

ILEANA CHIRASSI COLOMBO

Alexandria, Alexandros. Un progetto sognato

Allo storico greco Polibio alla metà del II a.C. Alessandria – una città tutta nuova con meno di un secolo di vita – appare abitata da *tria gene*, tre ‘razze’: il *to aigyption kai epi-chorion phylon oxy kai apolitikon*, gli egiziani indigeni un tipo di razza duro e ignaro della dimensione politica, il *to misthophorikon*, i mercenari, *bary* gente dura da sopportare numerosa e intrattabile... *Triton*, terzo, è il *genos* degli *Alexandreis*, i cittadini di Alessandria, anche questo non particolarmente incline a ‘una vita civile’, un *politikos bios* tuttavia nell’insieme migliore degli altri. Infatti pur essendo dei *migades*, meticci, sono di origine greca quindi memori dell’ethos comune degli Elleni¹.

Il passo che presentiamo qui in una traduzione dal testo di Polibio citato da Strabone, merita un commento dal punto di vista storico religioso e antropologico.

Per Alessandro fondatore di quella città nuova, il modello con il quale unificare il mondo era l’*arete* greca, intesa come segno di una cultura superiore non in quanto greca dal punto di vista etnico ma in quanto buona in sé, virtù ‘politica’. In questa prospettiva ogni greco può essere barbaro se non condivide la cultura politica greca e ogni barbaro greco se partecipa alla cultura politica ellenica. La ‘virtù’ greca si pone come piattaforma per quella *homonia*, *eirene koinonia*, concordia, pace e comunanza, tra i vari popoli che è obiettivo del sogno di Alessandro come dice lo pseudo Plutarco del trattatelo encomiastico dedicato alla *tyche* di Alessandro (*de Alexandri fortuna* 330 D).

Alessandro voleva estendere la *politeia* greca intesa come modo politico di vivere insieme tra uguali – gli aventi diritto alla condivisione di diritti e doveri – in un mondo allargato che attraverso la partecipazione degli *ethne*, dei popoli (le nazioni) ad una stessa cultura, la greca, intesa come cultura ottimale – poteva diventare una grande *polis*. Il progetto di Alessandro non voleva solo mediare il conflitto frontale del secolo precedente tra Greci /Barbari, Elleni /Persiani, un conflitto tra identità etniche opposte, ma voleva proporsi come modalità nuova pensata per rendere possibile in terra il governo dei migliori, dei virtuosi rispetto i non virtuosi a prescindere dalla stirpe, dalla razza di appartenenza.

Se greca è la migliore *politeia*, questa *politeia* deve essere affermata non in quanto ‘greca’ ma in quanto ‘buona’, e sostenuta non dai Greci di stirpe ma da coloro che sono Greci

¹ Strab. XVII 707,1 (Pol .XXXIV 16,6)

in quanto ‘virtuosi’, partecipi dei valori della cultura ellenica intesa come il modello migliore possibile per stare in questo mondo.

In questa prospettiva il progetto Alessandro è molto diverso e soprattutto altamente innovativo rispetto alla visione greca classica, presentata in un passo molto importante dello storico Erodoto (VIII 144).

Affrontando il problema del rapporto degli *Hellenes* con i *Barbaroi*, gli Altri che qui nello specifico sono i Persiani, Erodoto inizia con l’affermare che gli Ateniesi – i Greci per eccellenza nella forte costruzione del modello ateniese che attraversa il quinto secolo a.C. – non potrebbero mai, a nessun prezzo, «medizzare», cioè mescolarsi con i Medi. Per Erodoto trattare con gli Altri corrispondeva ad accettare di *homologeîn*, possiamo tradurre ‘parlare e pensare’, con coloro che avrebbero bruciato e scalzato le statue e le dimore degli dèi, accettare la prospettiva di annullare la propria identità costruita sulla comunanza del sangue e della lingua (*homaimon te kai homoglosson*), sui comuni fondamenti riguardo gli dèi (*theon hydrymata*), le feste (*thysiai*) ed i costumi condivisi (*ethea homotropa*). Tutto questo significava rendere l’Ellade schiava.

Nella prospettiva di Erodoto la grecità risulta una situazione etnicoculturale ottimale e ‘irriducibile’ che appare opportunamente ‘inventata’ sull’onda della necessità di costruire un’identità unitaria ellenica, l’*hellenikon ethnos*, da difendere dinanzi agli altri, la pluralità dei *barbaroi*².

Uno sguardo allargato ci avverte che la necessità dell’autodefinizione si profila sotto la spinta di avvenimenti che possiamo definire geopolitici e coinvolgono Medio e Vicino Oriente a partire dalla conquista babilonese della Palestina ad opera di Nabucodonosor: la deportazione degli Ebrei a Babilonia, le conseguenze dell’espansione imperiale degli Achemenidi che porta Ciro a conquistare il regno di Lidia e a ricondurre gli Ebrei in Palestina e a preparare le basi per la spinta verso occidente.

L’espansione per così dire irrefrenabile dell’impero persiano innesca la ricerca dell’identità da parte dei Greci, che costruiscono la loro ‘ellenicità’ ricorrendo alla tecnica che più l’ellenicità contraddistingue: raccontare, inventare miti (la *Mythotokos Hellas* di Creuzer!).

La consanguineità, il *homoglosson*, è fondata dal *mythos*, il racconto di *Hellen* figlio dell’eroe diluviale *Deukalion* padre di *Aiolos*, *Doros*, *Xouthos* (*Ion*) fondatori delle stirpi greche. Mito ritenuto manipolazione di epoca coloniale ma anche più tardi dal momento che nell’*Iliade*, testo definito il cosiddetto ‘canone occidentale’, le varie *phylai* che compongono l’esercito unito sotto lo scettro di Agamennone non sono *Hellenes* ma divisi in Danaï, Achei e Argivi. Il rapporto con il diluvio mette in rapporto *Hellen* con un momento cruciale di rifondazione che chiama in causa l’umanità attuale. La cronaca ellenistica del *Marmor Parium* stabili-

² Sul tema Hall 1989, ma anche Konstan 2001, 29-50; McInerney 2001, 51-73.

sce l'acquisizione definitiva della definizione di *Hellenes* al 1521 a.C., pochi anni dopo il *kataklysmos*, il diluvio, e poco prima della fondazione della prima città, Tebe, da parte del fenicio Cadmo alla ricerca della sorella Europa rapita da Zeus (*FGrH* 239 Jacobi).

Prima i Greci si chiamavano *Graikoi*, come dice Aristotele (*Meteo* 552b). L'eroe eponimo *Graikos* si pone come fratellastro di *Hellen* in un complesso gioco di parentele raccolte da Giovanni Lido che cita come fonte i *Katalogoi* pseudoesiodei, dove figurano come antenate mitiche le prime donne Pandora e Pyrrha incluse nella lista delle donne mortali amate dal signore degli dèi Zeus (fr 5 M.-W.)³.

A questo punto possiamo dire che nel V secolo l' 'etnocentrismo dogmatico' dei Greci usa la discendenza di sangue come uno dei mezzi per fissare la propria identità.

Contestualmente anche gli Uomini del Ritorno, gli Ebrei che ritornano da Babilonia alla fine del VI secolo a.C., liberati dal Gran Re di Persia Ciro, organizzano la loro identità nella proposizione del patto forte con quel Dio forte che si pone anche come unico e riorganizzano anche la propria identità etnica ricorrendo (al pari dei Greci) al mito genealogico. La linea di Abramo assicura l'unità delle dodici tribù dai dodici figli del patriarca della linea di Abramo, l'antenato comune Giacobbe che assume il nome di Israel dopo la misteriosa lotta notturna raccontata in un passo del *Genesi* (32,29)⁴.

Tuttavia la strategia per l'affermazione di quella identità ha esiti molto diversi. Il modello identitario proposto da Alessandro sceglie un'altra via.

Così si legge nel breve trattato pseudoplutarcheo *Sulla fortuna di Alessandro* (330 D):

Alessandro voleva rendere tutto ciò che stava sulla terra (*ta epi ges*) sottoposto ad una sola regola, la ragione, il *logos* (*all'henos hypekoa logou ta epi ges*) e a una sola forma di governo (*politeia*) in modo da rendere tutti gli uomini un solo *demos*.

Il testo prosegue attribuendo al principe macedone il grande progetto di un governo mondiale, governato da una unica legge (*eis nomos*):

Se la divinità (*daimon*) che mandò sulla terra l'anima di Alessandro non lo avesse richiamato indietro presto, una unica legge (*eis nomos*) governerebbe tutti gli uomini e tutti guarderebbero ad un solo modello di giustizia (*hen dikaion*) come ad una luce comune.

Il passo di Plutarco dovrebbe essere analizzato tenendo presente il senso da dare a questa unica legge, l'*eis nomos* che doveva unificare il mondo. Nella prospettiva politeista di Alessandro il *Nomos* identifica il modello dei filosofi stoici – ma non solo – come regola comune imposta agli uomini e al cosmo dal *nous* e dalla *physis*, ragione e natura, non dettata da un essere extraumano trascendente creatore e legislatore.

