

FORTUNA, VIRTÙ E DIVINITÀ NEL CASO DI ALESSANDRO IL GRANDE

*Luisa
Prandi*

Poiché è difficile, parlando di apoteosi, prescindere da quella sperimentata nel mondo romano, da Cesare in poi, credo sia giusto notare subito che nel caso di Alessandro non si coglie nulla di paragonabile rispetto ai modi dell'apoteosi romana; si potrebbe dire anzi che il *post mortem* del Macedone sia stato uno dei momenti di crisi della sua immagine, forse il peggiore. La scomparsa di Alessandro dal novero dei viventi aprì, come è noto, una serie di contese dure e sanguinose fra i suoi collaboratori per la definizione dei ruoli; non si trattava certo di una successione con caratteri di normalità, e nemmeno delle consuete successioni con più di un pretendente al trono degli Argeadi, perché la vastità dei territori, e del potere, in gioco rendeva la situazione estremamente difficile e delicata. Contemporaneamente anche il rapporto fra il re e i suoi soldati si era a poco a poco incrinato e già dall'anno precedente, il 324, non era più fiduciario come in precedenza¹: i fatti di Opis, con uno scontento fra i Macedoni che aveva superato la linea di guardia ed aveva provocato una reazione brutale e scomposta in Alessandro, erano il segnale di un'affezione non più limpida; la vicenda del pagamento dei debiti contratti dalle truppe, con Alessandro disposto a ripianarli a patto di una registrazione e i soldati che la rifiutano, può sembrare marginale ma è rivelatrice². Parte in causa significativa di questa evoluzione certamente gli Iranici, considerati da Alessandro un appoggio, impiegati nell'amministrazione e inseriti nei ranghi dell'esercito, mantenuti in una sorta di posizione inferiore ma numericamente preponderanti³; Iranici, anch'essi scossi dalla sua morte, lasciati soli

¹ Cfr. STEWART 1993, p. 98; PRANDI 2010, pp. 86-88 e, su un altro aspetto, PRANDI 2012, pp. 351-357.

² Cfr. PRANDI 2010, pp. 79-82.

³ Cfr. BROSIUS 2003, sopr. pp. 173-179.

e incerti sugli assetti futuri e sul proprio ruolo, anche se probabilmente più certi fra tutti che occorreva comunque attendere un re. In tale disorientamento l'ultima preoccupazione di tutti sembra essere stata quella di onorare convenientemente il defunto: basta un paragone con quello che Alessandro stesso aveva messo in opera alcuni mesi prima, al momento della morte di Efestione, per averne la misura. Ma sono questioni sulle quali dovremo tornare con maggiore attenzione.

Se dall'esercito della spedizione asiatica si passa a considerare il mondo greco, non è difficile constatare una profonda differenza di comportamento al suo interno. Nelle *poleis* microasiatiche sono attestate iniziative culturali in onore di Alessandro⁴, delle quali non è sempre agevole individuare l'origine cronologica e che quindi potrebbero essere iniziate a qualche distanza dal momento della morte⁵. Non è d'altra parte ragionevole ipotizzare che siano tutte posteriori, e in direzione di una cronologia alta, e di una precoce propensione dei Greci di quell'area a riconoscergli una posizione trascendente, parlano almeno le iniziative di Mileto e di Eritre, ricordate in concomitanza con il pellegrinaggio di Alessandro all'oasi di Ammone nell'inverno 332/31 da Callistene, che scrisse mentre la spedizione si svolgeva⁶: egli segnalava infatti che erano stati portati ad Alessandro responsi dell'oracolo apollineo dei Branchidi, presso Mileto, e della Sibilla di Eritre che riguardavano la sua filiazione divina. Approfitto di queste notizie per puntualizzare che sono ben consapevole che filiazione divina e divinizzazione erano due realtà assolutamente diverse, e che mostrare di credere che Alessandro fosse figlio di una divinità non equivaleva in nessun modo ad affermare che egli fosse un dio⁷.

Quanto ai Greci della penisola, essi erano stati sfavorevolmente colpiti dalla richiesta ufficiale di Alessandro, manifestata in occasione dei giochi di Olimpia del 324, di consentire il rientro degli esuli politici nelle città di origine; quello che potremmo definire l'indice di gradimento del Macedone non era al momento della sua morte particolarmente elevato. La resistenza greca al dettato del bando sul rientro degli esuli sembra valersi di espedienti per catturare la sua benevolenza e ottenere un addolcimento della norma⁸. Il dato di fatto è che noi abbiamo soprattutto testimonianze di un dibattito in Atene, piuttosto vivo e con posizioni variegate, sull'eventualità di concedere ad Alessandro onori divini; dibattito evidentemente anteriore alla sua morte e appunto connesso, almeno in parte, con i problemi del rientro degli esuli. Sono i passi su cui si fondano sia i moderni che credono che Alessandro abbia formulato una richiesta uf-

⁴ Un quadro delle iniziative in DREYER 2009, 223-28, che ritiene che la maggior parte fossero *in vita*; un elenco di tutte le località con culto attestato in STEWART 1993, pp. 419-420.

⁵ STEWART 1993, pp. 98-99.

⁶ Callisth. *FGrHist* 124 F 14 = Strabo XVII 1, 43; rimando per l'analisi del passo a PRANDI 1985, pp. 158-165.

⁷ Tale distinzione non è sempre ben presente negli studi.

⁸ Utilitarismo messo in evidenza anche da ROISMAN 2003b, p. 293.

ficiale di onori divini sia i moderni che non credono che lo abbia fatto⁹. Si tratta di un problema basilare ed ineludibile che riaffronto sforzandomi di prestare molta attenzione ai particolari delle tradizioni a noi pervenute ma di mantenere un certo equilibrio.

