

Università di Roma *La Sapienza*

Dottorato in Storia, Antropologia, Religioni

XXXII ciclo

***Curriculum* Storia delle Religioni**

**La corrispondenza tra Alessandro e Dindimo:
la costruzione dell'immagine dei Bramani**

Dottoranda: Chiara Di Serio

Tutor: Prof. Sergio Botta

Commissione giudicatrice:

Prof. Carmine Pisano

Prof. Jordi Redondo

Prof. ssa Chiara Ombretta Tommasi

INDICE

Introduzione p. 7

Capitolo 1. La tradizione della *Collatio Alexandri et Dindimi* p. 23

1.1. Lo *status quaestionis*

1.2. Le coordinate fondamentali

1.2.1. La datazione

1.2.2. L'autore

1.2.3. La forma epistolare

1.3. La circolazione del testo

1.4. La trasmissione del testo: le tre redazioni della *Collatio*

1.4.1. La *Collatio I*

1.4.2. La *Collatio II*

1.4.3. La *Collatio III*

1.5. I testi correlati: i “trattati indiani”

1.5.1. Il *Commonitorium Palladii*

1.5.2. Il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio

1.5.3. Il *De moribus Brachmanorum* di Ambrogio

1.5.4. L'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*

**Capitolo 2. Una chiave di lettura: l'immagine dei Bramani dall'antichità classica
al mondo cristiano** p. 57

2.1. Questioni di metodo

2.2. Lo stile di vita dei saggi indiani

2.3. La nudità

2.4. Foreste, deserti e caverne

2.5. I prodotti della terra

2.6. L'astinenza dalla carne

2.7. La programmazione delle nascite

- 2. 8. L'assenza di malattie e l'indifferenza verso la morte
- 2. 9. Le pratiche di resistenza
- 2.10. L'inattività e il rifiuto della civiltà
- 2.11. Fare filosofia
- 2.12. Divinazione, astrologia, ordalie, dimensione sacra

Capitolo 3. La *Collatio* e l'apologetica cristiana p. 140

- 3.1. Il discorso di Dindimo sulla religione
- 3.2. La polemica contro il sacrificio
- 3.3. La critica al politeismo
- 3.4. Cristianesimo e paganesimo
- 3.5. Il dio dei Bramani
- 3.6. Il dibattito sulla *continentia*

Capitolo 4. La ricezione medievale della corrispondenza p. 178

- 4.1. Gli scenari della fortuna del testo
- 4.2. Alcuino e Carlo Magno
- 4.3. I Bramani nella teologia di Abelardo
- 4.4. La dimensione contemplativa dei Bramani negli scritti di Alberto Magno
- 4.5. La *Collatio* nelle opere dei cronografi e degli enciclopedisti

Conclusioni p. 206

Appendice I p. 214

Testo e traduzione della *Collatio I*

Appendice II p. 240

Testo e traduzione di Ps.-Callisth. III 5-6 (ed. Müller)

Appendice III p. 245

Testo e traduzione di Fulg. *Myth.* 3, 7 (ed. Helm)

Testo e traduzione di *Myth. Vat.* 2, 206 (ed. Bode)

Testo e traduzione di *Myth. Vat.* 3, 11, 21 (ed. Bode)

Testo e traduzione di *Myth. Vat.* 3, 11, 23 (ed. Bode)

Appendice IV p. 252

Testo e traduzione di Petr. Abael. *Introd. ad theol.* 1, 22-23 (PL 178 col. 1032-1033)

Appendice V p. 256

Testo e traduzione di Albertus Magnus, *Super Ethica* 10,16 praef. - 3 (ed. W. Kübel)

Appendice VI p. 260

Testo e traduzione di Ioannis Saresberiensis, *Polycraticus* 4, 11 (PL 199 col. 534)

Appendice VII p. 262

Testo e traduzione di Vincentius Bellocensis, *Speculum Historiale* 5, 66-71 (Villaroel Fernández 2016, ms. BNF, lat. 14354, fols. 60r-69r)

Appendice VIII p. 274

Testo e traduzione di Ranulphus Higden, *Polychronicon* 3, 29 (ed. J. R. Lumby)

Bibliografia p. 282

Ringraziamenti

Questa tesi è il frutto di un progetto di ricerca sviluppato nel corso dei miei tre anni di dottorato, iniziato nel novembre del 2016. Durante lo svolgimento dei miei studi ho avuto modo di discutere gli argomenti che ho affrontato con diverse persone, che credo sia doveroso ringraziare.

Prima di tutto devo esprimere la mia riconoscenza a Sergio Botta, che è stato la mia guida per questo lungo periodo ed ha contribuito in maniera significativa, con la sua competenza, alla mia formazione nel campo degli studi storico-religiosi, insegnandomi ad affrontare sempre con spirito critico le questioni che di volta in volta venivano ad aprirsi.

In special modo, rivolgo la mia profonda gratitudine anche a Giulia Piccaluga, che non mi ha mai fatto mancare i suoi suggerimenti e il suo sostegno.

Un altro debito riconoscimento devo indirizzarlo a Jordi Redondo, che durante il mio soggiorno di studi presso il Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Valencia mi ha generosamente ospitato, mettendo addirittura a mia disposizione il suo ufficio, e mi ha sempre offerto un valido supporto, anche moralmente.

Tra gli studiosi con cui mi sono confrontata e che mi hanno offerto i loro preziosi consigli nell'indirizzare le mie prospettive di indagine, voglio ringraziare sentitamente Roberto Alciati, Corrado Bologna, Corinne Bonnet, Jan Bremmer, Michele Campopiano, Mario Casari, Emanuela Prinziavalli, Federico Squarcini, Lorenzo Verderame.

Devo qui ricordare anche Marc Steinmann, che ho potuto consultare soltanto via posta elettronica e che purtroppo, finora, non sono riuscita ad incontrare di persona. È stato per me un importante punto di riferimento, fornendomi, senza mai risparmiarsi, tutte le volte che mi sono rivolta a lui, i chiarimenti necessari a sciogliere i miei dubbi.

Particolarmente, poi, sono grata a Marianna Ferrara per aver creduto fin dall'inizio nel mio progetto e per le sue utili indicazioni, ad Alessandro Saggiaro, per la sua umanità, con cui ha contribuito a sostenermi sempre, e a Walter Montanari, per la sua pazienza nell'ascoltarmi.

Infine, sento di dovere spendere qualche parola di riconoscenza ai miei colleghi dottorandi, con i quali ho condiviso il percorso di crescita professionale e che mi hanno

aiutato, mostrandosi sempre disponibili anche nei momenti di incertezza: Pierluigi Banna, Ludovico Battista, Marinella Ceravolo, Maria Fallica, Andrea Maria Nencini, Andrea Pintimalli.

Dedico questo lavoro a mio padre, che ora non c'è più.

Roma 23 dicembre 2019

Introduzione

L'antichità classica ci ha lasciato numerosi racconti sull'incontro – avvenuto durante la spedizione in India – di Alessandro con i Bramani, identificati con i “filosofi nudi” (*gymnosophistai*)¹. Una parte consistente della tradizione vuole che essi abbiano scritto una lettera al sovrano per dissuaderlo dalla conquista del loro territorio². Un'altra parte, meno nota e più tarda, riporta un'intera corrispondenza tra il loro re Dindimo e lo stesso Alessandro.

Tale scambio epistolare costituisce il testo della *Collatio Alexandri et Dindimi*, l'oggetto principale di questo lavoro.

Si tratta di un documento latino di epoca tardo-antica, datato agli inizi del V secolo d. C.³, scritto da un anonimo autore cristiano⁴, composto da cinque lettere, di cui la prima, la terza e la quinta sono attribuite ad Alessandro, e le altre due al bramano Dindimo. L'epistolario, che rientra negli scritti minori afferenti al *corpus* latino del *Romanzo di Alessandro*, era circolato come documento indipendente.

La ricostruzione della complessa trasmissione del testo mostra come della *Collatio* esistano altre due versioni differenti, una databile al X secolo, presente nel solo manoscritto di Bamberg Hist. 3 (precedentemente E. III. 14), l'altra interpolata nelle recensioni J¹, J² e J³ dell'*Historia de preliis* di Leone Arciprete, di cui le prime due appartengono all'XI secolo, la terza al XIII⁵.

Nel corso del Medioevo vi furono numerosi rifacimenti di tale corrispondenza, che venne variamente riutilizzata e inserita, spesso con notevoli modificazioni testuali, nelle cronache e nelle enciclopedie di letterati ed eruditi, come Giovanni di Salisbury, Vincenzo di Beauvais, o Ranulfo di Higden⁶.

La *Collatio* fa parte del gruppo dei cosiddetti “trattati indiani”, che per la maggior parte forniscono la descrizione della vita dei Bramani, come il *Commonitorium Palladii*, il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* e il *De moribus*

¹ Il racconto compare principalmente in Plu. *Alex.* 64; Ps.-Callisth. III 5-6; Cl. *Alex. Strom.* VI 4, 38.

² Ps.-Callisth. III 5.

³ Sulla datazione dell'opera si veda il paragrafo 1.2.1.

⁴ Per l'autore si rinvia al paragrafo 1.2.2.

⁵ Si veda il capitolo 1. Cfr. M. Steinmann, *Alexander der Grosse und die „nackten Weisen“ Indiens*, Frank & Timme, Berlin 2012, pp. 3-82.

⁶ Sulla tradizione medievale del testo G. Cary, *A note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, in «*Classica et Mediaevalia*» 15 (1954), pp. 124-129.

Bragmanorum, oppure il racconto della spedizione di Alessandro in India, nel caso dell'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*⁷.

Proporre uno studio ed un'analisi approfondita dei contenuti della *Collatio Alexandri et Dindimi* significa inevitabilmente occuparsi non solo delle tre diverse redazioni che ci sono pervenute, ma anche dei “trattati indiani”, che sono indissolubilmente legati ad essa sia per le vicende testuali, sia soprattutto per gli argomenti, i temi, le idee trasmessi.

Il percorso di questa ricerca si snoda attraverso una prospettiva comparativa, che prende le mosse dall'esame dei documenti – provenienti dalla cultura classica, tardo-antica e medievale – dedicati alla costruzione di un'immagine di maniera della vita dei Bramani. L'indagine si sofferma, poi, sui contenuti del testo e sulle questioni interpretative più rilevanti.

Leggendo le lettere attribuite a Dindimo, ci troviamo di fronte alla descrizione di un ampio quadro di consuetudini e prescrizioni, caratterizzanti l'esistenza di un popolo quanto mai singolare, anomalo, e posto ai margini della civiltà. La rappresentazione dei Bramani, nei termini riportati dal discorso del saggio indiano, ripropone fortemente, al lettore, la questione dell'*alterità*⁸.

A monte di tale raffigurazione, vi è la visione del mondo greco classico, in cui le relazioni con i popoli *altri* hanno dato luogo, per secoli, ad un processo di stigmatizzazione, volto alla definizione della propria identità e della propria cultura. Il senso di superiorità nutrito dai Greci, nei confronti delle genti con cui entravano in contatto, ha prodotto un formidabile modello culturale di “marginalizzazione”, il cui scopo doveva essere quello di tenere a distanza e controllare quelle realtà, che potevano risultare critiche o pericolose per il mantenimento stesso dei propri valori⁹.

⁷ La definizione di “trattati indiani” si trova in G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, pp. 12-14.

⁸ Il tema, come è noto, è molto ampio e dibattuto. Qui vale la pena di menzionare almeno F. Affergan, *Exotisme et Altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1987 [trad. it. *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1991]; Augé M., *Les sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris 1994 [trad. it. *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Milano 1995]; A. Prete, *Trattato della lontananza*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Tra gli studi più recenti si veda il testo di B. Leistle (ed.), *Anthropology and Alterity. Responding to the Other*, Routledge, New York - London 2017, cui si rimanda anche per una bibliografia più aggiornata.

⁹ G. Piccaluga, *La mitizzazione del Vicino Oriente nelle religioni del mondo classico*, in H.-J. Nissen - J. Renger (hrsg.) *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Dietrich Reimer, Berlin 1982, pp. 573-612.

Lo stereotipo del trasferimento sul piano simbolico della marginalità di ciò che è straniero, o semplicemente diverso, è un meccanismo culturale elaborato – e rafforzato nel corso della storia – dall’Occidente con lo sguardo rivolto verso le altre civiltà¹⁰.

In ambito greco esso è visibile già a partire dall’opera di Erodoto, che nei suoi *logoi* espone le notizie raccolte intorno alle genti di cui ha sentito parlare. Vi è un noto passo del *logos* sugli Egiziani (II 123,1) che chiarisce perfettamente le idee dello scrittore sul metodo seguito nel suo resoconto:

τοῖσι μὲν νυν ὑπ’ Αἰγυπτίων λεγομένοισι χράσθω ὅτεω τὰ τοιαῦτα πιθανά
ἔστι: ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ’ ἐκάστων
ἀκοῆ γράφω.

*A queste cose raccontate dagli Egiziani prestino pure fede coloro per i quali
faccende del genere risultano credibili; ma per me in tutta la narrazione è
dato per sottinteso che scrivo, per averle sentite narrare, le cose che mi
vengono dette da ciascuno*¹¹.

Nonostante le ripetute dichiarazioni di essersi recato di persona in alcune città egiziane per raccogliere le notizie utili al suo racconto¹², Erodoto riferisce ciò che ha udito da altri senza preoccuparsi che le informazioni ricevute siano attendibili né che vengano sottoposte ad una rigorosa verifica.

Questo modo di procedere fa sì che ogni dato riferito nel corso dell’esposizione possa essere alterato, distorto, o reso addirittura paradossale, al punto che la narrazione erodotea si rivela in molti casi poco credibile, e non può essere considerata come prova documentaria di valore storico¹³. Spesso vengono attribuite alle genti straniere

¹⁰ A questo proposito, si veda T. Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’Autre*, Seuil, Paris 1982 [trad. it. *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»*, Einaudi, Torino 1984], in particolare le pp. 225-245, dove l’autore descrive le tipologie dei rapporti con l’*altro*. Inoltre *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989 [trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991]. Cfr. S. Botta (ed.), *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*, Cambridge Scholars Pub, New Castle upon Tyne 2013.

¹¹ Da qui in avanti, laddove non vi siano indicazioni specifiche, le traduzioni sono dell’autrice.

¹² Hdt. II 2, 5; 3, 1; 29, 1; 99, 1; 148, 1; 155, 1.

¹³ In generale sul metodo erodoteo sono classici gli studi di H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966; K. H. Waters, *Herodotus the Historian: His Problems, Methods and*

consuetudini tanto atipiche, da risultare l'esatto contrario di ciò che per i Greci – e per noi stessi in generale – doveva essere la normalità, come nel caso delle notizie riportate sul popolo egizio (II 35, 2-3):

Αἰγύπτιοι ἄμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἔοντι ἑτεροίῳ καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἡθεά τε καὶ νόμους: ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι, οἱ δὲ ἄνδρες κατ' οἴκους ἔόντες ὑφαίνουσι: ὑφαίνουσι δὲ οἱ μὲν ἄλλοι ἄνω τὴν κρόκην ὠθέοντες, Αἰγύπτιοι δὲ κάτω. 3. τὰ ἄχθεα οἱ μὲν ἄνδρες ἐπὶ τῶν κεφαλῶν φορέουσι, αἱ δὲ γυναῖκες ἐπὶ τῶν ὤμων. οὐρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί, οἱ δὲ ἄνδρες κατήμενοι. εὐμαρεῖη χρέωνται ἐν τοῖσι οἴκοισι, ἐσθίουσι δὲ ἔξω ἐν τῆσι ὁδοῖσι ἐπιλέγοντες ὡς τὰ μὲν αἰσχροῦ ἀναγκαῖα δὲ ἐν ἀποκρύφῳ ἐστὶ ποιέειν χρεόν, τὰ δὲ μὴ αἰσχροῦ ἀναφανδόν.

Gli Egiziani oltre a vivere in un clima diverso dal nostro e ad avere un fiume di natura differente da tutti gli altri, possiedono anche usanze e leggi quasi sempre opposte a quelle degli altri popoli: presso di loro sono le donne a frequentare i mercati e a praticare la compravendita, mentre gli uomini restano a casa a lavorare al telaio; e se in tutto il resto del mondo per tessere si spinge la trama verso l'alto, gli Egiziani la spingono verso il basso. Gli uomini portano i pesi sulla testa, le donne li reggono sulle spalle. 3. Le donne orinano in piedi, gli uomini accovacciati; inoltre fanno i loro bisogni dentro casa e consumano i pasti per la strada, sostenendo che alle necessità sconvenienti bisogna provvedere in luoghi appartati, a quelle che non lo sono, invece, davanti a tutti.

Originality. University of Oklahoma Press, Beckenham 1985. In particolare sulla rappresentazione erodotea dell'altro si vedano P. Cartledge, *Herodotus and "The Other"*, in «Echos du monde classique. Classical views» 34 n. s. 9 (1990), pp. 27-40; G. Nenci - O. Reverdin, *Hérodote et les peuples non grecs*, Fondation Hardt, Geneve 1990; V. J. Gray, *Herodotus and the Rhetoric of Otherness*, in «American Journal of Philology» 116 (1995), pp. 185-211. Inoltre sulle scelte narrative di Erodoto R. Vignolo Munson, *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2001.

L'operazione intellettuale compiuta da Erodoto appare del tutto strumentale, nell'intento di attribuire il capovolgimento dei valori della società greca alle altre culture¹⁴. Lo scopo di questo processo è evidentemente quello di definire l'identità del proprio paese in opposizione a ciò che appartiene ad un mondo estraneo, diverso, lontano e, di fatto, volutamente ignorato.

Il medesimo modello culturale presente nelle sue *Storie* si ripete nelle opere degli storici successivi, che continuano a trasmettere notizie sulle genti straniere, senza che vi sia alcuna esigenza di fondatezza e di controllo dei dati, sia che le informazioni vengano ricavate da presunte testimonianze oculari, sia che vengano desunte dalla consultazione di altre fonti scritte.

Analogamente, le testimonianze che ci sono pervenute dagli autori classici sui Bramani, e più estesamente sull'India, ricalcano *cliché* rappresentativi che già erano stati adoperati per la descrizione dei costumi di altri popoli.

Nonostante i viaggi commerciali, le relazioni diplomatiche, gli scambi culturali tra il mondo classico e l'India¹⁵ siano ben documentati già dalla tradizione¹⁶, la cultura greca – e allo stesso modo quella romana – ci ha trasmesso una visione dell'Oriente e dei suoi abitanti elaborata attraverso la costruzione di un piano simbolico, in cui ha avuto luogo un duplice processo culturale e ideologico di attrazione e repulsione nei confronti dell'*altro*¹⁷.

¹⁴ Spesso l'Oriente è stato immaginato dalla tradizione classica come realtà "capovolta". In proposito si veda lo studio di A. M. G. Capomacchia, *Semiramis. Una femminilità ribaltata*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1986.

¹⁵ Riguardo alla storia delle relazioni tra la Grecia antica e India si veda K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989, pp. 55-59. Una sintesi dei primi contatti tra Oriente e Occidente si trova in J. Goody, *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 250-262.

¹⁶ Possiamo fare qui alcuni esempi. Lo storico Megastene fu inviato come ambasciatore di Seleuco Nicatore presso il re Chandragupta Maurya (Str. II 1,9; Arr. *An.* V 6, 2; *Ind.* 5, 3; Clem. Al. *Strom.* I 72; Plin. *Nat.* VI 21). Per la sua biografia si veda K. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1997, pp. 69-94. Plinio aveva fornito notizie sulla navigazione verso l'India e Taprobane (*Nat.* VI 46-86). Claudio Tolomeo nella prefazione della sua *Geografia* afferma che si devono verificare le informazioni ricevute dai viaggiatori (Ptol. *Geog.* I 2; I 4 in *Claudii Ptolemaei Geographia. E codicibus recognovit [...] Carolus Müllerus*, vol. I, Firmin Didot, Parisiis 1883). Solino riferisce che l'aristocrazia romana amava i pappagalli provenienti dall'India (Sol. 52, 45).

¹⁷ Sulla questione è fondamentale il saggio di J. Le Goff, *L'Occident médiéval et l'Océan Indien: un horizon onirique*, in Cortellazzo, M. (ed.) *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI colloquio internazionale di storia marittima*, Firenze, Olschki, 1970, pp. 243-263. Ma naturalmente è utile la lettura di E. W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 [trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991], in particolare le pp. 64-66 nell'ed. it. Inoltre Affergan, *Exotisme et Altérité*, cit., p. 23 nell'ed. it. Si veda anche F. Squarcini, *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2007, pp. 57-87.

Gli stereotipi, che ci sono stati trasmessi sull'India e sulle sue genti¹⁸, sono stati modulati secondo l'immagine di un paese che suscita l'attrazione per l'esotico, ma al tempo stesso muove sentimenti di rifiuto e ostilità nei confronti dell'ignoto¹⁹.

Si pensi, ad esempio, nuovamente ai passi di Erodoto che, dapprima, racconta come il territorio indiano produca una grande quantità di oro (III 98) e come i suoi abitanti vadano nel deserto della Battriana per impadronirsi della sabbia aurifera (III 102), ma poi aggiunge che essa viene portata in superficie da formiche di dimensioni superiori a quelle delle volpi (III 102). Ugualmente, con la medesima chiave di lettura, vanno considerate le notizie (III 98-101) sui mirabili, quanto mai sorprendenti, ma altrettanto inquietanti, costumi degli Indiani: di essi alcuni abiterebbero nelle paludi, si ciberebbero di pesce crudo e avrebbero vesti intessute di giunchi; altri sarebbero nomadi, consumerebbero carne cruda e, una volta ammalati o raggiunta la vecchiaia, sarebbero eliminati e mangiati dai parenti; altri ancora non ucciderebbero esseri animati, non seminerebbero, né avrebbero case, e si nutrirebbero di erbe; infine tutti, indistintamente, avrebbero rapporti sessuali in pubblico e il loro seme sarebbe nero.

Questa tipologia di “discorsi narrativi”²⁰ sui popoli stranieri ha funzionato nella civiltà occidentale – proprio a partire da ciò che ideologicamente aveva elaborato la società greca antica – producendo una serie di antitesi concettuali come quelle di vicino/lontano, inclusione/esclusione, identificazione/distinzione, che hanno contribuito prima di tutto alla costruzione della propria identità. In secondo luogo la stessa logica binaria fondata sui termini di normalità/anomalia, regolarità/eccezionalità, consuetudine/straordinarietà ha dato origine ad una definizione del *diverso* o del *lontano* come di una realtà opposta o ribaltata rispetto alla stessa cultura che ha formulato tale schema rappresentativo²¹.

La capacità mitopoietica dell'Occidente nei confronti dello spazio orientale, e dell'India in particolare, in quanto terra situata all'estremo limite del mondo

¹⁸ Sull'elaborazione di *topoi* nell'etnografia greca K. Karttunen, *India in early Greek literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989, pp. 122-126.

¹⁹ Per gli stereotipi sulle meraviglie dell'India R. Wittkower, *Allegory and the Migration of Symbols*, Thames and Hudson, New York 1977, in particolare pp. 46-74; K. Karttunen, *The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. India in Classical and Medieval Literature*, in «Arctos» 21 (1987), pp. 43-52.

²⁰ L'espressione *narrative discourses* appartiene a H. White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987.

²¹ Sulle classificazioni del rapporto uguaglianza/differenza nella definizione dell'alterità cfr. Affergan, *Exotisme et Altérité*, cit.

conosciuto, è stata feconda e ha avuto un'ampia fortuna nel corso dei secoli²². Essa ha prodotto una lunga catena di diffusione di testi, concetti e idee, senza che emergesse la necessità di sottoporre a verifica l'attendibilità dei fatti raccontati, giustificata ideologicamente dalla superiorità di un discorso narrativo "fondante"²³ rispetto alla consistenza del dato storico reale²⁴. L'inossidabilità di tali raffigurazioni è testimoniata dal fatto che, anche quando ormai in Europa si erano ben diffuse le esplorazioni e i viaggi commerciali diretti verso Est – alla volta di paesi poco noti, ma in grado di fornire merci rare e beni preziosi, appetibili per gli occidentali –, esse non sono finite e si è continuato a riproporre e a reiterare un medesimo modello ormai codificato²⁵.

Sullo sfondo di questo canone di rappresentazioni, è rimasta inalterata, per lungo tempo, la convinzione che hanno avuto la Grecia prima, e Roma poi, di aver generato e custodito il più alto grado di civiltà. L'egemonia politica, economica e sociale, esercitata per secoli sui popoli sottomessi dal mondo classico occidentale, ha prodotto di conseguenza, a livello culturale, la stigmatizzazione e il differimento sul piano dell'alterità "mitica" dei territori e delle genti che geograficamente si collocavano all'esterno di quello che era considerato il centro dell'*oikoumene*²⁶.

In questo complesso e duraturo quadro di produzione di *cliché* e di formalizzazione di stereotipi va inserita anche la *Collatio Alexandri et Dindimi*.

²² Si consideri l'opera di W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988 [ed. orig. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe, Basel 1981], dove le pp. 2-23 sono dedicate all'immagine dell'Oriente prodotta dall'antichità classica. Per un approccio antropologico alle visioni dell'Occidente nei riguardi dell'Oriente si veda J. Goody, *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

²³ Nonostante l'oggetto di questo studio riguardi un ambito non propriamente mitico, credo sia possibile adoperare questo termine con l'accezione impiegata da A. Brelich nei suoi numerosi lavori, dedicati alla specifica "funzione fondante" dei racconti sacri, in relazione ai valori prodotti da ogni cultura. Tra le tante, si possono leggere dello studioso le pagine di *Problemi di mitologia I: un corso universitario*, «Religioni e civiltà» (1972) [=SMSR 41], pp. 331-537.

²⁴ Si legga quanto afferma Halbfass, *India and Europe*, cit., p. 20.

²⁵ A proposito della diffusione nel Medioevo dei *topoi* sulle meraviglie e i mostri dell'India, si veda R. Wittkover, op. cit., pp. 46-74; G. Tardiola, *Atlante fantastico del Medioevo*, De Rubeis, Anzio 1990, pp. 47-67; P. Zumthor, *La mesure du monde*, Seuil, Paris 1993, pp. 269-275.

²⁶ Sulla dialettica tra centro/periferia nella tradizione del *Romanzo di Alessandro* si veda J. Z. Smith, *Differential Equations*, in *Relating Religion. Essays in the study of religion*, University of Chicago Press, Chicago-London 2004.

Molti dei lavori specialistici moderni sul tema dell'incontro tra la Grecia classica e l'India – e più in particolare sull'episodio del dialogo tra Alessandro e i gimnosofisti²⁷, o i Bramani – si sono rivolti principalmente a dimostrare come i testi degli autori greci costituiscano documenti storici contenenti tracce della cultura indiana e delle sue fonti²⁸.

In tale direzione, per molto tempo, si sono mossi gli orientalisti, e più specificamente gli indologi, alimentando un ampio e proficuo filone di studi, focalizzato sull'individuazione delle sopravvivenze della religione e della civiltà indiane all'interno delle narrazioni prodotte dalla tradizione greco-latina²⁹.

Seguendo un diverso orientamento, questa ricerca si è svolta nella convinzione che le elaborazioni letterarie classiche, tardo-antiche, e medievali, sul tema del confronto con l'Oriente, ne abbiano costruito prevalentemente un'immagine la cui fruizione era destinata ad un pubblico esclusivamente europeo ed occidentale, allo scopo di rafforzare e giustificare la propria presunta superiorità culturale. La consistenza storica delle fonti è ben poca cosa rispetto alla mole dei *topoi* e dei luoghi comuni prodotti. Lo scopo primario di questo lavoro è quello di verificare le modalità con cui è stata codificata la rappresentazione dell'*alterità* dei Bramani.

In ragione di un'indagine a tutto tondo sulle tipologie di tale raffigurazione, dal punto di vista metodologico, si è reso necessario uno studio non basato semplicemente

²⁷ Una ricostruzione storica è in A. Zambrini, *Alessandro in India tra conquista, religione e tolleranza*, in *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico* (a cura di G. A. Cecconi – C. Gabrielli), Edipuglia, Bari 2011, pp. 57-66.

²⁸ Su questa linea già si collocava lo studio di G. Dumézil, *Alexandre et le sages de l'Inde*, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, vol. 2, Paideia, Brescia 1976, pp. 555-560, in cui l'autore sottolineava che le risposte fornite dai "filosofi nudi" alle domande di Alessandro erano strettamente legate alla dottrina indiana. R. Stoneman nel suo *Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance*, in «The Journal of Hellenic Studies» 115 (1995), pp. 99-114, era partito dalla verifica di quanto i resoconti dei Greci riflettessero una reale conoscenza dell'India e delle fonti indiane. Di recente A. Szalc, *Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Greek and Indian tradition*, in «Eos» 98 (2011), pp. 7-25, tenta di mostrare come all'origine dell'episodio dei gimnosofisti vi sia una profonda conoscenza della tradizione indiana sugli indovinelli.

²⁹ J. W. McCrindle, *Ancient India as described in classical literature*, Archibald Constable & Co., Westminster 1901; E.R. Bevan, *India in Greek and Roman literature*, in E. J. Rapson (ed.) *The Cambridge History of India*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1922, pp. 351-383; R.C. Majumdar, *The classical accounts of India* (Calcutta 1960); B.N. Puri, *India in classical Greek writings*, New Order, Ahmedabad 1963; A. Dihle, *The conception of India in Hellenistic and Roman literature*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society» n.s. 10 (1964), 15-23; J.W. Sedlar, *India and the Greek world*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ 1980; P. Daffinà, *India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive*, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Macerata» 10 (1977), pp. 11-33; Infine le due opere classiche di K. Karttunen, cit. in n. 13 e n. 14.

sull'analisi del testo della *Collatio*, ma esteso a tutto il campo della vasta produzione letteraria concernente le descrizioni di questo popolo.

Chiunque voglia accingersi all'esame dei documenti che trattano lo stile di vita dei Bramani, si trova inevitabilmente a constatare come gli autori classici, tardo-antichi e medievali che hanno affrontato l'argomento siano numerosissimi.

L'analisi completa delle fonti prefigura, fin dall'inizio, la presenza di una complessa diffusione e stratificazione di motivi ricorrenti, dovuta principalmente alla vasta dilatazione diacronica del materiale disponibile.

Nell'economia di questo lavoro l'indagine sui dati che ci sono pervenuti costituisce una parte imponente, dal momento che non è mai stata condotta, ad oggi, un'analisi dettagliata di tutta la documentazione.

Fin dall'inizio, è stato possibile individuare quattro ampie fasi nella rielaborazione del ritratto dei Bramani, scaturite da quattro differenti contesti culturali.

A) La prima è quella che appartiene all'ottica della civiltà classica: di essa abbiamo appena illustrato i meccanismi di trasferimento simbolico sul piano dell'alterità, messi in atto nei riguardi dei popoli stranieri. Questo modello culturale di emarginazione non ha mai smesso di essere operante ed ha prodotto, nei confronti dei Bramani, l'attribuzione di una serie di caratteri inusuali, primo fra tutti la nudità, tali da relegarli alla sfera della barbarie e dell'inciviltà.

B) Il secondo ambito riguarda proprio i "trattati indiani", dedicati ai costumi e alle consuetudini dei Bramani. Essi costituiscono, dal punto di vista narrativo, una rielaborazione dell'episodio dell'incontro di Alessandro con i gimnosofisti, contenuto nel *Romanzo di Alessandro*. Tra questi spiccano il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio e la *Collatio*. Nella loro struttura il saggio Dandami – Dindimo nei testi latini –, presentato come l'antagonista del sovrano, rivolge un'aspra invettiva contro le abitudini del popolo dei Macedoni, fondate su un eccessivo desiderio di beni materiali e su smodate passioni. Il dialogo, o la corrispondenza, tra i due personaggi assurgono ad un livello del tutto simbolico, i cui contenuti rivelano palesemente un'ispirazione cristiana.