³ Sul concetto di canone Finkelberg-Stroumsa 2003. Sui *katalogoi* Dräger 1997.

⁴ Vd. Kallai 1997; sugli uomini del ritorno Smith 1984.

Zenone, considerato fondatore della scuola stoica, così rifletteva (*SVF* I 262 [1] Arnim):

non dovremmo vivere qui divisi in città e demi e separarci gli uni dagli altri usando ciascuno un diritto proprio ma dovremmo ritenere tutti gli uomini nostri compagni di *demos* e nostri concittadini (*demotas kai politas*), una sola vita (*heis de bios*) e uno solo il cosmo, come un gregge che pascola nello stesso pascolo, retto da una medesima Legge.

E questo è certamente lo sfondo che si profila dietro il progetto di Alessandro di unire il mondo sotto la legge della *arete* greca presentata come virtù politica⁵.

Comunque risulta di notevole interesse il fatto che il *nomos* universale di Alessandro sia interpretato in una opportuna rilettura di parte come riconoscimento della *Legge* rivelata del dio giudaico.

In questo senso si pone la tradizione sulla visita di Alessandro a Gerusalemme dove apprendiamo che è il 'vero dio' ad apparirgli in sogno nelle sembianze del grande sacerdote del Tempio. Così in un lungo passo delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio (XI 317-345) dietro il quale è facile chiamare in causa la ricca letteratura giudaica in greco espressa proprio in Alessandria. Sarebbe stato il misterioso Dio giudaico onorato nel Secondo Tempio ricostruito in Gerusalemme dagli 'uomini del ritorno' apparendo in sogno sotto le sembianze del gran sacerdote del Tempio a confermare ad Alessandro la sua vittoria sui Persiani. Nello stesso passo, che è molto ricco di particolari sul difficile rapporto iniziale tra Alessandro e Gerusalemme (Alessandro avrebbe voluto distruggere Gerusalemme per il rifiuto di tradire l'alleanza persiana), si conclude che Alessandro alla fine avrebbe concesso agli Ebrei il privilegio di vivere secondo le proprie leggi particolari riconoscendo la grandezza del loro dio. Il dio ebraico si aggiunge così alle altre apparizioni oniriche extraumane che guidano le scelte del giovane principe, accanto ad Omero, ad *Ammon*, ad *Aion-Sarapis*, visioni tutte che precedono la fondazione di Alessandria.

In ogni caso dobbiamo riconoscere che Alessandria non diventò il centro di globalizzazione della virtù politica greca, ma punto di partenza di un sistema simbolico globalizzante profondamente diverso, proprio quello basato sull'obbedienza a una Legge che traeva la sua autorità non dall'umano *nous* e dalla materiale, esistente *physis* (natura), ma dalla 'parola' messa in scrittura di un'Entità extraumana senza rivali, il Dio uno e unico. Ad Alessandria infatti fu messa in scrittura per la prima volta, in greco, lingua franca del Mediterraneo la Legge rivelata del Dio uno e unico.

⁵ Si attribuisce questa nota metafora della cosmopoli a Crisippo (*SVF* II 528 Arnim): «Allo stesso modo per il quale la città (*polis*), è il posto dove si vive come i cittadini, così l'universo è una polis che consta di dèi e di uomini: gli dèi hanno il potere e gli uomini ubbidiscono. Sono possibili i rapporti tra uomini e dèi perché gli uni e gli altri sono partecipi della ragione (*nous*). Questa è la legge di natura, tutte le cose sono state create per questo fine».

La *Bibbia* greca detta dei *Settanta* costituisce l'episodio più clamoroso di una strategia che porta le comunità ebraiche fuori dalla Palestina a compiere un salto spettacolare di passaggio dall'oralità alla scrittura come passaggio dall'indistinto al distinto. Non che la scrittura fosse ignota nella siropalestina in età preellenistica, ma quanto avvenne in Alessandria pone l'elaborato della cultura ebraica su un piano assolutamente nuovo e diverso, pone la cultura ebraica come fortemente concorrenziale con tutti i modelli culturali in corso, scegliendo di raccontarsi attraverso la lingua veicolare, il greco.

Ad Alessandria, oltre alla pubblicazione del *Nomos* biblico, la comunità ebraica espresse una produzione letteraria scritta in greco di ragguardevole mole e di contenuti altamente strategici, una letteratura che E.Schürer nella sua *History of the Jewish people* definisce «propaganda ebraica sotto maschera pagana»⁶.

Tra questa letteratura risulta particolarmente importante la produzione di una Sibilla, figura mitica della profezia greca, che qui si presenta come Sibilla ebraica, nuora di Noè per annunciare in esametri greci tutta la storia del mondo unificata dall'inizio (dalla creazione) alla fine (il giudizio) lungo un percorso segnato dal riconoscimento finale di quella Legge, *Nomos*, del dio unico da parte di tutti i popoli della terra⁷. La profezia della Sibilla si inserisce in una vasta produzione di letteratura pseudoepigrafa di matrice giudaica definita anche con il termine di *apocalypticism*, un insieme di enunciati dove la storia del mondo è presentata come un percorso in atto secondo uno snodarsi di eventi stabilito, enunciato, conosciuto, compreso il finale⁸. Gli enunciati attribuiti alla Sibilla ebraica sono di grande importanza come espressione del giudaismo alessandrino. La scelta della maschera della Sibilla come le finalità della sua rivelazione propongono interrogativi specifici che investono tutta la storia del mediterraneo.

Per J.J.Collins, esperto di sibillistica giudaica, «the third book of the Sibylline oracles is the oldest complete book of the collection»⁹. Il «main corpus» comprende i versi 97-349, 489-829, dove ricorrono i tre cenni alla profezia della venuta del settimo re d'Egitto. Il testo sarebbe stato scritto tra il 163 e il 45 a.C. ad Alessandria. Il re annunciato potrebbe essere Tolomeo Philometor ritenuto filoebreo, protettore di Onias IV fondatore di quella importante colonia, *politeuma*, ebraica che vide la replica eretica dell'irrepetibile tempio di Gerusalemme, il famoso Secondo Tempio ricostruito dopo il ritorno da Babilonia. La copia del tempio, costruita ad Elefantina da un gruppo di ebrei ritenuto 'eretico', può essere datata tra il 168-3 a.C. quando Onias poneva le sue forze speciali al servizio della regina Cleopatra III.

⁶ Schurer 1997 III 1,791.

⁷ Sulla Sibilla nuora di Noè vd. Chirassi Colombo 2004.

⁸ Hellholm 1989.

⁹ Collins 1987.

L'epoca di Onias con il suo spregiudicato modello di ebraismo esportato potrebbe essere il momento giusto dove collocare la nostra Sibilla ebraica. Collins suggerisce l'ipotesi riservandosi di chiarire i dettagli. Data l'incertezza delle datazioni e i contrasti della critica è comunque difficile fare il punto. Importante è notare che anche il prologo e i versi 1-90 accreditati a una mano più tarda sono inseribili nella prospettiva del sibillista più antico che compose la parte centrale del III libro. Il messaggio contenuto nel prologo (OS III 11) contiene un manifesto dell'enunciato dell'*Uno Dio, ineffabile (Eis Theos esti monarchos athe-sphatos), abitante l'etere, autogenerato (aitheri naion autophyes), invisibile (aoratos)... colui che con la sua parola fondò tutto (hos logo ektise panta)*.

In ogni caso l'enunciato della Sibilla ebraica è una ulteriore conferma del ruolo di Alessandria nella propaganda di quella teologia monoteistica che doveva avere un ruolo assolutamente essenziale nella storia successiva del mondo.

Ritorniamo a Polibio.

Polibio ovviamente non è nelle condizioni storiche per fare ipotesi sugli apporti che i gruppi da lui così individuati in Alessandria potevano portare alle trasformazioni culturali future. Il passo è piuttosto complesso da interpretare anche perché Polibio tenta una sintesi efficace ma insieme riduttiva di un insieme complesso e variegato. In realtà nell'Alessandria del suo tempo – non è definibile con esattezza quando Polibio fece quel viaggio ma certo alla metà del II a.C., forse accompagnando l'amico Scipione Emiliano – la popolazione di Alessandria era difficilmente restringibile a tre gruppi¹⁰. Tuttavia la sintesi polibiana offre uno spaccato interpretativo di straordinaria importanza. Oggi possiamo interrogarci seguendo quella selezione autoprotettiva su tre punti. Primo oggetto di osservazione è l'intrigante stirpe indigena, il *phylon aigyption epychorion* definito acuto e del tutto 'apolitico' (se è esatta la congettura che emenda drasticamente in *apolitikon* un *politikon* testuale e apre così una problematica che per certi aspetti potrebbe essere di notevole interesse)¹¹.

