunque amico di potenti¹⁵. Alessandro sceglie la via dell’affabilità e della cortesia, e invita il narratore ad andare a trovarlo. La scena è sviluppata velocemente, con molti particolari sottintesi; Luciano usa una tecnica ‘indiretta’, descrivendo l’accaduto attraverso gli occhi dei personaggi. Come si è già visto, Alessandro all’inizio “apprende” che il narratore è ad Abonuteico; ora il narratore si reca dal profeta e lo “coglie” con molti fedeli attorno: ἐλθὼν δὲ ἐγὼ καταλαμβάνω πολλοὺς περὶ αὐτόν (55, p. 356.11-12). Ci troviamo in una piazza, probabilmente davanti al tempio di Glicone, lo stesso luogo che aveva ospitato la grande scena dell’epifania del nuovo dio (capp. 13-14). Alessandro porge la destra al narratore, per ricevere un bacio, “com’era sua consuetudine con i più”; ma il narratore, invece di baciarla, morde vigorosamente la mano di Alessandro; il morso, vero e proprio colpo di scena, è descritto con compiaciuta icasticità dal narratore: ἐγὼ δὲ προσφύς ὡς φιλήσων, δήγματι χρηστῶ πάνυ μικροῦ δεῖν χολὴν αὐτῷ ἐποίησα τὴν χεῖρα (55, p. 356.14-15). Dopo questa sorprendente azione viene adottato il punto di vista della folla, che tenta di linciare il narratore¹⁶, già maldisposta verso di lui perché si era rivolto ad Alessandro chiamandolo col suo nome e non col titolo di “Profeta” (possibile parodia di un uso pitagorico¹⁷). Alessandro però calma i suoi fedeli e promette loro che dimostrerà i poteri di Glicone, τὴν Γλύκωνος ἀρετὴν¹⁸, rendendo “amico” il suo aggressore. Alessandro dunque allontana tutti e parla con franchezza al narratore, consigliandolo di desistere dai suoi propositi di ostacolare l’oracolo e allettandolo con la prospettiva di “sollevarlo a grande stima presso Rutiliano”, personaggio molto influente. A

testudinem lanceis contisque scrutantur...

¹⁵ Secondo Caster 1938, 73, questo governatore doveva essere M. Statius Priscus Licinius Italicus, successore di Severiano caduto ad Elegeia, oppure C. Iulius Severus. Cfr. anche Stein 1924, 263.

¹⁶ Come già era accaduto (cap. 45) all’anonimo epicureo che aveva smascherato l’oracolo, e che era stato salvato *in extremis* da un certo Demonstrato.

¹⁷ Iamb. *De vita Pythagorica* 255 ci dice che i Pitagorici non chiamavano mai il loro maestro “Pitagora”, ma usavano indicarlo come “il divino”, θεῖος, finché fu in vita, e come “quell’uomo”, ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ, dopo la sua morte. Dallo stesso passo sappiamo anche che il popolo di Crotona era irritato da quest’abitudine; nella scena dell’*Alexander* questo sentimento di irritazione è ‘ribaltato’, perché viene attribuito ai fedeli di Alessandro proprio in quanto l’usanza non viene rispettata dal narratore. È interessante notare che la fonte per i parr. 254-64 del *De vita Pythagorica* di Giamblico è forse Apollonio di Tiana; se qui Luciano attua veramente una parodia pitagorica, la sua fonte potrebbe essere stata la medesima.

¹⁸ Riga 20. Secondo Caster 1938, 73, si tratta di un’espressione tipica dei racconti di aretalogie, insieme all’οὐ μικρὸν θαῦμα che si legge poco sotto (r. 27).

questo punto l'ascoltatore-lettore viene ancora una volta sorpreso¹⁹: il narratore accetta l'atteggiamento benevolo (φιλοφροσύνη) di Alessandro e, giustificandosi con la paura di aver rischiato il linciaggio, sceglie di mostrarsi amico del profeta di fronte alla folla di fedeli. Il punto di vista torna infine su questi ultimi, che accolgono la 'conversione' del narratore con grande ammirazione (οὐ μικρὸν θαῦμα).

Da un punto di vista formale la scena appare meno ricca di dettagli e meno ampia rispetto alla grande scena dell'epifania di Glicone dall'uovo d'oca (capp. 13-14). Questa volta al centro della scena c'è il narratore, che racconta di aver condotto con sé i due soldati "per sua buona fortuna" (τ. 12: τύχη τινὶ ἀγαθῇ), proprio come Alessandro, sceso nell'acqua raccolto nelle fondamenta del tempio in costruzione, aveva invocato il dio Asclepio a "giungere in città con buona fortuna" (14, p. 338.5-6: ἐκάλει τὸν θεὸν ἦκειν τύχη τῇ ἀγαθῇ εἰς τὴν πόλιν). Sembra che Luciano intenda istituire un parallelo tra il narratore e Alessandro. Sullo sfondo, ma ben partecipe all'azione, sta la folla, che reagisce sempre con grande ammirazione alle imprese portentose di Alessandro: si era meravigliata vedendo Alessandro raccogliere dall'acqua un uovo d'oca (14, p. 338.11-12: πολὺ πρότερον θαυμάσαντες τὸ ᾧ ἐν τῷ ὕδατι εὐρημένον), ora accoglie la 'conversione' del narratore come un οὐ μικρὸν θαῦμα.

L'analisi di Branham, esclusivamente letteraria, permette di sviluppare nuove strade di indagine²⁰. Il morso della mano sarebbe l'ultimo espediente, il più insidioso, per ridicolizzare l'oracolo di Alessandro per mezzo di un atteggiamento farsesco, al di là di ogni argomentata esposizione.

Quindi Luciano potrebbe anche aver voluto indicare i limiti della cosiddetta "letteratura di smascheramento", iniziata, come pare, con Enomao di Gadara, vissuto sotto Adriano e Antonino Pio e autore del trattato Γοήτων φωρά, "Smascheramento dei ciarlatani": parti del trattato sono riportate estensivamente da Eusebio²¹. È interessante che Luciano abbia dato, sempre nell'*Alexander*, saggi di questa trattatistica: al cap. 21, con le spiegazioni dei trucchi per dissigillare le richieste di oracoli; e poco sopra, ai capp. 53-54, quando il narratore ha 'sperimentato' la reale competenza dell'oracolo con vari tranel-

¹⁹ Per indicare il pubblico del tempo di Luciano si parlerà costantemente di "ascoltatori-lettori": sulla scorta di un'osservazione di Robinson 1979, 63, si vuole così tenere sempre presente la particolare natura della fruizione di opere della Seconda Sofistica, che era in primo luogo aurale, durante le 'esibizioni' dei sofisti, e solo in un secondo momento affidata alla lettura; anche se, a dire il vero, non esistono prove che Luciano abbia mai esercitato la professione di oratore che tiene ἐπιδείξει; cfr. Bowersock 1969, 114.

²⁰ Branham 1989, 204-207.

²¹ Euseb. *Praep. Ev.* 5.18-36 e 6.7.

li²². La via della spiegazione razionale non è giudicata sufficiente; la satira, provocando il riso, sarebbe più efficace. È pure notevole che un'opera 'di smascheramento' (reale o fittizia che sia) venga attribuita al destinatario Celso, e venga elogiata dal narratore (cap. 21); e l'*Alexander* stesso vorrebbe forse esserne il superamento, nonostante la modestia del narratore (cap. 61).

Tuttavia, secondo Branham, l'effetto umoristico che nasce dalla scena del morso alla mano avrebbe un effetto ambiguo, perché il narratore viene improvvisamente meno alla sua precedente caratterizzazione epicurea e si rivela un personaggio vendicativo e, agli occhi dell'ascoltatore-lettore, comicamente paradossale²³. Il punto decisivo è il contrasto che il morso viene a creare tra l'epicureismo sostenuto in teoria dal narratore da una parte e il suo comportamento vendicativo e ben poco 'atarattico' dall'altra. Con questo morso il narratore scende in campo e si pone sullo stesso piano del suo avversario; non è più l'epicureo che osserva le follie e l'irrazionalità della vita da una posizione di superiorità, o che osserva, per usare la celebre immagine lucreziana, un naufragio dall'alto di un promontorio²⁴. L'atarassia cui deve tendere l'epicureo è l'esatto contrario del sentimento di vendetta e dell'ira; gli dèi di Epicuro, modelli, nella loro serena imperturbabilità, per il comportamento dell'uomo saggio, sono immuni dall'ira o dalla gratitudine²⁵. Ed è proprio il

²² Cfr. Hall 1981, 209-10; e Jones 1986, 147.