C) La terza fase, molto più complessa ed estesa, è costituita dalla vasta produzione di scritti dei Padri della Chiesa, i quali, all'interno delle loro opere, spesso in brevi inserti o in rapidi accenni, si sono impadroniti dell'icona dei Bramani e ne

hanno rimodulato i caratteri, a seconda delle loro esigenze dottrinarie e delle loro argomentazioni teologiche. In più occasioni, i saggi indiani sono divenuti, alternativamente, modelli positivi di ascetismo, grazie alla loro inclinazione verso la *continentia*, o una sorta di protocristiani, in virtù di una loro presunta devozione verso la dimensione sacra, oppure, al contrario, esempi negativi di eresia, a causa delle loro abitudini ferine e del loro rifiuto della civiltà.

D) Il quarto momento di ideazione ed elaborazione di significati metaforici nelle rappresentazioni dei Bramani ha avuto luogo in differenti ambienti culturali di teologi ed eruditi di epoca medievale. Molti di essi hanno fatto riferimento alla corrispondenza tra Alessandro e Dindimo, e in particolare alla descrizione dello stile di vita dei Bramani, come *exempla* utili da mostrare nel campo della filosofia morale, etica o politica. Costoro, nel nuovo contesto, vengono presentati come prototipi del giusto modo di comportarsi per i cristiani, in quanto simbolo di una originaria bontà naturale.

Una delle questioni da affrontare nello studio della *Collatio Alexandri et Dindimi* riguarda l'attribuzione di tre lettere ad Alessandro Magno. La sua presenza ha un peso determinante nell'impianto della corrispondenza, ma il suo ruolo diventa maggiormente comprensibile alla luce della vasta tradizione di racconti sul suo incontro con i Bramani.

La versione del *Romanzo di Alessandro* riportata dalla vecchia edizione di Müller³⁰, e presente fin dalla recensione α ³¹, racconta che i Bramani avrebbero inviato una lettera ad Alessandro³² per convincerlo a non far loro guerra, poiché non vi era

³⁰ Rimane ancora insuperata l'edizione di C. Müller, che pur avendo utilizzato una serie limitata di manoscritti – appartenenti alle recensioni α , β e γ – aveva ricostruito la redazione più ampia del testo dello Pseudo-Callistene. *Arriani Anabasis et Indica ex optimo codice Parisino emendavit et varietatem ejus libri retulit Fr. Dübner. Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. Fragmenta collegit. Pseudo Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit C. Müller*, Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1846. Il manoscritto L presenta una recensione molto simile al testo redatto da Müller: si veda H. Van Thiel, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983².

³¹ *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio Vetusta* (ed. G. Kroll), Weidmann, Berlin 1926.

³² Ps.-Callisth. III 5 (ed. Müller).

nulla da portare via; essi poi, dopo essersi presentati come i “filosofi nudi” avrebbero affermato che: “A te infatti spetta combattere, a noi praticare la filosofia”³³. Più avanti, nella narrazione, costoro avrebbero chiesto al re di donare loro l’immortalità e, ricevuta una risposta negativa, avrebbero domandato: “Se sei mortale, perché fai tante guerre? Per conquistare tutto e portarlo dove? Non dovrai lasciare tu le stesse cose ad altri?”³⁴. In questi termini, viene presentato il *topos* della sete di conquista del sovrano macedone³⁵, connesso alla questione della sua mortalità.

Il senso fondamentale di questo racconto è naturalmente quello di stigmatizzare l’eccesso del potere di Alessandro, che avrebbe esteso il suo dominio a dismisura, anche al di là delle terre allora conosciute. La funzione, all’interno del racconto, dei Bramani/gimnosofisti³⁶ è quella di sottolineare la tracotanza del re nel tentativo di voler oltrepassare non solo il limite geografico delle regioni conquistate, ma anche quello della sua condizione umana.

Va rilevato, inoltre, che il punto di vista di una simile rappresentazione è chiaramente quello della grecità classica, dal momento che tale cultura era tradizionalmente fondata sull’indipendenza delle *poleis*, e parallelamente stigmatizzava il potere regale³⁷. Allo stesso modo, nel pensiero greco, la fine dell’esistenza umana era un fatto ineludibile, e dunque l’operato di Alessandro non poteva che essere condannato.

In tutta la tradizione classica che lo riguarda, il Macedone viene rappresentato costantemente come personaggio dagli spiccati caratteri eroici, la cui esistenza è sempre proiettata verso uno *status* divino³⁸. Molte fonti gli attribuiscono un genitore

³³ Ps.-Callisth. III 5, 1: σοι μὲν γὰρ ἔπεται πολεμεῖν, ἡμῖν δὲ φιλοσοφεῖν.

³⁴ Ps.-Callisth. III 6, 7: Εἰ θνητὸς ὑπάρχεις, τί τοσαῦτα πολεμεῖς; ἵνα ἅπαντας ἄρης καὶ τοῦ ἀπενέγκης; οὐ πάλιν καὶ σὺ αὐτὰ ἐτέροις καταλείψεις;

³⁵ Cfr. Str. XV 1, 5; Plu. *Alex.* 26; Arr. *An.* VII 19, 6.

³⁶ Halbfass, *India and Europe*, cit., p. 12, aveva già indicato che i saggi indiani esemplificano un concetto o un ideale di sapienza etico-pratica, in contrasto con l’attivismo di Alessandro, e aveva osservato che i Bramani o “filosofi nudi” erano diventati “exemplary figures in Greek and Roman literature”.

³⁷ Sul concetto di città-stato M. H. Hansen, *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, Oxford 2006. Sullo scontro tra la libertà politica delle *poleis* e la monarchia persiana K. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago-London 2004; C. Meier, *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge - Anfang Europas?*, Siedler, München 2009 [trad. ingl. *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2011].

³⁸ Sul tema del superamento dei limiti della condizione umana da parte di Alessandro Ael. *VH* 2, 19; 5, 12 e tra gli autori latini Curt. VIII 5, 5; IX 10, 24. Il motivo della divinizzazione di Alessandro a fini di propaganda politica, da parte dello stesso sovrano, è molto dibattuto tra gli storici del mondo antico: si

immortale, come Zeus o Ammon³⁹, mentre altre indicano come fondatori della sua stirpe, alternativamente, Dionysos⁴⁰, Herakles⁴¹, Achilles⁴², Neoptolemos⁴³, Aiakos⁴⁴, Perseus⁴⁵.

La costruzione delle narrazioni sulla sua dimensione extraumana mostra come sia ben individuabile il fondamento ideologico-culturale dell'idea di un sovrano universale, dotato di un potere che sovrasta l'intera umanità, la cui capacità di agire sul reale non conosce limiti.

Il motivo della *kosmokratia*⁴⁶ del Macedone è visibile nelle numerose versioni dell'episodio della sua visita presso l'oracolo di Ammon⁴⁷. Secondo tali racconti, Alessandro sarebbe stato salutato dal sacerdote come figlio del dio⁴⁸ e avrebbe saputo dallo stesso ministro che gli era stato concesso il dominio di tutta la terra⁴⁹. Si tratta della vicenda più importante e significativa tra quelle che suggellano l'ascesa e i successi del Macedone.

Il tema della conquista e del governo del mondo è la cifra con cui viene identificata l'immagine di Alessandro nella cultura classica, ed anche oltre, tanto che essa diventa l'emblema del potere per eccellenza.

leggano i recenti lavori di B. Antela-Bernárdez, *Alejandro Magno o la demostración de la divinidad*, in «Faventia» 29/1 (2007), pp. 89-103; *Divino Alejandro. Parámetros religiosos de la campaña asiática*, in J. Vidal - B. Antela-Bernardez (edd.), *Guerra y Religión en el Mundo Antiguo*, Pórtico, Zaragoza 2015, pp. 41-52; *Like Gods among Men. The Use of Religion and Mythical Issues during Alexander's Campaign*, in K. Ulanowski (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 235-255.

³⁹ Plu. *Alex.* 27, 9; Arr. *An.* III 3, 2; Ps.-Callisth. I 30; Curt. IV 7, 25-28; VIII 5, 5; Iust. XI 11, 7. In realtà, poi, la tradizione è ancora più complessa perché egli sarebbe figlio del mago Nectanebo (Ps.-Callisth. I 4; 5; 7; 8), o di un serpente (Plu. *Alex.* 2; Liv. XXVI 9; Sol. 9, 18). Sulla tradizione del concepimento di Alessandro da Nectanebo e Olimpia si veda D. Ogden, *Alexander the Great. Myth, Genesis and Sexuality*, University of Exeter Press, Exeter 2011, pp. 53-56.

⁴⁰ Plu. *Mor.* 332B.

⁴¹ Plu. *Alex.* 2; Arr. *An.* III 3, 2; 11, 6; VI 3,2.

⁴² Curt. IV 6, 29; VIII 4, 26.

⁴³ Plu. *Alex.* 2; Arr. *An.* I 11, 8. In Iust. XVII 3, 14 Olimpia, la madre di Alessandro, è figlia di Neoptolemos.

⁴⁴ Plu. *Alex.* 2.

⁴⁵ Arr. *An.* III 3, 2.

⁴⁶ La definizione di *kosmokrator* compare più volte nello Pseudo-Callistene: I 7; 11; 12. Su Alessandro *kosmokrator* R. Stoneman, *The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy*, in J. Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Brill, Leiden-Boston 2003, in particolare pp. 329-333. In relazione alla tradizione persiana del *Romanzo di Alessandro* si veda M. Casari, *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, in «Rivista degli studi orientali» 72 (1998), pp. 3-87.

⁴⁷ D. S. XVII 51, 1-4; Plu. *Alex.* 27, 5-7; Ps.-Callisth. I 30; Curt. IV 7, 25-28; Iust. XI 11, 2-12.

⁴⁸ D. S. XVII 51, 1; Plu. *Alex.* 27, 9; Ps.-Callisth. I 30; Curt. IV 7, 25; Iust. XI 11, 7.

⁴⁹ D. S. XVII 51, 2; Plu. *Alex.* 27, 7; Ps.-Callisth. I 30; Curt. VII 7, 26; Iust. XI 11, 10.

Un esempio è costituito dalla descrizione dell'ultimo atto della spedizione in India, allorché il sovrano avrebbe ordinato di far collocare, in suo onore, nell'estremità più orientale di quella terra, cinque trofei d'oro, più alti e più lontani di quelli eretti per Herakles e Dionysos⁵⁰. Similmente il re avrebbe progettato di dirigersi a Cadice, dove si presumeva che vi fossero le colonne di Herakles⁵¹, il quale sarebbe arrivato fino all'occidente estremo e avrebbe raggiunto entrambi i confini della terra⁵². Allo stesso modo, anche i limiti dell'impero di Alessandro coinciderebbero con quelli posti dalla potenza divina al mondo intero⁵³.

Il disegno espansionistico del Macedone si sarebbe realizzato, prima di tutto, nella sottomissione dell'intero continente asiatico, dove avrebbe diffuso gli stessi ordinamenti politici, la stessa cultura, e lo stesso sistema religioso dei Greci⁵⁴, ma più estesamente egli avrebbe progettato di “rendere tutti gli uomini uniti sotto un solo ordine, soggetti a una sola autorità e a un unico costume”⁵⁵.

Parallelamente, è ben evidente – nella tradizione classica – la consapevolezza di un'altra faccia della medaglia del lungo viaggio di conquista di terre e popoli stranieri: la loro sottomissione avrebbe comportato grandi sofferenze e spargimento di sangue, da cui neppure il sovrano sarebbe uscito indenne. A tale proposito, risulta significativa la lettura di un passo di Plutarco (*Mor.* 330 E):

Ἀλεξάνδρῳ δὲ τί παρ' Ἀζίαν, τί ἀνδρωτί, τί ἀναιμωτί, τί προῖκα, τί μὴ πονήσαντι τῶν μεγάλων; αἵματι κεκραμένους ποταμοὺς ἔπιε καὶ νεκροῖς γεγεφυρωμένους διέβη, καὶ πόαν ἔφαγε διὰ λιμὸν ἦν πρώτην εἶδε, καὶ βάθεισι χιόνων κατακεχωσμένα ἔθνη καὶ πόλεις ὑπὸ γῆν δεδουκυίας ἐξώρυξε, καὶ θάλατταν μαχομένην ἔπλευσε, καὶ θῖνας ἀνύδρους τὰς Γεδρωσίων καὶ Ἀραχωσίων ὀδεύων ἐν θαλάσση πρότερον ἢ ἐν γῆ φυτὸν εἶδεν.

⁵⁰ Si veda W. Walther Boer, *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, Hain, Meisenheim am Glan 1973, p. 59. Secondo un'altra tradizione Alessandro avrebbe fatto erigere altari ai dodici dèi per segnare il confine orientale delle sue conquiste (D. S. XVII 95; Str. III 5, 5; Plu. *Alex.* 62, 8; Arr. *An.* V 29, 1-2; Curt. IX 3, 19).

⁵¹ Curt. X 1,17; Arr. *An.* V 26, 2.

⁵² Str. XV 1, 7.

⁵³ Arr. *An.* V 26.2.

⁵⁴ Plu. *Mor.* 328 B-E.

⁵⁵ Plu. *Mor.* 342 A: ἐνὶ κόσμῳ κοσμήσαντα πάντας ἀνθρώπους μᾶς ὑπηκόους ἡγεμονίας καὶ μᾶς ἐθάδας διαίτης καταστήσαι.

Ma quale impresa Alessandro ha realizzato senza giusto merito, senza sudore o sangue, senza un prezzo, senza fatica? Bevve acqua mescolata al sangue, attraversò fiumi su ponti di cadaveri, mangiò per la fame la prima erba che vide, portò alla luce popoli sprofondati sotto mucchi di neve e città costruite sotto terra, navigò sul mare in battaglia e marciando sulle sabbie aride dei Gedrosi e degli Aracosi vide in mare prima che sulla terra un segno di vegetazione. [Trad. L. Cecchet]

Tracce del *topos* della sete di conquista di Alessandro e della vastità dei suoi domini rimangono nella seconda lettera della *Collatio*, in cui Dindimo accusa pesantemente i Macedoni e il loro re in questi termini (2, 9):

Vos Asiam et Libyam brevibus concludi finibus affirmastis. Vos solis meatum trepidare facitis, dum cursus sui terminos armis disquirat Alexander.

Voi avete affermato che l'Asia e la Libia venissero rinchiuso in stretti confini. Voi fate tremare il corso del sole, mentre Alessandro cerca con le armi le pietre di confine della sua marcia.

Il discorso del Bramano fa riferimento alla sottomissione di due continenti, l'Asia e la Libia, da parte dei Macedoni, e all'aspirazione del re di spingersi sempre più avanti nella sua avanzata, senza porre un limite.

Queste parole si inseriscono in una lunga invettiva contro le ricchezze, la cui brama è una delle colpe attribuite da Dindimo ad Alessandro. Il desiderio dell'oro è un motivo ricorrente nei testi dei "trattati indiani", come nell'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*, dove a più riprese si descrive l'esercito macedone intento, durante la marcia, a trascinare via dal territorio indiano un enorme bottino⁵⁶, o come nel *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, in cui viene sottolineata con enfasi l'estraneità dei Bramani ai beni materiali⁵⁷ in contrasto con la cupidigia del re⁵⁸.

⁵⁶ *Epistola Alexandri ad Aristotelem ad codicum fidem edidit et commentario critico instruxit W. Walther Boer*, A. Hain, Meisenheim am Glam 1973, pp. 6, 7-8, 10.

⁵⁷ Pall. *Gent. Ind.* II 5; II 10; II 20.

⁵⁸ Pall. *Gent. Ind.* II 23.

La connotazione di Alessandro, delineata in questi termini, sulla base di stereotipi, mostra come la sua raffigurazione fosse divenuta – nel processo di trasmissione delle immagini – un simbolo, quello del potere, fondato sul possesso di molti territori e ingenti ricchezze.

Nel gioco dialettico della *Collatio*, strutturata sull'opposizione artificiosa di due punti di vista differenti, ma che in realtà costituiscono due aspetti complementari della medesima prospettiva “straniante” circa il modo di vivere dei Bramani, ad Alessandro viene affidato il compito di criticare i loro costumi. Nell'ultima lettera, dove le sue invettive si fanno pesanti, il fulcro delle sue argomentazioni si fonda sulla disapprovazione del loro inutile esercizio della continenza, che non è frutto di una libera scelta, ma è determinata dalla necessità⁵⁹. La sua polemica è diretta contro gli esiti delle loro privazioni, che li costringono ad uno stato semiferino di inciviltà.

Le ultime parole del Macedone contengono la *summa* di quella che si contraddistingueva come l'ottica negativa “giudicante” dell'Occidente nei confronti di tutte le manifestazioni, le pratiche, o i comportamenti che si opponevano ai suoi valori e alla sua cultura.

Tale visione, già affermata nel mondo greco, era evidentemente ancora diffusa nell'ambiente cristiano tardo-antico, dal cui retroterra culturale doveva provenire il compilatore della *Collatio*.

La contrapposizione tra due diverse concezioni della vita, una fondata sulla rinuncia forzata ai beni terreni⁶⁰, e l'altra condotta dalla libera scelta al godimento di ciò che proviene dai sensi⁶¹, costituisce la struttura concettuale dell'ultima lettera di Alessandro. Espresa in questi termini, la disputa tra le due posizioni del Macedone e del Bramano rivela le tracce di un dibattito ideologico, che incarna un momento particolare della storia culturale del cristianesimo dei secoli II-IV⁶². Si tratta dello

⁵⁹ *Collatio* I 5, 1: *praecepta, quae vobis continentiae vestrae necessitas dedit.*

⁶⁰ *Collatio* I 5, 1: *Nam vobis ita bonorum usus interdictus.*

⁶¹ *Collatio* I 5, 5: *Nobis [...] qui ad bene vivendum libero incitatur arbitrio; 5, 5: sensuum ratio.*

⁶² Così interpretava il testo della *Collatio*, a ragione, C. Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, in «Studi italiani di filologia classica» 1 (1920), pp. 25-100. Sulla questione si tornerà nel paragrafo 1.2.2. e nel capitolo 3.

scontro sulle controverse scelte radicali imposte dall'ascetismo monastico⁶³. Anche in questo ambito si inquadra la *Collatio*.

Pertanto, nell'approccio alla lettura del testo – proposta nel corso di questo lavoro – si terrà conto del doppio sostrato che soggiace alla base della sua formulazione: a) da una parte il retaggio della cultura greca classica, utilizzato per la rappresentazione dei Bramani come popolo *altro*; b) dall'altra il bagaglio del pensiero cristiano, che presentava tali personaggi come prototipi degli asceti.

Sarà necessario, quindi, muoversi tenendo sempre presenti i due binari paralleli da percorrere: quello della ricostruzione degli stereotipi sull'alterità dei saggi indiani, di cui la *Collatio* costituisce uno *specimen*, e quello dell'individuazione del preciso contesto storico e ideologico del primo cristianesimo, in cui essa si colloca.

⁶³ Diversi studiosi hanno inquadrato la *Collatio* in questo contesto: Morelli, cit. *supra*, pp. 71-75; Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 15 (1936), in particolare le pp. 825-828; G. Ch. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, in «Klio» 45 (1965), pp. 351-380, nello specifico p. 373; inoltre J. P. Oliver Segura, *Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos*, in «Antigüedad y Cristianismo» VII (2009), pp. 53-62.

CAPITOLO 1

La tradizione della *Collatio Alexandri et Dindimi*

1.1. Lo *status quaestionis*

L'oggetto di questa ricerca è un testo poco noto che fa parte del gruppo degli scritti minori afferenti al *corpus* del *Romanzo di Alessandro*¹. Esso consiste in una corrispondenza apocrifa, composta da cinque lettere, tra Alessandro Magno e Dindimone dei Bramani. Il titolo completo dell'opera che compariva nell'edizione di Kübler del 1888 è *Alexandri Magni, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta collatio*². Dunque la forma attraverso cui ci è pervenuta tale compilazione è quella di una disputa filosofica condotta attraverso uno scambio epistolare tra due sovrani.

Gli studi che sono stati condotti su di essa sul finire del XIX secolo, durante il Novecento, e poi ancora in tempi recenti fino all'edizione del 2012 di M. Steinmann³, sono stati quasi sempre impostati su un metodo prettamente filologico. L'obiettivo principale era quello di ricostruire con precisione, più o meno attendibile, l'origine del testo, la relazione primaria con le versioni dello Pseudo-Callistene, l'eventuale esistenza di un originale greco, la circolazione autonoma e la parentela con altri documenti di contenuto simile, che in qualche modo – o per la storia della tradizione manoscritta o per mezzo di interpolazioni – erano ad esso collegati.

Pressoché tutti i filologi che si sono accinti ad un'indagine specifica su quest'opera hanno impiegato le loro forze nel cercare di ricostruire la storia della trasmissione del testo, ma limitandosi molto spesso solo alle prime tre redazioni. In ogni caso essi hanno fissato la loro attenzione sulla prima *Collatio*, cercando di stabilirne in particolare la datazione e di desumere dall'esame del lessico e dello stile i probabili modelli dell'anonimo autore.

¹ Come rileva M. Steinmann nell'introduzione della sua edizione del testo: *Alexander der Grosse und die „nackten Weisen“ Indiens*, Frank & Timme, Berlin 2012.

² B. Kübler, *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco. Accedunt collatio Alexandri cum Dindimo[...] et epistola Alexandri ad Aristotelem [...]*, Teubner, Lipsia 1888.

³ Steinmann, cit. in n. 1.

Rispetto a quest'ultimo punto, molto si è discusso sulla possibile identità cristiana di colui che doveva aver redatto il testo, ma a tutt'oggi la questione appare ancora incerta e lontana dall'essere definita⁴. L'altro grosso nodo, anch'esso ancora lungi dall'essere sciolto, che si trova alla base dell'interpretazione del testo, è stato e continua ad essere quello riguardante la filosofia di Dindimo. Nelle due lettere a lui attribuite il personaggio ragiona utilizzando concetti tipicamente cristiani ed è chiarissima la sua polemica contro il politeismo, cui oppone la fede in unico dio⁵.

Ora, allo stato attuale della situazione rispetto ai lavori che in passato sono stati condotti su questo documento, manca ancora un'interpretazione organica, tramite la quale vengano messe a fuoco tutte le questioni inerenti ai temi, alle idee, agli stereotipi presenti in esso. La lettura che verrà proposta di seguito si fonderà su un metodo di analisi prevalentemente storicistico e su una visione d'insieme che renda conto degli aspetti religiosi – ma anche ideologici, politici e culturali – legati ai suoi contenuti e alla loro circolazione.

La corrispondenza tra Alessandro e Dindimo ha avuto una lunga storia nel corso del tempo, poiché a partire dalla sua prima redazione essa è stata rielaborata ed interpolata più volte in numerose opere e da diversi autori durante tutto il Medioevo, tra il X e il XIV secolo⁶. Nell'arco di più di quattrocento anni si è verificata una serie di mutamenti morfologici, talvolta strutturali e determinanti, al punto tale da incidere profondamente sull'assetto originario del documento: si pensi alla variante di Goffredo di Viterbo⁷, o a quella di Giacomo di Vitry⁸. In altri casi, esso è stato interpolato in altri testi, la cui correlazione è ancora tutta da studiare: si prenda ad esempio il caso dell'opera di Vincenzo di Beauvais⁹.

In particolar modo, lo scambio epistolare racchiude in sé dei “miti” che saranno sviluppati non solo nelle redazioni successive della *Collatio*, e in tutte le sue ulteriori

⁴ Cfr. il paragrafo successivo 1.2.2.

⁵ Sul problema si tornerà nel corso del capitolo 3.

⁶ Le variazioni morfologiche del testo sono state raccolte in sintesi da G. Cary, *A note on the mediaeval history of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, in «Classica et Mediaevalia» 15 (1924), pp. 124-129.

⁷ Nello studio di G. Cary, *op. cit.*, p. 128, si specifica che nell'opera di Goffredo di Viterbo *Pantheon* le lettere della corrispondenza sono sei. Sulla cronaca universale di Goffredo di Viterbo si veda M. Campopiano, *Cosmology, Theology of History and Ideology in Godfrey of Viterbo's Pantheon*, in M. Campopiano - H. Painton (edd.), *Universal Chronicles in the High Middle Ages*, York Medieval Press/Boydell & Brewdell, Woodbridge - Rochester 2017, pp. 121-140.

⁸ Cary, *op. cit.*, p. 128: nella *Historia Jerosolymitana* of Giacomo di Vitry le repliche di Alessandro non compaiono.

⁹ Cfr. il paragrafo 4.5.

modificazioni, ma anche nello sviluppo della storia del pensiero occidentale, fino alle soglie dell'età moderna, e oltre.

Pertanto un'altra delle strade percorribili in questa ricerca sembra proprio quella dell'analisi delle sue varianti, delle loro connessioni con le opere e gli autori in cui si ritrovano, e delle relazioni con il contesto storico e culturale in cui esse si andavano ad inserire. Insomma la questione fondamentale da affrontare sarebbe quella di ricostruire le dinamiche in base alle quali le lettere di Dindimo e di Alessandro sarebbero circolate per così lungo tempo e a quale pubblico esse sarebbero state destinate.

Infine, considerando che molti di coloro che si sono occupati della *Collatio* non hanno affrontato le questioni interpretative relative al trasferimento sul piano simbolico dello stile di vita dei Bramani¹⁰, il percorso di questa indagine apre la strada alla ricostruzione di alcuni modelli concettuali e schemi rappresentativi diffusi in molte delle letterature europee, in un periodo compreso tra il IV e il XIV secolo, quando il mondo occidentale è andato definendo la propria identità culturale di matrice cristiana.

1.2. Le coordinate fondamentali

Per cominciare ad affrontare le questioni relative al contesto storico e al valore documentario della *Collatio*, è necessario tracciare un quadro generale di riferimento in cui emergano gli elementi indispensabili alla tracciatura temporo-spaziale. I dati fondamentali di cui si tratta nei paragrafi successivi vengono presentati seguendo la strada già battuta dagli studiosi che hanno affrontato lo studio della corrispondenza, prima di tutto per cercare di mettere ordine in una materia che appare fin dall'inizio intricata e frammentaria, e in secondo luogo per dare al lettore l'idea del genere di speculazioni che tale testo ha suscitato nella storia degli studi filologici.

1.2.1. La datazione

¹⁰ Uno sei pochi studi che si sono focalizzati sulla formulazione di un pensiero dell'Occidente circa l'immagine dell'India e dei suoi abitanti è quello di T. Hahn, *The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History*, in «Viator» 9 (1978), pp. 213-234.

Il primo problema da affrontare nell'indagine su questo documento è inevitabilmente quello della datazione.

Nondimeno, già in via preliminare, occorre rilevare che, come avviene per il *Romanzo di Alessandro* – opera altamente stratificata e composita, rielaborata nel corso della storia numerosissime volte¹¹ – e per tutti i testi ad esso correlati, è difficile determinare una data precisa alla quale assegnare questa corrispondenza, in quanto essa si presenta, fin dalla prima redazione, come scritto “mobile”, suscettibile di numerose varianti, diluite nel tempo per diversi secoli. Pertanto si è giunti ad una ragionevole approssimazione circa la collocazione temporale della *Collatio*, di cui conviene qui ripercorrere le tappe.

Kübler aveva rilevato che il *terminus ante quem* per la scrittura del testo doveva essere il IX secolo dal momento che il monaco Alcuino aveva inviato a Carlo Magno le epistole di Alessandro e Dindimo e di Seneca e Paolo¹². In seguito J. Makowsky¹³ riprendendo l'indicazione di Kübler, ipotizzava che l'autore della *Collatio*, dovesse essere probabilmente un retore cristiano, che proveniva dalla scuola di Gaza, fiorita tra il VI e il VII secolo. C. Morelli¹⁴ escludeva che il documento fosse di epoca medievale, prima di tutto perché l'autore dimostrava di essere a conoscenza dell'uso delle terme e di particolari tecniche di costruzione che solo un diretto osservatore poteva avere¹⁵. Inoltre lo studioso fissava anche un *terminus post quem* per la compilazione, constatando la presenza di un dato stilistico, ovvero il *numerus*, tecnica ritmica da lui attribuita agli scrittori dei secoli V e VI. Nel 1936 un lavoro di E. Liénard¹⁶ rafforzava gli argomenti a favore di una datazione più precisa. Lo specialista aveva interpretato la *Collatio*, dopo l'esame dei contenuti, come una confutazione del rigorismo ascetico e quindi – secondo la sua ricostruzione – essa sarebbe stata composta quando le pratiche di rinuncia erano state introdotte in Occidente, ovvero alla fine del IV secolo. Egli poi aveva lavorato anche sul lessico e sullo stile, facendo notare che il primo

¹¹ Si leggano le pagine di R. Stonemann nell'introduzione a *Il Romanzo di Alessandro* (a cura di R. Stonemann e T. Gargiulo), vol.1, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2007.

¹² Kübler, cit., p. XXVII. Su questo dato storico importante si ritornerà nel corso del capitolo 4.

¹³ J. Makowsky, *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, H. Fleischmann, Breslau 1919, p. 36.

¹⁴ C. Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, in «Studi italiani di filologia classica» 1 (1920), pp. 61-64.

¹⁵ *Collatio* 2, 5-6.

¹⁶ Liénard E., *La Collatio Alexandri et Dindimi*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 15 (1936), pp. 824-838.

mostrava già tracce incontestabili di decadenza, e riguardo al secondo che alcune particolarità erano in linea con i testi di Girolamo e Ambrogio. Questi elementi gli consentivano di collocare l'opera poco prima del 400. Inoltre egli faceva osservare come la *Collatio* avesse dei tratti in comune con le *Epistulae* di Simmaco e ipotizzava che esse dovessero essere servite come modello, sicché la prima poteva essere posteriore. Infine la presenza di numerose clausole metriche confermava ancora la datazione al IV secolo. La conclusione di Liénard era che questo epistolario sarebbe stato contemporaneo a quello di Seneca e Paolo, che anzi l'autore sarebbe stato lo stesso per entrambi¹⁷, e che essi sarebbero stati pubblicati dopo il 383 – data in cui l'ascetismo tentava di entrare a Roma – e prima del 392 – anno in cui compaiono le lettere di Seneca e Paolo in una citazione di Girolamo (*Vir. ill.* 12).

Anche L. Cracco Ruggini¹⁸ presupponeva che si fosse perduto un originale greco, da cui sarebbe derivata la traduzione in latino della corrispondenza tra Alessandro e Dindimo, databile tra la fine del IV e gli inizi del V secolo.

T. Pritchard – tra l'altro senza fornire argomentazioni – riteneva che il testo risalisse alla fine del IV, o ai primi del V secolo¹⁹.

A tale proposito lo studioso tedesco M. Steinmann, che ha curato l'ultima edizione critica risalente al 2012²⁰, ha ristretto l'arco temporale in cui il breve scritto sarebbe stato composto agli anni compresi tra il 410 e il 420. Lo stesso Steinmann conducendo raffronti testuali con autori coevi, in particolare un passo delle *Epistulae* di Simmaco²¹ e uno dell'*Hexaemeron* di Ambrogio²², e indicando come *terminus post quem* una legge del *Codex Theodosianus* risalente al 438²³, ha dimostrato come la datazione possa essere ricondotta al primo quarto del V secolo.

1.2.2. L'autore

¹⁷ Questa ipotesi viene formulata da E. Liénard nell'articolo citato *supra*, ma in verità gli argomenti a sostegno sono deboli. Si veda anche dello stesso *Alcuin et les Epistolae Senecae et Pauli*, in «Revue belge de philologie et d'histoire» 20 (1941), pp. 589-598.

¹⁸ L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, in «Atheneum» 43 (1965), p. 47.

¹⁹ T. Pritchard, *The Collatio Alexandri et Dindimi: a revised text*, in «Classica et Mediaevalia» 46 (1995), p. 256.

²⁰ Steinmann, *Alexander der Grosse und die „nackten Weisen“ Indiens*, cit., pp. 78-79.

²¹ *Symm. Epist.* 1, 37, 1.

²² *Ambr. Hex.* 3, 5, 21.