Comincio focalizzando l'attenzione su quello che è possibile cogliere del comportamento del protagonista di questa vicenda. Non ritengo però utile, a questo fine, prendere in considerazione la notizia che Filippo II avrebbe fatto portare in processione una propria immagine, insieme alle statue dei 12 dei, proprio il giorno in cui venne assassinato¹⁰, perché è indiscutibile che alla sua morte non fece seguito nessuna vera e propria apoteosi. Non penso poi di dover sfruttare i racconti relativi alla consultazione dell'oracolo di Ammone, perché in quella circostanza venne semmai riconosciuta la filiazione divina di Alessandro e non la sua divinità¹¹. Non considero infine nemmeno tutte le questioni legate al tentativo di Alessandro di introdurre la *proskynesis* nel cerimoniale della sua corte itinerante, sia perché il gesto non aveva concrete implicazioni religiose sia, soprattutto, perché egli abbandonò rapidamente il progetto¹².

Mi sembra invece importante sottolineare *in primis* due aspetti del comportamento del re durante tutti gli anni delle campagne asiatiche: soprattutto la sua devozione costante verso dei ed eroi, che si manifestava con sacrifici e con un rispetto non messo in dubbio nemmeno dalle fonti ostili¹³, e forse la sua tendenza ad imitare alcune divinità ed eroi con le proprie imprese, in particolare Dioniso ed Eracle. In

⁹ Una presentazione delle testimonianze notevolmente equilibrata è offerta da K. BURASELIS in BURASELIS *et alii* 2004, pp. 167-171 ('Alexanders Apotheose'). Mostrano di credere all'esistenza di una richiesta formale da parte di Alessandro TARN 1948, pp. 370-373, come misura politica a sostegno di quello sul rientro degli esuli; HABICHT 1970, pp. 17-36, che crede ad un vero e proprio culto di Alessandro e di Efestione in Atene; BOSWORTH 1988, p. 278; FREDRICKSMEYER 2003, pp. 253-278; GRAINGER 2007, pp. 90-91; DREYER 2009, pp. 218-234.

Presentano argomenti contro BADIAN 1981, pp. 27-71 e 1996, pp. 11-26; STEWART 1993, p. 101, che sottolinea soprattutto la dimensione della filiazione divina; CAWKWELL 1994, pp. 293-306; WHITEHEAD 2000, p. 456; TONSING 2002, *sopr.* pp. 91-96, e ROISMAN 2003b, p. 293, inclini a ritenere che Alessandro abbia permesso o incoraggiato ufficiosamente certe iniziative più che richiederle; Worthington 2004, pp. 281-282, propenso tuttavia a ritenere che Alessandro fosse personalmente convinto della propria trascendenza.

¹⁰ Cfr. Diod. XVI 92, 5. Ad un culto per Filippo credono, su questa ed altre basi, FREDRICKSMEYER 2003, pp. 255 e 277 con nota 111; WORTHINGTON 2004, pp. 274-275 e DREYER 2009, p. 229. Cfr. anche SQUILLACE 1988-2001, pp. 31-46, che considera soprattutto il versante ateniese. Per argomenti in contrario cfr. invece WORTHINGTON 2008, pp. 228-233.

¹¹ Per WORTHINGTON 2004, p. 278, fu questo il momento del passaggio da uomo a dio. Rinvio A PRANDI 2013, pp. 76-79 per una revisione e una rilettura della tradizione sull'episodio. Sulla particolare posizione di Alessandro rispetto all'Egitto cfr. COLLINS 2009, *sopr.* p. 204.

¹² Cfr. in tal senso anche VIRGILIO 2003a, pp. 40-41; ROISMAN 2003b, p. 291; HOLT 2005, pp. 93-94 e DREYER 2009, p. 219. Convinto della valenza religiosa della *proskynesis* rispetto alla divinizzazione di Alessandro è invece WORTHINGTON 2004, pp. 280-281.

¹³ I rinvii possibili sono davvero numerosi; per un orientamento cfr. FREDRICKSMEYER 2003, *passim*.

tale contesto vale la pena di guardare più da vicino, seppur rapidamente, qualche notizia riferibile ai suoi ultimi anni di vita¹⁴.

Nella sua opera Efippo¹⁵ segnalava che Alessandro aveva adottato un abbigliamento parzialmente simile a quello persiano e che talvolta indossava anche elementi di vestiario che richiamavano quelli di divinità come Ammone, Artemide o Ermes. Se queste iniziative rivelino desiderio di ricevere onori divini non è sicuro, anche perché Efippo non le riporta interpretandole in questo senso ma sottolinea la volontà del re di ottenere una sorta di tenuta mista di elementi macedoni e persiani¹⁶. Da parte sua Arriano conserva, da Aristobulo, la notizia che quando Alessandro progettò la spedizione contro l'Arabia, venuto a sapere che gli Arabi veneravano soltanto Urano e Dioniso, dichiarò che dopo la conquista di quella terra sarebbe divenuto il loro terzo dio, perché le sue imprese non erano inferiori a quelle compiute da Dioniso¹⁷. A me sembra che il riferimento ad almeno quattro divinità diverse, Ammone, Artemide, Dioniso e Ermes, non parli in favore della formazione di un' autonoma fisionomia trascendente in Alessandro, per la quale esigere onori divini, ma faccia pensare – se dobbiamo prestar fede a tutto – ad una sorta di sperimentazione da parte sua.

Quanto all'altra notizia presente in Efippo¹⁸, che Alessandro faceva cospargere il pavimento con essenze e con mirra e faceva bruciare degli aromi, prima di ipotizzare l'esistenza di forme cultuali nei suoi confronti¹⁹ va tenuto presente che lo storico mette in stretto rapporto questi usi con il silenzio impressionante che regnava a corte, un silenzio definito religioso ma esplicitamente indicato come frutto della paura che il re suscitava²⁰.