²³ Branham 1989, 205: "The effect of this unexpected bit of farce is complex. To the extent that we have come to share his indignation toward Alexander and have felt his frustration at the inability of the Epicureans successfully to unmask the duplicitous prophet, we cannot help but respond to the satirist's bite as a refreshing bit of comic subversion. With this single debasing gesture he rejects as nonsense the seriousness accorded the impostor by the boneheads of Abonoteichus, but in doing so he runs the risk of becoming more ridiculous than the satiric target". Jones 1986, 145, n. 49, trova eccessiva quest'ultima osservazione di Branham (Jones ha presente l'articolo che nel 1984 precedette l'uscita del libro di Branham).

²⁴ Lucr. 2.1-13. Sulla fortuna di questa metafora esistenziale nella storia del pensiero cfr. Blumenberg 1979.

²⁵ Cfr. Epicur. *Sent.* I: "L'essere beato e incorruttibile né ha disturbi né ad altro ne arreca, sì che è immune da moti d'ira o di gratitudine: tutto ciò è in un essere debole". Cfr. anche le massime VII: "Alcuni vollero diventare insigni ed illustri, credendo che in tal modo si sarebbero procurata stabile sicurezza dal resto degli uomini. Sì che se la vita di costoro è stabilmente sicura, conseguirono il bene conforme alla natura; ma se non è stabilmente sicura, essi non posseggono il fine a cui originariamente tesero sotto l'impulso della natura"; XXXI: "Il diritto naturale simboleggia l'utilità di non arrecarsi un danno reciproco né di riceverne". [Le traduzioni sono di M. Gigante, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Milano 1993]. Sulla negatività dell'ira per l'uomo che voglia dimostrarsi nobile e 'superiore' cfr. Galen., *Anim. pass.* 43: "l'uomo che si abbandona all'ira [...] vive e agisce più come una bestia selvaggia che come un uomo"; 44: "La cosa più importante, dopo aver deciso di stimare se stesso come un uomo buono e nobile, è di preoccuparsi di tenere bene a mente la bassezza delle anime di

narratore ad 'iniziare', ad 'aprire le ostilità' di fronte all'atteggiamento conciliante del profeta, che da parte sua, ulteriore sconcertante paradosso, mantiene una "nobile calma" durante tutto l'episodio, un'indifferenza degna di un epicureo. Addirittura, alcune interessanti 'spie' lessicali all'inizio dell'intervento del narratore mi inducono a pensare che Luciano avesse assimilato il suo narratore ad Epicuro stesso. Sentiamo dire al narratore: Alessandro "mi odiava, come è naturale, e mi riteneva suo grande nemico" (54, p. 356.2: ἔχθιστον ἠγείτο). Rutiliano aveva anche interrogato Glicone sul conto del narratore, ricevendo un responso diffamante: "Gode di occasionali relazioni notturne e di impuri accoppiamenti"²⁶. Il narratore conclude ribadendo che Alessandro lo riteneva un suo grande nemico: καὶ ὅλως ἔχθιστος εἰκότως ἦν ἐγώ. In un piccolo spazio Luciano attribuisce due volte al suo narratore lo stesso aggettivo, ἔχθιστος; sembra che voglia sottolinearlo in particolar modo. In precedenza era stato definito ἔχθιστος Epicuro stesso²⁷; anzi, tutte e tre le parole ὅλως, ἔχθιστος e εἰκότως comparivano nell'elogio di Epicuro del cap. 25²⁸. Inoltre, ci si può chiedere la ragione delle particolari accuse infamanti che Alessandro rivolge al narratore; dissolutezze e relazioni sconvenienti erano tradizionalmente rinfacciate ad Epicuro dai suoi detrattori²⁹. In questa nuova ottica, apparirà tanto più ridicolo l'elogio finale di Celso, "epicureo ideale": questi, dirà il narratore, è da ammirare tra l'altro "per la mitezza del carattere, la moderazione, la serenità di vita e l'affabilità verso i suoi conoscenti"³⁰; inoltre il narratore, accanto all'intento di "far piacere" (χαριζόμενος: 61, p. 358.29) ad un tale uomo, indicherà come scopo prin-

coloro che si adirano, e la bellezza delle anime di coloro che non si abbandonano all'ira".

²⁶ Cap. 54, p. 356.4: νυκτιπλάνοις ὄαροις χαίρει κοίταις τε δυσάγνοις. I termini ὄαρος e κοίτη sono usati soprattutto in poesia (cfr. LSJ, s. vv.); la struttura a chiasmo mette in evidenza gli aggettivi infamanti νυκτίπλανος e δύσαγνος; quest'ultimo compare in Aesch. *Suppl.* 751, in un passaggio lirico dove il coro di Danaidi parla di δυσάγνοις φρεσίν riferendosi ai figli di Egitto. Νυκτίπλανος è *hapax*; si tratta di un efficace aggettivo composto, dal sapore omerico.

²⁷ La corrispondenza è notata da Branham 1989, 205.

²⁸ Cap. 25, p. 343.15-16: ὅλως δὴ ἄσπονδος καὶ ἀκήρυκτος αὐτῷ [scil. per Alessandro] ὁ πόλεμος πρὸς Ἐπίκουρον ἦν καὶ μάλα εἰκότως, e rr. 21-22: ὁ δὴ ἄτεγκτος Ἐπίκουρος – οὕτως γὰρ αὐτὸν ἀνόμαζεν [Alessandro] – ἔχθιστος δικαίως...

²⁹ Di questa tradizione dossografica anti-epicurea dà testimonianza Diog. Laert. 10.4-7, che nomina anche i calunniatori del Maestro: secondo costoro, Epicuro conviveva con un'etera, Leonzio; aveva relazioni con il giovane Pitocle e con altre etere; ubriaco, si abbandonava ad ogni dissolutezza con Temista; vomitava due volte al giorno e organizzava incontri filosofici notturni (τὰς νυκτερινὰς ἐκεῖνας φιλοσοφίας). Epitteto definiva Epicuro κιναιδολόγος, cioè "esperto di sconcezze" (cfr. Epict. *Gnom.* 1.20.17, 23.1-2; 2.9.19, 20.6-7, 22.21, 23.21; 3.7.8-9).

³⁰ Cap. 61, p. 359.1-2; cfr. Branham 1989, 209.

cipale del suo scritto quello di “vendicare Epicuro” (Ἐπικούρῳ τιμωρῶν: 61, p. 359.3), accostando al ritratto di un perfetto epicureo un sentimento e un intento ben poco epicurei, e mettendo in risalto il contrasto, proprio in conclusione d’opera³¹. Venendo meno al modello epicureo da lui stesso sostenuto, il narratore perde credibilità, e si rende paradossale, ridicolo; l’ascoltatore-lettore rimane stupefatto, ed è indotto a guardare con occhi nuovi il narratore e quindi anche tutto il suo racconto, proprio quando questo sta ormai volgendo al termine.

Secondo Branham, la “ridicolizzazione” del narratore è brusca, inaspettata, e Luciano aveva fino ad ora costruito un’immagine di narratore solido, razionale, “ideale”³². Invece, io credo che il Luciano autore abbia preparato in qualche modo questa ‘rivelazione’ finale dell’inaffidabilità del suo narratore attribuendogli nel corso dell’opera piccole contraddizioni e incongruenze. Proverò ora a elencare questi passi, in cui a mio avviso il narratore cade in contraddizione, mostra debolezze, si rivela inesperto, o avanza affermazioni non del tutto perspicue per un ascoltatore-lettore attento.

1) Cap. 2. Subito dopo aver esposto al dedicatario (e committente) Celso la materia di questo suo scritto, cioè la biografia di un impareggiabile furfante, il narratore dice di vergognarsi per entrambi: per Celso, che ha ritenuto il soggetto degno di essere tramandato alla memoria dei posteri, e per sé, che profonde impegno nella redazione dell’opera stessa (2, p. 331.14-19). In effetti, il più illustre e recente modello biografico noto alle persone colte del tempo erano le *Vite* di Plutarco, il cui intento era di presentare al lettore virtù da emulare³³. Il narratore sente la necessità di assicurarsi sulla legittimità della sua operazione letteraria, e invoca un illustre precedente: la biografia del brigante Tillorobo, redatta dal celebre Arriano di Nicomedia, cui viene tributato un alto elogio (rr. 22-23: ἀνὴρ Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις καὶ παιδείᾳ παρ’ ὄλον τὸν βίον συγγενόμενος). Sarebbe cruciale, in questo caso, riuscire a conoscere con sicurezza se la stima espressa allo storico bitinico sia sincera o ironica, e se di fronte alla biografia di Tillorobo abbiamo a che fare con un’opera reale o con un’invenzione parodistica di Luciano. Come molte delle questioni riguardanti Luciano, anche quella dei suoi rapporti con Arriano, e soprattutto della sua stima per lo storico bitinico, è discussa e

³¹ *Contra* sta l’interpretazione di Ingenkamp 1985, 34, secondo cui Luciano mostrerebbe come debba agire l’uomo saggio, combattendo la superstizione anche a costo di rischi personali.

³² Branham 1989, 206.