In questa prospettiva si può riflettere sul contributo 'autoctono', degli *Aigyptioi*, nella costruzione di una cultura mista, meticciasca, che produce molte cose nuove investendo sempre in esse gli elementi base della tradizione, dando loro un'importanza sempre presente.

Possiamo dire che produce anzitutto una grandissima dea, la grande Isis ellenistica, che si propone come antagonista frontale dell'Unico Dio. Richiamiamo qui, scegliendo tra l'enorme massa di testimonianze e dalla innumerevole letteratura, l'inno che la celebra come la *hypsiste, zoes euretria pases*, «l'Altissima, Inventrice della vita tutta». Così in una docu-

¹⁰ Il rimando va ancora alla monografia di Fraser 1972, ma anche Méléze Modrzejewski 1997.

¹¹ I termini della questione sono riassunti in Fraser 1972 che cita anche l'ipotesi di Lasserre secondo il quale il *politikon* nel senso di 'obbedienti' alle leggi (ovviamente le 'proprie' leggi) sottolineerebbe il tenace (e abile) attaccamento degli Egiziani alle proprie scelte culturali.

mentazione epigrafica che testimonia il suo culto egiziano-greco in un suo luogo di culto nel Fayoum nei primi anni del I secolo a.C.¹². L'attenzione va all'epiteto. *Hypsiste*, 'altissima', testimonia un uso infrequente al femminile di un termine *hypsistos*, 'altissimo', che nella *Bibbia* alessandrina dei *Settanta* è usato per indicare Elohim Yahweh ma ha soprattutto un vastissimo impiego per indicare grandi dèi: Zeus in particolare, ma anche il dio ebraico¹³. La cultura autoctona comunque, non dimentichiamo, è anche la stessa cultura che produce quella sapienza esoterica racchiusa nei papiri magici per arrivare all'elaborazione dei testi del *Corpus Hermeticum* e alla loro lunga influenza sull'esoterismo moderno. E qui si apre un altro discorso.

Oggi possiamo in ogni caso riconoscere l'incidenza fondamentale del secondo gruppo chiamato in causa da Polibio il *misthophorikon genos*, i mercenari, nel quale con buona possibilità possiamo individuare gli *Ioudaioi*. *Ioudaioi* immigrati in Egitto e in Alessandria. In questo senso basterà ricordare il contributo degli *Ioudaioi* nel far conoscere al mondo quella 'Entdeckung', invenzione che Dürenmatt (1976, 186) indica come «die folgenschwerste Entdeckung des Menschen unabhangig ob es Gott gibt oder nicht» («una scoperta, le cui conseguenze sono di incalcolabile valore a prescindere dal fatto che Dio esista oppure no»)¹⁴.

Sono gli *Ioudaioi* di Alessandria che faranno pubblicare per la prima volta, e in greco, le leggi rivelate di quel dio che si proclama unico, solo, eterno, creatore del mondo e dell'umanità. Il testo biblico viene edito ad Alessandria in una data imprecisa ma racchiusa nel corso del III secolo a.C. sicuramente per l'interesse di un faraone greco, un Tolomeo tuttavia certamente sollecitato dalla presenza di *Ioudaioi* nella sua città¹⁵.

Per valutare l'importanza della edizione di quel testo basti tener presente come la vittoria della Legge di quel Dio doveva cancellare dai pantheon del mediterraneo politeistico tutti gli altri dèi e dee. Dèi e dee che nel sistema politeistico greco, ma non solo, avrebbero potuto convivere contaminandosi tra loro pur senza perdere le rispettive identità. Come potevano fare nell'Alessandria di Alessandro realtà etniche e linguistiche diverse tra loro tuttavia avviate a un progetto culturale unitario in coincidenza con una ragione politica. Un progetto non risolto che si riflette ancora nel nostro contemporaneo.

¹² Così nel primo di quattro inni posto in suo onore da un egiziano dal nome greco, Isidoro, che scrive in greco e celebra la sua dea grande *hypsiste*, altissima, nel Fayoum agli inizi del I a.C., l'anno 22 di Tolomeo I Soter, il 96 a.C., in un complesso templare a Medinet Madi riportato alla luce da scavi italiani del 1935. Vanderlip 1972. La bibliografia su Isis è - possiamo dire - inquantificabile e la 'greco-cizzazione' inizia già nello stesso Egitto in V secolo tenendo presente la notevole presenza greca nell'Egitto pretolemaico. Rimandiamo comunque a Bricault 2006.

¹³ Il tema è al centro di molte attenzioni: Mitchell 1999; Belayche 2005.

¹⁴ Dürenmatt 1976, 186.

¹⁵ Per un'informazione di minima ma molto corretta Dorival-Harl-Munnich 1988.

Rimane aperta l'interrogazione sull'apporto degli 'Alessandrini' componente di base della città nuova di Alessandria, i suoi abitanti, i suoi nuovi cittadini, difficili da identificare. Non sono necessariamente Greci di stirpe, sono *migades*, meticci, ma riconoscibili come *Hellenes* in quanto esplicitamente partecipi di quella cultura greca che si pone come base ineludibile dell'assetto sociale. Ciò che li fa alessandrini è la partecipazione alla *politeia*, alla struttura che li fa greci anche se non lo sono. Possono infatti essere di varia provenienza, Egiziani, Greci, Siriani, Giudei, e addirittura Persiani. In ogni caso dovranno essere aperti alle opportunità che quella città nuova offriva: provare a essere cittadini, cioè Greci.

La documentazione dimostra che anche un non greco, un giudeo ad esempio, poteva allo stesso tempo definirsi greco senza rinunciare alla identità propria¹⁶. Per questo, in linea di massima, gli 'Alessandrini' possono essere indicati da Polibio come tutti coloro che alla fine riconoscono un *politikos bios* che in qualche modo li determina. Non devono per questo essere greci di nascita, perché la nascita, l'*ethnos*, non è di fondamentale importanza.

Il politeismo – sistema di organizzazione del simbolico di fondo del quale dobbiamo rilevare la grande importanza strutturale – favoriva la multiculturalità, la convivenza di diversi modelli religiosi, i sincretismi, le contaminazioni¹⁷.

Alessandria poteva dunque veramente essere il luogo nel quale tutti gli *ethne*, tutte le culture e i loro rispettivi modelli simbolici, le loro 'religioni' potevano convivere separatamente oppure fondersi e confondersi nello spazio 'nuovo' comunque offerto dalla 'nuova' *polis*. Così osserva anche Claude Mosse nel suo agile profilo su Alessandro¹⁸. Alessandria era progettata per essere in grado di integrare tutti, anche i gruppi più strettamente legati a quelle regole 'religiose' che definiscono l'identità etnica e culturale, il rispetto dell'ortoprassi, come nel caso dei Giudei che sono tuttavia anche cittadini rispettosi della regalità¹⁹. Possiamo citare un esempio interessante.

L'iscrizione posta da una comunità di *Ioudaioi* appartenenti alla *proseuche*, la casa di preghiera, di Schedia, località detta «Ponte di barche» situata all'innesto del canale di Alessan-

¹⁶ Rimandiamo a Fraser 1986 (=1972), I 38-43. I gruppi registrati attraverso uno spoglio delle fonti disponibili risultano in realtà sette. Sul tema della cittadinanza anche Veisse 2007.

¹⁷ Sul politeismo come modello ideologico l'attenzione è importante. Il problema del politeismo è posto da Angelo Brelich in un articolo comparso sulla rivista «Numen» nel 1960, ora in traduzione italiana in Brelich 2002, da dove citiamo: «l'affermazione nell'ambito delle numerose religioni da noi definite politeistiche, perfino tra quelle tra cui è difficilmente immaginabile un immediato e reciproco rapporto, come per esempio lo Scintoismo la religione dei Maya e quella greca esistono somiglianze più notevoli che tra una di queste e, poniamo, l'Islam, o d'altra parte la religione dei Boscimani o quella degli abitanti della Terra del Fuoco». Vedi tuttavia Sabbatucci 1998; 2001.

¹⁸ Mosse 2005 (2001).

¹⁹ Sulla presenza ebraica in Alessandria Barclay 1996, *passim*; Méléze Modrzejewski 1991.

dria sul braccio canonico del Nilo, è particolarmente significativa. La comunità dedica il suo «luogo di preghiera», luogo nel quale si manifesta la loro diversità simbolica, ai sovrani Tolomeo I e Berenice: «Per il re Tolomeo e la regina Berenice sorella e consorte e per i figli i Giudei (dedicarono) questo luogo di preghiera»²⁰.

Si tratta di un omaggio di deferenza da parte di un gruppo di ebrei che parlano greco, non rinunciano alla loro identità etnica e culturale ma contestualmente ritengono possibile ringraziare pubblicamente la massima fonte di autorità, i ‘divini’ sovrani, per il favore accordato proprio sul piano dell’identità ‘religiosa’ con l’autorizzazione a edificare la loro casa di riunione e preghiera.