¹⁴ Non ritengo nemmeno di dover dedicare spazio – come fa invece FREDRICKSMEYER 2003, p. 270 – alla vicenda della sorgente oleosa sgorgata presso la tenda di Alessandro mentre era accampato vicino al fiume Oxo, di cui da notizia Arr., *Anab.* IV 15, 7-8; Plut., *Alex.* 57, 5-9 e Athen. II 42f ricordano in merito una lettera inviata dal re ad Antipatro, in cui dichiarava di considerarla uno dei più grandi segni inviati dalla divinità. Ma si tratta, appunto, più di un ennesimo segno della sua devozione che del fondamento della convinzione di essere un dio.

¹⁵ Ephipp. *FGrHist* 126 F 4 = Athen. XII 537e-f. Per analoga notizia su un abbigliamento etnicamente misto, ma senza riferimenti a divinità, cfr. anche Eratosth. *FGrHist* 241 F 30 (= Plut., *De Al. M. Fort. Virt.* 329f-330a).

¹⁶ WEBER 2009, p. 94, dubita che l'abbigliamento sottintenda una richiesta di onori divini e propende per una temporanea assunzione di ruolo con finalità di autoprotezione. Per gli elementi in favore di una concezione trascendente del sovrano che potevano provenire dai cerimoniali persiani cfr. ROLLINGER 2011, pp. 11-54, anche se va notato che, a proposito di Alessandro, 13-16, egli trova elementi da presentare nel soio Curzio Rufo (sull'autore latino cfr. anche *infra* nel testo).

¹⁷ Arr., *Anab.* VII 20, 1-2, una notizia che secondo WORTHINGTON 2004, p. 282, proverebbe la megalomania di Alessandro. Va notato però che Arriano mette in rilievo, dipendendo da Aristobulo (*FGrHist* 139 F 55), che Alessandro era spinto anche dalle ricchezze naturali della regione, soprattutto in termini di cassia, mirra e cannella; per un quadro dei problemi suscitati dal passo cfr. SISTI, ZAMBRINI 2004, pp. 634-637.

¹⁸ Ephipp. *FGrHist* 126 F 4 = Athen. XII 537f-538a.

¹⁹ Cfr. WORTHINGTON 2004, p. 274.

²⁰ Contano maggiormente il fasto e la ricerca dello stordimento nonché, se si vuole, il dispotismo

Attenzione meritano anche le ambascerie ecumeniche che Alessandro ricevette in Babilonia nella primavera del 323, sulle quali due testimonianze sono particolarmente suggestive: Diodoro riporta con minuzia un cerimoniale, che viene presentato come quello predisposto dallo stesso re, fatto di raggruppamenti e di precedenze in base a ciò che gli ambasciatori dovevano riferire, e che appare assai laico e tipicamente politico²¹; Arriano paragona gli ambasciatori a dei *theoroi* volendo, io credo, soprattutto suggerire l'atmosfera di impressionante soggezione del momento²². Ed è difficile negare che i risultati di poco più che un decennio di campagne fossero impressionanti e tali da suscitare una sorta di religioso timore, senza per questo immaginare che gli ambasciatori si dovessero comportare davanti ad Alessandro come gli inviati culturali alle divinità²³.

Ma il momento più importante ed interessante, quello che potrebbe rivelare le intenzioni di Alessandro in tema di rapporto con la divinità, è il *post mortem* di Efestione che precedette di pochi mesi quello di Alessandro stesso²⁴. Note sono le manifestazioni del suo rabbioso dolore, come l'imperversare di una tempesta, e poi la pianificazione di un funerale estremamente fastoso. A proposito della richiesta inoltrata dal re ad Ammone circa il culto da tributare all'amico defunto la tradizione è nettamente bipartita: secondo Diodoro e Trogo/Giustino, l'oracolo concesse di ve-

che non la cultualità; una lettura 'laica' di queste notizie conservate da Efiippo anche in GDALETA 2001, pp. 106-107. Invita poi a riflettere un aneddoto collocato da Plut., *Alex.* 25, 6-8 e Plin., *NH* XII 108 in occasione della presa di Gaza: in base ad esso Alessandro avrebbe inviato a Leonida, che era stato suo precettore e che lo aveva rimproverato perché da ragazzo era prodigo di incenso, una grande scorta di incenso e di mirra con l'invito a non essere avaro nei confronti degli dei; questo interesse per gli aromi fin dai primi anni della spedizione renderebbe meno sorprendente e significativo il loro uso negli ultimi anni.

²¹ Cfr. Diod. XVII 113; la successione è, nell'ordine, questioni religiose, offerta di doni, questioni di confine, problemi interni, opposizioni al rientro degli esuli. Sulle questioni connesse cfr. PRANDI 2013, pp. 194-196.

²² Arr., *Anab.* VII 23, 2. Per l'interpretazione che qui propongo cfr. CAWKWELL 1994, p. 306, nota 30 e SISTI, ZAMBRINI 2004, pp. 616-617. Gli ambasciatori portavano anche corone d'oro per Alessandro: tale offerta non è affatto in rapporto esclusivo con il tributo di onori divini, perché sappiamo da Ephipp. *FGrHist* 126 F 5 (= Athen. XII 538a-b) che nell'estate del 324 incoronò il re con una corona aurea, salutandolo come figlio di Ammone, anche Gorgo di Iaso, un Greco assai influente a corte e molto impegnato nel sovrintendere all'applicazione della richiesta del rientro degli esuli; sull'attività del personaggio abbiamo varie iscrizioni, *SIG*³ 307 e 312, *IK* 28, 1 = *Iasos*, I, 24, *IG* IV² 616 e 617, sulle quali cfr. HEISSERER 1980, pp. 169-203, per l'analisi delle testimonianze ed una convincente ricostruzione.

²³ Cfr. BRUNT 1983, p. 496 e GOUKOWSKY 1978, pp. 187-188. Il passo viene a mio avviso enfatizzato oltre il dovuto da STEWART 1997, p. 101, che parla di allusione obliqua; nello stesso senso anche WORTHINGTON 2004, p. 281.