³³ Nonostante la volontà programmatica di Plutarco di presentare anche anti-modelli, per dare al lettore esempi *negativi* di comportamento (*Demetr.* 1.6), egli preferisce descrivere grandi virtù e grandi gesta (*Pericl.* I-II; e cfr. Frazier 1992, 4487-4535, in particolare p. 4530). Cfr. Del Corno 1992, 11-14.

controversa, con posizioni critiche divergenti³⁴. Baldwin ritiene che Luciano non provasse troppa simpatia per Arriano³⁵; tre dei *Dialogi mortuorum* sarebbero una parodia delle pretese di divinizzazione di Alessandro Magno³⁶; invece Arriano, pur affettando obiettività sulla questione della divinizzazione di Alessandro e dicendo di non approvare né “la prepotenza” (ὑβρις) di Alessandro, né “la rozzezza” (σκαλιότης) di Callistene, in realtà difende Alessandro³⁷. Baldwin pensa anche che citare Arriano e ricordare una sua opera minore sarebbe un’umiliazione diretta allo storico, il cui elogio sarebbe ironico³⁸. Su basi più ampie, Zecchini³⁹ cerca di dimostrare che Luciano, epicureo e anti-romano, non poteva che disprezzare Arriano, stoico e filoimperiale; il trattato *Quomodo historia conscribenda sit* sarebbe rivolto a storiografi di tendenze esotiche ed erodotee, e conterrebbe molte allusioni, in negativo ovviamente, ad Arriano⁴⁰. Il narratore ricorda Arriano come “tra i primi dei Romani”, Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις, escludendo perciò i Greci, veri rappresentanti della παιδεία: Arriano, dal canto suo, non si ritiene indegno dei “primi nella lingua greca”, τῶν πρώτων ἐν τῇ φωνῇ τῇ Ἑλλάδι⁴¹. Anche a

³⁴ Un’agile rassegna si può trovare in Anderson 1980, 119-20; e in Zecchini 1983, 15 con la n. 47.

³⁵ Baldwin 1973, 31-33.

³⁶ *Dial. mort.* 12-14. I tre dialoghi disegnerebbero una *climax* di svalutazione della figura di Alessandro Magno: cfr. Zecchini 1983, 18: “... nel *dial.* XII Alessndro è dichiarato più grande di Scipione (in cui Luciano fonde o confonde l’Africano e l’Emiliano) e di Annibale nel tradizionale confronto tra generali, ma nel *dial.* XIII la sua pretesa di essere divinizzato è acidamente derisa da Diogene e nel *dial.* XIV egli esce nettamente sconfitto dal paragone col padre Filippo, che pur non essendosi mai fatto passare per dio sconfisse e soggiogò i Greci, avversari ben più valorosi degli imbelli Orientali”.

³⁷ Arr. *Anab.* 4.12.6; cfr. anche 7.29.3, dove il desiderio da parte di Alessandro di essere divinizzato non sembra ad Arriano “una grande colpa”.

³⁸ Baldwin 1973, 31-32, collega questa lode di Arriano alla “cold allusion to Herodes” nel *De morte Peregrini* 19: giunto in Grecia, Peregrino si mette ad insultare “un uomo illustre per cultura e prestigio”, ἄνδρα παιδείᾳ καὶ ἀξιώματι προὔχοντα (appunto Erode Attico, perché poi si ricorda la costruzione di un acquedotto ad Olimpia, finanziata da lui).

³⁹ Zecchini 1983, soprattutto 5-21.

⁴⁰ Zecchini 1983, 20; cfr. anche Anderson 1980, 123-24, con un elenco di passi del *Quomodo historia conscribenda sit* che potrebbero essere critiche ad Arriano; comunque Anderson ritiene giustamente che non esistano prove veramente stringenti per dimostrare un collegamento diretto tra Luciano ed Arriano. C’è anche chi ha pensato che l’*Anabasi di Alessandro* sia posteriore al *Quom. hist. conscr.*, e quindi sarebbe Arriano a polemizzare con le idee luciane: H. Nissen, *Über die Abfassungszeit von Arrians Anabasis*, “R.M.” 43, 1888, 236-257 (citato da Baldwin 1973, 32, n. 54, che non scarta l’ipotesi, e da Zecchini 1983, 15, n. 47, che invece la respinge decisamente). Sulle idee storiografiche di Luciano e la sua predilezione per il modello tucidideo cfr. anche Montanari 1984, 111-123.

⁴¹ *Anab.* 1.12.5. Cfr. Zecchini 1983, 20-21; *contra*, Anderson 1980, 122, pensa che l’elogio di Arriano possa essere di circostanza, teso unicamente a fornire un’*auctoritas* per la

me sembra che l'interpretazione dell'*Alexander* sia migliore se si suppone che l'elogio ad Arriano sia ironico, nonostante l'opinione contraria di Macleod, secondo cui l'elogio ad Arriano sarebbe "assolutamente complimentoso"⁴²; Luciano riprenderebbe anche formalmente un famoso passo di Arriano, il "secondo proemio" (*Anab.* 1.12.4-5): καίτοι Ἀλέξανδρος οὔτε ζὺν ἄλλω ἐστράτευσεν, οὔτε φεύγων μέγαν βασιλέα τοὺς τῆ καθόδῳ τῆ ἐπὶ θάλασσαν ἐμποδῶν γιγνομένους ἐκράτησεν· ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὅστις ἄλλος εἰς ἀνὴρ τοσαῦτα ἢ βαρβάροις ἀπεδείξατο. ἔνθεν καὶ αὐτὸς ὀρηθῆναι φημι ἐς τήνδε τὴν ξυγγραφὴν, οὐκ ἀπαξιῶσας ἐμαυτὸν φανερὰ καταστήσειν ἐς ἀνθρώπους τὰ Ἀλεξάνδρου ἔργα. [5] ὅστις δὲ ὦν ταῦτα ὑπὲρ ἐμαυτοῦ γινώσκω, τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν δέομαι ἀναγράψαι, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἄγνωστον ἐς ἀνθρώπους ἐστίν, οὐδὲ πατρίδα ἣτις μοί ἐστιν οὐδὲ γένος τὸ ἐμόν, οὐδὲ εἰ δὴ τινα ἀρχὴν ἐν τῇ ἐμαυτοῦ ἦρξα· ἀλλ' ἐκεῖνο ἀναγράφω, ὅτι ἐμοὶ πατρίς τε καὶ γένος καὶ ἀρχαὶ οἶδε οἱ λόγοι εἰσὶ τε καὶ ἀπὸ νέου ἔτι ἐγένοντο. καὶ ἐπὶ τῷδε οὐκ ἀπαξιῶ ἐμαυτὸν τῶν πρώτων ἐν τῇ φωνῇ τῇ Ἑλλάδι, εἴπερ οὖν καὶ Ἀλέξανδρον τῶν ἐν τοῖς ὄπλοις⁴³. Le rassomiglianze formali⁴⁴, pensa Macleod, sono forse inconsce, ma sarebbe meglio intenderle come un 'omaggio' di Luciano ad Arriano, e Luciano si sarebbe aspettato che il proprio pubblico cogliesse queste allusioni; egli aggiungerebbe addirittura elogio su elogio, riconoscendo in Arriano, *oltre* all'uomo di cultura, anche un grande funzionario imperiale. Inoltre, nel *Quomodo historia conscribenda sit* Macleod non vede motivo di supporre allusioni o 'stoccate' alla volta dello storico bitinico⁴⁵. Per quanto riguarda

propria opera, secondo una consuetudine sofistica; lo studioso trova debole l'ipotesi di Baldwin 1973, 31-32, che l'elogio ad Arriano sia ironico in quanto vago e banale.

⁴² Macleod 1987, 264: "definitely complimentary".

⁴³ "Eppure [*scil.* a differenza di Ciro reso famoso da Senofonte nell'*Anabasi*] né fece la spedizione insieme ad altri né, fuggendo il gran re, sconfisse quelli che ostacolavano la sua discesa verso il mare; invece non c'è un solo altro uomo che fra i Greci o fra i barbari abbia mostrato tante e tali imprese per numero o grandezza. Da questa constatazione dico di essere partito per comporre quest'opera, avendo stimato me stesso all'altezza di illustrare agli uomini le gesta di Alessandro. [5] Chiunque io sia, questo penso di me stesso, né ho bisogno di scrivere il mio nome, giacché non è affatto sconosciuto fra la gente, né quale sia la mia patria e la mia stirpe, né se abbia rivestito qualche carica nella mia città; questo invece scrivo, che per me patria e famiglia e cariche sono e sono state fin dalla giovinezza questa narrazione. E per questo non mi ritengo indegno dei migliori nell'uso della lingua greca se dunque Alessandro lo è fra gli uomini d'arme" [trad. di D. Ambaglio, in Arriano, *Anabasi di Alessandro*, Milano 1994].