Il documento rivela molto bene la perfetta integrazione della comunità nella società complessa che concede loro non solo possibilità di residenza e lavoro, ma anche di riunione in un edificio cultuale che è anche il luogo dove si ribadisce la irriducibile volontà della comunità a mantenere visibile la propria identità simbolica, la propria diversità. La comunità ha comunque il diritto di rivolgersi ai sovrani evitando quella epiclesi di *theoi*, dèi, presente nelle titolature ufficiali della regalità ellenistica ma inaccettabile per lo specifico dalle comunità ebraiche come del resto anche dalle poleis greche del continente ancora legate al rifiuto della regalità.

In ogni caso anche molte altre testimonianze confermano che le comunità ebraiche in Egitto erano autorizzate a seguire i precetti identificanti del *Nomos* ebraico²¹.

Questa esigenza di sottrarre valore determinante all’etnico in favore del politico è il punto fortemente innovativo del progetto di Alessandro.

Nella prospettiva di Alessandro, le città che portavano il suo nome come le Alessandrie afgane, Herat, Alessandria di Aria e Kandahar, Alessandria di Aracosia e altre diciotto in tutto, dovevano rispondere ad uno scopo preciso, essere punto di partenza per trasformare il mondo in una *polis* nella quale si viveva secondo la virtù ellenica²². Per Alessandro – secondo un filone preciso della sua dossografia –, la cultura ellenica del vivere insieme politicamente, intesa come *arete*, come *virtus*, doveva diventare il collante di una cultura globale eccellente, assolutamente extraetnica ma la migliore possibile in quanto ellenica culturalmente. I Greci, in particolare gli Ateniesi, avevano avvertito la necessità di fondare un’identità interpolitica quando si trovarono costretti a dare una piattaforma alla resistenza contro gli invasori, i *barbaroi*, gli orientali, i Persiani che minacciavano non solo Atene ma il mondo variegato e disperso delle loro molto individuali *poleis*²³. Per Erodoto la grecità

²⁰ Boffo 1994, 40.

²¹ Tcherikover 1957; Nikiprowetzky 1987, 461.

²² Fraser 1996, *passim*.

²³ Hall 1989.

come abbiamo visto coincideva con il *to hellenikon ethnos*, la stirpe ellenica fondata dalla comunanza di sangue e di lingua, nella condivisione dei templi, dei sacrifici, quindi della 'religione' (VIII 144 2-3). Questo era quanto Alessandro non poteva accettare.

La sua città, l'Alessandria in terra di Egitto nasceva, come le altre Alessandrie, come città 'greca', dove tuttavia la 'grecità' parlava greco ma non si esprimeva attraverso l'etnico greco. Alessandria doveva essere il luogo nel quale si poteva mettere in pratica la lezione del geografo Eratostene che avrebbe suggerito ad Alessandro quel modo nuovo di considerare il mondo contro gli insegnamenti del suo maestro Aristotele.

Così annota Strabone (I 4-9)

Verso la fine del trattato, Eratostene, staccandosi da coloro che dividono l'umanità in due gruppi, i Greci ed i Barbari e anche da coloro che consigliavano Alessandro di trattare i Greci come amici e i Barbari come nemici, afferma che è meglio tracciare una divisione di questo tipo tenendo conto dell'*arete* e della *kakia*, la virtù e il suo contrario. Infatti molti Greci sono *kakoi* mentre molti Barbari sono *asteioi*, civili, come Indiani e Arianoi, anche Romani e Cartaginesi che si amministrano magnificamente in modo politico (*thaumastos politeuomenoi*).

È il geografo Eratostene dunque, non il filosofo Aristotele, colui che indica ad Alessandro la sola via possibile per pensare un modello di cosmo unito nel quale per prima cosa bisognava mescolare gli usi, i costumi, evitare il setaccio della distinzione.

Arriano nell'*Anabasi* annota l'episodio nel quale Alessandro per la sua scelta 'relativista', per aver voluto mescolare i costumi, amareggia i suoi connazionali, i Macedoni (VII 8,2):

I Macedoni si sentirono offesi dal discorso di Alessandro, dopo essere stati contrariati durante tutta quella spedizione per molte e diverse ragioni, poiché ripetutamente li aveva addolorati la veste persiana, l'equipaggiamento di foggia macedone concesso ai barbari Epigoni e la fusione di cavalieri di ogni razza negli squadroni dei Compagni, gli *Hetairoi*.

Lo scontento dei Macedoni per quelle troppe aperture agli 'altri', scontento scoppiato a Opi sul fiume Tigri, in Mesopotamia, odierno Iraq, è l'occasione per quel retorico ma assai significativo discorso riportato sempre da Arriano nel quale Alessandro espone e difende il suo progetto di una 'regalità greca' sul mondo. Un progetto intrapreso già da suo padre, il padre terreno, non quello divino che molte fonti gli attribuiscono, ma l'umano Filippo, re dei Macedoni (Arriano VII 9). Suo padre Filippo, ricorda Alessandro, ha prima di tutto grecizzato i Macedoni trasformandoli da incolti pastori in 'cittadini' pronti per essere abitanti della *polis* estesa che doveva diventare il mondo, un mondo unito da *homonoia*, *eirene*, *koinonia*, concordia, pace e 'comunismo' nel senso etimologico del mettere tutto in comune, pensare in senso comunitario, un modello per vivere ovunque da cittadini degni di questo nome, *asteioi*.

La globalizzazione di Alessandro in questa prospettiva si presenta scopertamente come una 'ellenizzazione' del mondo, nel senso 'ideologico' del termine. La cultura ellenica all'epoca di Alessandro nel pieno IV secolo a.C., aveva comunque già focalizzato prospettive che allargavano i microcosmi delle *poleis*. Aveva cercato di fissare i punti di fondo per

visualizzare una *polis* estesa come il cosmo, un cosmo che doveva avere i requisiti per poter essere gestito ‘politicamente’. Un cosmo che doveva essere anzitutto pensato come unitario secondo una necessaria visione monistica – non monoteistica – ma imperniata sulla necessità dell’Uno. Aristotele, che alcune fonti fanno maestro di Alessandro, aveva tracciato il quadro di riferimento in passi famosi della *Metafisica* attingendo alle formulazioni della filosofia di Senofane e di Parmenide che avevano messo al centro, in particolare Senofane, la necessità di partire dall’Uno. Sotto l’angolazione della centralità dell’Uno la filosofia dell’epoca di Alessandro poteva ripensare il modello della regalità, come governo di un *basi-leus*, un re, investito di un potere assoluto ma riconosciuto necessario come modello per il mantenimento di un ordine non particolare ma globale, cosmico.

La cultura greca comunque anche non riabilitando la regalità aveva iniziato a ridiscuterne i termini. Lo aveva fatto Platone nel *Politico* ma anche altrove, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Nel *Politico* l’attenzione era attirata non sui modelli costituzionali in quanto tali. Lo aveva fatto già Erodoto nel cosiddetto ‘dialogo persiano’ del III libro delle *Storie* dove tre persiani discutono di costituzione e uno di loro Otanes, nel periodo confuso che segue il massacro degli enigmatici *magoi*, critica esplicitamente l’assetto in atto – la monarchia achemenide – dichiarando che a suo parere nessuno mai dei Persiani doveva essere *mounarchos*, avere da solo il potere (III 80). Nel *Politico* Platone discute il *politikon*, la qualità che definisce colui che può governare in quanto sa cosa fare per il bene comune. Ed è interessante che il fulcro della discussione verta proprio sulla interazione tra una *techne basilike*, arte regale, e una *techne politike*, arte politica. Tuttavia le arti finiscono con il coincidere. L’arte reale, attraverso la metafora del mitico re tessitore, identifica l’abilità che permette di costruire in modo impeccabile la ‘cosa’, il *pragma*, la tela, che possiamo identificare come il risultato, un insieme ordinato che tiene ed è anche fine del progetto politico (*Politico* 281e).

La discussione sulla qualità del cosmo, del suo assetto e anche della sua origine, è molto presente in tutta l’opera di Aristotele anche se Aristotele non si interroga sulla prima comparsa del cosmo in quanto forma dell’esistente.

Il mito di faticosa emersione del mondo non creato è raccontato per il politeismo greco dal poeta Esiodo in un mito di origine accettato che non pone problemi²⁴. Per il simbolico greco politeista, come in genere nella prospettiva dei politeismi, non è necessario un racconto diverso, un mito che giustifichi il mondo come creazione di una entità extraumana di straordinario e assoluto potere. Anche quando un filosofo, Platone, affrontando nel *Timeo* il problema della venuta all’esistenza del cosmo, coinvolgerà un *theos*, un dio, in un’opera complessa di creazione del mondo, quel *theos* non è assolutamente solo ed è condizionato da ciò

²⁴ Si tratta del celebre passo sulla venuta al mondo del mondo con gli dèi e gli uomini raccontato nella *Teogonia*.

che con lui coesiste e gli si oppone, la *physis*, la natura ed è affiancato da chi gli è necessario, un esecutore, il demiurgo.