²³ *Novell. Theod.* 3, 8.

A proposito dell'autore della *Collatio*, pochi sono gli studiosi che si sono preoccupati di ricostruirne il profilo, ed è probabile che questo sia avvenuto soprattutto in ragione delle difficoltà che sorgono nel voler fornire un'interpretazione organica e scientificamente fondata dei contenuti.

Tuttavia alcune osservazioni interessanti sono state proposte da J. Makowsky²⁴. Lo studioso riteneva che questo testo fosse stato scritto da un retore, poiché era uso nelle scuole di retorica tenere esercitazioni oratorie, presentando le argomentazioni di due parti contrapposte, e fingere controversie di uomini illustri. Sarebbe pertanto verosimile che in questo ambiente sia sorta la disputa fittizia tra Alessandro e Dindimo. L'autore, poi, doveva conoscere il greco poiché la *Collatio* era stata tradotta da un originale greco in latino, come aveva supposto anche Becker²⁵. Inoltre, se ci si attiene a quanto rilevato da Makowsky anche a proposito della datazione²⁶, il retore probabilmente doveva aver agito in Grecia o in Asia e provenire forse dalla scuola di Gaza. Ma l'elemento più rilevante che viene messo in luce è che doveva essere cristiano, dal momento che nel testo sono evidenti i richiami a idee, concetti e motivi tipici di tale religione²⁷.

Riguardo a quest'ultimo elemento, C. Morelli aveva concentrato il suo studio specifico della *Collatio* proprio sulla matrice cristiana del redattore del testo. Egli riteneva che il discorso di Dindimo fosse “una declamazione retorica sui motivi e sul tono dell'apologetica cristiana”²⁸, ma ipotizzava che se da una parte era possibile individuare una esaltazione della vita monastica, dall'altra, nelle parole di Alessandro, si riscontrava una protesta contro l'eccessivo rigorismo ascetico. Infine notava la coincidenza di questa critica all'ascetismo con la predicazione di Gioviniano²⁹.

Anche Liénard sosteneva che la filosofia praticata dall'autore della *Collatio* fosse in realtà il cristianesimo; il suo lavoro si focalizzava, perciò, soprattutto sui

²⁴ Makowsky, *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, cit., pp. 34-35.

²⁵ H. Becker, *Zur Alexandersage*, in «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien» 41 (1890), pp.888-891.

²⁶ Si veda il paragrafo precedente 1.2.1.

²⁷ Si vedano in particolare i paragrafi 2, 16-20 della *Collatio* e per l'analisi il cap. 3.

²⁸ Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 70.

²⁹ Per la questione riguardante l'ideologia che è alla base della formulazione della *Collatio* si rinvia al cap. 3.

raffronti testuali tra questo testo e l'*Apologeticum* di Tertulliano³⁰. Da parte sua, anche Cracco Ruggini³¹ faceva notare che nella corrispondenza sono riscontrabili espressioni che ricordano i Padri della Chiesa, in particolare Tertulliano e Ambrogio, e che essa mantiene il carattere della diatriba, genere di esercitazione ripreso verso la fine del IV secolo proprio in ambiente cristiano.

Nel corso di questo lavoro vedremo che l'ideologia cristiana, pur essendo innegabilmente presente in tale compilazione, non basta da sola a spiegare le dinamiche all'interno delle quali essa abbia avuto origine, il contesto in cui sia stata formulata – probabilmente alla fine del IV secolo – e le ragioni per le quali abbia poi avuto una fortuna durata oltre dieci secoli.

1.2.3. La forma epistolare

Il testo si presenta sotto forma di scambio epistolare. Che ci sia stata una corrispondenza tra Alessandro e i Bramani, non è un fatto nuovo. Già nella redazione più antica dello Pseudo-Callistene³², si accenna ad una lettera scritta da questi saggi al Macedone:

Οἱ δὲ Βραχμᾶνες μαθόντες παραγίνεσθαι πρὸς αὐτοὺς τὸν βασιλέα Ἀλέξανδρον, τοὺς ἀρίστους αὐτῶν φιλοσόφους ἔπεμψαν πρὸς αὐτὸν μετὰ γραμμάτων. Καὶ δεξάμενος καὶ ἀναγνοὺς Ἀλέξανδρος εὗρεν οὕτω περιέχοντα· « Γυμνοσοφισταὶ Ἀλεξάνδρῳ ἀνθρώπῳ ἐγράψαμεν· εἰ μὲν παρανίνη πρὸς ἡμᾶς πολεμήσων, οὐδὲν ὀνήσεις· οὐδὲ γὰρ ἔχεις τι παρ' ἡμῶν βαστάσαι· εἰ δὲ θέλεις ἃ ἔχομεν βαστάσαι, οὐ δέεται ταῦτα πολέμου, ἀλλὰ δεήσεως, οὐ πρὸς ἡμᾶς ἀλλὰ πρὸς τὴν ἄνω πρόνοιαν· ἐὰν δὲ βούλη

³⁰ Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, cit., pp. 822⁴ - 822⁵.

³¹ Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., pp. 46-49.

³² Ps.-Callisth. III 5. Si veda *Arriani Anabasis et Indica ex optimo codice Parisino emendavit et varietatem ejus libri retulit Fr. Dübner. Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. Fragmenta collegit. Pseudo Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit C. Müller*, Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1846. Tale edizione, pur mostrando dei limiti, in quanto risulta una compilazione derivata dalle recensioni α e γ, con l'inserimento di varianti presenti in altri manoscritti, rimane ad oggi quella più estesa, e pertanto la più utile a fornire un quadro ampio della tradizione del *Romanzo*. Per tale ragione, preferiamo utilizzare qui questo testo. Nella recensione α l'episodio dell'incontro tra Alessandro e i gimnosofisti risulta frammentario. Si legga l'edizione di W. Kroll (ed.), *Historia Alexandri Magni (Pseudo Callisthenes)*, vol. I, *Recensio vetusta*, Weidmann, Berlin 1926, p. 104.

μαθεῖν τίνες ἐσμὲν, ἄνθρωποι γυμνοὶ φιλοσοφεῖν εἰωθότες, οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν ἀλλ' ἐκ τῆς ἄνω ποονοίας δημιουργηθέντες· σοὶ μὲν γὰρ ἔπεται πολεμεῖν, ἡμῖν δὲ φιλοσοφεῖν. » Ταῦτα ἀναγνοὺς Ἀλέξανδρος εἰρηνικῶς πρὸς αὐτοὺς ἐπορεύετο, καὶ εἶδεν ὕλας πολλὰς καὶ δένδρα πολλὰ καὶ ὑπέρκαλα μετὰ καρπῶν παντοδαπῶν, ποταμὸν δὲ πριχυχλοῦντα ὄλην τὴν γῆν ἐκείνην, οὗ ἦν τὸ ὕδωρ διαφανὲς καὶ λευκὸν ὡς γάλα, καὶ φοίνικας πολυπληθεῖς καρπῶν γέμοντας, τὸ δὲ τῆς ἀμπέλου κλῆμα ἔχον βότρυας χιλίους καλοὺς λῖαν εἰς ἐπιθυμίαν· καὶ εἶδεν αὐτοὺς ὁ Ἀλέξανδρος γυμνοπεριβόλους ὑπὸ καλύβας καὶ σπήλαια κατοικοῦντας· ἔξωθεν δὲ αὐτῶν μακρὰν ἀπὸ διαστήματος πολλοῦ εἶδε τὰς γυναῖκας καὶ τὰ παιδιά αὐτῶν ὡς ποιμνία προβάτων νεμομένας.

I Bramani, non appena seppero che stava venendo da loro il re Alessandro, gli mandarono incontro i migliori tra i loro sapienti con una lettera. Avendoli accolti e avendola letto, egli vi trovò così espressi questi argomenti: «Noi gimnosofisti scriviamo all'uomo Alessandro. Se vieni da noi per farci guerra, non ne avrai alcun vantaggio. Infatti non hai qualcosa da portare via. Se vuoi portare via ciò che abbiamo, non c'è bisogno della guerra, ma della preghiera, non a noi, ma alla superiore provvidenza. Se invece vuoi sapere chi siamo: (siamo) uomini nudi abituati a praticare la filosofia, non spinti da noi stessi ma dalla superiore provvidenza. A te infatti spetta combattere, a noi esercitare la filosofia.» Avendo letto queste cose il re Alessandro procedeva verso di loro in pace. E vide molte selve e molti alberi bellissimi con frutti di tutte le specie, e un fiume che circondava tutta quella terra, la cui acqua era trasparente e bianca come latte, e palme piene cariche di frutti, e il tralcio della vite con migliaia di bei grappoli, fin troppo per il desiderio; e poi Alessandro li vide andare in giro nudi e abitare nelle capanne e sotto le caverne. Fuori, da lontano, ad una grande distanza da loro, scorse le mogli e i figli che stavano al pascolo con il bestiame³³.

Nella versione latina di Giulio Valerio³⁴ troviamo queste parole:

³³ Per la traduzione in italiano si è tenuta presente quella di M. Centanni, *Il romanzo di Alessandro*, Einaudi, Torino 1991.

³⁴ Iul. Val. III 5. Si veda l'edizione a cura di M. Rosellini, Iulius Valerius, *Res gestae Alexandri Macedonis*, De Gruyter, Monachii et Lipsiae MMIV. Nell'edizione di B. Kübler, *Juli Valeri Alexandri*

Li igitur cum comperissent Alexandrum ad sese contendere, primates suos, quos scilicet a sapientiae modo censent, obviare adventanti iubent cum litteris huiusmodi: «Gymnosophistae Bragmanes Alexandro homini dicunt. Si tendis ad nos proeliaturus, utique tibi propositum est, quid nobis adferas habes, porro quod auferas, nihil. Sin vero venies ut discas, quae a nobis scilicet sciri queant, nulla est invidentia. Etenim non arbitramur inter hasce scientias nostras causam discordiae positam, cum tibi amica res proelium, nobis vero philosophia noscatur.» His lectis Alexander pacificum iter agere decrevit videtque homines reliqua nudos, sed amictu simplici superiectos, deversantesque his aedibus seu speluncis quarum relatio supra est. Eorum filii coniugesque pascendis pecudibus occupabantur.

Essi quindi, avendo saputo che Alessandro si affrettava verso di loro, ordinarono ai loro maggiorenti, quelli che naturalmente stimavano per la vastità della loro sapienza, di andare incontro a lui che si avvicinava con una lettera di questo tenore: «I gimnosofisti Bramani dicono all'uomo Alessandro: se ti dirigi da noi per portare guerra, come è tuo proposito, che cosa hai da offrirci, dal momento che a tua volta non hai nulla da portare via? Se in verità vieni per imparare le cose che si possono apprendere da noi, non c'è nulla da invidiare. Infatti non crediamo che nelle nostre conoscenze sia riposto qualche motivo di discordia, dal momento che a te è familiare la guerra, mentre noi apprezziamo la filosofia.» Lette queste parole, Alessandro decise di compiere una marcia pacifica; e tra le altre cose, vide uomini nudi, coperti da un semplice rivestimento, che alloggiavano in edifici o caverne, di cui sopra vi è il resoconto. I figli e le mogli di quelli erano occupati nel pascolare le bestie³⁵.

Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco, cit., il capitolo corrisponde a III 10.

³⁵ La traduzione è dell'autrice.

Senza dubbio questo breve paragrafo del *Romanzo di Alessandro* costituisce la base da cui in seguito si sarebbe sviluppata la corrispondenza in maniera indipendente, fino ad arrivare al testo che noi conosciamo come la *Collatio I*³⁶.

Come si vede, sia nella redazione greca sia in quella latina, Alessandro riceve una breve lettera dai più saggi tra i Bramani, la legge e poi si reca presso la loro terra, dove può ammirarne i costumi. È evidente che proprio a partire da questa prima formulazione sia stata composta in tempi successivi la redazione di uno scambio epistolare, che poi avrà vita autonoma e lunga fortuna soprattutto nel Medioevo.

Nel capitolo successivo del *Romanzo*, Alessandro incontra i Bramani/gimnosofisti, parla con loro e con il loro capo Dandami (Δάνδαμυς nella versione greca)³⁷. Anche questo incontro-dialogo ha una sua importanza nella probabile compilazione degli altri scritti minori che rientrano nella serie dei cosiddetti “trattati indiani”, come li aveva definiti G. Cary, in particolare del Παλλαίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας Ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων³⁸.

D’altro canto, è necessario considerare che anche nelle varie redazioni del *Romanzo di Alessandro* vi sono numerose lettere inserite nel corso della narrazione. Tra le più rilevanti, ricordiamo il carteggio tra Dario ed Alessandro nel I libro³⁹, l’epistola alla madre Olimpia e ad Aristotele che occupa quasi tutto il II libro⁴⁰, le missive tra Poro ed Alessandro⁴¹, la corrispondenza con le Amazzoni⁴², così come l’altra lunga relazione di viaggio inviata alla madre Olimpia nel III libro⁴³. A tale proposito, non si può dimenticare la teoria di Merkelbach⁴⁴ sull’origine e lo sviluppo dell’intera opera. Il filologo tedesco sosteneva che dovette esistere una raccolta di

³⁶ Già F. Pfister aveva sostenuto tale derivazione della *Collatio* dal testo dello Pseudo-Callistene. Si veda F. Pfister, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, in «Hermes» 76 (1941), pp. 147-148.

³⁷ Ps. - Callisth. III 6 (ed. Müller). In Str. XV 1, 64-68 (=FGrHist 134 F 17a) compare la variante Μάνδαμυς. Nelle fonti latine il saggio indiano è denominato *Dindimus*, come nella *Collatio Alexandri et Dindimi*. Per una panoramica sul nome del Bramano si veda Steinman, *Alexander der Grosse*, cit., pp. 41-42.

³⁸ L’edizione più recente di questo testo è quella a cura di W. Berghoff, *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1967.

³⁹ Ps. - Callisth. I 36; I 38; I 40 (ed. Müller).

⁴⁰ Ps. - Callisth. II 23- 41 (ed. Müller).

⁴¹ Ps. - Callisth. III 2 (ed. Müller).

⁴² Ps. - Callisth. III 25 (ed. Müller).

⁴³ Ps. - Callisth. III 27-29 (ed. Müller).

⁴⁴ R. Merchelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromanes*, C. H. Beck, München 1977, in particolare le pp. 48-53.

lettere, relative alle vicende di Alessandro, che andarono a costituire un vero e proprio romanzo epistolare. Esso sarebbe stato unificato dal compilatore ad una trattazione storica più antica, di epoca ellenistica.

Sempre a proposito del genere compositivo, è altresì necessario ricordare che l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*, le cui vicende redazionali sono anch'esse connesse al testo del *Romanzo di Alessandro* – dato che la versione greca si trova già nello Pseudo-Callistene e quella latina è tramandata sotto il nome di Giulio Valerio Alessandro Polemio⁴⁵ – presenta la stessa forma della lettera ed ebbe grande fortuna nel Medioevo allo stesso modo della *Collatio*. Anzi, la storia della tradizione dei due testi corre in maniera quasi del tutto parallela e simmetrica, in quanto le loro vicissitudini sono molto simili sotto diversi aspetti, sia per la loro origine sia per la loro trasmissione, e varrà la pena approfondire il discorso, anche ai fini della nostra attuale ricerca⁴⁶.

Infine, bisogna ancora tenere presente un altro testo significativo tramandato in forma epistolare: il *De rebus in Oriente Mirabilibus*⁴⁷. Anche questo documento è variamente connesso alla storia del *Romanzo di Alessandro*, in particolare alla *Historia de preliis* di Leone Arciprete⁴⁸. In esso vengono descritte le meraviglie dell'Oriente, abitato da popolazioni favolose ed esseri straordinari.

Dunque, la circolazione di testi, aventi per oggetto la descrizione dell'India e dei suoi abitanti, in relazione alla storia di Alessandro Magno, è un fenomeno importante, in specie nell'epoca tardo-antica e nei secoli del Medioevo. L'insieme di questi scritti minori, in forma epistolare, ha contribuito a determinare il panorama letterario che ci ha trasmesso una certa immagine dell'Oriente, mirabile e stereotipato, in relazione alla proiezione che di esso ha elaborato l'Occidente.

1.3. La circolazione del testo

⁴⁵ L'edizione più recente è questa: *Epistola Alexandri ad Aristotelem ad codicum fidem edidit et commentario critico instruxit* (ed. W. Walther Boer), A. Hain, Meisenheim am Glam 1973. Ma sulla storia del testo si veda il paragrafo 1.5.2.

⁴⁶ Si veda il paragrafo 1.5.

⁴⁷ L'edizione più recente di questo testo è: C. Lecouteux, *De rebus in Oriente mirabilibus. Édition synoptique accompagnée d'une introduction*, A. Hain, Meisenhaeim am Glam 1979.

⁴⁸ Sulla storia di questo testo si legga lo studio di E. Faral, *Une source latine de l'histoire d'Alexandre: la Lettre sur les merveilles de l'Inde*, in «Romania» 43 (1914), pp. 199-215; pp. 353-370.

Da quanto è finora emerso, sulla base degli studi condotti in passato, e procedendo per deduzioni il più possibile fondate, si può tentare di delineare una ricostruzione del contesto in cui tale corrispondenza venne prodotta.

Essa si presenta con il titolo di *Collatio*, ovvero “disputa, confronto” e come giustamente rileva M. Steinmann⁴⁹ il termine fu definito da Cassiodoro nella sua *Expositio in Psalterium*⁵⁰. In quest’opera il vocabolo viene utilizzato più volte e l’autore lo indica come una *comparatio contrariorum*, cioè come una comparazione tra persone o ragioni diverse, che avviene per contrasto o per somiglianza. Seguendo ancora le notazioni di Steinmann, bisogna ricordare che nei titoli essa compare più frequentemente tra il IV e il V secolo. Le più note sono le *Collationes* di Giovanni Cassiano; inoltre si trovano anche la *Collatio cum Maximo Arianorum episcopo*, nonché il *Breviculus collationis cum Donatistis* di Agostino e la *Collatio cum Pascentio Ariano*, falsamente attribuita allo stesso autore.

Come si vede, anche questi dati riconducono alla medesima collocazione temporale, di cui si è già discusso.

Inoltre essi ci aiutano a ricomporre il quadro generale in cui dovevano essere circolate le lettere di Alessandro e Dindimo.

Si tratta, quindi, di un testo composto agli inizi del V secolo, scritto originariamente in lingua latina, per il quale non è dimostrabile l’esistenza di un modello greco. Esso fu redatto da un autore che era verosimilmente legato ad ambienti cristiani e che compilò un epistolario immaginario, ricevendo ispirazione direttamente dal *Romanzo di Alessandro*, in particolare dall’episodio dell’incontro con i gimnosofisti⁵¹. L’opera poi circolò in maniera autonoma.

Si deve ancora sottolineare che esisteva una versione precedente della visita di Alessandro ai saggi indiani in Plutarco⁵² e Clemente Alessandrino⁵³. Pertanto il

⁴⁹ Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., p. 55.

⁵⁰ Cassiod. in *psalm.* 2, 76, 18 *Hoc schema dicitur syndyasmos, quod Latine interpretatur collatio sive coniunctio; fit autem ex comparatione contrariorum, quando aut personae aut causae, sive in contrarium, sive in simile, omparantur.* E si vedano anche i passi I 11, 12 e II 62, 18.

⁵¹ Si veda a questo proposito il paragrafo 1.2.3.

⁵² Plu. *Alex.* 64.

⁵³ Clem. Al. *Strom.* VI 4, 38.

patrimonio letterario a cui poteva far riferimento il compilatore della *Collatio* era già piuttosto ampio e ben attestato⁵⁴.

Per comprendere meglio il valore che dovette assumere il nostro breve scritto, è necessario ripercorrere i tratti fondamentali del contesto storico in cui esso deve essere inserito.

A questo proposito sono utilissime le notizie fornite dallo studio di L. Cracco Ruggini *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*⁵⁵. Nel saggio si mette in rilievo che la produzione latina del IV e del V secolo su Alessandro comincia con la traduzione in latino di Giulio Valerio Polemio e che grazie ad essa il *Romanzo di Alessandro* diventa popolare in Occidente. Strettamente correlato alla redazione di Giulio Valerio, vi è poi l'*Itinerarium Alexandri*, una “sorta di guida anonima, pure essa certamente non cristiana, composta ad uso di corte fra il 340 e il 345”⁵⁶, in occasione della spedizione contro la Persia di Costanzo II. Inoltre a Roma – fin dai tempi degli Scipioni – l'emulazione di stampo celebrativo della figura del Macedone era divenuta un *topos* letterario costante, specie in riferimento a nuove spedizioni in Oriente. In questa ricostruzione, la studiosa ipotizza che agli inizi del IV secolo ci sia stato un rinnovato interesse per le imprese di Alessandro, stimolato dalle campagne orientali prima di Diocleziano (nel 397), e più tardi di Costanzo e Giuliano (avvenute nel 345 e nel 363)⁵⁷.

Nel medesimo clima culturale – secondo il quadro delineato da Cracco Ruggini – rientrano anche l'*Epitoma rerum gestarum Alexandri Macedonis* e il *Liber de morte testamentoque Alexandri*, pervenuti entrambi nel manoscritto di Metz, operette databili tra la fine del IV e gli inizi del V secolo. Esse sarebbero il prodotto di uno stesso cenacolo in cui era rimasto vivo il retaggio dello stile classico e l'interesse per le vicende asiatiche di Alessandro⁵⁸.

Al limite di un “equivoco equilibrio” tra il paganesimo e il cristianesimo si troverebbe la versione latina dell'*Epistola Alexandri ad Aristotelem de itinere suo et*

⁵⁴ Sulle possibili connessioni tra il racconto di questo episodio e i contenuti, nonché l'interpretazione, delle lettere di Alessandro e Dindimo si tornerà a discutere nel corso del capitolo 2.

⁵⁵ Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit. in n. 17.

⁵⁶ Cracco Ruggini, cit. p. 5

⁵⁷ Cracco Ruggini, cit., pp. 6-7; p. 13; p. 19.

⁵⁸ Cracco Ruggini, cit., p. 7.

de situ Indiae, già presente come interpolazione nella *recensio a* dello Pseudo-Callistene. Anche questa lettera sarebbe databile tra il IV e il V secolo, poiché il testo presenta molti cristianismi e volgarismi tardi, ma il ritmo prosastico ha una elaborazione stilistica di un certo livello. I contenuti, poi, sarebbero privi di ogni traccia di cristianesimo⁵⁹.

Per terminare questo *excursus* storico-culturale, la studiosa conclude che fino al III secolo, quando il paganesimo e l'impero sono ancora strettamente congiunti, vi è un richiamo alla figura di Alessandro che è sempre collegato ad una visione politica. Al Macedone, infatti, si ispirarono i sovrani ellenistici, poi i grandi capitani della repubblica romana ormai in declino, e i vari imperatori di Roma che si impegnarono per instaurare un dominio di tipo ellenistico-orientale. In seguito, ebbe fortuna per lo più la diffusione di un certo gusto per la letteratura romanzesca sulla sua biografia. Questo sarebbe testimoniato dalla traduzione latina della versione greca di Callistene, eseguita da Giulio Valerio Polemio⁶⁰.

Più tardi, nel IV secolo e nel V, il processo di cristianizzazione delle fonti scritte su Alessandro si sarebbe manifestato in maniera chiara nel *Commonitorium* e nella *Collatio*, di cui Cracco Ruggini spiega in maniera ampia e dettagliata le ragioni, facendo riferimento al fatto che per entrambe le operette i motivi sarebbero derivati direttamente da Megastene e Onesicrito, che starebbero alla base della composizione dei due testi. Ma poi, gli stessi contenuti si ritroverebbero anche negli scrittori cristiani, come Ippolito, Clemente Alessandrino e Bardesanes, cui è connesso il *Commonitorium*, e Tertulliano e Ambrogio, cui è da assimilare la *Collatio*, perché anch'essi avrebbero avuto all'origine le stesse fonti greche⁶¹. In definitiva esse presentavano il carattere di diatriba cinico-stoica, che doveva essere quello principale, in cui l'ideale di astinenza e fuga dal mondo sarebbe stato poi riutilizzato in chiave cristiana per la singolare coincidenza con le nuove istanze del rigorismo ascetico e della vita monastica⁶².

⁵⁹ Cracco Ruggini, cit. p. 18.

⁶⁰ Cracco Ruggini, cit., p. 19.

⁶¹ Cracco Ruggini, cit., pp. 35-42.

⁶² Cracco Ruggini, cit., pp. 47-50.

Ora, alla luce di quanto è stato affermato dalla studiosa, possiamo ricavarne delle osservazioni utili per descrivere quale doveva essere il clima culturale in cui circolò la *Collatio* nella sua prima redazione.

Tra il IV e il V secolo il cristianesimo si afferma sia a Oriente che a Occidente come religione di stato, in seguito all'editto di Tessalonica emanato da Teodosio I nel 380. Parallelamente il monachesimo si diffondeva, in tutte le regioni dell'impero, attraverso forme di ascetismo più o meno rigorose, come quelle di Basilio di Cesarea, di Antonio e Macario ad Oriente, e di Eusebio, Martino e Priscilliano in Occidente⁶³.

Non è improbabile, quindi, che le tracce della diffusione dei nuovi ideali di vita abbiano lasciato un segno anche nella *Collatio*.

In ogni caso, poiché gli influssi del pensiero cristiano nel testo sono innegabili⁶⁴, è possibile ipotizzare ragionevolmente: a) che l'autore li abbia ricevuti da un ambiente a lui vicino, o quanto meno da contatti diretti con la letteratura dei Padri della Chiesa⁶⁵; b) che parimenti abbia rielaborato o riadattato un materiale narrativo più antico, che era già disponibile e di provenienza greca.

Che la *Collatio* tragga origine da una forma di diatriba cinica, o che per lo meno costituisca una sorta di esercizio retorico in cui vengono messi a confronto due punti di vista contrapposti, è anch'essa un'idea formulata in maniera corretta da Makowsky e Cracco Ruggini⁶⁶.

Pertanto, con buona approssimazione, possiamo congetturare che l'opera sia un testo stratificato, non solo per le diverse reminiscenze linguistiche che sono riscontrabili – da Virgilio e Lucrezio, a Seneca, Ambrogio e Tertulliano⁶⁷ – ma anche per la complessità del sostrato culturale e dei diversi livelli ideologici e concettuali che si sovrappongono e che “giocano” all'interno del tessuto narrativo.

Indubbiamente la corrispondenza tra Alessandro e Dindimo si presenta, fin dalle origini, come un testo di carattere moralistico. Questo aspetto si rafforza maggiormente nel corso dei secoli successivi, soprattutto quando essa finisce per

⁶³ Per una storia sintetica del monachesimo delle origini si veda il cap. XI di A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Laterza, Bari 1971. Inoltre S. Pricoco, *Il monachesimo*, Laterza, Bari 2003. E ancora G. Filoramo (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Morcelliana, Brescia 2010.

⁶⁴ E per questo si rimanda al paragrafo 1.2.2. sull'autore della *Collatio*.

⁶⁵ Sui raffronti con i testi di Tertulliano e Ambrogio si veda lo studio di Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, cit., ma anche Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit.

⁶⁶ In particolare, Makowsky e Cracco Ruggini.

⁶⁷ Si vedano ancora una volta gli studi di Makowsky, Liénard e Steinmann.

essere rimanipolata e riplasmata dagli enciclopedisti medievali⁶⁸. Ma soprattutto tale peculiarità era stata già evidentemente riconosciuta quando Alcuino decise di farne dono a Carlo Magno, insieme all'epistolario di Seneca e Paolo, fatto che è testimoniato dall'epigramma inviato dal monaco all'imperatore, databile agli anni 800-804⁶⁹.

Per finire, volendo trarre spunto ancora una volta dalle osservazioni di Cracco Ruggini⁷⁰, sarebbe interessante congetturare che, se è vero che fino al III secolo il richiamo alla figura di Alessandro ebbe esplicitamente una valenza politica, soprattutto da parte di quanti gestirono la sfera del potere per diversi secoli, e lo fecero appellandosi ad un'idea di "monarchia universale", anche nella letteratura e nell'iconografia l'immagine del grande sovrano abbia continuato a mantenere una connotazione simile. Che poi anche il *Romanzo di Alessandro*, insieme a tutti i testi ad esso connessi, come appunto la *Collatio*, abbia contribuito a tenere viva la dimensione "mitica" del personaggio come simbolo della sovranità, è una questione ancora tutta da discutere e all'interno della quale varrà la pena di indagare.

1.4. Storia della trasmissione del testo: le tre redazioni della *Collatio*

Prima di esaminare le tre redazioni della *Collatio*, per chi si accinga ad una ricerca specifica sul documento, si presenta un'altra questione molto dibattuta: la presenza o meno di un originale greco. Per diversi anni, a cominciare dall'affermazione di B. Kübler nella sua edizione, la cui opinione venne seguita da H. Becker⁷¹ e J. Makowsky⁷², si è pensato che le redazioni in latino che ci sono pervenute siano la traduzione di una versione greca ormai perduta. Tuttavia F. Pfister in un suo articolo del 1921⁷³ si mostrava dubbioso circa l'esistenza di tale forma originaria. D'altra parte

⁶⁸ A questo proposito si veda tutta la storia del testo descritta nel cap. 5 di questo lavoro.

⁶⁹ Come giustamente ha rilevato M. Steinmann, Carlo nell'epigramma è definito *Caesar* e l'incoronazione avvenne nell'800, mentre nell'804 morì Alcuino (Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., p. 74). Sulla connotazione moralistica della *Collatio* si veda l'analisi presentata nel cap. 4 di questo lavoro.

⁷⁰ Cracco Ruggini, cit., p. 19.

⁷¹ Becker H., *Zur Alexandersage*, in «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien», 41 (1890), p. 888.

⁷² Makowsky, *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, cit., p. 12.

⁷³ Pfister F., *Die Brahmanen in der Aexandersage*, in «Berliner Philologische Wochenschrift» 41 (1921), p. 571.

anche C. Morelli⁷⁴ ed E. Liénard⁷⁵ pensavano che non ci fosse nessun bisogno di presupporla. A. Kurfess, dal canto suo, seguiva la stessa strada pensando che l'ipotesi fosse del tutto da scartare⁷⁶.

T. Pritchard, al contrario, era propenso all'ipotesi di un modello perduto, perché notava nel testo un particolare uso dei participi assimilabili ad una costruzione greca⁷⁷. Anche più di recente R. Stonemann ha preferito pensare ad una versione greca non pervenuta⁷⁸.

Di fatto, sembrano del tutto ragionevoli le argomentazioni prospettate da M. Steinmann nella sua ultima edizione del testo, nella quale sostiene l'idea che le caratteristiche linguistiche della corrispondenza siano originariamente latine⁷⁹, dimostrando la sua ipotesi con una serie di precisi riferimenti lessicali e stilistici⁸⁰.

1.4.1. La *Collatio I*

Fin dalla pubblicazione del lavoro di Makowsky sulla *Collatio* sappiamo che ne esistono tre redazioni⁸¹. Prima di andare avanti con la rassegna delle questioni relative alla trasmissione del testo, è necessario illustrare le singole varianti.

La versione originaria trascritta in latino e datata agli inizi del V secolo dagli studiosi – come abbiamo visto – è composta da cinque lettere, di cui la prima, la terza e la quinta sono attribuite ad Alessandro, mentre la seconda e la quarta a Dindimo. Questa è la redazione più lunga che ci è pervenuta, ed è possibile leggerla in più di 80 manoscritti. I più antichi risalgono al IX secolo⁸². L'edizione critica di Steinmann del 2012 ne ha presi in considerazione ben 77 e ciò ha garantito la restituzione di un testo ormai ricostruito su una base affidabile⁸³.

⁷⁴ Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 61.

⁷⁵ Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, cit., p. 822².

⁷⁶ Kurfess A., s. v. "Palladios 5", in RE 18,3, pp. 203-207.

⁷⁷ Pritchard, *The Collatio Alexandri et Dindimi*, cit., p. 257.