⁴⁴ ἀνὴρ Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις di Luciano, τῶν πρώτων ἐν τῇ φωνῇ τῇ Ἑλλάδι di Arriano; παρ' ὄλον τὸν βίον di Luciano, ἀπὸ νέου ἔτι di Arriano; ἀναγράψαι ἠξίωσεν di Luciano, ἀναγράψαι, ἀναγράφω, οὐκ ἀπαξιῶσας, οὐκ ἀπαξιῶ di Arriano.

⁴⁵ Macleod 1987, 259-261, dove lo studioso cerca di confutare le argomentazioni di Anderson 1980, 123-24, e Zecchini 1983, 20: "Arrian is comparatively free from the faults

l'opera su Tillorobo, nessun'altra fonte ci fa sapere che Arriano scrisse una biografia di questo brigante, il cui nome è variamente tramandato dai codici luciani⁴⁶. Nella sua monografia su Arriano, P.A. Stadter include l'operetta su Tillorobo (lo studioso prende per buona questa variante) tra le opere perdute di Arriano e di cui non sappiamo pressoché nulla⁴⁷. Fozio ci fa sapere che Arriano scrisse opere su Dione e su Timoleonte⁴⁸; l'interesse per queste due figure potrebbe nascere dalla mescolanza di riflessione filosofica e azione militare che li caratterizzò e che li avvicinava idealmente allo storico bitinico. Fozio ancora registra un'arrianea Ἀλανική (*scil.* ἱστορία), parallela forse alla Ἰνδική; ma solo questo passo dell'*Alexander* ci ricorda l'opera sul brigante asiatico Tillorobo. Le prove *e silentio* difficilmente si possono assumere come decisive, ma Fozio conosceva Luciano⁴⁹, eppure non menziona quest'opera di Arriano; e, come lui, nessun altro autore bizantino. Stadter⁵⁰ suppone che Tillorobo abbia potuto interessare Arriano per due ragioni: militare, per lo studio della tecnica della guerriglia adottata da un bandito che si nascondeva sui monti, e geografica, perché il teatro d'azione del brigante era la Misia, non lontana dalla Bitinia, regione su cui Arriano scrisse un'opera, i Βιθυνιακά. Anche se ingegnose, si tratta solo di supposizioni. Zecchini, che come si è visto ritiene ironico l'elogio di Arriano, tratta nondimeno la biografia di Tillorobo come un'opera reale⁵¹; e Macleod non vede ragione per Luciano di inventarsi un'opera fittizia di Ar-

castigated or satirised by Lucian. [...] Lucian's attitude to Arrian in *Hist.* seems to me friendly or at worst ambivalent, resembling his attitude to Homer, whom he quotes or refers to constantly, often simply calling him 'the poet', but whom he uses as an inexhaustible quarry for satire and humour" (p. 261).

⁴⁶ Τίλλορόβου in β, stampato da Harmon e Macleod (Cfr. CIL, VI, 15295); la classe γ oscilla tra Τίλλοβόρου, Τίλλιβόρου e Τίλλιρόβου; Jacobitz stampa Τίλλιβόρου. Tale oscillazione potrebbe essere indizio di ignoranza, da parte dei copisti, di questa singolare opera antica. Interessante la proposta di Matteuzzi 1988, 183, n. 8, che vede qui un nomignolo: accettando la variante "Tilloboro" si potrebbe spiegarne l'etimologia con τίλλειν, "spennare" (nel senso di "spillare soldi" cfr. Aristoph. *Aves* 285) e βιβρώσκειν, "divorare". Robert 1963, 94, affronta una polemica sulla lettura di un'iscrizione da Apollonia in Pisidia (MAMA, IV, 190): Robert legge, come Radermacher e al contrario di Sundwall, Τίλλορόβου, perché "le iscrizioni e i migliori manoscritti di Luciano danno Τίλλορόβου". Sundwall legge Τίλλοβόρου, dicendo che va collegato con la variante Τίλλορόβου che si legge in Luciano; Τίλλοροβος in pisidico significherebbe "ladrone".

⁴⁷ Stadter 1980, 161-163.

⁴⁸ Fot. *Bibl.* cod. 93, par. 73 b.

⁴⁹ Cfr. *Bibl.* cod. 128.

⁵⁰ Stadter 1980, 162. Alle osservazioni di Stadter rimanda anche Jones 1986, 134 n. 3.

⁵¹ Zecchini 1983, 14, n. 45, dove lo studioso nota che "alle *Vite* di Timoleonte e di Dione bisogna aggiungere anche quella di Tillorobo, menzionata da Lucian. *Alex.* 2".

riano⁵². Al contrario, credo che una ragione ci possa essere. Il narratore sembra assumere molto seriamente il compito, commissionatogli dall'amico Celso, di comporre una biografia; ma cade nel ridicolo quando lo vediamo richiamarsi, con la soddisfazione di averlo trovato, ad uno scritto assolutamente 'singolare' e minore: se davvero quest'opera di Arriano esisteva, non doveva con ogni probabilità essere molto nota o letta, tant'è vero che non ne rimane traccia alcuna. L'ambiguo senso di ridicolo che questo passo iniziale dell'*Alexander* provoca nascerebbe proprio dalla goffa serietà con cui il narratore si accinge a scrivere la sua biografia: egli trova il suo soggetto degno della massima attenzione, invertendo la prospettiva 'positiva' della biografia plutarca; poi prova vergogna per sé e per Celso, e vorrebbe che il suo protagonista fosse stato divorato da scimmie o volpi in un teatro, sotto gli occhi di tutti; ma poco dopo cerca dottamente un precedente per questo insolito genere letterario, la biografia di un furfante, e ostenta una serietà di intenti che, paragonata alla 'piccolezza' della "Vita di Tillorobo", è tanto più ridicola. Ne nasce un'impressione di goffaggine e sproporzione⁵³. Io credo possibile che Luciano abbia inventato la biografia arrianea di Tillorobo, proprio come, nel nostro secolo, lo scrittore argentino Jorge Louis Borges si è divertito a inventare opere letterarie inesistenti e a inframmezzerle con straordinaria verisimiglianza a notizie e personaggi storici, in un gioco intellettuale di sottile e affascinante ambiguità⁵⁴. L'ascoltatore-lettore di Luciano poteva anche credere che l'opera sul brigante Tillorobo esistesse davvero, e che l'ignoranza della sua esistenza fosse solo colpa propria; un ascoltatore-lettore preparato, invece, poteva stupirsi per la conoscenza di un'opera di Arriano per lui nuova, oppure iniziare a chiedersi se Luciano non stesse in realtà scherzando sotto una calcolata finzione di serietà.

2) Cap. 4. Per sottolineare la "sfrontatezza" (ἀλαζονεία) di Alessandro, il narratore dice che, scrivendo al genero Rutiliano, questo sedicente profeta rivelava di considerarsi pari a Pitagora (4, p. 332.26-27: αὐτὸς μὲν γὰρ τῷ γαμβρῷ Ῥουτιλιανῷ ποτε γράφων καὶ τὰ μετριώτατα ὑπὲρ αὐτοῦ λέγων Πυθαγόρα ὁμοίος εἶναι ἤξιου). Subito dopo l'ascoltatore-lettore incontra

⁵² Macleod 1987, 259: "Indeed Arrian's off-beat choice of Tillorobos for a biography may have afforded Lucian some precedent for his lost *Life of Sostratus*, vide *Demonax* 1". Caster 1938, 8, si limita ad osservare che "la biographie de ce Tillorobos par Arrien ne nous est pas parvenue".

⁵³ Branham 1989, 192-93 e 195 rileva la dimensione ironica di questo esordio e lo guarda come suggerimento al lettore a porre attenzione agli sviluppi successivi. A mio avviso la "goffaggine" del narratore apparirà anche tra poco, nel paragone tra Alessandro e Pitagora (cap. 4): cfr., subito sotto, il punto 2.