Ad Aristotele che viene dopo non interessa l'origine del cosmo ma il suo funzionamento, capire come questo cosmo può funzionare ed essere mantenuto in funzione nel tempo: causa e tempo diventano perciò importanti. Per questo è necessario anzitutto postulare una causa causante.

Ecco i passi importanti della *Metafisica* che cercano di identificare le qualità di quella causa causante (1072 a 25)²⁵:

È ciò che non mosso muove, eterno avente in sé essenza ed energia, muove come ciò che è oggetto di desiderio e di pensiero

Il passaggio dal primo motore al dio, al *theos* – certamente non il dio monoteistico – è già contenuto in questa osservazione. Il cosmo unito nella prospettiva della causa causante, che è inevitabilmente una, può diventare base per un progetto 'politico' nuovo. Il modello del cosmo unitario retto in modo ottimale da un Primo Principio che può anche essere identificato come *theos*, dio, può diventare modello per una *politeia* universale applicata, una costituzione unitaria, valida non solo per una polis tra le tante ma per una polis che comprenda tutti coloro che accettano il nuovo modello politico allargato.

Il tema è esposto con chiarezza nel trattato *Peri kosmou*, attribuito con più di qualche incertezza, allo stesso Aristotele e forse dedicato al suo giovanissimo allievo, Alessandro. Anche se non si accettano senza polemiche né l'attribuzione del trattato a Aristotele né la dedica ad Alessandro come vuole una parte almeno della critica²⁶.

Il testo riassume molto bene il senso politico di quella teologia che si fa strada in età ellenistica e diventa garanzia esplicita del modello di governo rifiutato dalla *polis*: la regalità. Il cosmo è tale, un sistema ben ordinato, perché ben governato. Governatore è il *Theos*, il Dio, la potenza che sta in cielo ed esercita la sua *dynamis*, la sua forza, e si pone come responsabile della conservazione, *soteria*, di tutte le cose. Il modo attraverso il quale agisce la conservazione, la *soteria*, la salvezza divina è paragonabile all'azione di un buon governo, un governo 'monarchico', anche se la parola qui non è usata. In ogni caso il *Theos* agisce come il Gran Re, il *megas basileus*, il re di Persia che chiuso nella sua reggia agisce *aoratos*, invisibile, e l'effetto del suo governo, della sua *arche*, arriva ovunque. Questo *Theos* regale, assimilato a Zeus, è inteso come «Legge perfettamente equilibrata del cosmo», *nomos isoklines*.

²⁵ Vd. anche i passi della *Metafisica* 1074,36-7; 1076,3-4 dove è citato il famoso passo *eis koiranos esto* dal II libro dell'*Iliade* di Omero sulla necessità dell'Uno come segno del comando. Il riferimento è allo scettro di Agamennone che Odysseus impugna per richiamare all'ordine l'esercito disperso degli Achei. Il verso è scelto come premessa anche da Eric Peterson nel celebre testo di teologia politica *Der Monotheismus als Politische Problem* (1935).

²⁶ Reale 1974.

Il *Theos* si esprime attraverso l'imposizione al cosmo di una legalità perfetta che è insita nel cosmo stesso²⁷.

Il Signore del cosmo, il Dio *kosmokrator*, diventa il modello per chi si assume la responsabilità di governare in terra.

Alessandro è figlio di un re macedone la cui 'qualità' regale non è giustificabile ad occhi greci contemporanei. Per Demostene nelle sue famose *Filippiche* il re macedone Filippo è un barbaro, anche perché re. Tuttavia Alessandro ha un concetto diverso del *mounarchos*, di colui che esercita da solo il potere. In qualche modo recepisce il discorso del nobile Otanes del dialogo erodoteo. Sa che un *mounarchos* in senso 'persiano' non è accettabile, ma potrebbe esserlo nel 'nuovo' senso 'ellenico'. La regalità non interessa ad Alessandro come micro potere personale esclusivo ma gli può interessare come garanzia di uno statuto ottimale per un ottimale governo 'virtuoso' del cosmo che deve essere anche e soprattutto duraturo. Un obiettivo presente nei suoi sogni.

Dal racconto di Clitarco (Diodoro Siculo XVII 51) sul viaggio al santuario oracolare di Ammon nell'oasi di Siwah in Libia, un viaggio che sta alle spalle della fondazione di Alessandria, sappiamo che Alessandro chiese al dio egiziano che lo aveva guidato con segni favorevoli al suo tempio, la risposta ad una domanda precisa riguardo il dominio sul mondo: «mi dai l'impero della terra tutta?» (*tes hapases ges archen*). La risposta è affermativa²⁸.

Alessandria fu fondata dopo quel viaggio per essere il punto di partenza di un dominio che organizzava un modo di vivere su tutta la terra secondo un piano di ordine globale eccellente e soprattutto duraturo.

Plutarco (*Vita di Alessandro* 26) ricorda che il piano architettonico di Alessandria sarebbe stato suggerito ad Alessandro da Omero stesso apparsogli in sogno come un vecchio dai capelli bianchi che cita un passo del IV libro dell'*Odissea* dove si parla dell'isoletta di Faro già sede del dio marino mantico, *Proteus*. L'isoletta, che ospiterà il grande Faro, una Luce per illuminare il Mediterraneo, è il punto di riferimento per quella città che dovrà essere una «grande e popolosa città greca» (*polin megalen kai polyanthropon hellenida*), ma dove *hellenis* perde qualsiasi sfumatura di senso etnico.

Le varianti del racconto di fondazione di Alessandria sono tutte significative.

Una particolarmente importante si legge in quel testo complesso e stratificato che costituisce il *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo Callistene²⁹.

Qui ad apparire in sogno ad Alessandro è lo stesso dio dell'oasi di Siwah, l'egiziano Ammon che già nel racconto di Clitarco gli aveva confermato l'impero del mondo, e si alter-

²⁷ *Peri kosmou* 6,400 b 28.

²⁸ Su Clitarco e la sua collocazione Prandi 1998.

²⁹ Le problematiche sul testo dello Pseudo Callistene sono riassunte nella presentazione di Monica Centanni 1991.

na nelle varianti testuali con Sarapis il dio ‘nuovo’ inventato per interpretare la qualità nuova ed interculturale di Alessandria³⁰.

Nel testo dello Pseudo Callistene un Ammon esplicitamente espresso attraverso *Phoibos* (Apollo) suggerisce ad Alessandro che se vuole rinnovarsi (*neazein*) attraverso *akeratoisi aiosi eoni* senza limiti dovrà fondare la sua città nel luogo che guarda l’isola di Pharos dove un *anax Aion Ploutonios* fa girare un cosmo senza confini *atermona kosmon* (I 30)³¹.

Alessandria si pone sotto la garanzia di un’entità extraumana che esprime soprattutto il valore dell’‘estensione’ e della ‘durata’ e ingloba il concetto di eternità inteso anche come assenza di limiti da spendersi in senso spaziale. Importante nell’annuncio di Ammon il rapporto speculare tra *aion akeratos* e *kosmos atermon*, tempo e spazio senza confini, senza limiti. Aion è tuttavia anche e soprattutto un grande dio in senso politeistico.

Nello Pseudo Callistene (I 33) Alessandro stesso va a cercare il signore del luogo qui presentato come «colui che tutto vede», *ton panta derkommenon*. È Sarapis, che gli dirà il futuro che attende la città e rivelerà il suo nome nascosto dietro un acrostico cifrato che Alessandro è in grado di interpretare. Sarapis non sarebbe quindi entrato in Alessandria su suggerimento del famoso sogno di Tolomeo I, ma sarebbe preesistito come nume tutelare del luogo. La città nuova *Alexandria* sorge sul luogo dove il *Kosmokrator*, il Signore del cosmo, già lì presente potrà manifestarsi coinvolgendo nella sua titolatura gli epiteti dei grandi dèi. Sarapis sostituirà Osiris accanto a Isis assumendo progressivamente tutti gli attributi che definiscono un Dio Grande, meta e post politeistico secondo un processo monistico che coinvolge più o meno tutte le grandi divinità dei pantheon mediterranei³².

Tuttavia è Sarapis come *anax Aion Ploutonios*, l’entità che identifica il tempo nella sua totalità, a identificare il programma che si vuol dare Alessandria. Nella notte tra 5-6 gennaio una festa notturna è celebrata in Alessandria per ricordare la nascita di *Aion*. Il rituale è descritto in un passo del *Panarion* di Epifanio (LI 22,8). Avveniva nel *Koreion*, il tempio di *Kore*, la Ragazza nel complesso dell’Eleusinion, replica del tempio dell’Eleusinion dove si svolgevano i famosissimi *Mysteria* di Eleusis in Attica per Demeter e *Kore*, la Madre e la Figlia, il polo ‘mistico’ della *polis* Atene³³.