²⁴ Il collegamento fra le due morti è già antico, come indica il titolo dell'opera di Efiippo di Olinto. Sulla posizione di Efestione cfr. HECKEL 1992, pp. 53-77.

nerare Efestione come un dio²⁵, secondo Plutarco ed Arriano invece come un eroe²⁶. La differenza non è irrilevante²⁷ soprattutto riguardo alla reale domanda posta dal re – Arriano afferma che puntava in prima battuta alla divinizzazione – perché si può immaginare che Alessandro non avrà pensato di chiedere per Efestione più di quello che desiderava per se stesso²⁸. Ma non vanno trascurati tre elementi: che Alessandro presentò una richiesta al dio e non assunse iniziative in proprio, mostrando di ritenere necessaria una sanzione data da Ammone; che, secondo le fonti che ne parlano, egli fu soddisfatto della risposta sull'eroizzazione; e, ancor di più, che tutto si svolse dopo che Efestione era morto. Se la frase amara che si legge nell'*Epitafio* di Iperide del 322 (VI 21), cioè che i Greci erano costretti a venerare servi come se fossero eroi, faceva riferimento all'eroe Efestione²⁹, essa può costituire una conferma vicina ai fatti sia della bontà della tradizione accolta da Plutarco e da Arriano rispetto all'altra sia della continuazione nel tempo di tale culto, anche attraverso mutamenti epocali sul piano politico³⁰.

Resta da riflettere se il fatto che Alessandro abbia agito in questo modo formale e cauto nei primi mesi del 323 si accordi bene con l'eventualità che in precedenza, nell'estate del 324, avesse già fatto pervenire ai Greci una formale richiesta di onori divini per sé³¹. Come è noto, nelle nostre fonti mancano notizie esplicite in merito e, poiché non è ragionevole pensare a lacune che interessino contemporaneamente i testi di tutti gli autori a noi giunti³² ed è agevole constatare che essi tacciono su

²⁵ Diod. XVII 115, 6: nella tradizione manoscritta Efestione è definito dio 'proedro' e il termine viene emendato in 'paredro' sulla base di Lucian., *Cal.* 17, che parla di sacrifici *παρέδρω καὶ ἀλεξινάκω θεῶν*; cfr. anche Iust. XII 12, 12 *ut deum*.

²⁶ Plut., *Alex.* 72, 2 e Arr., *Anab.* VII 14, 7 e 23, 6; cfr. Hamilton 1969, pp. 200-201 che la ritiene più attendibile; SISTI, ZAMBRINI 2004, pp. 616-617. È conservata al Museo archeologico nazionale di Tessalonica una stele con la dedica di un privato all'eroe Efestione (*SEG* 40, 547), cfr. PALAGIA 2000, pp. 168-169 e MARI 2008, pp. 230-231.

²⁷ Troppo la minimizza DREYER 2009, pp. 230-231.

²⁸ Cfr. anche WORTHINGTON 2004, p. 282, il quale trascura però la discrepanza nella tradizione, e STEWART 1997, p. 100. Mi domando invece se la nota risposta che alcune fonti attribuiscono ad Alessandro davanti alla madre di Dario prigioniera dopo Issos – che Efestione era un altro Alessandro (Diod. XVII 37, 5-6, ripreso anche a 114, 2; Arr., *Anab.* III 2, 6) – non adombri in qualche modo una sorta di purificazione fra i due uomini desiderata da Alessandro; purificazione che forse ebbe poi un risvolto concreto al momento delle nozze di Susa, quando Alessandro scelse per l'amico la sorella della propria moglie, in modo che i futuri figli fossero fra loro cugini (Arr., *Anab.* VII 4, 5).

²⁹ Come pensano molti moderni, e.g. HECKEL 1992, p. 77 e WHITEHEAD 2000, p. 457. La *forma mentis* di Iperide è ben comprensibile, anche se non tiene conto né della gerarchia che esisteva all'interno dello stato maggiore né delle propensioni di Alessandro, per il quale Efestione era tutt'altro che un servitore. Cfr. anche *infra*, nota 39.

³⁰ L'importanza della sanzione di Ammone per garantire il culto nel tempo è già stata messa in evidenza, cfr. BADIAN 1996, p. 25 e CAWKWELL 1994, pp. 299-300.

³¹ Ovviamente i giochi di Olimpia del 324, teatro della richiesta relativa al rientro degli esuli, sarebbero la migliore collocazione anche per quella degli onori divini.

³² È senz'altro possibile che il testo di Curzio soffra, su questo, per una lacuna ma lo stesso non si

questo argomento anche nei passi dove sarebbe più che giustificata almeno un'allusione³³, tale mancanza rimane un dato comunque significativo a fronte delle molte informazioni esplicite sulla richiesta formale di far rientrare gli esuli³⁴.

Non resta che riprendere ancora una volta in considerazione, con pazienza, le voci dei testimoni degli eventi di quell'anno 324/23. Dall'opposizione sdegnosa e sdegnata di Licurgo il quale, a quanti proponevano di riconoscere dio Alessandro, diceva che si trattava di un dio uscendo dal tempio del quale bisognava purificarsi³⁵; a quella ironica di Pitea che stigmatizzava la giovane età di Alessandro rispetto alla connotazione divina³⁶; dalla posizione in evoluzione di Demostene, che nei pubblici dibattiti in un primo tempo fu contrario alle *isotheoi timai* ma poi divenne favorevole³⁷ e ammise che Alessandro fosse Zeus o Poseidone³⁸, al sofferto e già considerato *j'accuse* di Iperide a proposito dello stravolgimento di onori fra dei ed uomini³⁹; al ruolo avuto da Demade, che sembra essere stato il sostenitore della concessione degli onori ad Alessandro come *aniketos theos*⁴⁰, nella dichiarata prospettiva di una

può dire per Diodoro e Arrriano: nel primo infatti si constata una lacuna fra 17, 111 e 112, che però è breve e, soprattutto, cade all'interno del resoconto della spedizione di Alessandro contro i Cossei, un punto inadatto per un'eventuale notizia sugli onori divini; quanto alla lacuna in Arr., *Anab.* VII 12, 7, sulla quale costruiscono le loro ipotesi BOSWORTH 1988, p. 288; STEWART 1993, p. 101 e DREYER 2009, pp. 230 e 232, con nota 120, rimando a BRUNT 1983, p. 506 e a CAWKWELL 1994, 269 per discussione e confutazione.