⁵⁴ J. L. Borges, *Ficciones*, Buenos Aires 1944 (trad. it. di F. Lucentini, *Finzioni*, Torino 1955).

questo passo (4, p. 332.28-333.6): ἀλλὰ ἴλεως μὲν ὁ Πυθαγόρας εἶη, σοφὸς ἀνὴρ καὶ τὴν γνώμην θεσπέσιος· εἰ δὲ κατὰ τοῦτον ἐγεγένητο, παῖς ἂν εὖ οἶδα ὅτι πρὸς αὐτὸν εἶναι ἔδοξεν. καὶ πρὸς Χαρίτων μὴ με νομίσης ἐφ' ὕβρει ταῦτα τοῦ Πυθαγόρου λέγειν ἢ συνάπτειν πειρώμενον αὐτοὺς πρὸς ὁμοιότητα τῶν πράξεων· ἀλλ' εἴ τις τὰ χεῖριστα καὶ βλασφημότατα τῶν ἐπὶ διαβολῇ περὶ τοῦ Πυθαγόρου λεγομένων, οἷς ἔγωγε οὐκ ἂν πεισθεῖην ὡς ἀληθέσιν οὖσιν, ὅμως συναγάγοι εἰς τὸ αὐτό, πολλοστὸν ἂν μέρος ἅπαντα ἐκεῖνα γένοιτο τῆς Ἀλεξάνδρου δεινότητος⁵⁵. Il narratore esprime il suo rispetto per Pitagora con due periodi a mio avviso un po' goffi; parlo naturalmente di una goffaggine intenzionale, studiata apposta da Luciano. Infatti in un primo tempo il narratore, pur riconoscendo la saggezza e la "divina" intelligenza di Pitagora, avanza l'idea paradossale che se il saggio di Samo fosse vissuto al tempo di Alessandro sarebbe sembrato un bambino nei confronti di quest'ultimo; poi si accorge che mettendo a confronto Alessandro e Pitagora ha implicitamente posto sullo stesso piano le loro attività, e allora si affretta con una certa vivacità da linguaggio colloquiale (πρὸς Χαρίτων) a chiarire il suo pensiero: intendeva solo confrontare le malfatte di Alessandro con "le cose peggiori e più diffamatorie tra quelle raccontate su Pitagora per calunniarlo", aggiungendo "alle quali io certo non potrei credere come vere". La critica in genere accoglie come sinceramente luciana l'ammirazione qui espressa nei confronti di Pitagora⁵⁶. Tuttavia, a lato di un'aretologia 'seria', esisteva una parodia del pitagorismo e della figura mitizzata di Pitagora⁵⁷; e lo stesso Luciano non esitò a servirsene più volte⁵⁸. È impossibile a mio avviso sapere che cosa Luciano pensasse ve-

⁵⁵ "E non me ne voglia Pitagora, uomo saggio e intelletto divino, ma, se fosse vissuto al tempo di costui, non dubito che a paragone sarebbe sembrato un bambino. E in nome delle Càriti, non credere ch'io dica questo a scorno di Pitagora o cercando di accostare i due per conformità di azioni. Al contrario, se si mettessero insieme le più cattive e le più infamanti delle cose che si dicono di Pitagora per calunniarlo – e che non posso convincermi siano vere –, la loro somma sarebbe un'infinitesima parte della furfanteria di Alessandro" (trad. di Longo 1986, p. 285).

⁵⁶ Caster 1938, 13: "Lucien satiriste utilise ces anecdotes sans scrupule, mais Lucien homme du monde et Hellène sait le respect qu'il doit à un grand nom de la sagesse grecque"; cfr. anche Matteuzzi 1988, p.184, n. 13: "Ma qui [Luciano] prende nettamente le distanze dalle deformazioni satiriche a cui si era abbandonato in altre sue opere".

⁵⁷ Cfr. Lévy 1927, 139.

⁵⁸ Cfr. soprattutto *Gallus* 4 (il gallo del titolo compare in sogno al calzolaio Micillo e dice di essere stato un tempo Pitagora; viene ridicolizzata la credenza nella metemempsomatosi pitagorica); *Vitarum auctio* 2-6 (dove compare, al cap. 2, il dettaglio dei capelli lunghi, che Alessandro porta all'inizio della sua messinscena ad Abonuteico, cfr. cap. 11); *Philopseudeis* 29 (entra in scena il pitagorico Arignoto, personaggio non altrimenti conosciuto, e Tichiade, frastornato dalle assurde storie miracolose che ha sentito narrare, "tira un sospiro di sollievo"

ramente di Pitagora⁵⁹; ancora una volta, il metodo migliore da seguire è quello di separare l'autore Luciano dal narratore in prima persona di questo scritto.

3) Cap. 8. Alessandro e il suo compare Coccona decidono di fondare un oracolo, considerando che “così Delfi anticamente si era arricchita ed era diventata famosa, e Delo e Claro e i Branchidi” (ἐώρων... Δελφοὺς οὕτω πάλαι πλουτήσαι καὶ ἀοιδίμους γενέσθαι καὶ Δῆλον καὶ Κλάρων καὶ Βραγχίδας...: 8, p. 335.4-7). Delfi, Claro e Didime (indicato col nome della famiglia sacerdotale dei Branchidi) erano tutti oracoli apollinei, e a Delo sorgeva un centro culturale in onore di Apollo, che secondo il mito era nato su quest'isola; ma a Delo non consta che sia stato mai praticato alcun tipo di divinazione, ed è plausibile che ogni lettore o ascoltatore di ‘media cultura’ lo sapesse. Benché Delo possa essere scivolata qui per ‘attrazione’, in quanto comunque sede del culto apollineo⁶⁰, potrebbe però anche trattarsi di un'inesattezza voluta; il suo obiettivo sarebbe quello di attenuare il rigore dell'argomentazione ‘filosofica’ di questo passo, svelando in modo sottile che si tratta di una parodia; e, soprattutto, di insinuare nell'ascoltatore-lettore ulteriori dubbi sulla reale competenza dell'individuo che gli sta narrando la vicenda.

4) Cap. 10. La truffa ormai è avviata, gli abitanti di Abonuteico iniziano a costruire le fondamenta del tempio, che saranno teatro della grande epifania del nuovo dio. La scena può spostarsi ora nella città natale di Alessandro; ma prima di questo il narratore riferisce brevemente della morte del compagno di raggiri di Alessandro, Coccona. L'avvenimento è raccontato quasi incidentalmente: καὶ μετ' ὀλίγον ἐτελεύτησεν τὸν βίον [scil. Κοκκωνᾶς], ὑπὸ ἐχίδνης, οἶμαι, δηχθεὶς (10, p. 336.12-13). La morte in seguito ad un morso di vipera, per un uomo che aveva imparato a maneggiare serpenti senza preoccupazione e che aveva intenzione di porre in atto una truffa servendosi di un serpente, appare come risibile e grottesca. Trovo significativo che il modo della morte venga ‘attenuato’ da un οἶμαι incidentale, assolutamente analogo a quello usato per informare il lettore del nome di Coccona (6, p.

perché crede che l'austero e capelluto Arignoto possa controbattere alle fandonie degli altri astanti; resterà invece amaramente deluso: anche il pitagorico dimostra di credere a manifestazioni soprannaturali). Quest'ultimo dialogo, il *Philopseudeis*, potrebbe essere stato concepito proprio come una compiuta parodia della letteratura aretalogica.

⁵⁹ Pare che venga sottolineata la parola “verità”: il narratore dice che Alessandro, in quanto ad aspetto, è θεοπρεπής ὡς ἀληθῶς (cap. 3, p. 332.10), e afferma di non poter credere alle calunnie su Pitagora “come vere” (ὡς ἀληθέσιν: 4, p. 333.4).

⁶⁰ Cfr. Longo 1986, che in nota al passo scrive (p. 289, n. 28): “Delo è stata citata qui, probabilmente, insieme con sedi famose di oracoli di Apollo per la rinomanza di cui godeva, pur non essendo sede oracolare, il santuario dedicato al dio”.

334.9). L'aggiunta di οἶμαι permette a Luciano di suggerire all'ascoltatore-lettore la possibilità che il narratore abbia 'inventato' questo particolare della storia, proprio com'era nel caso del nome⁶¹. Ecco che tutta la vicenda di Coccona e il suo ruolo nella storia vengono ad essere incorniciati da questo discreto ma, nello stesso tempo, cruciale e ambiguo οἶμαι; e il nome parlante e la morte, parodistica in sé, fanno di questo comprimario un personaggio da commedia. Inoltre, non sarà forse un caso che la professione di Coccona, prima di fare società con Alessandro, fosse legata al mondo del teatro, anche se in un modo per noi misterioso⁶². Posta a questo punto, la morte di Coccona può servire il fine drammaturgico di evidenziare il personaggio di Alessandro, ormai unico attore dell'ingannevole messinscena, isolandolo nel suo ruolo di assoluto protagonista. Ma un altro significato almeno di questa morte può essere suggerito. Bouché-Leclercq⁶³, cercando di interpretare storicamente gli eventi riferiti dal narratore (identificato con l'autore Luciano), suppone che Alessandro e Coccona siano stati, a Calcedone, sacerdoti di Apollo; in questo modo poterono tranquillamente sotterrare e far rinvenire le tavolette bronzee (cfr. cap. 10); anzi, essi avrebbero ridato vita all'oracolo di Calcedone introducendo riti estatici con i serpenti, propri di Asclepio⁶⁴. La morte di Coccona, suggerisce lo studioso, potrebbe essere giunta proprio nell'*adyton* del tempio. Tuttavia, considerando il problema da un punto di vista di logica interna, è strano che sia stato proprio un serpente sacro a mordere Coccona, perché questi serpenti erano assolutamente mansueti, e il narratore ha sottolineato questa proprietà⁶⁵. Può essere che la morte di Coccona

⁶¹ Sull'idea che οἶμαι giustifichi un'informazione inventata cfr. Robert 1980, 420 (Robert però identifica il narratore con Luciano): "Lucien lui-même s'amuse à ne pas donner le fait pour vrai, 'je crois, j'imagine, je suppose'; cet οἶμαι est un clin d'oeil à l'ami Celse et au lecteur: ce n'est qu'une idée, il n'est pas garant. Au contraire, ce qu'il racontera comme vrai, il faudra le croire".