La formula rituale diceva: «In quest’ora oggi la fanciulla (la vergine) ha partorito Aion» (*he kore egennese ton Aiona*). E si mostrava «un’immagine divina nuda, in legno, ornata di cinque

³⁰ Ps Callistene I 30.

³¹ «O re, a te parla Phoibos dalle corna di ariete / se vuoi per tempi senza confini rinnovarti / fonda una città gloriosa di fronte l’isola di Proteos / dove siede Aion Ploutonios che lì regna / facendo girare dalle cinque alture il cosmo senza confini».

³² La bibliografia su Sarapis è facilmente reperibile; comunque vedi Stambaugh 1972.

³³ Molto ricca la bibliografia sui *Mysteria*. Rimandiamo per una messa a punto a Chirassi Colombo 1992. Ma vd. Sabbatucci 2006 (1965); raccolta dei testi relativi a cura di Scarpi 2002.

segni cruciformi (*spharagides tines staurou*) in oro sulla fronte, le mani e le ginocchia, seduta su una portantina e portata in giro nel tempio per sette volte». Si trattava di un'immagine comunque criptata, mostrata solo in cerimonie segrete, non identificata. Damascio nella vita di Isidoro in Suda parla di un *arreton agalma aionos*, statua segreta di *Aion*, e dichiara di non voler scrivere (*ou grapho*), di non voler rivelare ciò al quale è simile (*hostis estin homos*)³⁴.

Sempre in Alessandria un'altra liturgia riguarda la notte tra il 24-25 dicembre quando si celebra la nascita-ri-nascita del sole bambino. In un testo importante come i *Saturnalia* di Macrobio (I 18,10) si ricorda che in Alessandria in occasione dello *hiemale solstitium* gli Egiziani fanno uscire da un luogo segreto l'immagine di un bambino *parvus et infans* con riferimento ad un *parvulus Sol* che in quel tempo così poteva essere rappresentato: *hae autem diversitates ad Solem referuntur ut parvulus videatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa quod tunc brevissimo die veluti parvulus et infans videatur*. È una liturgia per il genetliaco del Sole. Una testimonianza epigrafica in un calendario del 200 d.C. segna per la data del 25 dicembre *Heliou genethlios. auxei phos*. Uno scolio a Gregorio di Nazianzo ricorda ancora per una cerimonia nella data del solstizio una formula che propone lo stesso tema del rituale di gennaio: *he parthenos tetoken. auxei phos* (la vergine ha partorito cresce la luce)³⁵.

Il periodo tra il 25 dicembre e il 5-6 gennaio – il famoso periodo degli 'Zwölfe' i dodici giorni magici delle tradizioni folcloriche europee – appare dunque in Alessandria segnato dalla liturgia di un evento comune la nascita di un bambino, che tuttavia si pone da subito come connotata in modo 'forte'. Eccezionale lo statuto della madre, una *kore*, una *parthenos*, una vergine, dove il termine vale per 'donna sola' a prescindere da ogni connotazione fisiologica a sottolineare il rischio della situazione.

Il rimando immediato è alla sequenza delle profezie di matrice giudaica che si apre con l'annuncio celebre inserito nel testo di Isaia (VII 14; XI 6-8). È ripetuta nel III libro degli *Oracula Sibyllina* e rimbalza senza dubbio nella ripresa controversa della IV egloga virgiliana. L'annuncio del Fanciullo figlio di una Ragazza in una culla circondata da animali feroci che hanno perso la ferocia come segno della felicità del tempo finale o della felicità del ritorno dell'età dell'oro³⁶.

³⁴ Norden 1924 si occupa del senso del complesso mitico-rituale della nascita del Bambino divino nel contesto mediterraneo precristiano e cristiano e definisce *Aion* «eine der zentralen religiösen Ideen des Orients».

³⁵ Holl 1917, 402; 435.

³⁶ Dietro la famosa ecloga virgiliana potrebbe esserci come suggerimento lontano l'annuncio della Sibilla nuora di Noè in *Oracula Sibyllina* III 785-795: «rallegrati fanciulla, gioisci, / ti è stata donata la gioia di un tempo eterno (*aionos*, un eone), colui che fece il cielo e la terra / in te abiterà, per te sarà una luce immortale / lupi e agnelli brucheranno insieme sulle montagne / l'erba, leopardi e capretti pascoleranno insieme, / gli orsi vagabondi e i vitelli abiteranno insieme, il leone carnivoro mangerà paglia nella greppia / come un bove e piccoli bambini al guinzaglio / li porteranno, inoffensiva infatti renderà la bestia selvatica, / con i neonati dormiranno serpenti ed aspidi». Mediatore possibile Alessandro Poliistore. Vd. anche Chirassi Colombo 2004. Per la ricezione dell'ecloga Benko 1980.

Assolutamente pertinente la collocazione calendariale, all'epoca del solstizio, che nel sistema planetario dominato dal sole segna il superamento della notte lunga, la vittoria sul rischio dell'estinzione del sole manifestata dalla crescita della luce. Questo modello di nascita divina avrà un'affermazione clamorosa nella messa al centro della nascita del Salvatore in un momento calendariale strategico, il solstizio d'inverno, che si fa strada durante il IV secolo d.C. nel nuovo sistema simbolico globalizzante per eccellenza, il cristianesimo³⁷. Contestualmente all'importanza assunta dal segno del sole nei contesti simbolici delle 'religioni' dei primi secoli dell'impero, come la 'religione' di Mithra (Chirassi Colombo 1979)

Tuttavia ad Alessandria, il complesso *Helios-Aion-Sarapis* elabora un modello significativo diverso che risponde bene a quella che appare la preoccupazione di fondo per il progetto avviato: la resistenza nel tempo.

Raffaele Pettazzoni in tre brevi saggi (riediti in traduzione inglese negli *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954), pubblicati come numero 1 della neofondata rivista internazionale pubblicata in Olanda, «Numen», si occupa da vicino, con la solita tenace acribia nell'attenzione alla pluralità delle fonti, proprio degli intrecci che in Alessandria coinvolgono *Sarapis* e *Aion*³⁸. Pettazzoni non si sottrae al problema della valutazione dell'apporto iranico nel dibattito intorno al concetto del grande tempo, il *Zurvân akarana*, che ricomponne la frattura tra il *theos agathos*, il dio buono e il *daimon kakos*, il demone cattivo del dualismo mazdaico. Tuttavia il suo interesse è per il recupero del fondo originario, egiziano autoctono. Sarebbe la speculazione egiziana al fondo e non l'apporto persiano a produrre quella commistione di suggestioni che porta a esprimere e giustificare quel concetto di tempo eterno che produce il nuovo dio *Aion-Sarapis*. Per Pettazzoni il tutto è ricostruibile sulla base di una teologia solare egiziana riconducibile non solo all'eresia pseudo monoteista di Tell el Amarna, ma addirittura ai Testi delle Piramidi sulla base di un etimo individuato in una etimologia che propone la trascrizione greca di *aion* da *n-h-j* 'desiderare'³⁹. *Aion* esprime quel 'desiderio' di permanenza che coincide con l'aspirazione alla completezza del tempo eterno.

Ma chi è dunque *Aion*? Il lessico al quale rivolgerci non può che essere il lessico storico greco dove gli esempi sono vari e contraddittori. In Omero (*Il.* XVI 453 e *passim*) indica il tempo della vita e così nell'uso letterario del V secolo a.C. La svolta di senso è in Platone, in un passo del *Timeo* (35 D). Il demiurgo che fa il mondo guarda ad un paradigma *aionios* e propone *Aion* contrapposto a *Chronos* come tempo 'ideale' contrapposto a tempo 'reale'.

Aristotele definisce *aion* ciò che circonda l'infinito, il senza confini, l'*apeiron* (*de coel.* 279a 25). Ancora Aristotele definisce il cielo come Uno: *tutto il cielo... uno, causa di se stesso e senza fine per tutta la durata dell'aion* (283b 26)⁴⁰. Il cielo esprime in sé l'unità e la durata.

³⁷ Nell'impossibilità di scegliere nella innumerevole letteratura rimandiamo ancora al citato testo di Norden 1924; comunque anche Chirassi Colombo 1989.

³⁸ Pettazzoni 1954.

³⁹ Pettazzoni 1954, 170-179.

⁴⁰ Lackeit 1916; Pettazzoni 1954; Degani 2001 (=1961); Zuntz 1989.

Si attribuisce a Eudemo di Rodi, allievo di Aristotele, la soluzione del senso del tempo ‘aionico’ nella nozione del tempo che tutto unisce, tempo eterno alla luce della dottrina dei *magoi* persiani che avrebbero così risolto il conflitto tra il *theos agathos* e il *daimon kakos* (Ahura Mazda Ahriman). Il testo di Eudemo è riportato da un autore tardo di VI d.C., Damascio (*de principiis* I 322,8-10):

i *magoi* e gli ari (*to areion genos*) chiamano spazio (*topos*), o tempo (*chronos*) l’intelligibile (*to noeton*) e unito nell’uno (*henomenon*) dal qual furono separati un dio buono e un demone cattivo e, come dicono alcuni, la luce e l’oscurità.