⁷⁸ Si vedano R. Stonemann, *Alexander the Great. A life in legend*, Yale UP, New Haven/London 2008, p. 105 e p. 201; dello stesso *Legends of Alexander the Great*, Tauris, New York 2012, p. XXVII.

⁷⁹ Steinmann, *Alexander der Grosse und die "nachten Weisen" Indiens*, cit., p. 28.

⁸⁰ Si leggano le pagine 66-74 dell'edizione di Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit.

⁸¹ Makowsky, *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, cit. pp. 12-13.

⁸² L'elenco dei manoscritti collazionati da M. Steinmann si trova nelle pp. 98-114 della sua edizione del 2012.

⁸³ M. Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., p. 4. Lo stesso studioso in *Some Remarks on the Manuscripts of the Collatio Alexandri et Dindimi: Addenda and Corrigenda to Ross's Check-list of Alexander Texts*, in «Scriptorium» 68 (2014), pp. 102-110, ha pubblicato le integrazioni e le correzioni

1.4.2. La *Collatio II*

Esiste una redazione più breve della corrispondenza, contenuta nel solo manoscritto di Bamberg Hist. 3 (precedentemente E. III. 14) del X secolo, proveniente dall'area campana⁸⁴. Il raffronto tra le due diverse recensioni della *Collatio I* e della *Collatio II* è stato condotto in passato da H. Becker⁸⁵ e da C. Morelli, il quale ha eseguito un esame delle variazioni linguistiche della seconda rispetto alla prima, mettendone in luce soprattutto il processo di riduzione del testo⁸⁶.

Nel codice di Bamberg Hist. 3 la *Collatio II* compare insieme ad altri due testi: il *Commonitorium Palladii* e l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*. La coincidenza di questi tre scritti ha fatto sì che gli studiosi ne analizzassero le interconnessioni nell'ambito della storia della tradizione dei testi, mentre solo in pochi casi si è affrontato il problema della relazione tra i loro contenuti⁸⁷. Gli spunti di riflessione, che ci sono stati in passato, sui rapporti tra il *Commonitorium*⁸⁸ e la *Collatio* al momento appaiono insufficienti a rispondere a tutte le domande poste dalla lettura dei due testi, sicché sarebbe necessario spingersi oltre. Per tale motivo, sembrerebbe proficuo indagare anche all'interno di questa specifica relazione⁸⁹.

1.4.3. La *Collatio III*

alle liste dei manoscritti della *Collatio*, formulate da D. J. A. Ross, *A check-list of mss of three Alexander texts: the Julius Valerius Epitome, the Epistola ad Aristotelem and the Collatio cum Dindimo*, in «*Scriptorium*» 10 (1956), pp. 127-132. E ancora Id., *Further remarks on the manuscripts of the Collatio Alexandri et Dindimi: Some more addenda to Ross's check-list of Alexander texts*, in «*Scriptorium*» 71 (2017), pp. 124-127.

⁸⁴ Questo era stato affermato da B. Kübler nella sua edizione del 1888 *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae*, cit., p. XXVI. Lo stesso Kübler pubblicò i testi del manoscritto di Bamberg in *Commonitorium Palladii. Briefwechsel zwischen Alexander dem Grossen und Dindimus, dem König der Brahmanen. Brief Alexanders des Grossen an Aristoteles über die Wunder Indiens* (hrsg. B. Kübler), in «*Romanische Forschungen*» 6 (1891), pp. 203-237. Essi sono stati poi riproposti da F. Pfister in *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Carl Winter, Heidelberg 1910.

⁸⁵ Becker, *Zur Alexandersage*, cit., pp. 888-891.

⁸⁶ Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 53-56.

⁸⁷ Prima di tutto va ricordato il lungo studio di Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., pp. 44 e sgg. in cui l'A. sottolinea i punti in comune tra il *Commonitorium* e la *Collatio*.

⁸⁸ Si vedano i lavori di Becker, *Die Brahmanen in der Alexandersage*, cit., e Pfister, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, cit.

⁸⁹ Rimandiamo il problema ai paragrafi 1.5.1. e 1.5.2 di questo lavoro.

La *Collatio III* si ritrova interpolata nelle recensioni J¹, J² e J³ dell'*Historia de preliis* di Leone Arciprete. Le prime due appartengono all'XI secolo, la terza al XIII⁹⁰. In queste tre redazioni la *Collatio* è inserita nei paragrafi 98-102 delle moderne edizioni⁹¹ e compare in forma unitaria, ma presenta diversi rimaneggiamenti⁹². L'autore di J¹ ha seguito sicuramente la recensione del manoscritto di Bamberg Hist. 3, in cui oltre alla *Collatio II* vi era anche una versione dell'*Historia de preliis*, ma è evidente che la corrispondenza è stata riadattata nei vari rifacimenti del testo: ad esempio parti della quinta lettera sono state integrate nella terza⁹³. Vale la pena di ricordare che nelle stesse recensioni dell'*Historia de preliis* compare interpolata, in modalità diverse e soprattutto in maniera frammentata, anche l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*⁹⁴, testo che – come abbiamo già notato – è legato per diverse ragioni alla *Collatio*. Riguardo alle tre versioni della *Collatio* che troviamo in J¹, J², J³ c'è da osservare che esse non sempre coincidono e che in alcuni casi sono riscontrabili varianti sensibili. L'analisi comparata delle modificazioni del testo è la strada da percorrere per raggiungere un livello interpretativo più completo e significativo⁹⁵.

1. 5. I testi correlati: i “trattati indiani”

Volendo attenersi alla definizione di G. Cary⁹⁶, la *Collatio* fa parte di una serie di altri scritti, che costituirebbero i cosiddetti “trattati indiani”. Essi, in particolare, sono:

a) il *Commonitorium Palladii*;

⁹⁰ Per le notizie precise sulla datazione di queste recensioni si veda Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., pp. 20-21.

⁹¹ Si veda la numerazione in *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems. Im Anhang: Die Historia de preliis* (hrsg. O. Zingerle), Koebner, Breslau 1885, seguita poi dalle edizioni indicate in n. successiva.

⁹² Le edizioni più recenti di J¹, J², J³ sono: *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. Rezension J¹ (hrsg. A. Hilka), A. Hain, Meiseheim am Glan 1979; *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. Rezension J² (hrsg. A. Hlika-K. Steffens), A. Hain, Meiseheim am Glan 1979; K. Steffens, *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³*, A. Hain, Meiseheim am Glan 1975, pp. 128-146.

⁹³ Per questo problema si leggano le pagine 28-29 di Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit. Sui rapporti tra la recensione J₁ dell'*Historia de preliis* e la *Collatio II* si legga Pfister, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, cit., pp. 153-156, ma anche Becker, *Zur Alexandersage*, cit., pp. 888-891.

⁹⁴ Sull'inserimento della lettera apocrifia nell'*Historia de preliis* si legga il saggio di Becker H., *Zur Alexandersage. Der Brief über die Wunder Indiens in der Historia de preliis*, Hartungsche Buchdruckerei, Königsberg 1906.

⁹⁵ Steinmann, cit., p. 29 sostiene che andrebbero raffrontate in un lavoro sinottico la *Collatio I, II*, e le versioni di J¹, J², J³. Nel corso del cap. 2 affronteremo la questione per lo meno dal punto di vista della lettura analitica dei contenuti.

⁹⁶ Cary, *The Medieval Alexander*, cit., pp. 12-15.

- b) uno scritto di Dindimo sui Bramani;
- c) la *Collatio Alexandri et Dindimi*;
- d) l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*.

Questa è la lista che ha formulato Cary nel suo *The Medieval Alexander* e di cui qui avremo modo di discutere⁹⁷. Al primo posto troviamo il *Commonitorium* che, secondo lo studioso inglese, ci è pervenuto in quattro diverse versioni, due in greco e due in latino: 1) la prima sarebbe un'interpolazione contenuta nello Pseudo-Callistene (III 7-16 ed. Müller), i capp. 7-10 furono probabilmente scritti da Palladio, vescovo di Elenopoli; 2) lo stesso testo dei capitoli III 7-10 (ed. Müller) si troverebbe in forma indipendente in vari manoscritti con il titolo di Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας Ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων⁹⁸; 3) una traduzione latina è inclusa nel manoscritto di Bamberg della *Historia de preliis*⁹⁹; 4) un'altra sarebbe quella tradizionalmente attribuita ad Ambrogio, con il nome di *De Moribus Brachmanorum*¹⁰⁰. Se si volesse affrontare la storia del testo del *Commonitorium*, si vedrà che la questione è molto complessa e che, sebbene gli studiosi abbiano tentato di stabilire quali siano i rapporti di discendenza, o di trasmissione, tra i quattro documenti elencati, in realtà essi presentano versioni differenti con varianti sensibili, qualora vengano confrontati.

Il secondo scritto, secondo Cary, corrisponderebbe ai capitoli III 11-12 dello Pseudo-Callistene pubblicati nell'edizione Müller¹⁰¹ e in certi casi sarebbe stato attribuito a Palladio¹⁰².

Per quel che concerne poi l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*, la tradizione del testo è anch'essa alquanto complicata, per la presenza di svariati testimoni, ma è in parte simile e, per certi versi, parallela a quella della *Collatio*.

In ogni caso è indubbio che la storia del nostro documento è indissolubilmente legata, sia per le vicende della trasmissione, sia per l'estensione del campo degli studi

⁹⁷ Cary aveva mutuato questo schema da Jr F. P. Magoun, *The Gestes of King Alexander of Macedon*, Harvard University Press, Cambridge 1929.

⁹⁸ L'ultima edizione di questo testo è *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus* (hrsg. W. Berghoff), cit. in n. 38. Berghoff ha riportato all'inizio del testo greco il titolo Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας Ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων.

⁹⁹ Si tratta del ms. E. III. 14 (ora Hist. 3), che contiene anche la *Collatio II* e l'*Epistola II*, e di questo parla Cary, *The Medieval Alexander*, cit., p. 41. Si veda il paragrafo 1.3.2.

¹⁰⁰ Il testo si trova in Migne J.-P., *Patrologiae cursus completus. Series latina*, XVII, Paris 1874, pp. 1167-1184. Un'edizione più recente è quella di T. Pritchard, *The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmins*, in «Classica et Mediaevalia» 44 (1993), pp. 109-139.

¹⁰¹ *Arriani Anabasis et Indica* (ed. Müller), cit., pp. 106-109.

¹⁰² Sulla questione dei testi appartenenti al "Gruppo di Palladio" si legga il paragrafo successivo.

specialistici, sia per i contenuti (fatti salvi i dovuti *distinguo*), ai “trattati indiani” e che pertanto è necessario occuparsene, anche senza scendere nel dettaglio, per ciò che riguarda le loro specifiche interrelazioni.

1.5.1. Il *Commonitorium Palladii*

La complessa questione dei testi appartenenti al “gruppo di Palladio”, ovvero al “Palladius-Gruppe” come lo aveva definito F. Kragl¹⁰³, seguito poi da M. Steinmann¹⁰⁴, è ancora lontana dall’essere definita. Vediamo in sintesi quali sono i punti nodali dell’intricata vicenda redazionale di questo insieme di documenti.

Quello che viene denominato *Commonitorium Palladii* e che si presenta con un titolo autonomo è un breve trattato in latino, appartenente alla serie dei testi contenuti nel manoscritto di Bamberg Hist. 3 (prima Hist. III. 14), insieme alla *Collatio II* e all’*Epistola II*. Questi scritti sono stati pubblicati nel 1891 da Kübler e nel 1910 da Pfister¹⁰⁵. Per quanto riguarda i contenuti, anche questo testo sembrerebbe essere una lettera inviata ad un destinatario sconosciuto¹⁰⁶, scritta in prima persona da Palladio, se appunto il genitivo *Palladii* sta ad indicarne la paternità, come ha suggerito Cracco Ruggini. L’epistola descrive il modo di vivere e i costumi dei Bramani. Tuttavia sull’identificazione di questo documento si è molto discusso in passato.

Secondo lo studio del 1941 di F. Pfister¹⁰⁷ – ancora punto di riferimento per la conoscenza del “Palladiustext”, come lui lo definisce –, nel manoscritto A dello Pseudo-Callistene i capitoli 7-16 del III libro contengono un “Komposittext”, che viene trasmesso anche separatamente sotto il nome di Palladio di Helenopolis¹⁰⁸. Lo studioso tedesco faceva notare che è possibile leggere tale scritto nell’edizione di Müller dello Pseudo Callistene, dove era stato mantenuto¹⁰⁹, mentre in quella di Kroll

¹⁰³ F. Kragl, *Die Weisheit des Fremden. Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition*, Lang, Bern 2005, pp. 211 e sgg.

¹⁰⁴ Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., pp. 42-50.

¹⁰⁵ Le due edizioni sono state più volte citate nelle note precedenti.

¹⁰⁶ C. Müller propose di identificarlo con Lauso, a cui Palladio aveva dedicato anche *l’Historia Lausiaca*. Si veda la n. 1 p. 201 dell’edizione di B. Kübler, *Commonitorium Palladii*, cit.

¹⁰⁷ F. Pfister, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, in «Hermes» 76 (1941), pp. 143-169, in particolare le pp. 146-147.

¹⁰⁸ Anche secondo P. R. Coleman-Norton, *The authorship of the Epistola de Indicis gentibus et de Bragmanibus*, in «Classical Philology» 21 (1926), pp. 154-160, l’autore era senz’altro da identificare con Palladio di Elenopoli.

¹⁰⁹ *Arriani Anabasis et Indica* (ed. Müller), cit. pp. 102-120.

della *recensio a* era stato espunto, perché considerato un'interpolazione¹¹⁰. Ancora secondo Pfister, questa sezione (cioè Ps. - Callisth. III 7-16) del ms. A, è composta da tre parti di diversa origine, di cui solo la prima (cioè III 7-10) può essere chiamata *Commonitorium Palladii*. Essa conterrebbe, tra l'altro, una relazione sullo stile di vita dei Bramani, in cui in realtà sarebbero utilizzate in gran parte fonti letterarie che discendono da Ctesia e Megastene. La seconda (cioè Ps. - Callisth. III 11-12) deriva – come lo stesso filologo aveva anche cercato di mostrare¹¹¹ – probabilmente da Arriano e di fatto Jacoby (*F. Gr. Hist.* II 878 ss.) aveva incluso questa sezione tra i frammenti dubbi dell'autore. Alla fine della prima parte, nel capitolo III 10, si annuncia un $\pi\omicron\nu\eta\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ Ἀρριανοῦ e questo è il motivo per cui Pfister ha denominato la seconda “Arriantraktat”. Essa riporta il resoconto di Dandami sugli incontri di Alessandro con i Bramani e riproduce il discorso pronunciato da loro; in esso troviamo riferimenti al personaggio Calano, descritto come oppositore dei veri costumi dei Bramani, e ad Alessandro, che si definisce figlio del dio Ammon e che non ama essere re della Macedonia, ma che ha conquistato quasi tutta l'Europa e l'Asia. Infine, l'ultima parte (cioè Ps. - Callisth. III 13-16) viene chiamata da Pfister “Dandamis-Gespräch”, in quanto riferisce di Alessandro e del suo rapporto con i Bramani, e poi in special modo la sua conversazione con Dandami.

In sintesi, questo è il quadro del complesso “conglomerato” di testi, delineato dal noto specialista tedesco, in verità già a partire dal 1910 con la sua edizione degli scritti appartenenti al manoscritto di Bamberg Hist. 3. In quell'occasione egli sosteneva che il *Commonitorium Palladii* doveva corrispondere ai capitoli III 7-10 (ed. Müller) dello Pseudo-Callistene, mentre il trattato *Dindimus nomine Bragmanorum magister vitas eorum referens* era da identificare con la sezione III 11-12 (ed. Müller)¹¹².

La suddivisione schematica in tre sezioni dei capitoli 7-16 del III libro dello Pseudo-Calistene, riguardanti la descrizione dei costumi dei Bramani, il loro incontro con Alessandro, e il dialogo tra questo e Dandami, era stata condivisa in passato anche da Cary, e di recente viene riportata da Steinmann. Ad oggi, questa è ancora la visione

¹¹⁰ *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio Vetusta* (ed. G. Kroll), Weidmann, Berlin 1926.

¹¹¹ F. Pfister, *Die Brahmanen in der Alexandersage*, cit., pp. 569-575.

¹¹² Si veda l'introduzione dell'edizione di Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, cit., pp. V-XII.

complessiva che offre la maggior parte degli esperti di questo campo, a proposito dei documenti appartenenti al “gruppo di Palladio” e contenenti l’episodio dell’incontro tra il re dei Macedoni e i saggi indiani.

Uno dei lavori più importanti e approfonditi su questo testo è senz’altro quello di Cracco Ruggini, di cui abbiamo già avuto modo di parlare in precedenza¹¹³. La studiosa considerava il *Commonitorium Palladii* come il corrispondente dei capitoli III 7-16 dello Pseudo-Callistene. Ella sosteneva che si tratterebbe di un’opera composita, di ispirazione cristiana, contenuta in un certo numero di manoscritti autonomi, sia greci sia latini. L’autore sarebbe Palladio di Elenopoli, vissuto tra il 364 e il 431, il quale avrebbe scritto anche l’*Historia Lausiaca*.

La specialista, dunque, utilizzava la stessa denominazione per indicare sia la versione greca, sia la traduzione latina completa di uno stesso documento (in verità bisogna rilevare come quest’ultima sia rimasta ancora inedita). Ella considerava tale testo un’interpolazione nelle redazioni tarde dello Pseudo-Callistene, ma circolante in maniera autonoma sia in greco, sia in latino. Inoltre ella si discostava dal prospetto generale della tripartizione tracciata da Pfister e sosteneva che lo scritto consta di due parti, seguendo la suddivisione del testo greco edito da J. Duncan M. Derrett¹¹⁴.

Il saggio della studiosa contiene anche una sintesi ragionata dei contenuti presenti in quest’ultima edizione¹¹⁵. È utile ripercorrere tale schema, in quanto esso ci aiuterà nel tracciare le linee interpretative della *Collatio*.

Nella prima parte Palladio si rivolge ad un personaggio anonimo, lodandone la sete di sapere e dedicandogli il trattatello sugli usi dei Bramani; segue poi una serie di notizie sull’India, in cui l’autore precisa sempre se si tratti di fonti scritte, di esperienze dirette o di racconti di terzi. Egli sostiene di essersi recato personalmente fino alle porte di quella regione poste a settentrione, insieme a un certo Moses di Adulis, ma di essere stato poi costretto a tornare, rinunciando a proseguire per il Gange. Sull’India Palladio riferisce quanto aveva appreso da un certo σχολαστικός di Tebe in Egitto, che si era imbarcato nel Mar Rosso, raggiungendo prima Adulis e poi Axum. Il tebano avrebbe conosciuto un satrapo indiano, a cui risalirebbero tutte le notizie riferite su

¹¹³ Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., nello specifico le pp. 21-44.

¹¹⁴ J. Duncan M. Derrett, *Palladius: De vita Bragmanorum narratio, alias Palladii De gentibus Indiae et Bragmanibus commonitorii necnon Arriani opusculi versio ornatio*, in «Classica et Mediaevalia» 21 (1960), pp. 100-135.

¹¹⁵ Cracco Ruggini, cit., pp. 24-26; 33-35.

Taprobane. Infine lo “scolastico” avrebbe tentato di arrivare nelle regioni più interne dell’India e lì sarebbe stato imprigionato. Dal racconto di costui derivano tutte le informazioni sui Bramani e sulle regioni da essi abitate presso il Gange. Come fa notare Cracco Ruggini, nella conclusione di questa prima sezione, Palladio dichiara di far seguire un’opera su Alessandro e i Bramani scritta da Arriano, discepolo di Epitteto vissuto al tempo dei martiri Pietro e Paolo (Ps.-Callisth. III 10): questo fatto, insieme ad altri riferimenti precedenti, tra cui il ricordo del vescovo Moses, testimonierebbe che l’autore fu sicuramente un cristiano in contatto con le comunità religiose dell’Alto Egitto.

La storica del mondo antico osserva, poi, che la seconda parte del testo di Palladio circolava nel V secolo sotto il nome di Arriano. Nel primo paragrafo di questa sezione, Alessandro interviene in prima persona, invocando la σοφία e dicendosi desideroso, dopo aver visto il gimnosofista Calano, di conoscere la filosofia dei Bramani. Al che essi replicano dichiarando quel personaggio come un traditore dei valori tradizionali della propria gente. Successivamente espongono le regole della loro vita ascetica: abitare nelle selve, coprirsi di foglie, dormire sulla nuda terra, osservare la castità e il silenzio, astenersi dalle carni e dai cibi cotti, nutrirsi solo di frutti e di acqua di fiume, innalzare inni a Dio giorno e notte, combattere un’aspra lotta contro i sensi, personificati come tiranni che risiedono in ogni membro del corpo umano. Il testo prosegue raccontando come Dandami riceva un’ambasceria macedone guidata da Onesicrito con l’invito di recarsi da Alessandro e come egli rifiuti l’offerta affermando di non volere doni e di non essere impressionato dalle minacce, poiché la natura già gli fornisce il necessario e non ha ragione di temere la morte. Udita la risposta, Alessandro decide di recarsi di persona presso Dandami e nel lungo colloquio tra i due il saggio ripete molte delle cose già dette, scagliandosi con una nuova invettiva contro la cupidigia dei Greci e invitando Alessandro a lasciare il mondo per trovare la vera felicità in una vita di rinuncia. Il Macedone naturalmente risponde di non potersi sottrarre alle proprie responsabilità, offre a Dandami doni, che questi rifiuta, e poi se ne va. Il Bramano, rimasto solo, pronuncia un ultimo discorso in cui si scaglia contro le raffinatezze del vivere civile, la smania per gli spettacoli crudeli e lascivi, la ricerca del lusso, le perversioni della filosofia.

Già a partire dalla semplice lettura della sintesi della versione greca del *Commonitorium*, ci si rende subito conto di quanto siano numerosi gli elementi in comune tra questo testo e la *Collatio*, e pertanto di come sia necessario prenderli in considerazione entrambi nel momento in cui si affronterà l'analisi dei contenuti della corrispondenza.

1.5.2. Il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio

Il testo greco indipendente sulla vita dei Bramani fu oggetto per la prima volta di un'edizione critica, preparata e pubblicata da J. Duncan Derrett – come si è detto – nel 1960. Lo studioso utilizzò il titolo latino di *De vita Bragmanorum narratio, alias De gentibus Indiae et Bragmanibus*¹¹⁶, che corrispondeva alla denominazione greca Διήγησις Παλλαδίου εἰς τὸν βίον τῶν Βραγμάνων riportata dai manoscritti da lui consultati. Egli ebbe il merito di individuare le diverse fasi redazionali del trattato e distinse tra una *versio ornatior*, quella da lui ricostruita sulla base di due manoscritti indicati come Q e Z, che doveva essere l'originale greco, e una *versio ornatior et interpolata*, di cui esistevano molti esemplari; a quest'ultima dovevano appartenere i capitoli III 7-16 dello Pseudo-Callistene come parte di un ramo laterale della tradizione. Lo studioso divise l'intero scritto soltanto in due parti, in cui la prima è costituita da I 1-15 e si basa sul viaggio di un certo σχολαστικός Tebano (coincidente con Ps. - Callisth. III 7-10), mentre la seconda corrisponde a II 1-57 e contiene il “trattato di Arriano” così definito da Pfister (Ps. - Callisth. III 11-12) – di cui si è detto sopra – e la conversazione con Dandami (Ps. - Callisth. III 13-17).

Secondo Derrett solo la prima parte del trattato sarebbe da attribuire sicuramente a Palladio¹¹⁷, mentre la seconda sarebbe stata scritta da Arriano nella giovinezza, sotto l'influsso di Epitteto¹¹⁸. L'epoca di composizione della *versio*

¹¹⁶ Nel 1960 Derrett pubblicò nello stesso numero 21 della rivista «Classica et Mediaevalia» anche alcune pagine introduttive alla sua edizione: *The History of 'Palladius on the Races of India and the Bahmans'*, pp. 64-99.

¹¹⁷ La sintesi delle conclusioni di questi studi di Derrett si trova in Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., pp. 44-45.

¹¹⁸ Derrett, cit., pp. 73-79.

ornator sarebbe da collocare intorno al 410¹¹⁹, mentre il documento originale risalirebbe a “non più tardi circa del 375”¹²⁰.

In merito al problema dell’attribuzione della seconda parte del trattato, ci sarebbe un passo dell’*Anabasis*, in cui Arriano preannuncia di parlare della sapienza dei Bramani negli *Indika* (VI 16, 5), ma poiché ivi non si trovano riferimenti a tale argomento, da ciò alcuni studiosi traggono la prova che lo scritto sarebbe finito nel *De gentibus Indiae*¹²¹. Secondo G. Ch. Hansen, non sarebbe possibile attribuire ad Arriano, e neppure al periodo della sua giovinezza, un’opera che, oltre all’accumulo di difetti letterari, presenta alcune parti quasi contraddittorie fra loro e altre ripetitive; per il filologo questo segmento di testo, anonimo in un primo momento, fu successivamente incluso sotto il nome di un autore noto¹²². Tra gli studi più recenti è da segnalare che anche G. Desantis è della stessa opinione¹²³, mentre R. Stoneman pensa all’attribuzione di questa sezione ad un’opera giovanile di Arriano, ritenendo che la questione debba rimanere aperta¹²⁴.

In relazione ai contenuti del testo, che coincidono con quanto viene indicato nella sintesi di Cracco Ruggini, ricordata nel paragrafo precedente, bisogna aggiungere che essi, per la seconda parte, stando all’interpretazione di qualche studioso¹²⁵, presenterebbero alcuni caratteri della diatriba cinica. Di questi ultimi si troverebbe traccia anche in un rotolo papiraceo egiziano del II secolo d. C. – pubblicato nel 1959 da V. Martin – che costituirebbe l’antenato del testo palladiano¹²⁶, in particolare della *versio ornator*. Il testo ricostruito da Martin corrisponde esattamente al contenuto di II 22-57 dello scritto palladiano¹²⁷. Nel 1988 W. Willis e K. Maresch hanno pubblicato

¹¹⁹ Derrett, cit., p. 80.

¹²⁰ Derrett, cit., p. 100.

¹²¹ Questo riportano Desantis, pp. 33-34, in Pseudo-Palladio, *Le genti dell’India e i bramani*, Città Nuova, Roma 1992 e anche P. Maraval, il quale traccia una sintesi delle diverse opinioni degli studiosi sulla paternità di Arriano alle pp. XVII-XIX, in *Alexandre le Grand et les Brahmanes* (ed. P. Maraval), Les Belles Lettres, Paris 2016.

¹²² G. Ch. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, in «Klio» 45 (1965), pp. 351-380; in particolare le pp. 364-366.

¹²³ Desantis, cit. *supra*, p. 34.

¹²⁴ R. Stoneman, *Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius’ De Bragmanibus and Its Models*, op. cit., in particolare si legga p. 510.

¹²⁵ G. Desantis, in *Le genti dell’India e i bramani*, cit., pp. 16-25,

¹²⁶ V. Martin, *Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. inv. 271*, in «Museum Helveticum» 16 (1959), pp. 77-115.

¹²⁷ Desantis, cit., p. 17.

una nuova porzione di testo, rinvenuta nello stesso papiro¹²⁸, corrispondente ai capitoli II 6-21.

Secondo G. Desantis, che ha scritto un lungo saggio introduttivo alla sua edizione italiana del *De gentibus Indiae*¹²⁹, anche nella versione papiracea si ritrovano gran parte delle incoerenze presenti nella *vulgata* che costituirebbe la seconda parte del trattato, e ciò ne confermerebbe l'unitarietà. La diatriba cinica, conservata nel papiro, essendo "un prodotto popolare, di scarse pretese letterarie [...] fu apprezzata in ambienti cristiani, tanto da confluire, rimaneggiata e ampliata"¹³⁰, nel testo palladiano. Nondimeno, essa affonderebbe le sue radici in una tradizione ben più antica, iniziata con Onesicrito e Megastene¹³¹. Sulla connotazione cinica dello scritto si sono espressi diversi studiosi, tra cui anche R. Stoneman¹³².

La versione greca del trattato di Palladio, con la stessa suddivisione in due sezioni, venne pubblicata anche da W. Berghoff nel 1967¹³³ con il titolo di *De gentibus Indiae et Bragmanibus*. Lo specialista scelse come base per la sua edizione critica la *versio ornatior et interpolata* che è conservata in molti codici ed è penetrata nelle recensioni α e γ dello Pseudo-Callistene¹³⁴.

Per concludere il quadro complessivo che abbiamo cercato di illustrare, si deve richiamare l'attenzione sulla reale coloritura filosofica dei Bramani, sia essa di provenienza cinica oppure cristiana – a seconda delle letture che ne sono state proposte¹³⁵ –, poiché questo risulta un nodo cruciale da sciogliere tanto per la *Collatio*,

¹²⁸ W. H. Willis - K. Maresch, *The encounter of Alexander with the Brahmins: new fragments of the Cynic diatribe P. Genev. inv. 271*, in «Zeitschrift für Papyrologie» 74 (1988), pp. 59-83.

¹²⁹ Desantis, cit., pp. 5-41.

¹³⁰ Desantis, cit., p. 18.

¹³¹ Desantis ricorda le pagine 355-360 di G. Ch. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, cit.

¹³² R. Stoneman, *Who are the Brahmins?*, cit., pp. 501-505. La tradizionale interpretazione dello scritto di Palladio come testo che rielabora la diatriba cinica del pap. inv. 271 di Ginevra ha dato luogo anche all'assimilazione dei Bramani/gimnosofisti incontrati da Alessandro con i filosofi Cinici. Si veda anche dello stesso *Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance*, cit., pp. 103-104. Ma già Wilcken U., *Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten*, in «Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Phil.-Hist. Kl. 23 (1923), pp. 150-183 aveva sostenuto la stessa tesi. Al contrario, R. Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest. (Berol. P. 13044): A Cynic Text?*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 50 (2010), pp. 175-192, discute su questa opinione e A. Szalc, *Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Greek and Indian tradition*, cit., pp. 75-25 ha mostrato come l'episodio in questione non abbia un'ascendenza cinica.

¹³³ *Palladius De gentibus Indiae et Bragmanibus* (hrsg. W. Berghoff), cit. in n. 38.

¹³⁴ Berghoff, *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus*, cit., pp. 10-15.

¹³⁵ Sulla "patina" di cristianesimo e sulle connessioni dei Bramani con l'ascetismo monastico si era espressa B. Berg, *Dandamis: an Early Christian Portrait of Indian Asceticism*, in «Classica et Mediaevalia» 31 (1970), pp. 269-305, e *The Letter of Palladius on India*, in «Byzantion» 44 (1974),

quanto per i testi ad essa connessi, e in generale per le fonti letterarie della tradizione classica sui “filosofi nudi”.

1.5.3. Il *De moribus Brachmanorum* di Ambrogio

Un’ulteriore versione latina del testo di Palladio sarebbe da identificare, secondo l’opinione di F. P. Magoun¹³⁶, seguito da G. Cary¹³⁷, con la traduzione dal greco attribuita ad Ambrogio. Lo studio di Derrett concludeva che doveva essere stata utilizzata la *versio ornatior*¹³⁸. In ogni caso, l’edizione più recente che oggi leggiamo è quella pubblicata nel 1993 da T. Prichard¹³⁹, che tentava di fornire un adattamento più scorrevole del documento, in quanto quelle pubblicate precedentemente dipendevano dalla cosiddetta “sistina” del 1585¹⁴⁰. Dal momento che quest’ultima presentava consistenti modificazioni¹⁴¹ da parte degli editori cinquecenteschi, i quali erano intervenuti per tentare di chiosare alcuni passaggi oscuri dei manoscritti a disposizione, è evidente che in alcune parti il documento restituito tradisce quello che doveva essere il senso originale, come avviene nel testo riportato da J.-P. Migne¹⁴²: soprattutto appaiono difettose la concatenazione logica degli argomenti e la ripetizione di concetti¹⁴³.