³³ Essa poteva trovare adeguata collocazione a XVII 109, dove si parla del rientro degli esuli, e adeguata ripresa a XVIII 8, 4, dove Diodoro riprende per esteso le vicende di quel periodo; cfr. in merito PRANDI 2013, p. 186.

³⁴ Siamo perfino in grado di seguire la cura di Alessandro per la sua applicazione, come mostra ad esempio la documentazione epigrafica di Chio, sulla quale cfr. BENCIVENNI 2003, pp. 15-38, e la già citata attività di Gorgo di Iaso (*supra*, nota 22).

³⁵ Plut., *V. X Orat.* 842d (Licurgo) *πάλιν δὲ θεὸν ἀναγορευόντων Ἀλέξανδρον 'καὶ ποδαπὸς ἂν <εἶη> εἶπεν 'ὁ θεός, οὗ τὸ ἱερὸν ἐξίόντας δεήσει περιρραίνεσθαι;*

³⁶ Plut., *Praec. ger. rei publ.* 804b: *Πυθίας δ' ὁ ῥήτωρ, ὅτε πρὸς τὰς Ἀλεξάνδρου τιμὰς ἀντέλεγεν, εἰπόντος τινὸς 'οὕτω σὺ νέος ὢν περὶ πραγμάτων τολμᾶς λέγειν τηλικούτων;' 'καὶ μὴν Ἀλέξανδρος' εἶπεν 'ἐμοῦ νεώτερός ἐστιν, ὃν ψηφίζεσθε θεὸν εἶναι.*

³⁷ *Dinarch. 1 (In Dem.) 94 (Demostene):* *τοτὲ μὲν γράφων καὶ ἀπαγορεύων μηδὲνα νομίζειν ἄλλον θεὸν ἢ τοὺς παραδεδομένους, τοτὲ δὲ λέγων ὡς οὐ δεῖ τὸν δῆμον ἀμφισβητεῖν τῶν ἐν οὐρανῷ τιμῶν Ἀλεξάνδρου;* cfr. anche 95, 1. L'autore mira soprattutto a mettere in luce e a criticare il trasformismo di Demostene e quindi non ha interesse a fornire le ragioni che determinarono il suo cambio di posizione; sul carattere strumentale della sua presentazione cfr. WORTHINGTON 1992, p. 264. Invece Tim. *FGrHist* 566 F 155 (= Polyb. XII 12b, 3) sembra registrare, lodandola, solo la fase di opposizione, in cui peraltro Demostene è abbinato ad altri anonimi uomini politici. Bisogna immaginare una discussione protrattasi nel tempo fra gli Ateniesi, perché in caso contrario stigmatizzare il voltafaccia non avrebbe avuto effetto.

³⁸ Hyper. (5) *In Dem.* 7, 31; cfr. ancora WORTHINGTON 1992, pp. 264, e 456-467 per la traduzione del passo il cui contesto, per lo stato del supporto papiraceo, è difficilmente ricostruibile.

³⁹ Hyper. (6) *Epitaph.* 21, cfr. *supra*, nota 29.

⁴⁰ Vi è in merito un passo noto e assai lacunoso, Hyper. (5) *In Dem.* 7, 32: *ἵστους..... / ἐβούλετ[ο] / στῆσαι εἰκό[να Ἀλεξάνδρου βασιλ[έως τοῦ ἀνι]/κῆτου θε[οῦ...../του...../θειν..... / καιε..... [ἀγ]/γελίαν.....[Ὀλυμ[πίας].....* Va tuttavia notato che non è menzionato un *agalma* (cioè una statua di

mossa politica per ottenere dal re condizioni particolari e mantenere il controllo ateniese su Samo, e che venne poi multato, probabilmente nel clima della guerra lamiaca, per averli proposti⁴¹. Quello che sicuramente manca in questi frustuli di un confronto tra filo e antimacedoni ateniesi è la sincera convinzione della divinità di Alessandro, anche nei suoi apparenti sostenitori⁴².

Né diversamente parla la scarna notizia sulla reazione manifestata dagli Spartani, cioè l'ammissione che Alessandro fosse dio se lo voleva⁴³. Sono proprio i due passi relativi a Sparta, quelli di Plutarco e di Eliano, a contenere il primo l'unica espressione che potrebbe far ipotizzare a monte una richiesta di Alessandro – πρὸς τὰ ἐπισταλέντα περὶ τοῦ Ἀλέξανδρον θεὸν εἶναι ψηφισασθαι – e il secondo l'affermazione esplicita della cosa – ἐπέστειλε (*scil.* Alessandro) τοῖς Ἑλλησι θεὸν αὐτὸν ψηφισασθαι. Non può mancare di colpire che invece nelle attestazioni relative agli uomini politici ateniesi che abbiamo poco fa passato in rassegna, e di cui fanno parte passi di oratori contemporanei come Dinarco ed Iperide, per quanto quelli del secondo lacunosi e talvolta oscuri, non si colga nulla di simile e che il dibattito che li coinvolge sembri originato da una proposta dei filomacedoni in Atene⁴⁴.

Qualche considerazione sull'atteggiamento degli altri autori di spicco che ci conservano le notizie, in particolare quelli di opere narrative che erano lontani dai fatti ma pur sempre in grado di leggere dell'Alessandrografia molto più di quanto conosciamo noi, può illuminare questo quadro.