⁶² Il termine che ci informa della professione di Coccona, χορογράφος (6, p. 334.7), è sottoposto a critica testuale dai filologi (Dindorf pubblicò la correzione χρονογράφος, "scrittore di cronache", professione che potrebbe comunque implicare un'attività di "conferenziere" in teatro; cfr. Longo 1986, 287, n. 23).

⁶³ Bouché-Leclercq 1880, III 266.

⁶⁴ Cfr. un'iscrizione di una teca sepolcrale, datata alla metà del II sec. d.C. (CIG, 3796), che cita una profetessa di Calcedone (Ἀφης) e una sua allieva (Ορβανίλλα).

⁶⁵ Cap. 7. Ael. Nat. an. 8.12 (anche se posteriore a Luciano), dice esplicitamente che il morso del serpente παρείας non è affatto pericoloso: ὁ παρείας... δακεῖν οὐ σφαλερός, ἀλλὰ πρῶος; ed è questa la ragione per cui gli scopritori di questa mansuetudine consacrarono il παρείας ad Asclepio, il dio più benefico per gli uomini. Già Thimme 1890, 511, rileva la "stranezza" di questa morte; ma la sua risposta rientra nell'ottica della astiosa parzialità e 'malignità' di Luciano, secondo le quali Thimme interpreta tutta l'opera: Luciano avrebbe sottolineato la mansuetudine dei serpenti per 'togliere coraggio' a Coccona: "Dass ferner der erstere [scil. Coccona] bald nachher am Biss einer Schlange stirbt, stimmt wenig zu der Natur

porti con sé l'insegnamento di non dare troppa fiducia alle apparenze; potrebbe suggerire all'ascoltatore-lettore di non fidarsi troppo dei racconti, sia perché, se si accetta il racconto per vero, il caso appare paradigmatico in senso universale; sia perché, se il racconto è visto come illogico e non cogente, la credibilità del narratore viene messa in dubbio. Di nuovo, l'arte di Luciano ci sottopone un enigma ambiguo e insolubile⁶⁶.

5) Cap. 23. Il narratore ha cura di quantificare il successo del nuovo oracolo anche in termini economici: riferisce che il prezzo di ciascun responso era di una dracma e due oboli, e che l'oracolo incamerava fino a settantaottantamila dracme all'anno, anche perché molti richiedenti inoltravano da dieci a quindici domande per volta. Assumendo una media di 75.000 dracme,

der Zauberschlangen, deren Harmlosigkeit Lucian so besonders betont hatte, ohne Zweifel um diesen Gaunern nicht doch einen gewissen Muth zusprechen zu müssen".

⁶⁶ Relego in nota un'ipotesi piuttosto azzardata, riguardante il cap. 22. Quale nuova manifestazione di Asclepio, anche l'oracolo di Glicone svolge attività medica, prescrivendo cure e ricette ai malati che gli chiedono consulenza. Il narratore non sottolinea particolarmente questo 'campo d'attività' del santuario di Abonuteico, ma parlando in genere delle caratteristiche dei responsi emessi da Alessandro riferisce che "ad alcuni prescriveva cure e diete, ben conoscendo, come ho detto all'inizio, molti e utili farmaci" (22, p. 342.7-9: τοῖς δὲ θεραπείας προὔλεγεν καὶ διαίτας, εἰδώς, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔφην, πολλὰ καὶ χρήσιμα φάρμακα). Quindi il narratore si sofferma in particolare sul farmaco che Alessandro prescriveva con maggiore frequenza e nelle possibilità terapeutiche del quale confidava; si tratta delle "citmidi", un ricostituente (rr. 9-11: μάλιστα δὴ εὐδοκίμουν παρ' αὐτῷ αἰ κυτμίδες, ἀκόπου τι ὄνομα πεπλασμένον, ἐκ λίπους ἀρκείου συντεθειμένου). Il termine κυτμίδες è un *hapax*, ed è presentato come un'invenzione di Alessandro stesso; nella famiglia di mss. β si presenta in un'altra variante, αἰ κυτῶδες; anche il loro ingrediente di base è dato in due varianti: potrebbe essere "grasso d'orso" (λίπος ἀρκείου) o "di capra" (αἰγείου): la famiglia γ ha ἀρκείου, la famiglia β porta invece αἰγείου. Macleod stampa ἀρκείου, che pare essere *lectio difficilior*. Jacobitz, non seguito però da Longo 1986, preferisce αἰγείου. Galeno, nell'opera Περὶ συνθέσεως φαρμάκων, cap. 11 (περὶ ἀκόπων), vol. XIII, p. 1008 Kühn, pure tratta di unguenti del genere usati come ricostituenti, ma non nomina il grasso d'orso; parla, tra gli altri, del grasso di capra, che però è considerato efficace solo in "media misura" (ἐν δὴ τῷ μέσῳ τούτων ἐστὶ καὶ βοείου τε καὶ αἰγείου, τὸ τῶν ἀλωπέκων τε καὶ τῆς ὑαίνης). Matteuzzi 1988, 195, n. 65, afferma che le popolazioni che conoscevano gli orsi attribuivano loro "preziose virtù terapeutiche", e Robert 1980, 415, documenta la presenza degli orsi in Asia Minore e particolarmente in Paflagonia: "Il serait facile de penser que cette graisse d'ours est une fantaisie du satiriste pour faire exotique ou barbare. Mais justement cela convient très bien à la région. Les grandes montagnes boisées de l'Anatolie abondent en ours", e segue un'abbondante documentazione. Tuttavia, è a mio avviso più suggestivo pensare che Alessandro abbia adottato un farmaco noto per la sua mediocrità; inoltre, la 'figura' da incompetente non la rimedierebbe solo Alessandro, ma anche e soprattutto il narratore, che parla di χρήσιμα φάρμακα e non ridicolizza, laddove sarebbe stato addirittura ovvio se l'avesse conosciuta, la mediocre efficacia del medicamento. Resta però il fatto che ἀρκείου, in quanto *lectio difficilior*, è la lettura da preferire.

si calcola che il santuario di Abonuteico emetteva quasi 160 oracoli al giorno!⁶⁷ La cifra appare francamente esagerata, e non importa molto che i richiedenti rivolgersero a Glicone dalle dieci alle quindici domande per volta, perché ciò che conta è il numero delle domande cui rispondere⁶⁸. In realtà, l'elemento 'straniante', a mio avviso, non è tanto la cifra iperbolica in sé, quanto il tono scrupoloso e preciso con cui il narratore presenta le cifre a Celso. Oltre all'ulteriore dato di discutibile esattezza fornito dal narratore, si può ipotizzare qui la presenza di una parodia dei dati numerici, spesso esagerati ma riportati con scrupolo e diligenza, che compaiono nell'opera di Erodoto⁶⁹. Inoltre, mi sembra che compaia una contraddizione a distanza. Il narratore dice che Alessandro utilizzava questo denaro anche per stipendiare il numeroso personale di cui ben presto l'oracolo ebbe bisogno: "collaboratori, servi, informatori, redattori, archivisti, segretari, addetti ai sigilli" e, infine, "interpreti" (ἐξηγηταί)⁷⁰. Senonché più avanti (cap. 49) si dice che ruotavano attorno all'oracolo molti interpreti, ἐξηγηταί, che per ottenere un incarico così redditizio quale era il loro dovevano affrontare un appalto e cor-

⁶⁷ Bisogna inoltre supporre che l'oracolo funzionasse a pieno regime tutti i giorni, senza preoccuparsi di un calendario di giorni "fasti" e "nefasti". A Delfi, ad esempio, erano pochi i giorni in cui si davano oracoli diretti: il settimo di ogni mese, eccettuati i tre mesi invernali e i giorni che si rivelavano nefasti in seguito ad un rito preliminare dei sacerdoti, eseguito poco dopo l'alba: cfr. Parke-Wormell 1956, I 30-31. All'inizio della sua attività Alessandro (19, p. 340.20-21) "annuncia ai pellegrini che il dio avrebbe vaticinato, indicando un giorno stabilito" (ῥητήν τινα ἡμέραν προειπόν). Può essere che il "giorno stabilito" sia quello in cui ogni mese Glicone avrebbe vaticinato? È molto meglio, mi sembra, intendere ῥητήν τινα ἡμέραν come il giorno in cui Glicone avrebbe *incominciato* a vaticinare.