Il *De moribus Brachmanorum* appare anch’esso, come il *De Gentibus Indiae et Bragmanibus*, diviso in due parti. Nella prima l’autore si propone di illustrare il modo di vivere dei Bramani e riporta informazioni ricevute da un certo Museo, vescovo cristiano, reduce da un viaggio in India. Questi, a sua volta aggiunge particolari appresi dallo “scolastico” (*scolasticus*) Tebeo, recatosi anch’egli laggiù e

pp. 5-16. Sull’ambiente monastico in cui dovevano essere stati prodotti il *Commonitorium Palladii* e il trattato di Palladio cfr. L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit. *supra*. Riguardo all’intera questione della presunta origine cinica dell’episodio dei gimnosofisti si tornerà più avanti nel paragrafo 2.10.

¹³⁶ F. P. Magoun, *The Gestes of King Alexander of Macedon*, Harvard University Press, Cambridge 1929, p. 45.

¹³⁷ Cary, *The Medieval Alexander*, cit., p. 12.

¹³⁸ Derrett, cit., p. 81.

¹³⁹ T. Prichard, *The “Ambrose” Text of Alexander and the Brahmins*, cit.

¹⁴⁰ *Operum Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi tomus quintus*, Romae 1585, pp. 425-433.

¹⁴¹ Sul fatto che l’edizione sistina fosse chiaramente corrotta, si era espresso T. Prichard, *The “Ambrose” Text of Alexander and the Brahmins*, cit., p. 111.

¹⁴² J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, cit.

¹⁴³ Si leggano le pagine 7-12 dell’introduzione di I. Santomanco all’edizione con la traduzione in italiano, in Sant’Ambrogio, *Il modo di vivere dei Bramani*, La Vita Felice, Milano 2013.

fatto prigioniero nell'isola di Taprobane. Nella seconda sezione il narratore afferma di voler fornire notizie desunte dalle storie di coloro che scrissero su Alessandro: in particolare, i primi contatti tra il re macedone e i Bramani, di cui si era reso intermediario Calano, e il colloquio tra il sovrano e Dandami, il saggio indiano che non aveva voluto recarsi presso di lui e aveva rifiutato i suoi doni. Viene riportato il dialogo in cui il Bramano espone le loro dottrine e spiega le ragioni del loro modo di vivere, in particolare si sofferma sulla loro permanenza nelle selve, sulla nudità, e sul nutrimento ricavato dai prodotti spontanei della terra. Dandami, poi, critica aspramente i Macedoni che si sottomettono alla passione e al desiderio, affermando la volontà di aiutarli, perché il suo popolo detesta la superbia, si prende cura del genere umano e insegna la saggezza a quanti cercano la verità. Più volte, nel suo discorso, si fa riferimento al fatto che i Bramani seguono la volontà di Dio.

L'ultima notazione ci consente di mettere in evidenza come l'autore di questo breve trattato sia indubbiamente ispirato dal pensiero cristiano, e questo dovette essere il motivo per cui l'opera venne attribuita al vescovo Ambrogio. Già nell'edizione "sistina" lo scritto venne inserito nell'*Opera Omnia* del vescovo di Milano, e l'operazione venne ripetuta da E. Bysshe¹⁴⁴, da C. Müller¹⁴⁵ e dall'abate J.-P. Migne. Tuttavia l'editore del volume della *Patrologia Latina* in cui è presente il *De moribus Brachmanorum*, nell'introduzione al testo, metteva in discussione l'attribuzione ad Ambrogio in ragione della differenza di stile rispetto alle altre opere ambrosiane. Infine, Derrett riteneva invece possibile che il traduttore del lavoro di Palladio fosse proprio Ambrogio.

Al di là della questione riguardante la paternità di questo testo, la matrice cristiana, che imprime ad esso una specifica modalità di lettura nell'identificazione delle immagini relative alla gente dei Bramani, ci consente di trarre osservazioni utili per comprendere l'ambito culturale in cui andrebbe inquadrata la *Collatio*¹⁴⁶.

¹⁴⁴ E. Bysshe, Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας Ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων. *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus. S. Ambrosius De moribus Brachmanorum. Anonymus De Bragmanibus*, Londini 1665 (il testo greco e quello latino successivo indicato nel titolo, sono giustapposti alle pp.1-54).

¹⁴⁵ *Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. Fragmenta collegit. Pseudo Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit C. Müller*, Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1846 (*Commonitorium* pp. 102-120).

¹⁴⁶ Sull'interpretazione del pensiero che si trova alla base della scrittura della *Collatio* si tornerà nel corso del cap. 3.

1.5.4. L'Epistola Alexandri ad Aristotelem

Nel numero dei cosiddetti “trattati indiani” viene inserita anche una lettera apocrifia indirizzata da Alessandro al suo maestro Aristotele, al quale il discepolo descrive le tappe della sua spedizione in India e le meraviglie incontrate in quella terra lontana e favolosa¹⁴⁷. La storia della tradizione di questa epistola è molto complessa¹⁴⁸. La prima redazione di essa sarebbe costituita da un originale greco perduto, risalente secondo l'ipotesi di L. Lloyd Gunderson agli anni compresi tra il 316 a. C. e il 308 a. C.¹⁴⁹; in seguito una versione compendiata sarebbe finita nella *recensio vetusta*, cioè α , del *Romanzo di Alessandro*, di cui si ha traccia nel capitolo III 17 (ed. Müller). Nella traduzione latina del romanzo greco, compilata da Giulio Valerio a partire da un manoscritto della recensione α , presumibilmente più antico dell'unico testimone che ci è pervenuto di essa, si trova un'altra redazione di questa lettera¹⁵⁰, che contiene alcuni episodi assenti nel testo dello Pseudo-Callistene¹⁵¹. In ogni caso, secondo l'ipotesi di molti studiosi¹⁵², si tratterebbe di uno scritto completamente autonomo fin dall'origine e successivamente sarebbe stato interpolato nel corpo del *Romanzo*.

In seguito, l'epistola circolò ancora come testo indipendente, in una ulteriore versione latina, molto più lunga e ricca di dettagli rispetto a quelle dello Pseudo-Callistene e di Giulio Valerio. Essa sarebbe derivata dallo stesso originale greco¹⁵³. Questa è quella che comunemente viene indicata con il titolo *Epistola Alexandri ad Aristotelem, magistrum suum, de itinere suo et de situ Indiae*, pubblicata da B. Kübler nel 1888¹⁵⁴ e designata come *Epistola I* già da F. P. Magoun¹⁵⁵, poi da G. Cary e dagli

¹⁴⁷ L'edizione più recente dell'*Epistola* è di W. Walter Boer, *Epistola Alexandri ad Aristotelem de miraculis Indiae*, cit. in n. 45.

¹⁴⁸ Per comprendere la storia della trasmissione di questo testo è di fondamentale importanza leggere il saggio di G. Zaganelli, *Alessandro Magno in India: storia di un'epistola e di un'immagine del mondo, in Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi* (a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo), Rubettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 139-153.

¹⁴⁹ L. Lloyd Gunderson, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1980, p. 119.

¹⁵⁰ Essa è riportata in Iul. Val. III 14-27 nell'edizione di Kübler.

¹⁵¹ Questa è l'opinione di Cary, *The Medieval Alexander*, cit., p. 14.

¹⁵² D. J. A. Ross, *Alexander historiatus. A guide to medieval illustrated Alexander literature*, The Warburg Institute, London 1963, p. 28.

¹⁵³ Gunderson, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, cit., pp.34-35.

¹⁵⁴ Kübler, *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis*, cit.

¹⁵⁵ F. P. Magoun F. P., *The Gestis of King Alexander of Macedon*, Harvard University Press, Cambridge 1929.

studiosi successivi allo stesso modo. La datazione del documento è ancora incerta: secondo qualche specialista risalirebbe al IV-V sec. d. C.¹⁵⁶, secondo altri è da attribuire ad un'epoca precedente al VII secolo¹⁵⁷. In generale, questa lettera ad Aristotele ebbe numerosi rifacimenti e traduzioni durante il Medioevo: secondo quanto riporta G. Cary¹⁵⁸, fu tradotta in medio inglese, in medio irlandese, in islandese, in francese, e in tedesco. Essa fu utilizzata anche nella *Lettera del prete Gianni*¹⁵⁹.

Una versione rivista e compendiata si trova nell'unico manoscritto di Bamberg Hist. 3 (precedentemente H. III. 14), dove si leggono anche il *Commonitorium Palladii* e la *Collatio II*, e per questo viene indicata come *Epistola III*¹⁶⁰.

Infine esiste una terza redazione interpolata della lettera nelle tre recensioni J¹, J² e J³ dell'*Historia de preliis* di Leone Arciprete. Di recente M. Steinmann ha proposto di designarla come *Epistola III*¹⁶¹. Questi tre riadattamenti presentano i contenuti dell'epistola come un'interpolazione frammentata e variamente distribuita nell'opera: essa non costituisce un testo unitario, come invece era avvenuto per le *Res Gestae Alexandri Macedonis* di Giulio Valerio e neppure così come era stata inserita in forma sintetica in quella che viene considerata la *recensio vetusta* dell'opera di Leone. Infatti, nella riformulazione della struttura del libro dell'*Historia de preliis* – contenuta in J¹, J² e J³ – la narrazione degli episodi che riguardano la spedizione di Alessandro in India è riportata in terza persona, e la loro estensione è notevolmente più ampia rispetto alle versioni precedenti.

Tra le altre notizie utili, è da ricordare che questa lettera fu utilizzata come modello dagli scrittori che descrissero le meraviglie dell'Oriente, occupandosi di storia, di filosofia, o di geografia, tra i quali si devono menzionare Giacomo di Vitry, Marco Polo, Fulcherio di Chartres e Alberto Magno¹⁶².

¹⁵⁶ Cracco Ruggini L., *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., pp. 17-18.

¹⁵⁷ Walther Boer (ed.), *Epistola Alexandri ad Aristotelem de miraculis Indiae*, cit., pensa che la datazione è precedente al VII secolo. Anche C. Bologna (ed.), *Liber Monstrorum de diversis generibus*, Bompiani, Milano 1977, p. 204, indica come data di composizione poco prima del VII secolo.

¹⁵⁸ Cary, *The Medieval Alexander*, cit., p. 15.

¹⁵⁹ Di cui si veda l'edizione con il testo a fronte in italiano di G. Zaganelli G., *La lettera del Prete Gianni*, Carocci, Roma 2000.

¹⁶⁰ Di essa si è già fatto cenno nel paragrafo 1.4.2.

¹⁶¹ Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., p. 23.

¹⁶² Queste informazioni sono fornite da Cary, cit., p. 15.

Un'ultima questione riguarda il fatto che già nella recensione β dello Pseudo-Callistene, all'interno del secondo libro, compare una lettera di Alessandro indirizzata alla madre Olimpia e ad Aristotele, in cui egli descrive il suo viaggio verso l'Oriente e le creature mostruose che ha incontrato (II 23; 32-33; 36-4)¹⁶³: essa presenta indubbiamente elementi narrativi simili al testo latino dell'*Epistola I* e ai capp. III 14-27 (ed. Kübler) delle *Res Gestae Alexandri Magni* di Giulio Valerio, dal momento che si raccontano i combattimenti dei Macedoni con bestie feroci, creature mostruose e uomini selvaggi, anch'essi connotati da eccezionali anomalie fisiche¹⁶⁴. Le sezioni del secondo libro della recensione β costituiscono la cosiddetta "Lettera delle Meraviglie", come l'ha definita M. Centanni¹⁶⁵, in cui sono compresi gli episodi della profezia che svela il funesto significato del nome di Ἀλέξανδρος, la discesa in fondo al mare, la ricerca dell'acqua della vita, il volo con i grifoni. Altre analogie con la stessa versione latina dell'*Epistola I* presentano i capitoli II 23-44 della recensione γ dello Pseudo-Callistene¹⁶⁶, in particolare tra questi sono da segnalare i passi in cui si parla dei cinocefali (II 37) e delle donne che vivono in un lago, emettendo canti melodiosi (II 42)¹⁶⁷. Inoltre nel capitolo II 31 viene riportato l'episodio della statua di Sesonchosis in maniera simile al passo contenuto in III 17 (ed. Rosellini) dell'opera di Giulio Valerio. Va notato, inoltre, che nella redazione γ del libro II del *Romanzo*, compaiono due lettere, la prima indirizzata alla madre Olimpia, a cui il figlio riferisce la sconfitta di Dario (II 23); la seconda alla stessa e ad Aristotele, ai quali racconta la morte del re persiano, la spedizione verso l'Egitto, e la marcia verso le terre fantastiche poste ai margini del mondo abitato (II 43). Tra queste due epistole, è compresa una narrazione in terza persona, contenente altri episodi del viaggio verso Oriente, tra i quali l'incontro con le terribili gigantesse antropofaghe (II 29), l'esplorazione dell'abisso marino (II 38), l'arrivo alla terra dei Beati (II 39), la scoperta della perdita dell'acqua

¹⁶³ Il testo del libro II della recensione β del *Romanzo di Alessandro* è stato pubblicato di recente nell'edizione di R. Stoneman e T. Gargiulo, *Il romanzo di Alessandro*, vol. 2, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2012, pp. 76-139.

¹⁶⁴ Vi sono diverse somiglianze tra gli episodi narrati in questa sezione del II libro della recensione β e l'*Epistola I*, ma soprattutto ve ne sono molte con la lettera riportata da Giulio Valerio nel libro III. Tutte quante meriterebbero di essere analizzate e studiate attentamente.

¹⁶⁵ *Il romanzo di Alessandro* (a cura di M. Centanni), Einaudi, Torino 1991, p. LXVI.

¹⁶⁶ Il testo del II libro della recensione γ del *Romanzo di Alessandro* è stato pubblicato nell'edizione di R. Stoneman e T. Gargiulo, cit., vol. 2, alle pagine 140-299. La stessa recensione γ , insieme ad altri manoscritti, è quella utilizzata da Müller nella sua nota *editio princeps*, *Arriani Anabasis et Indica*, cit.

¹⁶⁷ I Cinocefali si ritrovano nell'*Epistola* a p. 33 dell'edizione di Walther Boer, cit., e le donne-ninfe alle stro e alla madre, 6-57.

dell'eternità (II 41), il colloquio con gli uccelli dalle fattezze umane (II 41), e lo scontro con i centauri (II 42).

Volendo formulare un'ipotesi a proposito di questi ultimi dati osservati, in relazione alle varianti strutturali del II libro del *Romanzo*, è possibile dedurne che un testo scritto in prima persona, indirizzato da Alessandro ad Aristotele, o anche al maestro e alla madre, il cui contenuto descrive in sostanza una spedizione del sovrano verso Oriente, contrassegnata da numerosi incontri con creature fantastiche e popoli favolosi, sia stato in varia misura, e ripetutamente, inserito nelle numerose redazioni dello Pseudo-Callistene, e non solo nel libro III, come tutti gli studiosi fanno notare.

Per ciò che concerne il resoconto del viaggio di Alessandro, l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem* traccia l'immagine di un'India che si estende ad est fino al fiume Oceano¹⁶⁸, il limite estremo della terra per il mondo classico. In questo spazio viene compresa anche l'Etiopia¹⁶⁹, altro territorio "mitico", di cui non esisteva nei resoconti geografici sia greci sia latini una collocazione ben precisa. Sulle rive del fiume Gange viene sconfitto Dario e da lì inizia l'itinerario del sovrano Macedone e del suo esercito. In seguito, viene sottomesso il re indiano Poro, del cui tesoro si impadroniscono i soldati. Dopo aver perlustrato la sua reggia, Alessandro e i suoi si incamminano verso altre regioni orientali e la loro marcia è costellata di incontri con feroci razze di animali, quali enormi serpenti, granchi, scorpioni, immensi ippopotami, leoni, cinghiali, pipistrelli, branchi di elefanti, e con creature mostruose, come il *dentityrannus*¹⁷⁰. Durante il percorso si imbattono anche in alcune popolazioni favolose, come i Fauni¹⁷¹, i Cinocefali¹⁷² e le donne-ninfe¹⁷³. Sembrerebbe quasi trasparire un compiacimento del narratore nella dettagliata descrizione di tali esseri straordinari, tanto che essa occupa un ampio spazio nell'intera *Epistola*. Nell'episodio centrale della lettera, Alessandro si reca presso l'oracolo degli alberi del Sole e della Luna, e ne riceve la profezia, secondo la quale egli sarà il signore del mondo, ma non

¹⁶⁸ *Epist.*, pp. 27-28 (ed. Boer): *Pergebam ad mare tamen volens, si possem, orbi terrarum circumfluum navigare oceanum.*

¹⁶⁹ *Epist.*, p. 36 (ed. Boer): *Nam et edita caelo promuntoria ad oceanum in Aethiopia vidimus.*

¹⁷⁰ *Epist.*, p. 20: *Una paeterea novi generis bestia maior elephanto affuit, tribus armata in fronte cornibus, quam Indi appellare dentityrannum soliti sunt, equo simile caput gerens atri coloris.*

¹⁷¹ *Epist.*, p. 32: *mulieres virosque pilosos in modum ferarum toto corpore vidimus, pedum altos novem. Hos Indi faunos appellant.*

¹⁷² *Epist.*, p. 33: *Cynocephalis ingentibus deinde plena invenimus nemora.*

¹⁷³ *Epist.*, p. 57: *Quarum nos duas tantummodo cepimus colore niveo, similes nymphis, diffusis per terga capillis.*

tornerà vivo in patria¹⁷⁴. L'ultima tappa del viaggio è costituita dall'arrivo presso gli altari di Hercules e Liber, al di là dei quali il re decide di far innalzare cinque trofei d'oro per celebrare le sue imprese.

È evidente che tutto il materiale “mitico” raccolto dall'*Epistola*, nelle sue varie redazioni, a partire dallo Pseudo-Callistene, ha contribuito a plasmare l'immagine di un sovrano la cui dimensione esce fuori dalla storia, ed è inevitabilmente legata a quella di un Oriente fantastico, di un *altrove* geografico straordinario e caotico. La funzione fondante che viene attribuita ad Alessandro, da questa congerie di racconti favolosi sotto forma di lettera, è quella di “domare”, controllare e ordinare una realtà che viene descritta come selvaggia, disumana e non civilizzata¹⁷⁵.

La connotazione principale che il *Romanzo di Alessandro* ha assunto, e insieme con esso tutti i testi “minori” che vi sono stati interpolati nel corso dei secoli in cui è venuto a formarsi, tramite un processo di stratificazione multiplo, è stata proprio quella di riuscire a raccogliere e inglobare un insieme eterogeneo di notizie, informazioni, documenti che hanno contribuito a creare l'icona di un personaggio per molti versi emblematico agli occhi della cultura occidentale, non solo del mondo classico, ma anche delle epoche successive.

¹⁷⁴ *Epist.*, p. 46: *unus eris orbis terrarium dominus, sed vivus in patriam non reverteris amplius.*

¹⁷⁵ Naturalmente il discorso su questa questione è molto più ampio e complesso; cfr. al riguardo quanto si dirà nel cap. 2.

CAPITOLO 2

Una chiave di lettura: l'immagine dei Bramani dall'antichità classica al mondo cristiano

2.1. Questioni di metodo

Si è cercato di illustrare finora la storia della trasmissione della *Collatio* in tutta la sua complessità. Da quanto è emerso, essa risulta intimamente e strettamente connessa con il *Romanzo di Alessandro* e con tutte le sue numerose redazioni, specialmente quelle in lingua latina. La sua vicenda è indissolubilmente legata all'opera monumentale che ha contrassegnato una parte importante delle letterature tardo antiche e medievali.

Al di là del fatto che il testo possa presentarsi in una versione autonoma, quella della *Collatio I*, e nella forma ridotta della *Collatio II*, e che poi abbia continuato a circolare come interpolazione in altri scritti di vario genere, e quindi al di là di tutte le intricate vicissitudini filologiche che lo riguardano, sia per la diversità delle varianti pervenuteci, sia per la sua collocazione all'interno del *corpus* dei "trattati indiani", esso necessita di un'analisi a tutto tondo, che chiarisca i suoi contenuti e renda ragione della sua lunga sopravvivenza.

Ad una prima lettura la *Collatio* pone diversi interrogativi. In primo luogo, la forma di scambio epistolare non nasconde in realtà la *facies* di un dialogo vero e proprio?

Secondariamente, chi sono i due personaggi che scrivono, o parlano, a seconda delle diverse interpretazioni? Non sono forse figure prive di consistenza reale, che rappresentano idee? E chi sono poi i *Bragmani*?

E ancora, su che cosa verte la discussione di Alessandro e Dindimo? Dibattono di argomenti filosofici (*de philosophia*), come si deduce dal titolo riportato da Kübler¹ nel 1888? Quale genere di sapienza propugna il re dei Bramani?

Almeno a queste domande bisognerebbe rispondere se si volesse dare un'interpretazione completa e il più possibile coerente di questa immaginaria

¹ Kübler B., *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco. Accedunt collatio Alexandri cum Dindimo, rege Bragmanorum per litteras facta, et epistola Alexandri ad Aristotelem, magistrum suum, de itinere suo et de situ Indiae*, Teubner, Lipsiae 1888.

corrispondenza. E dal momento che già le prime tre redazioni della *Collatio* differiscono tra loro, sarebbe anche importante comprendere, di volta in volta, quanto siano determinanti le varianti. In particolare, i dettagli delle trasformazioni dello scambio epistolare, presenti nella *Collatio II* e non di meno nelle tre diverse recensioni J¹, J², J³ della *Historia de preliis*, andranno presi in considerazione, in quanto anch'essi saranno utili a chiarire quali dovettero essere le molteplici funzionalità di questo scritto in epoche e in ambiti diversi. Di questo ora è necessario occuparsi.

2.2. Lo stile di vita dei saggi indiani

È noto che Alessandro Magno, durante la sua ultima campagna militare in India, avesse incontrato un gruppo di uomini saggi che vivevano nudi, i γυμνοσοφισταί. Il racconto ci viene fornito da Plutarco (*Alex.* 64), con qualche differenza dallo Pseudo-Callistene (III 5-6)², e successivamente da Clemente Alessandrino (*Strom.* VI 4, 38), che sembra dipendere dal primo. A questi si aggiunga la versione del papiro Berol. 13044³.

La panoramica delle fonti greche⁴, riguardanti lo stesso episodio, va completata menzionando Strabone (XV 1, 61-66), Arriano (*An.* VII 1, 5-6) Flavio Filostrato (VA II 33), e infine un passo di Enea di Gaza (*Thphr.* 173-178 ed. Boissonade), che fa riferimento al racconto di Arriano.

Riguardo allo stile di vita dei gimnosofisti riceviamo informazioni significative da Luciano (*Fug.* 7), Diogene Laerzio (I 6) e Porfirio (*Abst.* IV 17). Essi vengono poi ricordati da Eliodoro (*Aeth.* X 9-10), che li colloca in Etiopia⁵. In generale, sui filosofi indiani abbiamo le notizie fornite da Diodoro Siculo (II 40, 1-2) e dall'*Indike* di Arriano (XI 1-8).

² Esso viene riportato sia nella edizione di C. Müller, che aveva utilizzato soltanto tre codici, rappresentanti le recensioni α, β e γ, *Arriani Anabasis et Indica [...] Pseudo Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit C. Müller*, Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1846, sia nell'edizione di W. Kroll, che si fonda sul ms. A della recensione α, *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio Vetusta*, Weidmann, Berlin 1926.

³ Testo e commento in U. Wilcken, *Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten*, cit.

⁴ Le fonti greche e latine sull'India e i suoi popoli sono raccolte pressoché tutte in B. Breloer - F. Bömer, *Fontes historiae religionum Indicarum*, Rörscheid, Bonnæ 1939.

⁵ Sulla confusione tra India ed Etiopia nelle fonti letterarie greche si può ricordare il saggio di P. Janni, *L'India, l'Etiopia e la costruzione dello spazio geografico*, in «Sileno» 40 (2014), pp. 123-133.

I filosofi nudi sono menzionati anche da Filone di Alessandria⁶. Tra gli autori cristiani che ne trattano si possono ricordare Clemente Alessandrino⁷, Ippolito di Roma⁸, Cirillo di Alessandria⁹ e Giovanni Crisostomo¹⁰.

La tradizione greca su questi personaggi ha una lunga durata e continua anche nei lessici bizantini: a questo proposito vanno ricordate la voce γυμνοσοφισταί della Suida e quelle sui Βραχμᾶνες di Esichio e di Stefano di Bisanzio. Persino in Eustazio di Tessalonica è possibile trovare un cenno ai gimnosofisti nel suo commentario all'*Iliade*¹¹.

Riguardo alle versioni latine¹² che riportano la vicenda dell'incontro di Alessandro con i Bramani, essa compare, in forma ridotta, nell'opera di Giulio Valerio (III 5-6)¹³ e nell'*Historia de preliis* di Leone Arciprete (III 5-6)¹⁴.

Altre informazioni sui *gymnosophistae* provengono da Plinio (VII 2, 22), Apuleio (*Flor.* 6 e 15), Solino (52, 25)¹⁵. Numerosi sono poi gli scrittori latini cristiani che li ricordano¹⁶.

La storia è piuttosto conosciuta, ma vediamo in sintesi i contenuti. Fin dalla recensione più antica dello Pseudo-Callistene¹⁷, viene descritto l'arrivo di Alessandro nel paese dei Bramani, chiamati Oxydraci (Ὀξυδράκαι), saggi che vivono nudi in capanne o spelonche¹⁸. Una volta giunto lì, costoro gli fanno arrivare una lettera, in cui prima di tutto si definiscono “gimnosofisti” e poi dichiarano che non dovrà far loro

⁶ Ph. *Somn.* II 7, 56; *Abr.* 33, 182; *Quod omn. prob. lib.* 11, 74.

⁷ Clem. Al. *Strom.* I 15, 71; III 7, 60; IV 4, 17.

⁸ Hippol. *Haer.* I 13.

⁹ Cyr. Al. *Iuln.* IV 133 (PG 76, 705).

¹⁰ Chrys. *Hom. in 2 Cor.* XV 3 (PG 61, 506).

¹¹ Eust. A 53, 43 p. 38 (ed. Stallbaum).

¹² Le fonti latine sui *gymnosophistae* sono raccolte in André J.- Filliozat J., *L'Inde vue de Rome*, Les Belles Lettres, Paris 1986. Cfr.

¹³ Si veda l'edizione di M. Rosellini, cit.; cfr. i capitoli III 10-13 in Kübler, *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco*, cit.

¹⁴ Si è adottata qui la numerazione di G. Landgraf, *Die Vita Alexandri Magni des Archipresbyters Leo (Historia de preliis)*, A. Deichert, Erlangen 1885. Si può comunque vedere il cap. 90 nell'edizione di O. Zingerle, *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems. Im Anhang: Die Historia de preliis*, Koenig, Breslau 1885.

¹⁵ Sui sapienti indiani anche Cic. *Tusc.* V 77, Val Max. III 3 ext. 6.

¹⁶ Tert. *Apol.* 42, 1; *Adv. Marc.* 1, 13, 3; Hil. *In psalm.* 64, 3; Ambr. *Epist.* 37, 34-35; Hier. *Adv. Iovin.* 1, 42; Prud. *Ham.* 403; Aug. *Civ.* 14, 17; 15, 20; Mar. Merc. *Subnot.* 9, 4; Sidon. *Epist.* 8, 3, 4; Isid. *Orig.* 8, 6, 17.

¹⁷ Nell'edizione di Kroll, che si fonda sul manoscritto A, il testo risulta frammentario, specie nell'ultima parte. Utilizziamo qui l'edizione di Müller che – pur con i suoi limiti nella ricostruzione filologica del testo – presenta una versione completa del passo contenente l'incontro tra Alessandro e i gimnosofisti.

¹⁸ Ps.-Callisth. III 4 (ed. Müller): τὴν ὁδοπορίαν ἐποιεῖτο πρὸς τοὺς Βραχμᾶνας ἦτοι Ὀξυδρακας, οὗχ ὡς ὄντας πολεμιστὰς τὰ πλήθη, ἀλλὰ γυμνοσοφιστὰς ὑπὸ καλύβας καὶ σπήλαια οἰκοῦντας.

guerra perché non troverà nulla da portare via, ma dovrà pregare la provvidenza (ἡ ἄνω πρόνοια), per disposizione della quale essi esercitano la filosofia¹⁹. Il re decide di recarsi presso di loro pacificamente e vede la loro terra, coperta da selve, con un fiume dall'acqua limpidissima, palme cariche di frutti, e il tralcio della vite piena di grappoli. Osserva poi le loro mogli e i figli intenti a pascolare il bestiame²⁰. Infine, sotto forma di enigmi, pone loro una serie di domande: 1) se possiedano tombe; 2) se siano più numerosi i vivi o i morti; 3) se sia più forte la morte o la vita; 4) se sia più grande la terra o il mare; 5) quale possa essere il più feroce degli animali; 6) perché debba esserlo l'uomo; 7) che cosa costituisca il potere del re; 8) se sia giunta prima la notte o il giorno; 9) quale sia la parte migliore, la destra o la sinistra²¹.

Per quanto concerne tali quesiti²², occorre sottolineare – ai fini della nostra indagine – almeno due elementi significativi. Prima di tutto, essi riguardano in generale la condizione dell'esistenza umana, in particolare la mortalità. La questione è strettamente connessa ai tratti specifici del personaggio di Alessandro, che costantemente, nella tradizione classica, è presentato come un essere al limite tra il piano umano e quello divino²³. In secondo luogo – nella recensione del manoscritto L²⁴ – uno degli interrogativi riguarda l'essenza del potere²⁵, al quale l'immagine simbolica di Alessandro è indissolubilmente legata. Il problema del dominio sul mondo (*kosmokratia*) da parte del re macedone non solo è il tema centrale del *Romanzo*

¹⁹ La lettera è riportata nel paragrafo 1.2.3.

²⁰ Ps.-Callisth. III 5 (ed. Müller). Testo e traduzione nell'Appendice II.

²¹ Seguiamo qui la versione degli enigmi presente nell'edizione del testo curata da Müller, per motivi di convenienza perché è la più ampia. Essa, inoltre, coincide in gran parte con il manoscritto L di cui si può vedere l'edizione di H. Van Thiel, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt 1983. Testo e traduzione nell'Appendice II.

²² Va ricordato l'articolo di G. Dumézil, *Alexandre et le sages de l'Inde*, cit. Le varianti delle domande enigmatiche formulate da Alessandro sono esposte da A. Szalc, *Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Greek and Indian tradition*, cit. R. Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest (Berol. P. 13044): A Cynic Text?*, cit., sottolinea che questa scena rientra nel *topos* del confronto tra potere e saggezza, diffuso nella letteratura classica, che essa ha la caratteristica dell'"enigma del collo" in cui perde la vita chi non è in grado di risolvere il quesito, e che l'*impasse* logica ha somiglianze con il "paradosso del mentitore".

²³ Cfr. Introduzione p. 12.

²⁴ *Leben und Taten von Alexanders von Makedonien* (ed. H. Van Thiel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, pp. 130-131. Il testo del ms. L, pubblicato da Van Thiel, non è molto diverso da quello dell'*editio princeps* di K. Müller.

²⁵ Anche nell'opera di Giulio Valerio compare lo stesso quesito: *enimvero addit quid per imperium sibi videretur* (III 6, ed. Rosellini). "E poi aggiunge che cosa intendessero loro per comando" [Traduzione dell'autrice].

di Alessandro, ma riaffiora variamente rimodulato in molti degli scritti che lo ritraggono, tra cui anche la *Collatio*²⁶.

Le risposte dei gimnosofisti rientrano nella tipologia delle massime universali, e si presentano come brevi ed esaustive, senza possibilità di repliche da parte dell'interlocutore.