Nella decisa ed estesa requisitoria dedicata da Livio al Macedone⁴⁵, Alessandro viene colto in una dimensione umana: può anche parere un *argumentum e silentio* ma vien da pensare che se lo storico romano, che elenca fra le sue colpe la *vanitatem*

culto) ma un *eikon* di Alessandro; la lettura]/κῆτου e quindi ἀνι/κῆτου θε[οῦ sembra imporsi rispetto alla possibilità di τρισκαίδε]/κῆτου che costituirebbe attestazione parallela alla notizia, conservata da Ael., *VH V* 12, che Demade aveva proposto di venerare Alessandro come tredicesimo dio. Per le questioni testuali rimando a WHITEHEAD 2000, p. 459. Ha ipotizzato che il passo avesse in realtà un carattere ironico e satirico Worthington 2001, pp. 129-131. L'epiteto *aniketos* – che peraltro non ha nulla di 'divino' – è notoriamente presente sia nella tradizione che la Pizia di Delfi avesse così definito Alessandro che le chiedeva con prepotenza un responso, in Plut., *Alex.* 14, 6-7 e Diod. XVII 93, 4 sia in quella che l'avesse invece definito *aniketos* il sacerdote di Ammone, in Diod. XVII 51, 3 (per una valutazione rimando a PRANDI 2013, pp. 82-83).

⁴¹ Val. Max. VII, 2 *ext.* 13 e Ael., *VH V* 12 gli attribuiscono l'invito, rivolto agli Ateniesi, a non badare troppo al cielo rischiando di perdere la terra; sulla multa, oltre ad Eliano, cfr. anche Athen. VI 251b. L'iniziativa di comminargli una sanzione pecuniaria, purtroppo non accertabile con sicurezza, contrasterebbe con l'esistenza di una richiesta formale di onori divini da parte di Alessandro.

⁴² Fattore sottolineato da WORTHINGTON 2004, p. 281.

⁴³ Cfr. Plut., *Apophth. Lac.* 219e, che attribuisce la frase a Damide; Ael., *VH II* 19. Per DREYER 2009, p. 230, nota 97 doveva essere più difficoltoso giungere alla divinizzazione di Alessandro in città che gli erano in precedenza ostili.

⁴⁴ Cfr. BLACKWELL 1999, pp. 151-155 sull'intreccio fra politica interna e rapporti fra i Greci e Alessandro.

⁴⁵ Liv. IX 17-19; ottima analisi dell'*excursus* in Morello 2002, pp. 62-85.

ementiendae divinae stirpis (IX 18, 4), avesse avuto traccia di una richiesta formale da parte di Alessandro di essere onorato come un dio, l'avrebbe stigmatizzata impietosamente. Sul fronte opposto, un autore come Diodoro, che è serenamente convinto dell'importanza di Alessandro e che non avrebbe avuto remore non soltanto a dar conto di una simile richiesta ma anche a ritenerla giusta⁴⁶, non ci conserva nessuna notizia in tal senso; sulla sua testimonianza avrò motivo di tornare più efficacemente in conclusione. Curzio Rufo, che è autore solitamente critico quando non ostile, afferma che dopo la consultazione dell'oracolo di Siwah Alessandro pretese di essere chiamato figlio di Giove e che questo peggiorò i suoi rapporti con i Macedoni (IV 7, 30-31) ma ciò non trova riscontri in episodi specifici: le uniche menzioni si leggono all'interno di due discorsi, l'uno prestato ad Alessandro per stigmatizzare le colpe passate e presenti di Filota e l'altro prestato a quest'ultimo in propria difesa (VI 9, 18 e 10, 26)⁴⁷. Lo storico attribuisce poi ad Alessandro il pensiero di ottenere onori divini dai Macedoni per poterli meglio dominare e la decisione concreta di imporre loro l'uso della *proskynesis* (VIII 5, 5-6). Ed attribuisce ai Macedoni, dopo la morte di Alessandro, un pentimento per avergli negato onori divini mentre era in vita (X 5, 11); e poco dopo, nel giudizio di sintesi che formula su di lui, allude fra gli elementi negativi all'*aequare se et caelestes honores accersere* (X 5, 33). Si tratta di spunti non soltanto riferiti quali pensieri od intenzioni ad Alessandro e ai Macedoni ma anche limitati al rapporto fra loro e non legati a nessuna precisa richiesta di onori rivolta all'esterno della corte⁴⁸. Plutarco, che in un isolato apoftegma degli Spartani menziona, come abbiamo visto, non meglio precisati 'ordini' di onorare Alessandro come un dio, scrive gli opuscoli *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* incentrandoli su un dibattito fra queste due componenti che pone decisamente in ombra anche il fattore della filiazione divina, e quindi a maggior ragione quello della divinizzazione; e nella *Vita* a lui dedicata non prende nemmeno in considerazione il problema⁴⁹. Da parte sua Arriano, la cui presentazione di Alessandro è senza dubbio molto meditata e costruita, non offre elementi per pensare ad una richiesta formale di divinizzazione⁵⁰ e ritiene che l'insistenza di Alessandro sulla filiazione divina, della quale egli ritrova peraltro numerosi precedenti nella tradizione greca,

⁴⁶ Va segnalato che Diodoro è per noi fonte unica a riportare invece, a XVII 102, 4, che il popolo indiano dei Sambasti tributò ad Alessandro onori eroici; il solo passo del libro 17 che in qualche modo richiama il nostro tema è semmai 37, 4, dove si dice che per le donne della famiglia reale Alessandro era come un dio. Cfr. per tutto ciò PRANDI 2013, p. 58 e PRANDI c.d.s.

⁴⁷ I discorsi non soltanto si rispondono a vicenda ma corrispondono soprattutto alla visione che di Alessandro aveva Curzio Rufo, che li ha composti e che appare responsabile del collegamento; cfr. anche ATKINSON 2000, p. 444, a proposito delle tracce di attualizzazione.

⁴⁸ Inoltre la vicenda della *proskynesis* è conclusa in se stessa e precede di qualche anno il 324. Cfr. *supra*, nota 12 e, per l'atteggiamento di Curzio Rufo, ancora ATKINSON 2000, p. 568.