⁶⁸ L'esagerazione potrebbe essere attenuata se fra i guadagni annuali del santuario si pongono i prezzi d'appalto per un incarico di "interprete" (ἐξηγητή), presso l'oracolo: come dirà molto più avanti il narratore (cap. 49), gli ἐξηγηταί (di cui però non si dice il numero) versavano ad Alessandro un talento attico ciascuno (e si tratta verisimilmente di un appalto annuale, cfr. l'uso dell'imperfetto ἐτέλουσιν e Mrozek 1971, 237). Un talento attico d'argento valeva 6.000 dracme, uno d'oro ne valeva 60.000: una grande 'entrata' per Alessandro. Tuttavia pare che la cifra di 70-80.000 dracme venga data dal narratore esclusivamente in base agli introiti delle domande rivolte a Glicone.

⁶⁹ Cfr. ad esempio 1.194, dove per certe imbarcazioni di pelle in uso presso i Babilonesi si parla di una portata di 5.000 talenti, cioè di 150 tonnellate; 2.11, dove Erodoto si chiede quanto tempo, 20.000 o 10.000 anni, impiegherebbe il Nilo a colmare di terra il Mar Rosso, qualora venisse deviato verso di esso, e preferisce pensare a 10.000 anni; 3.102, dove si parla di formiche che vivono nel deserto indiano e presso la residenza del re persiano, e che sono più piccole dei cani ma più grandi delle volpi (!).

⁷⁰ Sulla funzione degli ἐξηγηταί cfr. ad esempio Herdt. 1.78, dove Creso chiede un parere agli "interpreti Telmessi" a proposito di un "prodigio" (τέρας) e Theoph. Char. 16.6, dove il "superstizioso" per un nonnulla chiede consiglio all'interprete. Cfr. inoltre Parke-Wormell 1956, vol. II, pp. XV-XVI.

rispondere notevoli cifre ad Alessandro.

6) Cap. 43. Il narratore decide di trascrivere per il suo destinatario Celso una lunga epigrafe incisa su una parete in caratteri d'oro. Si tratta della registrazione delle domande che un certo Sacerdote di Tio ha posto a Glicone, e delle risposte che il dio ha dato; l'epigrafe si trova appunto nella casa di Sacerdote, a Tio, e il narratore afferma di averla letta di persona; dice anche che Celso capirà l'intelligenza di Sacerdote dalle sue domande (43, p. 350.16-17: ὁποίου τινὸς τὴν σύνεσιν, εἴση ἀπὸ τῶν ἐρωτήσεων). Glicone risponde di essere "il nuovo Asclepio", ma alla richiesta di chiarificazione di Sacerdote risponde che non è lecito (οὐ θέμις) saperlo; Glicone rimarrà ad Abonuteico altri mille e tre anni, poi si trasferirà presso i Battriani, "perché occorre che anche i barbari godano della mia presenza"; Sacerdote chiede se gli oracoli apollinei di Didime, Claro e Delfi siano ancora degni di fede, e Glicone risponde con un altro οὐ θέμις εἰδέναι. Poi, come già era stato fatto con Rutiliano (cap. 34), il dio profetizza al suo interlocutore le vite future: Sacerdote diventerà un cammello, poi un cavallo, e poi "un uomo saggio e un profeta non inferiore ad Alessandro". In ultimo Glicone, con un esametro, avverte Sacerdote di abbandonare l'amicizia con l'epicureo Lepido, il capo della comunità epicurea di Amastris⁷¹. Veniamo così a sapere, in un modo piuttosto casuale, che Sacerdote è amico, anzi "compagno" (ἐταῖρος) di Lepido, e quindi l'ascoltatore-lettore presume che anch'egli, con ogni probabilità, sia epicureo. Si tratta di una singolare circostanza⁷²; ma non è l'unica di questo passo, complessivamente enigmatico. La critica, per quanto mi consta, non ha mai notato le strane ambiguità e indeterminatezze che affiorano in quello che qui ci dice il narratore. Soprattutto, credo che non si possa affatto sapere se Sacerdote sia da riguardare come un fedele devoto di Glicone oppure come un epicureo che cerca di smascherare Alessandro. L'«intervista» tra lui e l'oracolo poteva avere lo scopo di mettere in ridicolo Glicone, in base alle sue risposte; del resto, quando più avanti entrerà in scena, anche il narratore tenterà di ridicolizzare Glicone ponendogli svariate

⁷¹ Nell'iscrizione CIG, III, 4149, Tiberio Claudio Lepido è indicato come ἐπιστάτης, "prefetto", di Amastris e ἀρχιτερεύς del Ponto. Nulla è detto di una sua attività come epicureo, ma Caster 1938, 43, commenta così: "On sait que les Épicuriens ou les Sceptiques les plus incrédules s'acquittaient couramment de fonctions sacerdotales"; e cfr. Matteuzzi 1988, 197, n. 73.

⁷² Caster 1938, 44, commenta: "Lepidus, en tout cas, savait être tolérant, puisqu'un de ses amis, Sacerdos de Tio (autant dire d'Amastris) comptait parmi les adorateurs les plus exaltés de Glycon. On se représente assez bien l'attitude de Lepidus en face de Sacerdos, ironique mais courtois (ainsi que Lucien lui-même se montre volontiers quand il n'a pas la tâche précise de faire de la polémique). On voyait tant de choses à cette époque, au point de vue religieux, dans ces provinces de l'Asie Mineure du Nord!". Cfr. anche Clay 1989, 330.

domande (capp. 53-54). La possibilità che l'atteggiamento di Sacerdote sia di scherno nei confronti dell'oracolo poggia sull'ambiguità della frase iniziale: il narratore dice che, in base alle domande, Celso si renderà conto dell'intelligenza di Sacerdote. L'affermazione è sempre stata letta come sarcastica; ma a mio avviso non è dato sapere se le cose stiano effettivamente così. Sacerdote poteva essere un epicureo con la volontà di mettere in difficoltà l'oracolo; e in effetti le sue precise domande costringono Glicone ad essere per lo più evasivo, a difendersi dietro la scusa che "non è lecito sapere". Questa potrebbe essere l'effettiva *σύνεσις* di Sacerdote, l'abilità di mettere in luce la ridicola pochezza dell'oracolo; l'affermazione del narratore può non essere sarcastica, e in realtà non c'è nessun indizio che costringa ad intenderla come tale⁷³. C'è forse anche un'altra incongruenza: la città di Sacerdote, Tio, era stata una delle quattro cittadine che avevano formato Amastri per sinecismo, anche se poi si era di nuovo resa indipendente⁷⁴; ma poteva considerarsi come parte di Amastri⁷⁵. Eppure il narratore aveva detto che Alessandro "odiava Amastri più di ogni altra città del Ponto, poiché sapeva che Lepido e i suoi compagni e molti altri con il loro stesso atteggiamento abitavano nella città; e non rese mai oracoli ad un uomo di Amastri" (25, p. 343.23-26); invece vediamo Glicone conversare con un amastriano, e per giunta un "compagno" di Lepido. Alcuni studiosi pensano che l'iscrizione a lettere d'oro di Sacerdote sia realmente esistita, e che dimostri la fervente religiosità di colui che la fece incidere⁷⁶. Anche Caster è di questo parere, ma ascrive la maggior parte del dialogo alla fantasia dissacratrice di Luciano; pure l'esametro finale contro

⁷³ È vero però che l'ascoltatore-lettore può essere indotto dalla sottile abilità di Luciano a recepirlo come ironica: infatti il narratore ha già usato precedentemente un sarcasmo di questo tipo. Riferendo il responso di Alessandro sulla sorte di Epicuro nell'Ade, il narratore aveva detto a Celso (25, p. 343.13-14): "Poi ti meravigli se l'oracolo assurse a grande fama, vedendo le domande intelligenti e colte di coloro che vi giungevano?" (εἶτα θαυμάζεις εἰ ἐπὶ μέγα ἦρθη τὸ χρηστήριον, ὁρῶν τὰς ἐρωτήσεις τῶν προσιόντων συνετάς καὶ πεπαιδευμένους). In questo caso il sarcasmo è evidente; e forse induce l'ascoltatore-lettore a interpretare come sarcastica anche l'affermazione su Sacerdote; salvo poi vedersi costretto a rivalutare l'affermazione del narratore, quando, dopo il dialogo tra Sacerdote e Glicone, e solo allora, gli viene detto che Sacerdote era amico di Lepido.

⁷⁴ Cfr. Caster 1938, 42-43.

⁷⁵ Infatti Caster 1938, 44, afferma senz'altro: "Sacerdos de Tio (autant dire d'Amastris)..."

⁷⁶ Cfr. Lane Fox 1986, 257; e anche Clay 1989, 331-332: "But two other inscriptions from Diogenes' age [s'intende Diogene di Enoanda] and the reign of Marcus Aurelius are eloquent witnesses to the conflict in which he [*scil.* Diogene] was engaged. One no longer survives, but Lucian saw it and made a copy of it in the house of Sacerdos at Tieion. It was fixed on a wall in gold letters and records a dialogue between Sacerdos and the divine serpent Glycon" (la seconda iscrizione di cui parla Clay è l'oracolo della peste, un esemplare del quale è effettivamente conservato: cfr. Perdrizet 1903, 62-66).