Successivamente (Ps.-Callisth. III 6), Alessandro domanda loro se hanno un capo ed essi gli indicano Dandami (Δάνδαμις)²⁷, che se ne sta disteso a terra su uno strato di foglie in mezzo a un prato. Il re gli si avvicina e gli chiede che cosa possiedono i Bramani. Costui risponde che hanno la terra, gli alberi, il sole, la luna, gli astri, l'acqua. Anche qui si presenta una serie di affermazioni universalistiche. Il saggio indiano poi aggiunge che quando hanno fame prendono dagli alberi i frutti nati spontaneamente, e quando hanno sete bevono l'acqua del grande fiume Eufrate. Infine racconta che essi hanno una donna per ciascuno e che la fecondano finché partorisce due figli, uno per il padre e uno per la madre. Il Macedone, allora, li invita a domandargli ciò che desiderano. Ma alla loro richiesta di immortalità, esclama che non può offrirgliela, perché non appartiene neppure a lui. Così i saggi lo interrogano sul motivo di tante guerre, al quale egli risponde che si tratta del volere inoppugnabile della provvidenza, e inoltre se tutti fossero simili a loro, l'intero mondo (ὁ κόσμος) sarebbe selvaggio. Da ultimo, dichiara che molti hanno perso tutto a causa delle sue guerre, ma altri vi hanno trovato la fortuna; quindi nulla appartiene veramente a nessuno. La scena si conclude con l'offerta, da parte di Alessandro, di oro, pane, vino e olio. Dandami ovviamente rifiuta, ma prende soltanto l'ultimo tra i doni, versandolo poi su una pira.

Riguardo alla consistenza reale dell'incontro tra Alessandro e i Bramani ormai non vi sono più dubbi tra gli storici²⁸, anche se non è certa l'identità dei saggi indiani visti dai Greci²⁹.

²⁶ Cfr. Introduzione pp. 12-13.

²⁷ Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., pp. 41-42, riferisce la ricostruzione di Schwartz, *Alexanders Gespräch mit den Brahmanen*, in «Litterae latinae» 31 (1975-1976), pp. 1-16, secondo cui l'etimologia più probabile è quella di *daṇḍa* ("il bastone, la bacchetta, il potere") e quindi *Dandamis* non sarebbe un vero nome, ma la forma di un titolo professionale indiano o di uno stato religioso.

²⁸ La ricostruzione dell'intero contesto dell'esperienza greca in India è descritta in maniera dettagliata nel ponderoso lavoro di R. Stoneman, *The Greek experience of India. From Alexander to the Indo-Greek*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2019.

²⁹ Sul problema dell'identificazione degli uomini incontrati da Alessandro Stoneman, *Naked Philosophers*, cit., pp. 108-110, sottolinea che vi sono tre ipotesi: essi potevano essere asceti bramani,

Tuttavia, a proposito della questione delle fonti che avrebbero ispirato i racconti di questo episodio – su cui il dibattito è ancora vivo – vale la pena di spendere qualche parola. A partire dalla pubblicazione del papiro di Ginevra 271, l'antecedente della seconda parte del testo di Palladio³⁰, si è pensato che la rielaborazione dell'episodio derivasse dall'ambiente cinico³¹, sia perché la struttura della versione papiracea si inseriva in un contesto di diatribe ciniche³², sia perché nella tradizione indiretta sarebbe stato Onesicrito, discepolo di quella scuola filosofica, a recarsi per primo presso i Bramani, riportando poi nella sua opera il suo incontro, e il successivo arrivo di Alessandro³³.

Alla luce di queste considerazioni, molti studiosi hanno cercato nella tradizione greca le possibili connessioni tra le descrizioni dei Bramani e i tratti noti della dottrina dei Cinici³⁴. Altri hanno messo in luce come il contesto narrativo si fondasse su una serie di *topoi* – circa le pratiche ascetiche – diffusi non soltanto in relazione ai filosofi cinici, ma anche per gruppi diversi come i Pitagorici e gli Stoici³⁵. Altri ancora hanno rilevato come il contenuto degli indovinelli potesse ricondurre ai motivi degli antichi

o Buddisti, oppure Jaina. Ma secondo lo studioso i Greci non potevano distinguere diversi gradi o tipologie di asceti indiani: quindi tutti potevano essere chiamati “filosofi nudi”, o genericamente Bramani. Karttunen, *India and the Hellenistic world*, cit., p. 61, pensa che probabilmente si trattava degli Jaina, a causa della loro nudità, ma sostiene anche che è impossibile definire chi fossero realmente. Secondo Bronkhorst, *How the Brahmins won: From Alexander to the Guptas*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 34-35, quando Alessandro arrivò nella regione di Taxila, essa era fortemente bramanizzata; perciò è plausibile che egli vide gli asceti bramani, mentre è improbabile che ci fossero lì Buddisti o Jaina. Tuttavia lo specialista osserva anche che l'incontro con i saggi nudi era divenuto un *topos* nella letteratura classica, così che è impossibile derivare informazioni storiche dettagliate da questi racconti.
³⁰ Il papiro è stato pubblicato da Martin, *Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. inv. 271*, cit. Cfr. Berg, *Dandamis*, cit., p. 272. Sulle relazioni con il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* si veda Desantis in Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i Bramani*, cit., p. 17.

³¹ Sono molti gli studiosi che sostengono l'ispirazione cinica dell'episodio: tra questi Sedlar, *India and the Greek world*, cit., pp. 68-74; R. Stoneman, *Who are the Brahmins*, cit., pp. 500-510 e *Naked Philosophers*, cit., pp. 103-104, 113-114.

³² Martin, *Un recueil de diatribes cyniques*, cit., pp. 77-81; 77-115; G. Ch. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, in «Klio» 45 (1965), pp. 351-380. P. Photiades, *Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successifs*, in «Museum Helveticum» 16 (1959), pp. 116-139.

³³ U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten*, cit., pp. 173-180; T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles 1949, p. 47; N. Powers, *Onesicritus, Naked Wise Men, and the Cynic's Alexander*, in «Syllecta Classica» 9 (1998), pp. 70-85.

³⁴ In particolare va ricordato il saggio di C. Muckensturm *Les Gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, in M.-O. Guolet-Cazé - R. Guolet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 225-239. Inoltre si veda Stoneman, *Who are the Brahmins*, cit., pp. 503-505; *Naked Philosophers*, cit., pp. 103-104; *The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy*, in *Brill's Companion to Alexander the Great* (ed. J. Roisman), Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 325-345. Cfr. Maraval, *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, cit., pp. XXXVIII-XXXIX.

³⁵ Berg, *Dandamis*, cit., pp. 289-290; Bosman, *The Gymnosophist Riddle Context*, cit., pp. 190-192.

testi religiosi indiani³⁶. Infine, è stato osservato come l'ascetismo dei Bramani avesse molte somiglianze con quello dei primi monaci cristiani³⁷.

A fronte di tali congetture, occorre tuttavia sottolineare che la mole non indifferente di testimonianze giunte sui gimnosofisti/Bramani abbonda di *cliché*, già ampiamente diffusi tra gli scrittori classici, che li utilizzavano per descrivere anche altri popoli orientali, o in genere stranieri. Dal momento che la documentazione successiva continua a presentare gli stessi stereotipi, e visto che la dilatazione cronologica del materiale disponibile è amplissima, proprio per queste ragioni siamo indotti a ritenere che il problema principale concernente l'immagine dei "saggi nudi" non sia tanto quello di dover stabilire la provenienza delle narrazioni sul loro stile di vita, quanto piuttosto la ricostruzione del processo di ricezione di quelle idee, e le modalità di riadattamento a contesti diversi³⁸.

Nel racconto dello Pseudo-Callistene i Bramani mandano ad Alessandro una lettera, in cui si definiscono "gimnosofisti"³⁹. Questo elemento, unito alla descrizione del loro modo di vivere, risulta fondamentale poiché ci permette di stabilire che esiste una connessione tra l'episodio del colloquio con i saggi indiani e la corrispondenza apocrifia tra Alessandro e Dindimo. È evidente che quest'ultimo documento discende dal nucleo narrativo che compare *in nuce* nel terzo libro del *Romanzo di Alessandro*, rispetto al quale mostra di possedere tratti in comune.

I motivi riprodotti dalla *Collatio* vanno posti in debito rilievo, perché costituiscono, in gran parte, il terreno sul quale si costruisce, a livello simbolico,

³⁶ Dumézil G., *Alexandre et les sages de l'Inde*, cit.; C. Dognini, *Il colloquio tra Alessandro Magno e i Gimnosofisti*, in «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» 1 (2008), pp. 253-273; Szalc, *Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Greek and Indian tradition*, cit., pp. 7-25; K. Nawotka, *The Alexander Romance by P.-Callisthenes*, Brill, Leiden-Boston 2017, p. 201.

³⁷ Photiades, *Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271*, cit.; L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., pp. 32-33; Berg, *Dandamis*, cit., pp. 295-296. J. P. Oliver Segura, *Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos*, in «Antigüedad y Cristianismo» 7 (1990), pp. 53-62.

³⁸ Già Halbfass, *India and Europe*, cit., p. 20, notava come vi fosse una sopravvivenza di stereotipi sull'India nel mondo classico, a fronte di una conoscenza reale dei fatti, non ricercata.

³⁹ L'identificazione di Bramani e gimnosofisti ha una lunga tradizione, arriva fino ad Esichio: si veda la voce Βραχμᾶνες· οἱ παρ' Ἰνδοῖς Γυμνοσοφισταὶ καλούμενοι (ed. K. Latte).

l'immagine dei Bramani trasmessa a noi prima dalla cultura classica, e poi dal mondo tardo antico e cristiano.

In primo luogo, si deve notare come il nome Δάνδαμυς venga trasposto in latino con il termine *Dindimus*⁴⁰. Poi, nella seconda lettera in particolare, laddove Dindimo illustra i costumi del suo popolo, vengono per lo più rielaborati i *topoi* già presenti nello Pseudo-Callistene: essi si nutrono di quanto il suolo produce senza essere violato dall'aratro⁴¹, si dissetano con l'acqua di un fiume⁴², vivono in grotte scavate nel terreno o in anfratti sulle montagne⁴³, hanno le membra coperte dal papiro oppure nude⁴⁴, praticano l'accoppiamento solo in funzione della prole⁴⁵, non usano armi e non fanno guerre⁴⁶ e infine seppelliscono i loro morti nella terra⁴⁷.

Degna di nota è anche la coincidenza tra alcune informazioni presenti nella *Collatio I* e quelle dei capitoli III 5-6 delle *Res Gestae* di Giulio Valerio⁴⁸. In questa versione, Alessandro si dirige verso il popolo degli *Oxydracontae* – genti che non hanno alcuna pratica delle armi – perché vi era fama che gli Indiani, chiamati “gimnosofisti”, si trovassero da quelle parti. Essi sono definiti come coloro che disprezzano le ricchezze e utilizzano come rifugi soltanto quelli che ricavano dal terreno scavando con le mani, poiché quel genere di abitazione non necessita di alcuna spesa, ed è un riparo contro il calore estivo⁴⁹. Più avanti si legge che Alessandro “vede uomini nudi, ma con una semplice sopravveste gettata indosso, e che si trattengono in queste abitazioni o in caverne, di cui si è riferito sopra”⁵⁰. Successivamente, quando

⁴⁰ Si legga M. Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., p. 42.

⁴¹ *Collatio I 2, 2* (ed. Steinmann): *Facilis nobis semper alimonia: non quam luxuriae sagacitas per omnia currens elementa perquirat, sed quam tellus ferro inviolata producit.*

⁴² *Collatio I 2, 5*: *sitim rivo frangimus.*

⁴³ *Collatio I 2, 6*: *Quin potius in defossis telluris speluncis aut concavis montium latebris capaciter habitamus.*

⁴⁴ *Collatio I 2, 7*: *Membra papyri tegmine vel, quod est verius, pudore velantur.*

⁴⁵ *Collatio I 2, 7*: *Ad concubitu non admonet nos libido, sed subolis amor.*

⁴⁶ *Collatio I 2, 8*: *Arma non sumimus, bella non gerimus.*

⁴⁷ *Collatio I 2, 8*: *Quid enim miserabilius his ossibus, quae, ne genetrix terra complectenda recipiat, concremantur?*

⁴⁸ Si veda l'edizione di M. Rosellini, cit.

⁴⁹ Iul. Val. III 4 (ed. Rosellini): *Quare domitis hostibus avectaque praeda ad Oxydracontas, quae gena exim colit, iter suum dirigit, non illam quidem gentem ut hosticam incursaturus - neque enim illis studia sunt armorum -, sed quod celebre esset Indos, quos gymnosophistas appellant, hisce in partibus versari, opum quidem omnium et cuiusque pretii negligentis, solis vero diversoriis patientissimi, quae humi manu exhauriunt aditibus perangusta, enimvero subter capacius spatiosa, quod id genus aedium neque pretii scilicet indigens et adflagrantiam solis aestivi apricius habebatur.*

⁵⁰ Iul. Val. III 5 (ed. Rosellini): *videtque homines reliqua nudos, sed amictu simplici superiectos superiectos, diversantesque his aedibus seu speluncis, quarum relatio supra est.*

il re chiede a costoro se hanno tombe, gli viene risposto che la loro dimora è anche il loro sepolcro, in riferimento appunto ai ricoveri scavati nel suolo.

La ricorrenza degli stessi temi, ugualmente attestati da diversi documenti, oltre alla *Collatio*, ci consente di osservare come l'epistolario di Alessandro e Dindimo vada inserito in un complesso narrativo molto più ampio, che si estende in un lungo arco di tempo, fin dalla prima testimonianza di Strabone – che cita Aristobulo⁵¹ – in cui compare la storia dell'arrivo di Alessandro a Taxila, dove avrebbe ospitato a mensa due *sophistai* indiani.

La corrispondenza, quindi, si pone a metà strada tra le fonti letterarie del mondo classico e tardo antico, che parlano di “gimnosofisti” o di Bramani in genere, e le testimonianze successive degli autori cristiani, passando attraverso i cosiddetti “trattati indiani”⁵².

A causa di questa notevole estensione diacronica delle fonti, occorre esaminare nell'insieme l'ampio patrimonio relativo alle descrizioni dei saggi indiani. Pertanto, nel corso dell'analisi, sarà utilizzato uno schema fondato sui *topoi* più significativi. Di volta in volta, si partirà dagli autori greci e latini, compresa la tarda antichità, poi si procederà con l'esame dei “trattati indiani”, e si concluderà la panoramica con le attestazioni dei Padri della Chiesa.

2.3. La nudità

Il primo tratto distintivo dei Bramani emerge dalla rappresentazione della loro nudità, già a partire dalla loro denominazione (γυμνοὶ σοφισταί).

L'immagine dei filosofi indiani che ci viene restituita dalle fonti del mondo classico⁵³, e dalla tarda antichità⁵⁴, è quella di uomini che girano nudi, con le membra scoperte.

Fin dall'aspetto esteriore, o meglio dal limite esterno del corpo con la realtà circostante, essi vengono raffigurati come generalmente estranei alle più comuni condizioni di vita, proprie del mondo occidentale. Ma più specificamente, si tratta di

⁵¹ Str. XV 1, 61=*FGrHist.* 139 F 41.

⁵² Si veda a questo proposito il paragrafo 1.5.

⁵³ Str. XV 1, 63-64; XVI 2, 39; Plu. *Alex.* 65; Luc. *Fug.* 7; Arr. *Ind.* 11, 7; An. VII 2, 2-3; Cic. *Tusc.* V 77; Val. Max. III 3, 6 (ext.).

⁵⁴ D. L. I 6, 9; IX 35, 61; Porph. *Abst.* IV 17; Suda s.v. γυμνοσοφισταί; cfr. Hsch. s.v. βραχμᾶνες.

una connotazione – formulata in seno alla cultura greca – che li colloca in un’esplicita e volontaria opposizione ai parametri della sua stessa idea di civiltà. Vedremo che sarà proprio questa la costante che emerge da tutti gli aspetti delle descrizioni riguardanti le loro consuetudini e il loro modo di vivere⁵⁵.

Tale caratteristica viene sottolineata già a partire dalle prime fonti in cui compaiono i gimnosofisti/Bramani.

Nell’ottica del mondo greco l’essere nudi appare come un dato straordinario, tale da suscitare meraviglia in coloro che vi si imbattono. Stando ai racconti di Strabone (XV 1, 63-64=*FGrHist* 134 F 17a) e Plutarco (*Alex.* 65), Onesicrito⁵⁶ inviato da Alessandro presso i sapienti indiani, sarebbe stato invitato da uno di loro, Calano, ad ascoltare le sue parole rimanendo nudo. In quella occasione Mandanis (Μάνδανις) – si tratta dello stesso personaggio che nelle altre versioni dello stesso episodio è denominato Δάνδαμις, oppure *Dindimus* nelle versioni latine⁵⁷ – avrebbe sostenuto che i greci Pitagora, Socrate e Diogene sbagliano nell’anteporre il *nomos* alla *physis* e quindi non ci si deve vergognare di andare in giro nudi, vivendo con semplicità (ἀπὸ λιτῶν)⁵⁸. Alessandro, poi, giunto fino a Taxila⁵⁹, avrebbe visto di persona quei filosofi e, colpito dalla loro capacità di resistenza, avrebbe desiderato che uno di loro lo seguisse, ma il più vecchio, Dandami, avrebbe risposto che né lui né altri lo avrebbero fatto⁶⁰.

⁵⁵ Il segno distintivo della nudità è il primo elemento utilizzato come fattore “naturalizzante” rispetto alla presenza di abiti, che determinano una dimensione “culturale” opposta: il concetto è formulato da Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., p. 60. Interessante è il parallelo con la descrizione degli Indiani, offerta da Amerigo Vespucci. Essi sarebbero nudi, privi di patrimonio, ma con i beni in comune, senza re, e padroni di se stessi. Il passo è citato da Todorov, *Noi e gli altri*, cit., pp. 314-315.

⁵⁶ Onesicrito era stato discepolo di Diogene il cinico e aveva seguito Alessandro nella spedizione in Asia. Era stato anche autore di un’opera sulla storia del Macedone. I frammenti si trovano in F. Jacoby, *FGrHist*, I D, pp. 468-480. Sulla biografia dello storico si veda T. S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, University of California Press, Berkeley 1949. Circa il racconto di Onesicrito R. Stoneman, *Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance*, cit. A proposito del suo incontro con i gimnosofisti J. W. Sedlar, *India and the Greek World*, cit., pp. 68-74.

⁵⁷ Sulla grafia *Mandanis* invece di *Dandamis* si veda N. Biffi in *L’India e l’estremo Oriente di Strabone. Libro XV della Geografia*, Edipuglia, Bari 2005, p. 233. Cfr. n. 27 *supra*.

⁵⁸ Str. XV 1, 65: οὐ γὰρ ἂν αἰσχύνεσθαι γυμνοὺς ὥσπερ αὐτὸν διάγειν ἀπὸ λιτῶν ζῶντας. Il tema del vivere con “semplicità” (λιτότης) era una delle idee attribuite sia al pensiero dei cinici sia a quello degli epicurei: al riguardo si veda M. Gigante, *Cinismo ed epicureismo*, in *Le cinisme ancien et ses prolongements* (edd. M. Goulet-Cazé - R. Goulet), PUF, Paris 1993, pp.161-223.

⁵⁹ Arr. An. VII 2, 2-3: ἐπεὶ καὶ ἐς Τάξιλα αὐτῷ ἀφικομένῳ καὶ ἰδόντι τῶν σοφιστῶν τῶν Ἰνδῶν τοὺς γυμνοὺς πόθος ἐγένετο ξυνεῖναι τινα οἱ τῶν ἀνδρῶν τούτων, ὅτι τὴν καρτερίαν αὐτῶν ἐθαύμασε· καὶ ὁ μὲν πρεσβύτατος τῶν σοφιστῶν, ὅτου ὀμιλεῖται οἱ ἄλλοι ἦσαν, Δάνδαμις ὄνομα, οὔτε αὐτὸς ἔφη παρ’ Ἀλέξανδρον ἤξειν οὔτε τοὺς ἄλλους.

⁶⁰ Dandami rivolge un discorso ad Alessandro molto simile a quello riportato da Ps.-Callisth. III 6.

Da questo genere di racconti emerge fortemente la prospettiva greca calata nella rappresentazione di due civiltà messe a confronto. Al di là del dato storico dell'incontro tra Alessandro e i filosofi nudi⁶¹, che ormai non è più in discussione⁶², è significativo il fatto che gli autori sottolineino le differenze culturali tra due realtà, presentate come difficilmente conciliabili.

Questo elemento emerge chiaramente dal racconto di Strabone, in cui risiede la corretta chiave di lettura dell'incontro tra i saggi indiani e Alessandro, che rappresentano chiaramente simboli – come viene sottolineato dalle parole di Mandanis – in cui agisce la dialettica tra la “natura” (*physis*) e la “convenzione”, o per meglio dire la “cultura” (*nomos*)⁶³, secondo i parametri del pensiero greco.

Quanto all'anomalia dell'essere svestiti, essa viene messa in risalto, maggiormente, dalle fonti in cui si racconta che i saggi indiani vivrebbero nella stessa condizione anche d'inverno, standosene all'aperto⁶⁴, e che, pur essendo nudi, sarebbero insensibili alle nevi e al freddo del Caucaso⁶⁵, mentre d'estate si riparerebbero sotto grandi alberi ombrosi⁶⁶.

Una considerazione a parte, poi, merita un'altra tradizione, che attribuisce loro un abbigliamento particolare. Riferisce Filostrato nella sua *Vita Apollonii* che i

⁶¹ Sulla storicità dell'episodio si vedano gli articoli di R. Stoneman citati più volte e il suo lavoro più recente, *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2019. Uno studio che ricostruisce i dati attendibili sull'identità dei gimnosofisti è quello di K. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., pp. 55-63.

⁶² Szalc, *Alexander's dialogue with Indian philosophers*, cit., p. 14, dichiara che l'incontro tra Alessandro e i gimnosofisti è un fatto storico, e cita a sua volta gli studiosi che lo hanno ricostruito, tra cui Wilcken, *Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten*, cit.; Sedlar, *India and the Greek world*, cit.; Karttunen, *India and the Hellenistic world*, cit.; Stoneman, *Naked Philosophers*, cit. Al contrario Dognini, *Il colloquio tra Alessandro Magno e i Gimnosofisti*, cit., p. 267, ha sostenuto che l'episodio dei gimnosofisti non contiene una verità storica.

⁶³ Difficile la traduzione di un termine come *nomos* che per i Greci indicava un modo di concepire la realtà. Come osserva D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978, p. 185, esso più che “uso, costume” può essere inteso come “cultura” in genere. Quanto al motivo dell'opposizione *nomos/physis* a proposito dell'incontro di Alessandro e i gimnosofisti, l'osservazione è di W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, op. cit., p. 13.

⁶⁴ Arr. *Ind.* 11, 7: οὔτοι γυμνοὶ διαίττονται οἱ σοφισταί, τοῦ μὲν χειμῶνος ὑπαίθριοι ἐν τῷ ἡλίῳ, τοῦ δὲ θέρους, ἐπεὶ ὁ ἥλιος κατέχη, ἐν τοῖσι λειμῶσι καὶ τοῖσιν ἔλεσιν ὑπὸ δένδροσιν μεγάλοισιν, ὧν τὴν σκιὴν Νέαρχος λέγει ἐς πέντε πλέθρα ἐν κύκλῳ ἐξικνέεσθαι, καὶ ἂν καὶ μυρίους ἀνθρώπους ὑπὸ ἐνὶ δένδρῳ σκιαζέσθαι: τηλικαῦτα εἶναι ταῦτα τὰ δένδρα.

⁶⁵ Cic. *Tusc.* V 77: *in ea tamen gente primum ei, qui sapientes habentur, nudi aetatem agunt et Caucasi nives hiemalemque vim perferunt sine dolore, cumque ad flammam se applicaverunt, sine gemitu aduruntur.* Val. Max. III 3, 6 (ext.): *Apud Indos vero patientiae meditatio tam obstinate usurpari creditur, ut sint qui omne vitae tempus nudi exigant, modo Caucasi montis gelido rigore corpora sua durantes, modo flammis sine ullo gemitu obicentes. Atque his haud parua gloria contemptu doloris acquiritur titulusque sapientiae datur.*

⁶⁶ Cfr. Arr. *Ind.* 11, 7.

Bramani hanno le chiome lunghe, portano una mitra bianca, camminano a piedi nudi, indossano un abito simile all' "esomide"⁶⁷; inoltre la loro veste sacra sarebbe tessuta con una lana bianca e morbida, stillante un liquido grasso, prodotta dalla terra spontaneamente, soltanto se raccolta da loro⁶⁸. In questa rappresentazione l'abito bramanico è strettamente connesso alla loro familiarità con la dimensione sacra⁶⁹, il che contribuisce a confinarli ad un assoluto piano di astrazione rispetto alla realtà. Inoltre, la produzione spontanea di lana dal suolo rientra nell'ampia diffusione del *topos* dell'India vista come "terra delle meraviglie"⁷⁰.

Un'ulteriore testimonianza sui loro indumenti si legge nella voce Βραχυμᾶνες di Stefano di Bisanzio: "utilizzano vestimenti di lino derivati dalle pietre: infatti intrecciano insieme fili morbidi di sassi e simili a pelle, dai quali derivano tessuti né infiammabili con il fuoco né lavabili con l'acqua, ma dal momento che, utilizzati, si riempiono di sporcizia o di macchie, li gettano tra fiamme e diventano bianchi e scintillanti"⁷¹. Certamente si tratta di una notizia notevolmente differente rispetto alla più diffusa attribuzione dell'assenza di abiti, ma va rilevato che, in ogni caso, costituisce un'importante spia di come sia perdurata nel tempo la prospettiva greca dell'assegnazione di questo popolo ad una dimensione inattuale e fuori dalla storia.

⁶⁷ Abito che lasciava scoperti una spalla e un braccio. In Grecia era indossato da lavoratori e da schiavi. Cfr. n.1 p. 161 in Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana* (transl. By F. C. Conybeare), Loeb Classical Library, London 1912.

⁶⁸ Philostr. VA III 15: κομᾶν δὲ ἐπιτηδεύουσιν, ὥσπερ Λακεδαιμόνιοι πάλαι καὶ Θούριοι Ταραντῖνοί τε καὶ Μήλιοι καὶ ὀπόσοις τὰ Λακωνικὰ ἦν ἐν λόγῳ, μίτραν τε ἀναδοῦνται λευκὴν, καὶ γυμνὸν αὐτοῖς βάδισμα καὶ τὴν ἐσθῆτα ἐσχηματίζοντο παραπλησίως ταῖς ἐξωμίσι. ἡ δὲ ὕλη τῆς ἐσθῆτος ἔριον αὐτοφυῆς ἢ γῆ φύει, λευκὸν μὲν ὥσπερ τὸ Παμφύλων, μαλακώτερον δὲ τίκτει, ἢ δὲ πιμελὴ οἷα ἔλαιον ἀπ' αὐτοῦ λείβεται. τοῦτο ἱερὰν ἐσθῆτα ποιοῦνται καὶ εἴ τις ἕτερος παρὰ τοὺς Ἰνδοὺς τούτους ἀνασπῶν αὐτό, οὐ μεθίεται ἢ γῆ τοῦ ἐρίου. τὴν δὲ ἰσχὺν τοῦ δακτυλίου καὶ τῆς ῥάβδου, ἃ φορεῖν αὐτοὺς ἄμφω, δύνασθαι μὲν πάντα, δύο δὲ ἀρρήτω τετιμηῆσθαι.

⁶⁹ Uno dei *topoi* attestati dalle fonti classiche, tardo-antiche e cristiane riguarda la domestichezza dei Bramani con un'indeterminata sfera del "divino". Ad esempio, qui possiamo ricordare D. S. II 40, 2: θεοῖς γεγονότες προσφιλέστατοι; Plu. *Mor.* 332 B: θεῶ σκολάζοντες. D. Chr. *Or.* 49, 7: τῆ πρὸς τὸ θεῖον φιλία. Eus. *P. E.* VI 10, 14: προσέχοντες τῷ θεῷ. Pall. *Gent. Ind.* I 11 (ed. Berghoff): σεβόμενοι τὸν θεόν. Per l'intera questione si rinvia al paragrafo 2.12.

⁷⁰ Tra i numerosi riferimenti bibliografici sul questo tema si veda almeno K. Karttunen, *The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. India in Classical and Medieval Literature*, in «Arctos» 21 (1987), pp. 43-52.

⁷¹ St. Byz. s. v. Βραχυμᾶνες: [...] χρώνται δὲ ἐσθῆτι λιγῆ τῆ ἐκ πετρῶν· λίθων μηρύματα μαλακὰ καὶ δερματώδη συνεκφέρουσιν, ἐξ ὧν ὑφάσματα γίνεται μήτε πυρὶ καιόμενα μήτε ὕδατι καθαιρόμενα, ἀλλ' ἐπειδὴν ῥύπου καὶ κηλίδος ἐμπλησθῆ χρωμένων, ἐμβληθέντα εἰς φλόγα λευκὰ καὶ διαφανῆ γίνεται [La traduzione riportata sopra è dell'autrice].

Il motivo della nudità è presente nella seconda lettera della *Collatio*, ma appare diversamente rielaborato. Leggiamo, infatti, che i Bramani non avrebbero abiti preziosi e le loro vesti non sarebbero tinte da colori artificiali⁷². A ciò si aggiunge che essi avrebbero le membra rivestite dal papiro, oppure metaforicamente coperte dal pudore⁷³. È molto probabile che, per quest'ultimo dettaglio, riaffiori una simbologia ispirata al pensiero cristiano, che doveva aver influenzato l'autore della corrispondenza, così come avviene nelle annotazioni fornite dai Padri della Chiesa sullo stesso tema⁷⁴.

In questa descrizione, poi, l'estrema sobrietà del loro abbigliamento è strettamente connessa all'assenza di ornamenti femminili. A proposito delle donne, Dindimo afferma che esse non si adornano, anzi pensano che il culto dei fronzoli sia più un peso che un decoro, e non si adoperano per aumentare la loro bellezza⁷⁵. Tale motivo riaffiora successivamente, in relazione al *topos* della continenza (*continentia*) dei Bramani⁷⁶.

Nella restante tradizione dei "trattati indiani" essi sarebbero coperti dalle foglie⁷⁷ o dalle fronde degli alberi, di cui mangiano i frutti⁷⁸.

Dalle recensioni dell'*Historia de preliis* riemerge nuovamente il tema dell'insensibilità dei loro corpi, che non si scalderebbero al fuoco, non proverebbero

⁷² *Collatio I 2,7: Nullus apud nos pretiosus amictus est, nulla vestis fucato colore contextitur.* Anche nelle redazioni della *Collatio II* e dell'*Historia de preliis* si dice che essi non tingerebbero gli abiti di vari colori. *Collatio II*, ed. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, cit., p. 12: *Nos nullum vestimentum vel varios colores tingimus.* Cfr. *Historia de preliis* 99, ed. Zingerle, cit., p. 224: *Nullum vestimentum in varios colores tingimus.*

⁷³ *Collatio I 2, 7: Membra papyri tegmine vel, quod est verius, pudore velantur.*

⁷⁴ Si vedano le fonti riportate più avanti.

⁷⁵ *Collatio I 2, 7: Feminae nostrates non ornantur, ut placeant. Quae quidem ornamentorum cultum magis oneri deputant quam decori. Etenim nesciunt in augenda pulchritudine plus affectare quam natae sunt.* Il *topos* compare anche nelle redazioni successive. *Collatio II*, p. 12 (ed. Pfister): *Feminae nostrae non ornantur, ut placeant; etiam ipsum ornamentum pro pondere compuntant, quia nolunt pulchrae esse pro ornamentis, sed tantum in ea natura, qua natae sunt.* E si veda anche *Historia de preliis* 99, p. 224 (ed. Zingerle): *Feminae nostrae non ornantur, ut placeant nobis. Ipsum etiam ornamentum pro pondere computant, quia nolunt esse pulchre pro ornamentis, sed tantum in ea natura, qua natae sunt.* Le medesime affermazioni sono rinvenibili nelle recensioni J¹, J², J³.

⁷⁶ Alessandro più volte nell'ultima lettera polemizza contro gli eccessi della *continentia* dei Bramani, che non agirebbero liberamente (*Collatio I 5, 1; 5, 3; 5, 5*).