⁴⁹ Rinvio per un'analisi a PRANDI 2000, pp. 375-86 e più recentemente a MUCCIOLI 2012, p. 263.

⁵⁰ Cfr. *supra*, nota 32.

fosse sostanzialmente un espediente politico⁵¹; la consapevolezza della eccezionalità della figura di Alessandro viene dallo storico icasticamente espressa con le frasi che Alessandro non poteva essersi manifestato *ἔξω τοῦ θείου* e che nel tempo gli vennero riservate una *τιμή ... καὶ μνήμη οὐκ ἀνθρωπίνῃ*⁵².

L'unico autore, fra quelli che forniscono un ritratto di Alessandro, ad affermare in modo inequivocabile che egli richiese onori divini rimane Eliano⁵³; egli è anche molto deciso e duro nell'irridere tale richiesta, l'accoglimento della quale evidentemente nulla garantiva circa l'effettivo carattere divino dell'uomo, e sembra riecheggiare ed aggiornare i toni dei Greci di IV secolo a.C. ostili e scettici.

È quindi ora di tornare ad Alessandro. I dubbi restano molti ma non manca qualche punto fermo. Per esempio la sua convinzione di essere figlio della divinità: assorbita fin da piccolo nel rapporto con la madre Olimpiade⁵⁴, in qualche modo confermata all'esterno del suo ambiente in occasione del pellegrinaggio all'oasi di Ammone, manifestata con parsimonia nel corso delle campagne⁵⁵ e comunque corredata, come abbiamo già notato, da devozione e rispetto nei confronti degli dei e degli eroi. Tale convinzione gli consentiva fra l'altro di sentire più forte il legame con l'antenato Eracle e di vivere uno *status* accettabile a buona parte dell'opinione pubblica contemporanea. Filiazione non significa divinizzazione, come già ricordato, anche se potrebbe costituire un primo passo in quel senso. Se Alessandro fece o meno i passi successivi penso emerga anche dal suo comportamento nel corso delle campagne: c'è una fisicità, che è coraggio di esporsi in prima linea e accettazione delle conseguenze sotto forma di fatica, ferite e dolore (anche psichico)⁵⁶; c'è una continua condivisione di tutti gli aspetti della vita del campo, e dall'uguaglianza dell'impegno con ufficiali e soldati scaturisce la superiorità di un comandante sempre vincitore e sempre capace di tornare alla salute e all'azione. Questo non oblitera le scelte difficili del 324, quando l'organizzazione della conquista si fece pressante, che scontentarono parte dei suoi ufficiali e soldati, ed anche l'aura di lontananza che la *statio* babilonese impresso sul cerimoniale di corte⁵⁷.

⁵¹ *Anab.* VII 29, 2-3: i precedenti indicati dallo storico sono quanto mai arcaici e, per così dire, al di sopra di ogni sospetto: Minosse, Eaco, Radamanto, Teseo e Ione; cfr. SISTI, ZAMBRINI 2004, p. 663.

⁵² *Anab.* VII 30, 2, cfr. SISTI, ZAMBRINI 2004, p. 665. Simile concetto in *Iust.* XII 15, 9 e 16, 1 che insiste sulla *magnitudo animi* di Alessandro, cfr. YARDLEY, HECKEL 1997, p. 290.

⁵³ Rimando a PRANDI 2004, pp. 261-273.

⁵⁴ Cfr. FREDRICKSMEYER 2003, p. 255 e CARNEY 2006, pp. 102-104.

⁵⁵ Cfr. PRANDI 1990, pp. 365-369 e PRANDI 2013, pp. 76-77.

⁵⁶ Rimando a FREITAG c.d.s. per osservazioni sul rapporto fra ferite ed *arete*. Sul possibile ruolo giocato dalla sindrome da stress bellico (*PTSD*), cfr. MORRISON 2001, pp. 38-44 e TRITLE 2003, pp. 129-134. Che non si tratti invece di estrema fiducia nella propria invulnerabilità – come propone WORTHINGTON 2004, p. 281 – mi sembra dimostrato dal fatto che la tradizione antica ricorda e cataloga le molte ferite che Alessandro riportò nel corso della campagna asiatica e la coscienza che ne ebbe; cfr. SALAZAR 2000, pp. 201-208 che mette in luce i temi dello sprezzo del dolore e della cura di se stesso, e insieme della devozione ai soldati sofferenti.

⁵⁷ Cfr. WEBER 2009, pp. 53-94, nonché *supra*, nota 18.

A me non sembra dubbio quindi che delle tre componenti che ho posto in evidenza nel titolo, Fortuna, Virtù e Divinità, per Alessandro contassero di più le prime due; e che il rapporto fra loro non fosse quello su cui si sofferma Plutarco negli opuscoli, e nemmeno quello opposto, ma che l'*arete* di Alessandro producesse, o meglio meritasse, l'*eutychia* che accompagnò le sue imprese. Il fatto che l'aspirazione alla divinizzazione potesse essere compatibile, e comprensibile nel contesto culturale e storico che si andava formando verso la fine del IV secolo⁵⁸, non è sufficiente a dimostrare che Alessandro abbia espresso ai suoi contemporanei in modo formale la richiesta di onori divini; semmai consente di credere che non fosse affatto scontento delle iniziative autonome a tale riguardo⁵⁹. Che poi vi fossero persone 'più realiste del re', che per vari motivi si potessero adoperare a suscitare iniziative del genere, è storia comune di tutti i potenti.