Importante qui è la nozione del tempo come unità che unisce in sé le opposizioni, quindi crea concordia, cosmo.

Non è nominato *Aion*. Tuttavia l’interpretazione di *Aion* come tempo continuo, durata ‘eterna’ è confermata più volte. Ad esempio dalla iscrizione funebre (*Ditt. Or.* 383,44) per Antioco di Commagene (I a.C.), dove si legge che l’anima del re va presso Oromasdes Ahura Mazda, mentre il corpo giace nella quiete *eis ton apeiron aiona*, per il tempo senza confine che coincide con il tempo del mondo.

Aion è anche l’entità che unisce Alessandria a Roma nella prospettiva di un concetto nuovo che investe il dominio della permanenza illimitata nel senso del tempo e dello spazio.

La dimensione dell’*atermon*-*Aion* che permanendo in sé e sempre rinnovandosi (*neazein*) risponde a quella garanzia di infinita permanenza che *Ammon-Phoibos* promette ad Alessandro per Alessandria e *Iuppiter* promette a *Venus* nell’*Eneide* di Virgilio per i discendenti di suo figlio Enea, i Romani⁴¹.

Una dedica posta nel 74-73 a.C. (ma la data è controversa e lo spostamento all’età tardo repubblicana è sostenibile) a Eleusis da un romano affida la durata di Roma ad *Aion*, il Tempo che sempre si rinnova e dura, un *Aion* inserito nel quadro dei famosissimi *mysteria* di Eleusis. Il tutto apre uno spaccato assai interessante su ciò che poteva presentarsi come un gemellaggio Roma Eleusis (Atene) mediato da Alessandria. L’iscrizione segnala la dedica di un *agalma*, una statua una rappresentazione di *Aion eis kratos Romes kai diamonen myste-rion*, e connette il potere di Roma alla ‘durata’ dei misteri di Eleusis nel nome di una entità problematica, *Aion*, che qui si propone come garante di un tempo unico ‘eterno’ a garanzia di un cosmo altrettanto uno.

Ecco il testo dell’iscrizione che diamo seguendo la pubblicazione di Degani⁴². con traduzione parzialmente nostra (SIG³ 1125):

Quinto Pompeo figlio di Aulo fece e dedicò con i suoi fratelli Aulo e Sesto l’immagine di Aion per la forza di Roma e la permanenza dei misteri Aion che rimanendo sempre identico a se stesso per natura divina cosmo Uno (*Eis*) per la sua stessa identità,

⁴¹ Verg. *Aen.* I 278-9 *His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi.*

⁴² Degani 2001 (=1961), 89.

come è, era, e sarà, senza principio, stato intermedio e fine, non partecipe al mutamento, creatore (*ergates*) della divina natura in tutto, eterna (*aioniou*)

Il testo è ridiscusso da Zuntz (1989) che propone la datazione, già sostenuta da altri, all'età augustea. La proposta è particolarmente interessante in quanto permette di inserire la tematica di *Aion* nella costruzione della *aeternitas* di Roma e nel rapporto che Ottaviano Augusto vuole stabilire con il tema della durata, l' 'eternità' della grande e 'globale' costruzione che egli vuole lasciare⁴³.

L'*aeternitas* tuttavia non appartiene solo al programma del *princeps* o dei *principes* ma è presentata come parte di ciò che Roma vuole essere in quanto *res publica*. Cicerone nel *de re publica* afferma che compito dello statista è *constituere eam rem publicam quae possit esse diuturna* con l'osservazione che comunque: *debet enim sic constituta esse civitas ut aeterna sit* (3,34)⁴⁴.

E nei giochi per la durata rientra *Aion*.

A Roma nel I a.C. *Aion* è identificato a *Ianus*, il dio bifronte, il dio degli inizi, della *ianua*, della porta, dell'entrare e uscire nello spazio e nel tempo. I modi dell'identificazione possono anche essere controversi ma il percorso rimane di grande interesse. Macrobio in un importante passo dei *Saturnalia* propone l'identificazione di *Ianus* con *Sol* (*Helios*) e seguendo Nigidio Figulo con *Apollo* e conclude citando l'interpretazione dell'augure Marco Messala. *Ianus* è colui che *cuncta fingit eademque regit*, plasma e regge tutte le cose, mette insieme gli opposti (*sat.* I 9,14). Il testo è intenso, di difficile traduzione:

de Iano ita incipit: qui cuncta fingit et eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem, copulavit circumdato caelo: quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit.

Ianus è colui che tutto plasma e tutto regge, colui che ha unito la forza dell'acqua e della terra la cui natura è pesante e prona a cadere nelle profondità, con la natura del fuoco e dell'anima, leggera, fuggente verso l'alto rimanendo nel circuito del cielo: questa potenza del cielo al suo massimo grado ha unito le due forze opposte⁴⁵.

La citazione di Messala è ripresa in modo esplicito nel tardo, importante testo di Giovanni Lido. Qui si dice in modo esplicito che l'augure Messala citato da Macrobio identificò

⁴³ Il tema della *aeternitas* di Roma è ricostruito con grande abilità nel lessico di Tito Livio: Roma è *urbs in aeternum condita* (IV 4,4; XXVIII 28,4 ecc.).

⁴⁴ Vd. Instinskj 1942.

⁴⁵ Macrobio (*sat.* I 9,11) propone anche l'equazione di *Ianus* con il mondo ed il cielo: *Alii mundum, id est caelum, esse voluerunt*. La paraetimologia *Ianumque ab eundo dictum quod mundus semper eat* propone *Ianus* come colui che rappresenta il movimento perpetuo del cosmo, *quod mundus semper eat dum in orbem volvitur et ex se initium faciens in se refertur*. Da notare quel *semper* che rimanda alla *sempiternitas*.

Ianus con *Aion*. Si aggiunge il riferimento esplicito ad una festa del cinque di gennaio celebrata in suo onore dagli antichi (*palai*). La suggestione di completare così il passo di Macrobio e rimandare alle notizie sulla liturgia di gennaio per la nascita del bambino solare registrate ad Alessandria rimane fortissima⁴⁶.

Ponendosi essenzialmente come signore, determinante degli spazi temporali, *aevis deus* (Plin. *nat.* XXXIV 73) *Aion-Ianus* non teme le uscite, le estinzioni, così ridefinisce e supera il modello rappresentato dal fuoco che non doveva mai essere spento nella *aedes* di Vesta a custodia della permanenza, della *perennitas* e *securitas* dell'*urbs*⁴⁷.

A Roma *Aion* si confonde anche con *Saeculum* si lega alla speranza del *saeculum* nuovo che domina la fine della repubblica. I rimandi più espliciti sono a Virgilio nell'ecloga IV e nel I delle *Georgiche* e a Orazio nell'epodo 16 e nel *Carmen saeculare*.

Con i giochi secolari del 17 a.C. Ottaviano Augusto apre al *saeculum* che da spazio vitale della tradizione etrusca passa all'idea del *saeculum-aion*, come 'Weltperiode', età del mondo, *saeculum novum* celebrato per monito di una profezia dei sibillini (*quo Sibyllini monuere versus* (Hor. *carm. saec.* 5).

Il *saeculum-aion* può comprendere anche tutta l'età del mondo, l'*aeternitas*. Un'idea che viene dall'Oriente, dall'Egitto ma non solo e rimandare a una definizione non chiara della durata reale nella prospettiva di un tempo dilatato anche verso una sua fine. Una prospettiva che l'*apocalypticism* di matrice in grande parte giudaica diffondeva nel mediterraneo e particolarmente nella produzione oracolare 'sibillina' (Hellholm 1989). Il tema tuttavia è troppo vasto per poter essere qui riconsiderato adeguatamente.

Interessante osservare come lo spostamento dell'idea della *ewige Stadt* da Alessandria a Roma ripropone, affidato a Roma, il progetto di Alessandro inteso qui come espansione dell'*imperium sine fine* dilatato del tempo, solo modo di assicurare anche l'espansione dell'*ariste politeia*, la *civitas*, a tutto lo spazio possibile nel quale potevano essere estese 'per sempre' le garanzie di una rete comune di diritti.

Si tratta di un progetto – politico – in senso lato, ancora aperto e sul quale è inevitabile un pur brevissimo commento.

Osserviamo che la globalizzazione ora spostata sul piano tecnico-economico si esaurisce nello scontro del 'jihad' contro il 'McWorld' secondo l'efficace sintesi di un libro di fine XX secolo (*Jihad vs McWorld* di Benjamin Barber (1996). Dove 'jihad' non è solo la guerra del-

⁴⁶ Giovanni Lido (*mens.* IV 1) dice che *Ianouarios*, il mese di *Ianos*, è registrato attraverso varie e significanti epiclesi e il dato più importante è la citazione esplicita del testo di Messala che dice *tou-ton (Ianos) einai ton Aion*.