⁷⁷ Si vedano i trattati di Palladio e di Ambrogio: Pall. *Gent. Ind.* II 7: φύλλα τε περιβεβλήμεθα. Ps. Ambr. *Mor. Brachm* II 7: *Aere ac foliis corpora nostra protegimus.*

⁷⁸ *Historia de preliis* 99, ed. Zingerle, cit., p. 223: *Corpora nostra cooperta habemus de frondibus arborum et fructus earum comedimus.*

dolore a causa del freddo, né soffrirebbero per il caldo⁷⁹, e sarebbero sempre esposti al vento⁸⁰. Va notato che quest'ultimo particolare risulta alquanto significativo, poiché sembra collegato ad un altro tratto tipico della raffigurazione di questo popolo: le pratiche di resistenza⁸¹.

La prerogativa della nudità, nel *De gentibus Indiae* di Palladio, assume uno speciale rilievo, su cui vale la pena di soffermarsi. Essa diviene motivo di vanto per i Bramani, che considerano un valore combattere contro gli sbalzi del clima a corpo nudo, sopprimere il desiderio del ventre, vincere le guerre interiori e non lasciarsi sopraffare dal desiderio smodato⁸².

Il disprezzo della corporeità e delle passioni è uno dei tratti fortemente connotativi nella descrizione palladiana del loro *modus vivendi*⁸³. Nel discorso rivolto ad Alessandro, essi lo esortano a vincere le guerre contro i “nemici interni”⁸⁴, da identificare con “la lingua, l’udito, l’olfatto, la vista, il tatto, il ventre, i genitali, insomma l’intero corpo”⁸⁵, e con ciò che interiormente dominerebbe sull’uomo, “la brama di ricchezze e di piaceri, gli omicidi a tradimento, le stragi, l’avarizia, le discordie”⁸⁶. L’intera struttura delle argomentazioni si fonda su un piano concettuale

⁷⁹ Nell’edizione di K. Steffens, *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³*, cit., p. 132, si legge: *Ad ignem pro afflictione frigoris non sedemus, nullum estum corpora nostra sentiunt, semper nudis corporibus ambulamus.*

⁸⁰ *Historia de preliis* 99, ed. Zingerle, cit., pp. 222-223: *Nullus autem ex nobis ad focum sedet pro frigore, nullos dolores aliquando corpora nostra sentiunt frigore et stamus nudo corpore semper contra ventum et desideria corporis non facimus et omnia per corpore semper contra ventum et desideria corporis non facimus et omnia per patientiam subportamus.* Si vedano anche le edizioni di J¹, A. Hilka - K. Steffens, cit., cap. 99, p. 182, quella di J², A. Hilka, cit., p. 78, e quella di J³, K. Steffens, cit., p. 132.

⁸¹ Si rinvia al paragrafo 2.9.

⁸² *Gent. Ind.* II 6 (ed. Berghhoff): ἀνδρεία δέ ἐστι πρὸς τροπὰς ἀέρων μάχεσθαι γυμῶ τῷ σώματι καὶ γαστρὸς ἐπιθυμίαν ἀναιρεῖν καὶ τοὺς ἔνδον πολέμους μᾶλλον νικῆσαι καὶ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας μὴ καταγωνίζεσθαι πρὸς τὸ ὀρέγεσθαι δόξης καὶ πλούτου καὶ ἡδονῆς.

⁸³ Secondo B. Berg, *The Letter of Palladius on India*, cit., cap. 1 n. 133, il trattato di Palladio sarebbe stato gradito anche ai sostenitori del monachesimo, perché forniva un precedente, per quanto non perfetto, per le organizzazioni religiose, le cui pratiche ascetiche e il cui crescente potere erano spesso messi in discussione.

⁸⁴ Berg, *Dandamis*, cit., p. 280, aveva notato che il motivo della lotta interiore è comune al testo di Ippolito e al trattato di Palladio.

⁸⁵ Pall. *Gent. Ind.* II 6 (ed. Berghhoff): πόσοι σοι δοκοῦσι βασιλεῖς ἀνοίας ἐν τοῖς ἄφροσιν τυραννεῖν; γλῶσσα, ἀκοή, ὄσφρησις, ὄρασις, ἀφή, γαστήρ, αἰδοῖα, ὄλωσ ὁ χρῶς. Ambr. *Mor. Brachm.* II 6 (ed. Pritchard): *Considera igitur quanti tyranni in stultorum cordibus regnent; oculi, aures, nares, venter, virilia totumque corpus humanum.*

⁸⁶ Pall. *Gent. Ind.* II 6 (ed. Berghhoff): πολλὰ δε καὶ ἔσωθεν ὥσπερ ἀμείλικτοι δέσποναι καὶ τυραννίδες ἀκόρεστοι ἀπέραντα ἐπιτάττουσιν· ἐπιθυμίαι, φιλοχρηματῖαι, φιληδονῖαι, δολοφονῖαι, [σωματομιξῖαι] φονοκτονῖαι, φειδωλίαι, διχοστασίαι. G. Desantis nell’introduzione a Pseudo-Palladio, *Le genti dell’India e i brahmani*, cit., pp. 38-41, precisa che Palladio utilizza insegnamenti evagriani e ricorda che le passioni elencate corrispondono alla casistica presentata da Evagrio nel suo *Praktikos*.

altamente figurato, volto a stigmatizzare come moralmente inaccettabile il comportamento del re macedone⁸⁷.

Un'altra breve nota dello stesso trattato mette bene in luce come alla loro condizione sia attribuita, in assoluto, una valenza simbolica: essi sono nudi tanto nell'anima quanto nel corpo⁸⁸. In questo ambito rientra anche la rappresentazione del personaggio di Dandami⁸⁹. Costui, parlando di sé, afferma di vivere come è stato generato dalla madre, nudo, privo di ricchezze e di preoccupazioni⁹⁰. Il suo *modus vivendi*, al pari di quello del suo popolo, viene chiaramente descritto nei termini di un registro figurato, come si deduce anche dal passo in cui Alessandro manifesta il desiderio di conoscere l'uomo capace, da vecchio, solo e nudo, di vincere proprio lui, che ha sopraffatto molte nazioni⁹¹. Non a caso, alla fine dell'opera, il saggio Bramano invita il Macedone a vivere nudo nelle solitudini, per poter pensare come loro⁹².

Infine va posto in debito rilievo un ulteriore elemento, presente nei "trattati indiani", il cui significato chiarisce le modalità di tali rappresentazioni: la correlazione tra l'essere nudi e il vivere "secondo natura" (*φυσικῶς/ naturaliter*)⁹³.

Come già avviene nelle descrizioni riportate da Strabone, la dimensione della *physis* caratterizza l'esistenza dei Bramani, contribuendo in maniera determinante a collocarli in una sfera posta al di fuori del piano culturale.

⁸⁷ Sul livello figurato del testo di Palladio si tornerà ancora nel paragrafo 2.5. Sul piano morale dei discorsi di Dandami si legga Berg, *Dandamis*, cit., pp. 290-291. Riguardo alla condanna del personaggio di Alessandro espressa nel trattato palladiano si vedano Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 28-30 e Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, cit., pp. 351-380.

⁸⁸ *Gent. Ind.* II 55 (ed. Berghoff): ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ὡς ἐν μεγίστῳ οἴκῳ γυμνῆ τῆ ψυχῆ πρὸς πάντα διαζῶντες ὥσπερ καὶ τῷ σώματι. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 55, p. 131 (ed. Pritchard): *Et quasi in alto magnifice domus sedentes loco, nudi tam mente quam corpore.*

⁸⁹ B. Berg, *Dandamis: an Early Christian Portrait of Indian Asceticism*, cit., riconosce nel discorso di Dandami forti connessioni con le pratiche ascetiche degli eretici, in particolare degli Encratiti.

⁹⁰ *Gent. Ind.* II 25 (ed. Berghoff): ζῶ ὡς παρὰ τῆς μητρὸς ἐτέχθην, γυμνὸς ἄνευ πλούτου καὶ φροντίδων.

⁹¹ *Gent. Ind.* II 19 (ed. Berghoff): δὲ Αλέξανδρος ταῦτα ἀκούσας παρὰ τοῦ Ὀνησικράτους μᾶλλον αὐτὸν ἰδεῖν ἐπεθύμησεν, ὅτι αὐτὸν πολλὰ ἔθνη καθελόντα εἰς ἐνίκησεν γυμνὸς γέρων. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 19 (ed. Pritchard): *desiderare amplius cepit ut virum talem videree ut qui se, qui multas vicerat gentes, unus et nudus vinceret senex.*

⁹² *Gent. Ind.* II 57 (ed. Berghoff): σὺ δὲ εἰ βούλει τὰ ἡμέτερα φρονεῖν, παραγενόμενος εἰς Ἰνδοὺς καὶ Βραγμαῖνας ἰδὼν ἐπ' ἐρημίας οἴκησον γυμνός.

⁹³ *Commonit.* III, ed. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, cit., p. 4: *naturaliter enim nudi vivunt in patria sua prope ripam iam dicti fluminis.* Pall. *Gent. Ind.* I 11 (ed. Berghoff): *φυσικῶς ἐν γυμνότητι διαζῶντες.* Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* I 11 (ed. Pritchard): *Naturaliter enim nudi in fluvii ipsius regionibus vivunt.*

I “filosofi nudi” vengono menzionati anche nei testi della Patristica. Nel capitolo della *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito⁹⁴, dedicato ai Bramani, la loro nudità viene giustificata, in quanto essi stessi affermerebbero che il corpo costituisce il rivestimento dell’anima⁹⁵. Nello stesso passo, osserviamo che più volte viene utilizzata la metafora della veste: essa ha lo scopo di spiegare come, per avere l’accesso al Dio/Logos, ci si debba liberare degli impedimenti che lo rendono inconoscibile⁹⁶. Questo elemento, insieme a quello della loro particolare propensione alla preghiera⁹⁷ contribuisce a presentarli sotto una luce positiva, nonostante essi vengano classificati tra gli eretici.

Va notato fin da ora – anche se si tornerà più volte sul testo di Ippolito – che questa sezione della *Refutatio* è fondata su una complessa simbologia⁹⁸. In essa rientra

⁹⁴ Il titolo originario dell’opera era Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος, ma comunemente è conosciuto come *Refutatio omnium haeresium*. In questa sede non intendiamo affrontare la questione dell’identità dell’autore dell’*Elenchos*, poiché esula dalla nostra trattazione. In via del tutto convenzionale si preferisce parlare semplicemente di Ippolito, come avevano già fatto nei loro lavori J. Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d’après saint Hippolyte*, in «Revue de l’histoire des religions» 130 (1945), pp. 59-91; B. Berg, *Dandamis: an Early Christian Portrait of Indian Asceticism*, cit., pp. 278-280; R. Stoneman, *Who are the Brahmins*, cit., p. 504. Anche A. Magris, *Plotino e l’India*, in «Annuario filosofico» 6 (1990), pp. 105-162, aveva optato per questa semplice denominazione. D’altra parte il problema della paternità dell’opera sembra essere del tutto italiano, come rileva A. Cosentino in Pseudo-Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, Città Nuova, Roma 2017, p. 42. Va comunque segnalato che M. Simonetti e i suoi allievi preferiscono utilizzare la denominazione di “autore dell’*Elenchos*”, ritenendo il nodo non ancora risolto: *Per un profilo dell’autore dell’Elenchos*, in «Vetera Christianorum» 46 (2009), pp. 157-173. Lo *status quaestionis* è riassunto nel volume di G. Arangione - E. Norelli, *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la “Réfutation de toutes les hérésies” Genève, 13-14 juin 2008*, Éd. du Zèbre, Lausanne 2011. Inoltre si può anche consultare l’introduzione di E. Castelli a ‘Ippolito’, *Confutazione di tutte le eresie* (a cura di A. Magris), Morcelliana, Brescia 2012, pp. 21-56.

⁹⁵ Hipp. *Haer.* I 24, 2: διαβιοῦσι δὲ γυμνοὶ, τὸ σῶμα ἔνδυμα τῆ ψυχῆ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονέναι λέγοντες. Si veda l’edizione *Hippolytus Werke*, II, *Refutatio omnium haeresium* (hrsg. P. Wendland), J. C. Hinrichs, Leipzig 1916. Questa immagine costituirebbe uno degli elementi che potrebbe ricondurre il testo di Ippolito al pensiero gnostico, secondo Berg, *Dandamis*, cit., p. 278.

⁹⁶ *Haer.* I 24, 2: τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὃ φασι λόγον [τὸν θεόν], αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμᾶνες λέγουσιν διὰ τὸ ἀπορρῖψαι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅς ἐστι χιτῶν τῆς ψυχῆς ἔσχατος. “Questa luce, che essi chiamano logos [Dio], i Bramani dicono che essi soli la conoscono perché essi soli si liberano della vana opinione, che è l’ultima veste dell’anima”. *Haer.* I 24, 5: Τοῦτον δὲ τὸ λόγον, ὃν θεὸν ὀνομάζουσιν, σωματικὸν εἶναι περικείμενόν τε σῶμα ἔξωθεν ἑαυτοῦ, καθάπερ εἴ τις τὸ ἐκ προβάτων ἔνδυμα φορεῖ. “Costoro affermano che questa parola, che essi definiscono Dio, è corporea ed è circondata al suo esterno da un corpo, come uno che porti un indumento di pelle di pecora”.

⁹⁷ *Haer.* I 24, 3: αἰεὶ δὲ ἰδίᾳ φωνῇ θεὸν δοξάζουσιν, καθὼς προείπομεν, ὕμνους τε ἀναπέμπουσιν. “Sempre celebrano Dio con la loro voce, come abbiamo detto prima, e rivolgono a lui inni”. Si rinvia al paragrafo 2.12.

⁹⁸ Un noto studio nel campo indologico sulla dottrina dei Bramani esposta da Ippolito è quello di J. Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d’après saint Hippolyte*, cit., che cerca di individuare nell’esposizione della *Refutatio* tracce delle Upaniṣad. Secondo B. Berg, *Dandamis: an Early Christian Portrait of Indian Asceticism*, cit., dal passo di Ippolito emergerebbero elementi della teologia gnostica.

l'immagine figurata della lotta interiore, la cui rielaborazione compare, come si è visto, anche nel testo di Palladio. I nemici contro cui si deve combattere sarebbero congeniti e identificabili con alcune membra, ovvero lo stomaco e i genitali, e alcune passioni, l'ingordigia, l'ira, la gioia, il dolore, la cupidigia⁹⁹. Colui che avrebbe vinto tale battaglia sarebbe proprio Dandami, il capo dei Bramani, mentre Calano si sarebbe allontanato da questa filosofia¹⁰⁰.

A proposito del disprezzo per la fisicità dei Bramani, esso assurge ad un livello altamente spiritualizzato negli autori cristiani, tra i quali è emblematica la testimonianza di Clemente Alessandrino, il quale nel riferire l'incontro di Alessandro e i saggi indiani, attribuisce loro queste parole: “Deporterai i nostri corpi, ma non costringerai le nostre anime a fare ciò che non vogliamo”¹⁰¹.

Diversamente rispetto ad Ippolito, in maniera polemica, Ilario di Poitiers indica come esempio di coloro che commettono errori per la loro dottrina proprio i filosofi che sopportano il freddo con i corpi nudi¹⁰².

Significative sono anche due osservazioni di Agostino. In un passo del *De civitate Dei* (XIV 17) leggiamo:

Per opacas quoque Indiae solitudines cum quidam nudi philosophentur, unde gymnosophistae nominantur, adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per cetera membrorum carent.

Anche attraverso gli oscuri deserti dell'India alcuni uomini nudi esercitano la filosofia, per cui vengono chiamati gimnosofisti, tuttavia hanno rivestimenti sui genitali, che non adoperano per le altre membra.

⁹⁹ Hipp. *Haer.* I 24, 6: πάντας δὲ ἀνθρώπους λέγουσιν αἰχμαλώτους εἶναι τῶν ἰδίων συγγενῶν πολεμίων, γαστρὸς καὶ αἰδοίων, λαμοῦ ὀργῆς χαρῆς λύπης ἐπιθυμίας καὶ τῶν ὁμοίων.

¹⁰⁰ Hipp. *Haer.* I 24, 7: διὸ Δάνδαμιν μὲν, πρὸς ὃν Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν εἰσῆλθεν, ὡς νενικηκότα τὸν πόλεμον τὸν ἐν τῷ σώματι Βραχμᾶνες θεολογοῦσιν, Καλάνου δὲ καταφέρονται ὡς ἄσεβῶς ἀποστατήσαντος τῆς κατ' αὐτοῦ φιλοσοφίας.

¹⁰¹ Clem. Al. *Strom.* IV 7, 50: Ἰνδῶν οἱ φιλόσοφοι Ἀλεξάνδρῳ λέγουσι τῷ Μακεδόνι· σώματα μὲν μετάξεις ἐκ τόπου εἰς τόπον, ψυχὰς δ' ἡμετέρας οὐκ ἀναγκάσεις ποιεῖν ἃ μὴ βουλόμεθα.

¹⁰² Hil. *In psalm.* 64, 3: *Plures enim sunt in demersissimo erroris profundo locati, qui doctrinae suae perversitatem quadam inanis laboris probitate commendent. Cernimus namque nudis philosophos corporibus algere; ipso etiam coniugiorum usu magi abstinent; haeretici sicco panis cibo vivunt.*

In questi termini, è evidente che lo scrittore voglia far emergere l'idea che persino costoro abbiano un naturale senso del pudore, al punto tale da coprire le parti intime¹⁰³. Dello stesso tenore è anche la seconda annotazione, nella quale non solo il teologo riferisce che essi si aggirano nudi nelle *solitudines* (“deserti”), ma mette bene in evidenza che si astengono dal procreare¹⁰⁴.

A quanto si ricava da queste ultime testimonianze, i Padri della Chiesa sembrerebbero restii nel raccontare che i Bramani siano completamente nudi. Pertanto non desta meraviglia il fatto che Teodoreto di Cirro recuperi il ramo della tradizione che li vuole con il corpo coperto di foglie¹⁰⁵.

In via generale, la complessa tipologia di rappresentazioni della nudità dei Bramani ci consente di condurre una prima riflessione sul fatto che vi sia stata una evoluzione nella costruzione della loro immagine, rispetto alla quale mutano le prospettive di “lettura” nei diversi contesti culturali che la producono.

Da una parte, in ambito classico, tale popolo era considerato ai margini, o fuori dalla civiltà, così che se ne sottolineava la singolare mancanza di abiti. Dall'altra, ad un secondo livello, quello dei “trattati indiani”, il loro stile di vita assurge ad una dimensione fortemente simbolica, in funzione della contrapposizione con la figura di Alessandro, emblema della ricerca dei beni materiali. Infine, una terza angolatura emerge dai testi dei Padri della Chiesa, dai quali l'essere completamente svestiti o viene in qualche modo giustificato, o non viene addirittura contemplato.

2.4. Foreste, deserti e caverne

La separazione spaziale rispetto ad un contesto di vita cittadina, o al consorzio umano in genere, fa parte dei temi ricorrenti nelle descrizioni dei Bramani.

¹⁰³ La stessa notizia anche in Isid. *Orig.* VIII 6, 17 che ripete quasi le stesse parole di Agostino: *Gymnosophistae nudi per opacas Indiae solitudines perhibentur philosophari, adhibentes tantum genitalibus tegmina.*

¹⁰⁴ Aug. *Civ.* XV 20: *Et Indorum gymnosophistae, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinis Indiae, cives eius sunt et a generando se cohibent.* Cfr. Isid. *Orig.* VIII 6, 17: *Hi et a generando se cohibent.*

¹⁰⁵ Theodor. *Affect.* XII 44: *καὶ τοὺς Βραχμᾶνας ἱστοροῦσιν ἕτεροι ἐν ταῖς ὕλαις διάγειν φύλλοις τὸ σῶμα καλύπτοντας.*

In particolare, attraverso le testimonianze fornite dagli autori classici sappiamo che essi abitano nelle foreste¹⁰⁶.

Dalla fonte più antica, che è quella di Strabone, veniamo a sapere che i loro filosofi abitualmente si tratterrebbero in un bosco fuori città (πόλις), in un luogo conforme alle loro esigenze, vivendo modestamente su coperte di stracci e pelli¹⁰⁷. In particolare, poi, stando ad altri racconti, i gimnosofisti utilizzerebbero come giaciglio le foglie degli alberi e l'erba che spunta dalla terra¹⁰⁸. Lo stesso Alessandro, una volta giunto presso i Bramani, avrebbe visto molte selve e molti alberi carichi di frutti¹⁰⁹.

Abbiamo inoltre già osservato che d'estate i sapienti indiani si riparerebbero dal sole sotto grandi alberi, la cui ombra si estenderebbe per cinque plettri¹¹⁰.

Infine, un'altra tradizione riferisce che essi vivrebbero in una zona solitaria e boscosa nell'India settentrionale¹¹¹.

Passando poi alle informazioni raccolte dai Padri della Chiesa, oltre a ricomparire il motivo della vita trascorsa nelle foreste¹¹², i filosofi nudi vengono ricordati come coloro che si aggirano nei deserti dell'India¹¹³.

Tra le narrazioni che sottolineano la loro condizione di emarginazione rispetto alla vita civile, abbiamo un racconto di Porfirio su cui vale la pena di soffermarsi, in quanto ci restituisce le modalità con cui era stata prodotta l'immagine dei saggi indiani dalla cultura tardoantica.

¹⁰⁶ Bronkhorst, *How the Brahmins won*, cit., pp. 157-158 osserva che nella letteratura indiana sul *dharma* ci sono testimonianze evidenti che la vita ideale dei Bramani si svolga lontano dalla società, senza contatti con il resto del mondo. Inoltre nei testi para-vedici questo modello esistenziale trova espressione nella figura del *vānaprastha* "abitante della foresta".

¹⁰⁷ Str. XV 1, 59=*FGrHist* 715 F33: διατρίβειν δὲ τοὺς φιλοσόφους ἐν ἄλσει πρὸ τῆς πόλεως ὑπὸ περιβόλῳ συμμετρῶ, λιτῶς ζῶντας ἐν στιβάσι καὶ δοραῖς.

¹⁰⁸ Plu. *Mor.* 332 B: φύλλα δ' αὐτοῖς δένδρων ἀποχυθέντα καὶ πόα γῆς ἐγκατακλιθῆναι. Cfr. Ps.-Callisth. III 6 (ed. Müller).

¹⁰⁹ Ps.-Callisth. III 5 (ed. Müller): testo e traduzione in Appendice II.

¹¹⁰ Arr. *Ind.* 11, 7.

¹¹¹ Amm. XXIII 6, 33: *Qui cum superioris Indiae secreta fidentius penetraret, ad nemorosam quandam venerat solitudinem, cuius tranquillis silentiis praeclsa Brachmanorum ingenia potiuntur [...]*.

¹¹² Cfr. Theodor. *Affect.* XII 44.

¹¹³ Aug. *Civ.* XIV 17; XV 20; Isid. *Orig.* VIII 6, 17. Cfr. il paragrafo 2.3.

Nel *De abstinentia* viene riferito che i Bramani – uno dei due gruppi che costituiscono i gimnosofisti, mentre l’altro è quello dei Samanei¹¹⁴ – avrebbero una capanna per ciascuno e rimarrebbero appartati il più possibile¹¹⁵, a causa della loro rigida insofferenza verso gli altri e verso l’uso della parola, tanto che, se ciò accadesse, essi si ritirerebbero, in silenzio e digiunando per diversi giorni¹¹⁶. Il testo di Porfirio sottolinea molto chiaramente, dal punto di vista dei Greci, la distanza dalla civiltà come tratto distintivo dei Bramani.

Ancora un’altra annotazione molto interessante, riguardo il non-spazio in cui essi vivono, è riportata da Flavio Filostrato in un capitolo della *Vita Apollonii*, dove leggiamo: “stanno sulla terra e non sopra di essa, sono chiusi tra mura ma senza mura, e non possiedono nulla se non gli averi di tutti gli uomini”¹¹⁷. Tali affermazioni paradossali ci danno la misura di quanto il mondo greco volesse percepire la loro esistenza come del tutto scollata dalla realtà.

Altre due singolari notizie, che si ricavano dallo stesso passo, pongono bene in evidenza il contesto straordinario e favoloso, a cui viene assegnata la loro immagine: essi dormirebbero sulla terra¹¹⁸, che produrrebbe erba in obbedienza alla loro volontà, e in alcuni casi praticerebbero la levitazione, sollevandosi dal suolo di due cubiti¹¹⁹.

Il tema della estraneità alla realtà terrena, in maniera simile a quella espressa dal testo di Filostrato, compare nuovamente nella quarta lettera della *Collatio* (4, 1):

¹¹⁴ Anche in Strabone, che cita Megastene (XV 1, 59), si distinguono due gruppi di filosofi indiani: i *Brachmanai* e i *Garmanai*. Mentre Clemente Alessandrino (*Strom.* I 71, 5) specifica che sono due le categorie dei gimnosofisti: i *Brachmanai* e i *Sarmanai*. Girolamo, che si rifà a Bardesane, fa differenza tra i *Bracmanae* e i *Samanei* (*Adv. Iovin.* II 14). Su queste denominazioni si è molto speculato: e. g. R. Stoneman, *Naked Philosophers*, cit., p. 109.

¹¹⁵ *Abst.* IV 17, 6: ἐκάστου ἰδίαν καλύβην ἔχοντος καὶ ὡς ἐνὶ μάλιστα ἰδιάζοντος.

¹¹⁶ *Abst.* IV 17, 6: κοινῆ γὰρ Βραχμᾶνες μένειν οὐκ ἀνέχονται, οὐδὲ πολλὰ διαλέγεσθαι· ἀλλ’ ὅταν τοῦτο συμβῆι, ἀναχωρήσαντες ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας οὐ φθέγγονται, πολλάκις δὲ καὶ νηστεύουσιν.

¹¹⁷ Philostr. VA III 15: “εἶδον”, φησίν, “Ἰνδοὺς Βραχμᾶνας οἰκούντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ’ αὐτῆς, καὶ ἀτειχίστως τετειχισμένους, καὶ οὐδὲν κεκτημένους ἢ τὰ πάντων”.

¹¹⁸ Si veda anche Ph. *Somn.* II 7, 56.

¹¹⁹ Philostr. VA III 15: ὁ δὲ γε Δάμις φησὶ χαμηνία μὲν αὐτοὺς χρῆσθαι, τὴν γῆν δὲ ὑποστρωννύειν πάσας, ἃς ἂν αὐτοὶ αἰρῶνται, καὶ μετεωροποροῦντας δὴ ἰδεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πῆχεις δύο.

Nos [inquit Dindimus] non sumus incolae huius mundi, sed advenae. Nec ita in orbem terrarum venimus, ut in eo libeat consistere, sed transire.

Noi [dice Dindimo] non siamo abitanti di questo mondo, ma stranieri. Né veniamo su questa terra, in modo che sia facile rimanerci, ma per passare oltre.

In questa tipologia di raffigurazione simbolica, i Bramani vengono trasferiti ad una sfera immateriale e sono concepiti come esseri destinati ad un'altra dimensione.

In particolare, va osservato che tale affermazione di Dindimo presenta il noto motivo del rifiuto del mondo, già presente nei testi evangelici¹²⁰ e negli scritti dei Padri della Chiesa¹²¹. Questo modulo rappresentativo naturalmente acquista un valore pregnante se si affianca il testo della *Collatio* all'ambiente e agli scritti degli apologeti cristiani, dai quali essa è fortemente ispirata¹²².

Riguardo allo stesso tema, infatti, vanno menzionate le parole di Tertulliano, che, per difendere i cristiani dall'accusa di essere improduttivi, esclama: “Noi non siamo abitanti delle selve ed estranei alla vita (*silvicolae et exules vitae*) come i Bramani e i gimnosofisti dell'India”¹²³.

Volgendo lo sguardo ai “trattati indiani”, osserviamo chiaramente come le descrizioni insistano sul *topos* dei Bramani che vivono a contatto con la natura.

Secondo il *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, essi si riposano osservando le foreste e il cielo, ascoltano il canto degli uccelli e il grido delle aquile, si coprono di foglie e vivono all'aria aperta¹²⁴.

¹²⁰ *Io.* 8, 23: *vos de mundo hoc estis, ego non sum de hoc mundo*. Sul tema della fuga dal mondo degli asceti cristiani si veda R. Alciati, *Monaci d'occidente. Secoli IV-X*, Carocci, Roma 2018, pp. 157-166.

¹²¹ Cfr. Tert. *Coron.* 13, 4: *sed tu peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Ierusalem*. I dati sono stati raccolti da J. André, *Échos Poétiques d'un brahmane*, in «Revue des Études latines» 60 (1982), pp. 43-49.

¹²² Sul cristianesimo dell'autore della *Collatio* si veda il paragrafo 1.2.2 e sul legame con l'apologetica il capitolo 3.

¹²³ Tert. *Apol.* 42, 1.

¹²⁴ *Gent. Ind.* II 7 (ed. Berghoff): ἀναπαύονται βλέποντες ὕλας καὶ οὐρανόν. καὶ ἀκούομεν ὄρνεων ἤχον εὐμελῆ καὶ αἰετῶν κλαγγήν, φύλλα τε περιβεβλήμεθα καὶ ἀέρι ἐνδιατώμεθα.

La versione latina del *De moribus Brachmanorum*, attribuita ad Ambrogio, riporta queste parole (II 7, ed. Pritchard):

Silvas videmus celumque suspicimus, aquilarum diversarumque avium gratissimas voces semper audimus. Aere ac foliis corpora nostra protegimus eorumque fructibus vescimur. Aquam bibimus.

Noi guardiamo le selve e osserviamo il cielo, ascoltiamo sempre le voci graditissime delle aquile e di uccelli differenti. Proteggiamo con l'aria e con le foglie (degli alberi) i nostri corpi e mangiamo i loro frutti. Beviamo acqua.

Più volte si fa riferimento, nell'opera di Palladio, non solo alla presenza di selve¹²⁵ ma anche ai luoghi solitari (ἐρημία) in cui essi vivono appartati¹²⁶. Per giunta, questo loro isolamento li renderebbe felici¹²⁷.

È evidente che l'intento di una simile rappresentazione sia quello di trasferirli in un ideale ambiente primordiale, nel quale essi vivrebbero senza la necessità di dover provvedere ad alcun bisogno.

Il *topos* di una vita immersa in un paesaggio incontaminato emerge continuamente da questo scritto. Una delle prerogative dei Bramani, infatti, è quella di stare sdraiati sulle foglie per riposarsi piacevolmente¹²⁸.

Essa, poi, costituisce il carattere principale del ritratto di Dandami, il loro capo. Già nel testo dello Pseudo Callistene, all'arrivo di Alessandro, costui viene presentato disteso a terra su uno spesso strato di foglie d'albero, mentre intorno a lui sono sparsi poponi e altri frutti caduti dagli alberi¹²⁹.

¹²⁵ *Gent. Ind.* II 7; II 11; II 13; II 24; II 37; II 42; II 57. Calano, il traditore, non ha meritato di vivere con tranquillità nelle selve (*Gent. Ind.* II 11, ed. Berghoff; *Mor. Brachm.* II 11, ed. Pritchard). Mentre Alessandro si reca con i suoi uomini nelle foreste per vedere Dandami (*Mor. Brachm.* II 19, ed. Pritchard).

¹²⁶ *Gent. Ind.* II 28; II 34; II 42. Si trovano le espressioni *in solitudinibus* e *in desertis locis* in *Mor. Brachm.* II 28; 37; 42 (ed. Pritchard).

¹²⁷ Si veda il passo: διὰ τοῦτο χαίρομεν ἡμεῖς ἐν ἐρημίαις καὶ μέσαις ὕλαις καθεζόμενοι (*Gent. Ind.* II 42, p. 40, ed. Berghoff).