L'unica notizia che, a mia conoscenza, attribuisce ad Alessandro *in vita* un preciso ed esplicito desiderio di essere creduto un dio dopo la morte è anche quella dai contorni più dubbi e sensazionalistici. Si tratta di una curiosa tradizione cui da spazio Arriano VII 27, 3, con l'esplicito proposito di fornire un esempio di impudenza e di assoluta mancanza di attendibilità, e che compare anche nel *Liber de morte* 101-102: Alessandro, sentendosi vicino alla morte, cercò di buttarsi nell'Eufrate per scomparire e far credere ad una *apochoresis*; la moglie Roxane però riuscì a trattenerlo, mentre egli la rimproverava di sottrargli la gloria imperitura di apparire una divinità. Si può notare che la sparizione fisica del corpo era in effetti la via più efficace per accreditare l'origine divina di un personaggio; ma va pure rilevato che, anche se potessimo ritenere credibile questa sorta di ultima volontà di Alessandro – e il noto resoconto sulle tappe della sua malattia non lo consente – non avremmo ancora la prova che egli aveva chiesto mentre era in vita di essere onorato come un dio⁶⁰.

Vorrei concludere ritornando all'inizio e alla sepoltura del re, per mettere a tema un ultimo elemento. Il corpo di Alessandro rimase per un certo tempo trascurato – la tradizione oscilla fra circa una settimana e quasi un mese⁶¹ – poi venne imbalsamato. Solo nel corso del 322 venne ultimato il complesso e barocco carro funebre destinato a trasportarlo e cominciò il suo ultimo viaggio, nel corso del quale della salma di impadronì Tolemeo che provvide a condurla e a seppellirla in Egitto.

⁵⁸ Mi riferisco all'analisi di FREDRICKSMEYER 2003, pp. 253-278. Per riflessioni, a me sembra più utili, sulla temperie culturale della fase di passaggio dall'età classica al primo ellenismo per quanto riguarda gli onori da tributare al singolo cfr. ora MUCCIOLI 2011, in part. pp. 98-111.

⁵⁹ Era in sostanza questa la posizione di DE SANCTIS 1940, pp. 1-21, in part. p. 6 (= 1983, pp. 435-462, in part. p. 441); cfr. più recentemente LANDUCCI GATTINONI 1995, 76 con nota 111 e YARDLEY, HECKEL 1997, p. 280; MARI 2002, pp. 239-44.

⁶⁰ Forse avremmo piuttosto la prova del contrario, perché egli già morente si industriava a costruire semmai una fama per il futuro. Il racconto, per il quale rimando a SISTI, ZAMBRINI 2004, p. 658, ha comunque l'aspetto di una rielaborazione romanzesca tarda perché contamina due temi opposti, la sparizione del re e la sollecitudine della moglie.

⁶¹ Cfr. un quadro in BOSWORTH 2002, p. 55.

Di questa iniziativa noi possiamo leggere il resoconto in Diodoro, una narrazione dal tono fortemente filotolemaico, mentre altri autori conservano notazioni meno lusinghiere per il futuro re d'Egitto⁶². Ciò che mi importa porre qui in evidenza è un particolare, che all'interno delle pur differenti tradizioni sull'operato di Tolemeo risulta collaterale e non suscettibile di essere frutto di tendenziosità⁶³: Diodoro XVIII 28, 4 dice che Tolemeo ai funerali di Alessandro allestì sacrifici eroici, *θυσιαὶ ἥρωικαῖς καὶ ἀγῶσι μεγαλοπρεπέσι τιμήσας*, e Pausania I 6, 3 annota che la sepoltura avvenne *νόμῳ τῶ Μακεδόνων*. L'eccezionalità, pur indiscutibile, della figura di Alessandro⁶⁴ non sembra essere stata enfatizzata dal Diadoco che si appropriò della sua salma e tomba: la scelta degli onori eroici non corrisponde soltanto ad una cerimonia di profilo tradizionale, quindi consona per quanto sappiamo a Tolemeo⁶⁵ ma appare in linea sia con la garanzia che Alessandro ritenne di aver avuto a Siwah circa la propria filiazione divina, sia con le costanti tracce di un'identificazione da lui cercata con l'eroe e semidio Eracle, sia con lo spazio quasi egualitario da lui concesso al prediletto Efestione, oggetto di culto eroico solo *post mortem*.

Ma se Alessandro nel 324 avesse significato ai Greci, in maniera ufficiale, il proprio desiderio di essere onorato come un dio, e non soltanto mostrato di gradire tali onori quando gli venivano 'spontaneamente' tributati, per quale ragione Tolemeo nel 322 – nel corso di un'iniziativa chiaramente destinata a far acquisire a lui, e al territorio che controllava, una posizione eminente e consolidata attraverso la tutela della salma di Alessandro⁶⁶ – avrebbe scelto di derubricare, per così dire, gli onori funebri al sovrano, trattandolo come un semidio invece che come una divinità?

⁶² Diod. XVIII 13, 5 e 26-28. Sulle tradizioni circa la destinazione del cadavere cfr. Simonetti Agostinetti 1999, pp. 113-130, e ora LANDUCCI GATTINONI 2008, pp. 37-39 e 129-138, con esauriente analisi delle versioni pro e contro Tolemeo.

⁶³ Come la destinazione originaria del trasporto funebre oppure la sepoltura a Menfi, cfr. nota precedente.

⁶⁴ ERSKINE 2002, pp. 173-174, molto valorizza le notizie antiche sull'incorruttibilità del cadavere, che per lui equivale ad un marchio soprannaturale, indipendentemente dal tipo di onori. Bisogna però tenere presente che, fra le fonti che la notano, il *Liber de morte* 113 e Plut., *Alex.* 77, 5, la sfruttano come prova che il re non poteva essere morto per avvelenamento, e Curt. X 10, 9-13 la segnala solo come fenomeno eccezionale dato il clima di Babilonia (e con la nota premessa *traditum magis quam creditum refero*). Ulteriori riflessioni sull'interpretazione del dato in ATKINSON, YARDLEY 2009, pp. 231-233.

⁶⁵ Cfr. BEARZOT 1992, pp. 39-53.

⁶⁶ ERSKINE 2002, p. 174 opera raffronti con le tombe degli ecisti e con i trasferimenti delle ossa degli eroi.