⁴⁷ Per Vesta rimandiamo ancora a Brelich 1949. La *aedes* di Vesta custodisce gli *aeternos ignes* e il *fatale pignus imperii Romani*. Sul valore di *aeternitas* a Roma vd. ancora Cumont 1896, 435-52 e 1888, 184-193; Instinsky 1942; Zuntz 1989.

l'Islam per imporre la sua 'sharjia' ma anche e soprattutto la guerra senza mediazioni per la difesa di ultimi credi magari reinventati o ultime patrie anche quelle reinventate contro la globalizzazione dei consumi e delle persuasioni culturali che quei consumi inducono. L'interrogazione sul frantumarsi dei diritti e il proliferare delle identità è più che mai aperta. Il tutto assai lontano dal progetto di cosmo 'politico' attribuita al sogno di Alessandro. Anche se indefinito e difficilmente ridefinibile rimane quel cosmo politico dopo la crisi della concezione di una storia del mondo nella proiezione 'europea' di Braudel.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Barclay 1996

J.M.G.Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh 1996.

Belayche 2005

N.Belayche, *De la polisémie des épicleses HYPHISTOS dans le monde gréco romaine*, in N.Belayche et al. (ed.), *Nommer les Dieux: théonymes, épithètes, épicleses dans l'antiquité*, Turnhout 2005, 427-421.

Benko 1980

S.Benko, *Virgil's fourth eclogue in christian interpretation*, «ANRW» II 31,2 (1980), 646-705.

Boffo 1994

L.Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994.

Brelich 1949

A.Brelich, *Vesta*, Zürich 1949.

Brelich 2002 (=1960)

A.Brelich, *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, a c. di P. Xella, Napoli 2002 (=1960).

Bricault 2006

L.Bricault, *Du nom des images d'Isis polymorphe*, in C.Bonnet – J.Rüpke – P.Scarpi (ed.), *Religions orientales - culti misterici. Neue Perspektiven... Im Rahmen des trilateralen Projektes «Les religions orientales dans le monde gréco-romain»*, Stuttgart 2006, 75-94.

Centanni 1991

Il romanzo di Alessandro, a c. di M.Centanni, Torino 1991.

Chirassi Colombo 1979

Sol Invictus o Mithra, in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*. «Atti del Seminario internazionale su *La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e di Ostia*. «Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978», Leiden 1979, 640-672.

Chirassi Colombo 1993

I.Chirassi Colombo, *Il mestiere di dio ed i suoi rischi (riflessioni in chiave storico-religiosa intorno a SIG (3) 760*, in D.Poli (ed.), *La Cultura in Cesare*. «Atti del Convegno Internazionale Macerata-Matelica 30 aprile-4maggio1990», Roma 1993, 397-496.

Chirassi Colombo 1989

I.Chirassi Colombo, *Come nasce una festa*, «Storia e Dossier» IV 35 (1989).

Chirassi Colombo 1999

I.Chirassi Colombo, *Introduzione, note e qualche postilla*, in I.Chirassi Colombo – T.Seppilli (ed.), *Sibille e Linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione*. «Atti del Convegno, Macerata-Norcia 1994», Roma-Pisa 1999, 13-35.

Chirassi Colombo 2004

I.Chirassi Colombo, *La Sibylle brut de Noé*, in M.Boquet – F.Morzadrec (ed.), *La sibille. Parole et représentation*, Rennes 2004, 131-150.

Chirassi Colombo 2006

I.Chirassi Colombo, *Tra nomoi e Nomos Oscillazioni di etica mediterranea*, in M.Faraguna – V.Vedaldi (ed.), *Δύνασθαι διδάσκειν. Studi in onore di Filippo Càssola*, Trieste 2006, 111-126.

Collins 1987

J.Collins, *The Development of the Sibylline Tradition*, «ANRW» II 20, 1986, 421-459.

Collins 1999

J.Collins, *The Jewish transformation of Sibylline Oracles*, in I.Chirassi Colombo – T.Sepilli (ed.), *Sibille e Linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione*. «Atti del Convegno, Macerata-Norcia 1994», Roma-Pisa 1999, 369-387.

Cumont 1896

F.Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, «RevHistLittRel» I (1896), 435-52.

Cumont 1888

F.Cumont, *Les dieux éternel des inscriptions latines*, «Rev.Arch.» III (1888), 184-193.

Degani 2001 (=1961)

E.Degani, *Aion, da Omero ad Aristotele*, Bologna 2001 (=Padova 1961).

Dorival–Harl–Munnich 1988

G.Dorival – M.Harl – O.Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme ancien*, Paris 1988.

Dräger 1997

P.Dräger, *Untersuchungen zu den Frauenkatalogen Hesiods*, Stuttgart 1997.

Dürenmatt 1976

E.Dürenmatt, *Zusammenhänge. Essay über Israel. Eine Konzeption*, Zürich 1976.

Finkelberg–Stroumsa 2003

M.Finkelberg – G.G.Stroumsa, *Homer the Bible and Beyond. Literary and religious canons in the ancient World*, Leiden 2003.

Fraser 1986 (=1972)

P.M.Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 voll., Oxford 1986 (=1972).

Fraser 1996

P.M.Fraser, *Cities of Alexander the Great*, Oxford 1996.

Hall 2002

J.M.Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity ad Culture*, Chicago 2002.

Holl 1917

K.Holl, *Untersuchung über den Ursprung der Epihanien festes*, Berlin 1917 («Sitz.d.Berl.Ak.»), 402-440.

Hellholm 1989²

D.Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, «Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala 1979», Uppsala 1989² (1963¹).

Instinsky 1942

H.U.Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit*, «Hermes», LXXVII (1942), 313-355.

Kallai 1997

Z.Kallai, *The Twelve Tribes System of Israel*, «Vetus Testamentum» XLVII (1997), 60-86.

Konstan 2001

D.Konstan, *Pity transformed*, London 2001.

Lackeit 1916

C.Lackeit, *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, Leipzig 1916.

McInerney 2001

J.McInerney, *Ethnos and Ethnicity in Early Greece*, in I.Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard 2001, 51-73.

Mélèze-Modrzejewski 1991

J.Mélèze – Modrzejewski, *Les Juifs d’Egypte. De Ramses II à Hadrien*, Paris 1991.

Mitchell 1999

S.Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians*, in P.Athanassidi – M.Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 61-148.

Mosse 2005 (2001)

C.Mosse, *Alessandro Magno. La realtà e il mito*, tr. it., Bari 2005 (ed. orig. 2001).

Nikiprowetzki 1987

V.Nikiprowetzki, *La Sibylle juive et le Troisième Livre des Pseudo Oracles Sibyllins*, «ANRW» 20,1 (1987), 460-542.

Norden 1924

E.Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Berlin 1924.

Pettazzoni 1954

R.Pettazzoni, *Essays in the History of Religions*, Leiden 1954 (*Sarapis and Kerberos*, 164-170; *Aion (Kronos) Chronos in Egypt*, 170-179; *The monstrous figure of Time in Mithraism*, 180-192).

Prandi 1998

L.Prandi, *Fortuna e realtà dell’opera di Clitarco*, Stuttgart 1998.

Reale 1974

G.Reale, [Aristotele], *Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974.

Sabbatucci 1998

D.Sabbatucci, *Politeismo*, (2 vol.), Roma 1998.

Sabbatucci 2001

D.Sabbatucci, *Monoteismo*, Roma 2001.

Sabbatucci 2006 (=1965)

D.Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 2006 (=1965).

Scarpi 2002

P.Scarpi, *Le religioni dei misteri*, (2 vol.), Milano 2002.

Schürer 1997 (1986)

E.Schürer, *Storia del Popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C.-135 d. C.)*, ed. a c. di G.Vermes – F.Millar – M.Black – M.Goodmann [– P.Vermes], III 1, tr. it., Brescia

1997 (ed. orig. *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ 175 B.C. - A.D. 135*, III 1, Edinburg 1986).

Smith 1984

M.Smith, *Gli uomini del ritorno. Il dio unico e la formazione dell'Antico Testamento*, tr.it., Verona 1984.

Stambaugh 1972

J.E.Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leyden 1972.

Tcherikover 1957

V.A.Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, ed. V.A.Tch. in collaboration with A.Fuks, vol. 1, Cambridge Mass. 1957.

Vanderlip 1972

V.F.Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972.

Veïsse 2007

A.E.Veïsse, *Statut et identité dans l'Égypte des Ptolemaïens. Les désignations d'Hellènes et d'Égyptiens*, «Ktema» XXXII (2007), 279-286.

Zuntz 1989

G.Zuntz, *Aion Gott des Römerreichs*, Heidelberg 1989 («Abhd.Heid.Akad.» II,1-66).