Lepido non sarebbe stato inciso da Sacerdote⁷⁷. Ma così si toglie, per così dire, il quadro alla cornice, e supporre un'iscrizione reale contraffatta dall'autore mi appare 'antieconomico'; è preferibile pensare che anche l'iscrizione in sé sia frutto della fantasia luciana⁷⁸, sebbene Luciano si diverta spesso a 'combinare' cornici e contenuti di diversa natura per creare esperimenti formali⁷⁹. Anche supponendo che l'iscrizione fosse reale, non credo che essa da sola possa dimostrare la "fervente religiosità" di Sacerdote; se costui era un epicureo desideroso di smascherare l'oracolo, avrebbe potuto far incidere il dialogo con Glicone come 'esempio negativo', come dimostrazione dell'assurdità dei responsi oracolari. Il passo risulta assolutamente enigmatico; dietro le lettere in oro ci sono delle tenebre.

(continua)

Università di Milano

STEFANO POZZI

Bibliografia

- Per una bibliografia ragionata, anche se vecchia di quasi dieci anni, di studi luciane vd. M. D. Macleod, *Lucianic Studies since 1930*, ANRW, II 34.2 (1994), 1362-1421.
- Agli scritti qui elencati faccio riferimento col nome dell'autore e l'anno di edizione.
- Anderson G., *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976.
- Anderson G., *Arrian's Anabasis Alexandri and Lucian's Historia*, "Historia" 29, 1980, 119-24.
- Anderson G., *Lucian: a Sophist's Sophist*, "YCS" 27, 1982, 61-92.
- Anderson G., *Lucian: Tradition versus Reality*, ANRW, II 34.2 (1993), 1422-47.
- Angeli Bernardini P., *La comicità di Luciano e la tradizione: un nuovo studio sull'umorismo nell'antichità*, "QUCC" 37, n. 66, 1991, 143-49 (rec. a Branham 1989).
- Babelon E., *Le faux prophète, Alexandre d'Abonotichos*, "RN" 4, 1900, 1-30.
- Baldwin B., *Studies in Lucian*, Toronto 1973.
- Blumenberg H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1979 (trad. it. *Naufragio con spettatore*, Bologna 1985).
- Bompaire J., *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958.
- Booth W. C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1983² (trad. it. *Retorica della narrativa*, Firenze 1996).
- Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. III, Paris 1880.
- Bowersock G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.

⁷⁷ Caster 1938, 66: "Abstraction faite des renseignements d'histoire religieuse qu'il peut nous donner, et considéré en lui-même, ce dialogue porte la marque de la fantaisie ironique de Lucien. [...] Cette conversation entre Sacerdos et Glycon se termina par un hexamètre venimeux contre Lepidus. Celui-là, à coup sûr, ne fut pas gravé en lettres d'or par Sacerdos!".

⁷⁸ Cfr. Anderson 1976, 124.

⁷⁹ Cfr. Robinson 1979, 52-54 (analisi del *Nigrinus*); e Anderson 1982, 61-92 (soprattutto l'analisi esemplificativa del *Navigium*, pp. 88-91); e anche Korus 1986.

- Branham R. B., *The Comic as Critic: Revenging Epicurus. A Study of Lucian's Art of Comic Narrative*, "CA" 3, 1984, 143-63.
- Branham R.B., *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Tradition*, Cambridge Mass.-London 1989.
- Brioschi F.- Di Girolamo C., *Elementi di teoria letteraria*, Milano 1984.
- Caster M., *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris 1938.
- Cataudella Q., *Romanzo antico greco e latino*, Milano 1993.
- Clay D., *A Lost Epicurean Community*, "GRBS" 30, 1989, 313-35.
- Clay D., *Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)*, ANRW, II 36.5 (1992), 3406-50.
- Conte G. B., *L'autore nascosto. Un'interpretazione del 'Satyricon'*, Bologna 1997.
- Cumont F., *Alexandre d'Abonotichos et le Néo-Pythagorisme*, "RHR" 86, 1922, 202-10.
- Curtis A., introd. a: H. James, *The Aspern Papers. The Turn of the Screw*, London 1986.
- De Faye E., *Alexandre d'Abonotique a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion?*, "RHPR" 5, 1925, 201-207.
- Del Corno D., *Letteratura greca*, Milano 1988.
- Del Corno D., introd. a: Luciano di Samosata, *Alessandro o il falso profeta*, a cura di D. Del Corno e Loretta Campolunghi, Milano 1992, 11-25.
- Del Corno D., *Plutarco. Dialoghi Delfici*, Milano 1995³.
- Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951 (trad. it. *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1959).
- Dodds E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (trad. it. *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970).
- Eitrem S., *Der Orakelgründer in Paphlagonien*, in: *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, ('Albae Vigiliae' 5), Zürich 1947, 73-86.
- Ferrari P., *Le storie di Mileto*, Milano 1995.
- Frazier F., *Contribution à l'étude de la composition des 'Vies' de Plutarque: l'élaboration des grandes scènes*, ANRW, II 33.6 (1992), 4487-4535.
- Fusillo M., *Le miroir de la Lune. L'Histoire Vraie de la satire à l'utopie*, "Poétique" 73, 1988, 109-35.
- Fusillo M., *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia 1989.
- Grosser H., *Narrativa*, Milano 1985.
- Hall J., *Lucian's Satire*, New York 1981.
- Harmon A. M., Kilburn K., Macleod M. D., *Lucian*, voll. I-VIII, Cambridge Mass.-London 1913-67 (l'*Alexander*, nel vol. IV, è curato da Harmon).
- Helm R., *Lucian und die Philosophenschulen*, "NJKA" 9, 1902, 188-213; 263-78; 351-69.
- Hewitt J. W., *A second century Voltaire*, "CJ" 20, 1924-25, 132-42.
- Jones C.P., *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. 1986.
- Korus K., *Funktionen der literarischen Gattungen bei Lukian*, "Eos" 74, 1986, 29-38.
- Ingenkamp H. G., *Luciano e Plutarco: due incontri con il divino*, "Annali Fac. Lett. e Filos. Univers. Siena" 6, 1985, 29-45.
- Lami A.-Maltomini F., *Luciano. Dialoghi di Dei e di Cortigiane*, Milano 1986.
- Lane Fox R., *Pagans and Christians*, Harmondsworth, Middlesex 1986 (trad. it. *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari 1991).
- Lévy M. I., *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927.
- Longo V., *Luciano. Dialoghi*, voll. I-III, Torino 1976-93 (il vol. II è del 1986).

- Macleod M. D., *Lucian's Relationship to Arrian*, "Philologus" 131, 1987, 257-64.
- Matteuzzi M., *Luciano di Samosata. Il Negromante, L'Alessandro*, a cura di Carla Ferretto e Maurizia Matteuzzi, Genova 1988.
- Medda E., *Lisia. Orazioni I-XV*, Milano 1991.
- Mignogna E., *Narrativa greca e mimo: il romanzo di Achille Tazio*, "SIFC" 14, 1996, 232-42.
- Montanari F., *Ekphrasis e verità storica nella critica di Luciano*, in AA. VV., *Filologia e Critica letteraria della Grecità*, Pisa 1984, 111-123.
- Mrozek S., *Zu den Preisen und Löhnen bei Lukian*, "Eos" 59, 1971, 231-39.
- Parke A. W.-Wormell D. E. W., *The Delphic Oracle*, vol. I, Oxford 1956.
- Perdrizet P., *Une inscription d'Antioche qui reproduit un oracle d'Alexandre d'Abonouteichos*, "CRAI" 1903, 62-66.
- Raimondi E., *Tecniche della critica letteraria*, Torino 1967.
- Reitzenstein R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.
- Riemschneider M., *Ist Lukian eine zuverlässige Quelle?*, "Altertum" 13, 1967, 94-98.
- Robert L., *Noms indigènes dans l'Asie Mineure*, Paris 1963.
- Robert L., *L'oracle de Claros*, in: C. Delvoye-G. Roux, *La civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*, vol. I, Brussels 1967, 305-12.
- Robert L., *À travers l'Asie Mineure*, Paris 1980.
- Robinson Ch., *Lucian and his Influence in Europe*, London 1979.
- Schwartz J., *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles 1965.
- Stadter P. A., *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill 1980.
- Stein A., *Zu Lukians Alexandros*, "Strena Buliciana" 1924, 257-65.
- Thimme A., *Alexander von Abonuteichos. Ein Beitrag zur Glaubwürdigkeit Lucians*, "Philologus" 49, 1890, 507-514.
- Weinreich O., *Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des zweiten Jahrhunderts*, "NJKA" 47, 1921, 129-51.
- Zecchini G., *Modelli e problemi teorici della storiografia nell'età degli Antonini*, "Critica Storica" 20, 1983, 3-31.
- Zeller E., *Alexander und Peregrinus. Ein Betrüger und ein Schwärmer*, in: *Vorträge und Abhandlungen*, vol. II, Leipzig 1877, 154-188.