¹²⁸ *Gent. Ind.* II 43 (ed. Berghoff): καὶ ἡδίστην ἀνάπαυσιν ἐπὶ φύλλοις ἔχομεν. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 43 (ed. Pritchard): *nosmet ipsos post laborem reficientes his foliis incubamus.*

¹²⁹ Ps.- Callisth. III 6 (ed. Müller): Οἱ δὲ ὑπέδειξαν αὐτῷ τὸν Δανδάμιν εἰς τὴν γῆν ἀνακείμενον. Ἦσαν δὲ στρωμένα αὐτῷ φύλλα δένδρων πολλὰ καὶ παρατεθειμένα ἔμπροσθεν αὐτοῦ σῦκα καὶ πέπωνες καὶ λοιπαὶ ὀπώραι.

La scena viene ripresa dal testo palladiano¹³⁰, in cui si aggiunge che il saggio Bramano si trova accanto ad una sorgente, “come spremendo la mammella intatta di una madre”¹³¹. La stessa metafora compare più volte¹³², sia in riferimento alla terra che gli fornisce ogni cosa¹³³, sia riguardo alla provvidenza (πρόνοια) che gli elargisce i frutti come nutrimento¹³⁴. L’ambiente congeniale del Bramano è ben rappresentato da queste sue parole: “Il cielo è il mio tetto, tutta la terra il mio giaciglio, le foreste la mia mensa, i frutti il piacere del cibo, i fiumi i servitori della sete”¹³⁵. È facile notare come il discorso indugi su un liguaggio figurato, il cui intento è quello di definire la dimensione paradisiaca di tale esistenza.

Il luogo in cui si trova Dadami gli è tanto familiare e connaturato, che non vuole alzarsi da lì neppure quando arriva il messaggero di Alessandro, per invitarlo a recarsi dal re¹³⁶. Egli afferma, sdegnoso, che quella è la sua casa¹³⁷.

Quanto poi al tema dell’allontanamento dalla sfera civica, anch’esso emerge decisamente dal *De gentibus Indiae* di Palladio, laddove si dice che i Bramani non hanno bisogno di andare a cercare le città, perché sono piene di insidie e di malizia, mentre possiedono montagne e boschi che il dio¹³⁸ ha creato per loro¹³⁹. Una variante compare nel *De moribus Brachmanorum*¹⁴⁰: essi non avrebbero la necessità di vivere

¹³⁰ L’informazione viene ripetuta almeno tre volte: *Gent. Ind.* II 12; II 13; II 16. Nel *De Moribus Brachmanorum* si dice: *In silva enim iacebat, recumbens supra arborum folia in securitate vel pace proximus fonti, quem quasi uber terre matris incorruptum atque integrum in os suum mulgere consueverat* (II 13, ed. Pritchard).

¹³¹ *Gent. Ind.* II 12 (ed. Berghoff): ἔστι δέ τις παρ’ ἡμῖν Δάνδαμς, ὃς ἐν ὕλῃ ἀνάκειται ἐπὶ φύλλοις ἑαρινοῖς ἐγγύς, ἔχων πηγὴν ὡς μάζον ἀκέραιον ἀμέλγων μητρός.

¹³² *Gent. Ind.* II 13; II 16; II 24 (ed. Berghoff). G. Desantis nell’introduzione a Pseudo Palladio, *Le genti dell’India e i Bramani*, cit., p. 28 n. 71, presupponeva forse che questa similitudine avesse un qualche legame con la terra-madre vedica.

¹³³ *Gent. Ind.* II 16 (ed. Berghoff): γῆ μοι πάντα φέρει ὡς μήτηρ γάλα {δέ ἐστι} τῷ τεχθέντι.

¹³⁴ *Gent. Ind.* II 24 (ed. Berghoff): πρόνοια γάρ μοι τροφὴν φέρει καρπὸς ὡς φίλη μήτηρ τῷ τεχθέντι γάλα.

¹³⁵ *Gent. Ind.* II 24 (ed. Berghoff): οὐρανός μοι στέγη γῆ μοι πᾶσα στρωμνὴ, ὕλαι τράπεζα, καρποὶ τροφῆς ἀπόλαυσις, ποταμοὶ διάκονοι {δίψης}.

¹³⁶ *Gent. Ind.* II 14 (ed. Berghoff): ὁ δὲ Δάνδαμς ἀκούσας μειδιάσας χαριέντως οὐδ’ ἐπῆρεν ἑαυτοῦ τὴν κεφαλὴν ἀπὸ τῶν φύλλων. Si veda anche Ambr. *Mor. Brachm.* II 14 (ed. Pritchard): *Que cum ad Dandami aures dicta venissent non assurrexit ex foliis quibus fultus iacebat.*

¹³⁷ *Gent. Ind.* II 16 (ed. Berghoff): οἶκος, τὰ φύλλα ταῦτα. Ambr. *Mor. Brachm.* II 16 (ed. Pritchard): *ego enim habeo domum folia.*

¹³⁸ *Gent. Ind.* II 43 (Berghoff). Sul fatto che nel testo compaia il termine *theos*, bisogna ricordare che Palladio è uno scrittore cristiano.

¹³⁹ *Gent. Ind.* II 43 (ed. Berghoff): ἡμεῖς δὲ οὐ χρεῖαν ἔχομεν πόλεις ἐπιζητεῖν· σύννοδος γάρ ἐστιν ληστῶν καὶ πολλῆς κακίας γεώργιον. μεγάλους δὲ ἡμῶν οἴκους ὁ θεὸς ἔκτισεν, ὄρη ὑψηλὰ καὶ ὕλας κατασκίους.

¹⁴⁰ Il passo è questo: *Magnas etenim domus nobis struxit ac prestitit Deus, montes pariter ac silvas, ex quibus simplices sumimus fructus et pure dona nature* (Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 43, ed. Pritchard).

nei centri urbani, perché lì vi è una moltitudine di ladri¹⁴¹. In entrambi i testi, non solo viene esaltata la vita a contatto con la natura, ma viene anche stigmatizzato lo spazio cittadino, caratterizzato da una sostanziale negatività.

Infine, ancora nel *De gentibus Indiae*, appare rilevante il cenno al fatto che i Bramani “sono una comunità appartata non per scelta, come i nostri monaci, ma hanno ricevuto dall’alto e per volontà divina quella sorte”¹⁴². L’osservazione ci dà la misura di quanto dovesse essere ormai compiuto il processo di assimilazione dei Bramani alle comunità monastiche degli asceti, che l’autore del trattato doveva ben conoscere¹⁴³.

Proseguendo l’indagine sulle descrizioni degli spazi abitati dai Bramani, occorre prendere in considerazione un altro dato rilevante. Essi hanno dimore del tutto particolari, che non sono costituite da edifici, ma da ripari naturali – ovvero “capanne e caverne” (καλύβας καὶ σπήλαια) secondo lo Pseudo Callistene¹⁴⁴ –, oppure vengono ricavate dal terreno con le loro stesse mani¹⁴⁵.

Nella *Collatio* compaiono due significative informazioni sulle loro abitazioni. Prima di tutto, si dice che essi non conoscono l’uso di materiali da costruzione quali sassi, pietre, o malte, né tanto meno gettano fondamenta¹⁴⁶, che risiedono “in grotte scavate nella terra o in anfratti nascosti nelle montagne”¹⁴⁷, e che lì non temono “i fremiti dei venti né i turbini di alcuna tempesta”¹⁴⁸. Poi, si aggiunge che (2, 6):

¹⁴¹ *Nobis autem necessarie non sunt penitus civitates in quibus latronum multitudo colligitur* (Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 43, ed. Pritchard).

¹⁴² *Gent. Ind.* I 11: ἔλεγεν οὖν οὗτος ὅτι οἱ Βραγμῆνες ἔθνος ἐστὶν οὐ προαιρέσει ἀποτασσόμενον ὡς οἱ μοναχοί, ἀλλ’ ἔλαχον τὸν κληρὸν τοῦτον ἄνωθεν καὶ ἐκ θεοῦ κριμάτων.

¹⁴³ Già C. Morelli aveva fatto notare che Palladio era lo stesso scritto della *Historia Lausiaca*, il testo più importante che ci è giunto per la conoscenza del monachesimo orientale: *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 50. Sulla vita di Palladio si veda l’Introduzione di G. M. J. Bartelink a Palladio, *La storia lausiaca*, Lorenzo Valla, Milano 1974.

¹⁴⁴ Testo in Appendice II.

¹⁴⁵ Iul. Val. III 4 (ed. Rosellini): *quae humi manu exhauriunt aditibus perangusta.*

¹⁴⁶ *Collatio I 2, 6: In exstruendis domibus igne saxa non solvimus. Nec limum rursus in lapides subactum fornacibus reformamus nec admixtione velificati pulveris caementa duriora conficimus. Fundamenta non iacimus in profundo [...].*

¹⁴⁷ *Collatio I 2, 6: in defossis telluris speluncis aut concavis montium latebris.*

¹⁴⁸ *Collatio I 2, 6: Nullos ibi ventorum fremitus, nullius tempestatis turbines formidamus.*

Tutius nos defendit ab imbre spelunca quam tegula, cuius geminus nobis usus est: mansioni dum vivimus proficit, dum morimur sepulturae.

Ci difende dalla pioggia in modo più sicuro della tegola la caverna, della quale, da parte nostra, facciamo un doppio uso: ci è utile come abitazione mentre viviamo, come sepoltura mentre siamo morti.

Le caverne dei Bramani, quindi, hanno una doppia funzione, servono sia durante la vita sia dopo la morte. Le loro residenze, semplici, scarse e naturali, sono anche i loro sepolcri. In sostanza, per loro non vi è alcuna differenza tra la condizione dei vivi e quella dei morti. Tutto questo contribuisce ulteriormente alla definizione di una artificiosa immagine, nella quale costoro non hanno nessun contatto con il mondo reale.

Ci troviamo di fronte, ancora una volta, ad un trasferimento sul piano figurato di questi personaggi, che assurgono ad un livello di spiritualizzazione estremo, rispondente al contesto della cultura cristiana tardo-antica, in cui va inserito l'epistolario fittizio di Alessandro e Dindimo.

Il legame con la terra, presentata come luogo da cui si nasce e in cui si muore, viene spesso sottolineato nelle diverse redazioni della corrispondenza.

Le stesse notizie riportate dalla *Collatio I* si leggono anche nella *Collatio II*¹⁴⁹ e nelle recensioni dell'*Historia de preliis*, dove viene aggiunto il particolare che i Bramani non si servono di vasi (*vascula*) di argilla e di tegole (*tegula*) per costruire case¹⁵⁰.

Il fatto che essi non sappiano cosa significhi edificare, che non abbiano materiali da costruzione e che non vi siano palazzi presso di loro, si configura come un *cliché* determinante per definirne l'assoluta estraneità alla cultura: questa

¹⁴⁹ *Collatio II* p. 12 nell'ed. Pfister: *Non resolvimus nos petras in calces, ut faciamus nobis domus ad habitandum, et vascula nos de terra non facimus neque tegulas de eadem terra factas habemus. Fundamenta non ponimus, ut palatia faciamus, quia aut in fossis aut in speluncis montium habitamus, ubi nullus sonus ventorum auditur, et ubi nullam pluviam timemus. Nos enim tales domus habemus, in quibus dum vivimus, habitamus ibi, et dum morimur, habemus illas pro sepultura.*

¹⁵⁰ Si veda p. 224 nell'ediz. Zingerle: *Petras non resolvimus in calcem, ut faciamus nobis domos ad habitandum, neque vascula de terra facimus. In fossis aut speluncis montium habitamus, ubi nullus sonus ventorum auditur et ubi nulla pluvia timemus. In terra dormimus absque sollicitudine. Nos enim tales domos habemus, in quibus, dum vivimus, habitamus ibi, et dum morimur, habemus illas pro sepultura.* Cfr. anche l'edizione della recensione J¹ di A. Hilka - K. Steffens, cit., cap. 99, p. 186. La recensione J³ si discosta di poco. Inoltre l'edizione di K. Steffens, cit., cap. 99, p. 134.

condizione risalta fortemente se viene confrontata con l'importanza delle avanzate tecniche utilizzate dai Greci e dai Romani nella realizzazione delle loro imponenti opere ingegneristiche¹⁵¹.

Va osservato infine che, in linea con le informazioni sull'assenza di abitazioni, si legge nella *Collatio*¹⁵² che i Bramani non hanno neppure edifici sepolcrali:

Nulla nos exstruimus instar templorum sepulcra defunctis. Nec in gemmatis urnis funera combusta recondimus, quod non honori potius dixerim, sed poenae.

Noi non costruiamo alcun sepolcro per i defunti a guisa di tempio. Né riportiamo le ceneri combuste in urne adorne di pietre preziose, cosa che potrei definire non come un onore, ma come una punizione.

Il quadro così composto mostra come numerosi fattori, quali l'immersione nella natura, il ricovero nelle caverne, l'insofferenza del contatto con altri uomini, e l'assenza di costruzioni, oppongono l'artificiosa esistenza dei Bramani allo spazio della città, sulla quale si fondava l'idea stessa di civiltà già a partire dal mondo greco-romano.

2.5. I prodotti della terra

Tra le caratteristiche dello stile di vita attribuito ai Bramani, compare – fin dall'antichità classica – il *topos* del loro particolare nutrimento e del modo in cui se lo procurano.

Da Plutarco veniamo a sapere che i gimnosofisti non hanno riserve di cibo perché lo traggono sempre fresco e nuovo dalla terra, e bevono acqua di fiumi¹⁵³.

¹⁵¹ Sull'argomento esiste una sterminata bibliografia. Si veda almeno J. H. Oleson, *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*, Oxford University Press, New York 2008.

¹⁵² *Collatio I* 2, 8. Si veda anche *Collatio II*, p. 13, ed. Pfister: *Nostra sepulchra non ornamus, nec in vasis gemmatis cineres filiorum nostrorum reponimus*.

¹⁵³ Plu. *Mor.* 332 B: τροφήν γὰρ οὐκ ἀποτίθενται, πρόσφατον ἀεὶ καὶ νέαν ἀπὸ γῆς ἔχοντες· ποτὸν δὲ ποταμοὶ ῥέουσι.

Secondo la tradizione riportata da Arriano, i saggi indiani mangerebbero non solo i frutti di stagione – alimento di cui si nutre anche Dandami, la loro guida¹⁵⁴ –, ma anche le cortecce, dolci e nutrienti¹⁵⁵.

Le informazioni più dettagliate si ricavano dal *De abstinentia* di Porfirio, che cita l'opera di Bardesane: tra i filosofi Bramani quelli che risiedono in montagna si nutrirebbero di frutta e di latte bovino cagliato con erbe; mentre quelli che si trovano presso il Gange si ciberebbero soprattutto di frutti, la cui generazione si rinnoverebbe di continuo, oppure di riso, che allo stesso modo crescerebbe autonomamente¹⁵⁶.

Infine, un autore bizantino, Damascio, racconta che alcuni Bramani, pur essendo ospitati in casa di un certo Severo di Alessandria, avrebbero mangiato frutti di palma e riso, e bevuto soltanto acqua¹⁵⁷.

Dalla lettura degli autori greci emerge un primo dato significativo: i gimnosofisti/Bramani trarrebbero il loro nutrimento soltanto da ciò che spontaneamente produce la natura.

Tuttavia il quadro delle informazioni va completato necessariamente con un passo dei *Florida* di Apuleio, secondo il quale i gimnosofisti non saprebbero coltivare un campo, né ricavare l'oro, né domare un cavallo, né aggiogare un toro, e neppure tosare e pascere una pecora o una capra, ma avrebbero imparato soltanto ad esercitare la saggezza¹⁵⁸.

Quest'ultima testimonianza apre la strada ad una serie di considerazioni – confermate da ulteriori attestazioni, come vedremo – non solo riguardo all'assenza di pratiche agricole presso i Bramani, ma in generale sulla loro inattività¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Arr. *An.* VII 2, 4: ζῶντι μὲν γάρ οἱ τὴν Ἰνδῶν γῆν ἐξαρκεῖν φέρουσιν τὰ ὠραῖα.

¹⁵⁵ *Ind.* 11, 8: σιτέονται δὲ τὰ ὠραῖα καὶ τὸν φλοιὸν τῶν δεινδρέων, γλυκύν τε ἔοντα τὸν φλοιὸν καὶ τρόφιμον οὐ μείον ἢ περ αἱ βάλανοι τῶν φοινίκων.

¹⁵⁶ Porph. *Abst.* IV 17, 4-5: σιτοῦνται δὲ οἱ μὲν ὄρειοι τὴν τε ὀπώραν καὶ γάλα βόειον βοτάναις παγόν, οἱ δὲ περὶ τὸν Γάγγην ἐκ τῆς ὀπώρας, ἢ πολλὴ περὶ τὸν ποταμὸν γεννᾶται. φέρει δὲ ἡ γῆ σχεδὸν καρπὸν ἀεὶ νέον καὶ μέντοι καὶ τὴν ὄρυζαν πολλήν τε καὶ αὐτόματον, ἣ χρῶνται ὅταν τὸ τῆς ὀπώρας ἐπιλείπη.

¹⁵⁷ Dam. *Isid.* 67: Ἐσιτοῦντο δὲ φοίνικας καὶ ὄρυζαν, καὶ ἦν αὐτοῖς πόμα τὸ ὕδωρ.

¹⁵⁸ *Flor.* 6, 8: *non illi norunt aruum colere uel aurum colare uel equum domare uel taurum subigere uel ouem uel capram tondere uel pascere. Quid igitur est? Vnum pro his omnibus norunt: sapientiam percolunt tam magistri senes quam discipuli iuniores.*

¹⁵⁹ Si rinvia al paragrafo 2. 10.

Nel racconto del *Romanzo di Alessandro*¹⁶⁰ il re, giunto nella loro terra, ha modo di osservare, oltre a molte selve e molti alberi con frutti di ogni specie, anche un fiume dall'acqua trasparente e bianca come il latte, palme cariche di datteri, e tralci di vite con migliaia di splendidi grappoli. Non ci viene detto, però, che i mirabili prodotti naturali siano il risultato di lavori agricoli, né che vi siano coltivazioni.

Più avanti, interrogato da Alessandro, Dandami gli dice che quando hanno fame, vanno presso gli alberi, generati secondo il ciclo lunare, e ne mangiano i frutti, che spuntano in modo del tutto naturale¹⁶¹. Poi aggiunge che sono soddisfatti di avere a disposizione l'acqua del fiume Eufrate¹⁶².

Il motivo della nascita spontanea dei frutti dalla terra mostra una serie di sfaccettature rilevanti, che definiscono pesantemente il modello culturale della “marginalizzazione” con cui i Bramani vengono inquadrati.

I termini della questione diventano chiari, soprattutto, leggendo le notizie riportate dalla *Collatio*. Mentre da un lato Dindimo, elogiando il suo popolo, afferma che essi non utilizzano l'aratro, né hanno carri trascinati dal giogo¹⁶³, al contrario, Alessandro polemicamente non solo li accusa di non seminare i campi¹⁶⁴, ma critica anche la loro abitudine di nutrirsi di erbe e germogli, come le bestie¹⁶⁵.

In relazione a tali osservazioni, vanno rilevati due dati fondamentali: in primo luogo, la loro esistenza viene completamente assimilata a quella animalesca, in secondo luogo, l'assenza di pratiche agricole li iscrive decisamente alla sfera dell'inciviltà.

Se si esaminano, poi, nel loro complesso i “trattati indiani”, i due motivi appaiono variamente declinati e intrecciati tra loro.

Dall'esame di tali documenti, che presentano molti dettagli al riguardo, possiamo desumerne, in via schematica, questi elementi:

¹⁶⁰ Ps.- Callisth. III 5. Testo in Appendice II.

¹⁶¹ Ps.- Callisth: III 6 (ed. Müller): ὅταν οὖν πεινάσωμεν, πορευόμεθα εἰς τὰ κατάκομα δένδρα καὶ ἐσθίομεν καρποὺς αὐτομάτους. κατὰ γὰρ γένναν σελήνης ὅλα τὰ παρ' ἡμῖν δένδρα κύει καρποῦς.

¹⁶² Ps.- Callisth. III 6 (ed. Müller): ἔχομεν δὲ καὶ τὸν μέγαν ποταμὸν Εὐφράτην· καὶ ὅποτεν διψῶμεν, ἀπερχόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ πίνομεν ὕδωρ καὶ εὐφραίνομεθα.

¹⁶³ *Collatio I 2, 4: Laborem non exercemus, qui nutrit avaritiam [...] Nefas est apud nos iuga montium vulnerare dentibus vel camporum nitorem rugare vomeribus aut gementibus tauris stridentia plaustra subiungere.*

¹⁶⁴ *Collatio I 5, 3: Ais nec habere Bragmanos consuetudinem semina mandare telluri.*

¹⁶⁵ *Collatio I 5, 3: necesse est herbis palmitibusque depastis vitam horribilem pecorum more transigere.*

- a) i Bramani hanno alberi di cui consumano i frutti¹⁶⁶ e bevono acqua¹⁶⁷;
- b) si nutrono di ciò che la terra produce senza lavoro¹⁶⁸;
- c) poiché essa non dà raccolti¹⁶⁹, mangiano qualunque cosa trovano, le foglie delle piante, o le erbe, allo stesso modo degli animali¹⁷⁰;
- d) è illecito presso di loro arare e aggiogare i buoi¹⁷¹, ma anche gettare reti in mare per pescare e cacciare quadrupedi e uccelli¹⁷².

Il mosaico composto da simili *cliché* fa risaltare quanto la condizione dei Bramani venga relegata ad uno stadio di vita “primitivo”, caratterizzato dalla raccolta di ciò che esiste in natura, o addirittura ad un livello sub-umano, quello ferino.

¹⁶⁶ *Commonit.* 3, p. 4 (ed. Pfister): *Habent et alias arbores, quas ego nescio, de quarum fructibus semper manducant.*

¹⁶⁷ *Gent. Ind.* I 12: ἐσθίουσι δὲ τὰ παρατυγχάνοντα ἀκρόδρυα καὶ λαχάνων τὰ ἄγρια, ὅσα ἢ γῆ ἐκφέρει αὐτομάτως, καὶ ὕδωρ πίνουσι νομάδες ὄντες ἐν ὕλαις ἐπὶ φύλλοις ἀναπαύομενοι. “Mangiano frutti degli alberi, quelli che capitano, ed erbe selvatiche, cose che la terra produce spontaneamente, e bevono acqua”. Cfr. *Gent. Ind.* II 7 (ed. Berghoff): καρπὸς ἐσθίομεν καὶ ὕδωρ πίνομεν; Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 7 (ed. Pritchard).

¹⁶⁸ *Collatio II*, p. 11 (ed. Pfister): *Nullam aliam annonam ad manducandum querimus, nisi quam mater terra producit sine aliquo labore.* Informazioni simili anche in *Historia de preliis* 99, p. 222, ed. Zingerle: *Abundanter enim annonam habemus. Nullam aliam anannonam ad manducandum querimus, nisi quam mater terra producit sine hominis laborem. De talibus cibis implemus mensas nostras, qui nos non nocent.*

¹⁶⁹ *Commonit.* 3, p. 4 (ed. Pfister): *nullos fructus de terra.*

¹⁷⁰ *Commonit.* 3, p. 4 (ed. Pfister): *Manducant autem, quaecumque invenire potuerint, sive folia arborum sive olera silvatica, quemadmodum pecora.* Similmente leggiamo in *Mor. Brachm.* I 12 (ed. Pritchard): *Edunt autem ea que potuerint invenire, hoc est arborum folia et holera silvestria, pecorum more viventes.* Le stesse osservazioni si leggono anche in *Historia de preliis* 100, p. 232 (ed. Zingerle): *ideo necesse est ut pascatis herbas et duram vitam ducatis ut pecora.* Il testo è ripetuto nell’edizione Hilka-Steffens di J¹, p. 198, e nell’edizione Hilka di J², p. 100. Mentre nell’edizione di Steffens di J³, p. 142: *ideoque pascentes herbas oportet vos ut pecora vitam ducere orridam et agrestem, quia neque frumenta neque carnes neque pisces habere potestis.* In quest’ultimo si sottolinea che i Bramani non possono avere né grano né carne né pesce.

¹⁷¹ *Collatio II*, p. 13 (ed. Pfister): *Illicitum est apud nos arare campum cum vomere et ad carrum boves iungere.*

¹⁷² *Historia de preliis* 99, p. 222, ed. Zingerle: *Apud nos illicitum est arare campum cum vomere et terram seminare et boves ad carrum iungere et retia in mare mittere ad comprehendendos pisces aut aliquas venationes facere sive de quadrupedibus terre sive de avibus celi.* Si veda anche l’edizione di K. Steffens, *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³*, cit., p. 132, si legge: *Terras nostras non aramus, in ipsis semina non inicimus. Boves currui non iungimus, retia in mare ad comprehendendos pisces non mittimus. Venationes aliquas quadrupedum aut avium non facimus. Nichil enim ad manducandum querimus, nisi quod terra sine hominis labore producit.*

Il culmine di tali descrizioni si presenta in un passo del *De gentibus Indiae*¹⁷³, in cui campeggia la loro estrema distanza dalla civiltà:

παρ' οἷς οὐδὲν τετράποδον ὑπάρχει, οὐ γεώργιον, οὐ σίδηρος, οὐκ οἰκοδομή, οὐ πῦρ, οὐκ ἄρτος, οὐκ οἶνος, οὐχ ἱματίον, οὐκ ἄλλο τι τῶν εἰς ἐργασίαν συντελούντων ἢ ἀπόλαυσιν συντεινόντων.

Essi non hanno quadrupedi, né agricoltura, né ferro, né edifici, né fuoco, né pane, né vino, né abiti, e nient'altro di ciò che è utile al lavoro o che mira al godimento.

Sul motivo del cibo dei Bramani, alcune riflessioni a parte merita ancora il trattato di Palladio, di cui va ribadita l'indubbia complessità.

Nella seconda parte, affiora la dimensione simbolica della loro alimentazione in maniera molto esplicita. Essi sostengono che quando arriva la fame, la calmano con frutti ed erbe, elargiti loro dalla provvidenza (προνοία), e che se hanno sete, vanno al fiume, bevono e si dissetano, “disprezzando l'oro”¹⁷⁴.

In relazione a quest'ultimo particolare, il discorso prosegue con una durissima invettiva contro il metallo prezioso che non disseta, non nutre, non guarisce le ferite, non cura le malattie, in breve non soddisfa l'insaziabilità, anzi eccita la cupidigia, estranea alla stessa natura¹⁷⁵.

Il livello figurato dell'allocuzione si fonda su una serie di analogie e di contrapposizioni:

¹⁷³ *Gent. Ind.* I 11 (ed. Berghoff). Cfr. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* I 11 (ed. Pritchard): *Nulli apud illos possunt esse quadrupedes, nullus fructus ex terra, nullus ferri usus, nullum instrumenti genus quo fieri aliquod opus possit.*

¹⁷⁴ *Gent. Ind.* II 10 (ed. Berghoff): πείνης παραγενομένης ἀκροδρύοις καὶ λαχάνοις, τοῖς ἐκ τῆς προνοίας ἡμῖν χορηγουμένοις, ἰώμεθα ταύτην, καὶ δίψης παραγενομένης ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐρχόμενοι χρυσὸν πατοῦντες ὕδωρ πίνομεν καὶ ταύτην θεραπεύομεν. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 10 (ed. Pritchard): *Nos autem, qui cognovimus veritatem ipsamque naturam, si ceperimus sitire, imus ad fluvium aurumque calcantes aquam bibimus. Auro enim sedari famem, ac sitis nescit extingui.*

¹⁷⁵ *Gent. Ind.* II 10 (ed. Berghoff): χρυσὸς δὲ οὐ παύει δίψαν οὐδὲ λιμὸν παραμυθεῖται· οὐδὲ τραῦμα θεραπεύει, οὐ νόσον ἰᾶται, οὐκ ἀπληστίαν ἐμπίπλησιν, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ προσεξεγείρει τὴν ξένην ταύτην τῆς φύσεως ἐπιθυμίαν.

- a) da una parte la fame/sete dei Bramani è soddisfatta da frutti/acqua;
- b) dall'altra l'insaziabilità/cupidigia dei Macedoni è alimentata dall'oro.

Possiamo ricordare un passo significativo che mostra in modo stringente la simbologia di tale nutrimento: in esso leggiamo che se i frutti selvatici e l'erba vengono consumati dai saggi, “generano un intelletto degno di un dio e convengono al corpo”, cui si aggiunge che questi alimenti sono stati creati dalla divinità proprio come cibo per i mortali¹⁷⁶. Passando per questa via, i Bramani raggiungono un livello superiore di elevazione spirituale.

Sulla scia dello stesso tema viene sviluppata, poi, la lunga polemica di Dandami nei confronti dell'ingordigia di Alessandro, dettata dal suo desiderio smodato di soddisfare il proprio piacere.

Più volte il Bramano ritorna sullo stesso argomento, denunciando la voracità dei Macedoni¹⁷⁷, accusandoli di riempirsi il ventre, anche senza avere fame¹⁷⁸, e di mangiare a dismisura, tanto da rigettare l'eccesso di cibo ingurgitato¹⁷⁹. Sul piano simbolico, Alessandro e i suoi sono schiavi dei loro corpi e delle loro viscere¹⁸⁰.

All'interno dello stesso testo notiamo, poi, come sia particolarmente sviluppato anche il *topos* del bere acqua. Il senso metaforico emerge quando Dindimo esorta il re macedone ad abbandonare la sua brama, poiché, pur possedendo tutti i fiumi, non riuscirebbe ad attingere acqua più di quanto non faccia lui stesso¹⁸¹. Nell'ottica di costui, dissetarsi sarebbe soltanto una necessità, alla quale provvederebbero le sorgenti

¹⁷⁶ *Gent. Ind.* II 45 (ed. Berghoff): καρποὶ δὲ ἀκροδρύων καὶ θινῶν βοτάναι ἔξω ἀφεθέντα κάλλιστον ἀτμὸν ἀπόζει καὶ παρὰ σοφῶν ἐστιαθέντα θεοπρεπῆ νοῦν κύει καὶ τὸ σῶμα ἐπιπρέπει· ταῦτα ὁ θεὸς ἐφύτευσεν εἰς τροφήν βροτῶν φρονήσει. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 45 (ed. Pritchard): *Tales epulas nobis Deus plantavit ac prestitit.*

¹⁷⁷ *Gent. Ind.* II 45 (ed. Berghoff). Si veda anche il paragrafo successivo 2.5.

¹⁷⁸ *Gent. Ind.* II 47 (ed. Berghoff): *Gent. Ind.* II 47: ὑμεῖς δὲ δι' ἡδονὴν γαστρὸς τέχνας ἐπινοεῖτε, ἵνα καὶ μὴ πεινῶντες διὰ τῆς ποικίλης τῶν μαγείρων τέχνης διαρρήγνυητε τὴν ἀθλίαν γαστέρα τὰ πρὸς γαστριμαργίαν ταύτη χορηγοῦντες.

¹⁷⁹ *Gent. Ind.* II 49 (ed. Berghoff).

¹⁸⁰ *Gent. Ind.* II 49 (ed. Berghoff): δοῦλοι γάρ ἐστε σωμάτων καὶ ἐντέρων ἀκορέστων. *Mor. Brachm.* II 49 (ed. Pritchard): *Servos enim vos intestinorum scitis esse vestrorum.*

¹⁸¹ *Gent. Ind.* II 22 (ed. Berghoff): ἐὰν πάντας ποταμοὺς κτήσῃ, ἴσον ἐμοὶ πίνεις ὕδωρ. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 22 (ed. Pritchard): *Nam etiam si omnes fluvios solus obtineas, plus me ex ipsis aquam haurire non poteris.*

naturali, sempre attive¹⁸²; i Bramani addirittura pregherebbero di non avere sete, per non essere distolti dalla contemplazione della verità¹⁸³.

Alla consuetudine di dissetarsi con l'acqua, Dandami contrappone la pratica dei Macedoni di ubriacarsi con il vino. E naturalmente anche questo tema viene declinato sul piano simbolico. Egli sottolinea che costoro bevono finché non delirano¹⁸⁴, perdendo il senno¹⁸⁵; poi, presi dal furore, si feriscono a vicenda, privi di coscienza¹⁸⁶. Al contrario i Bramani non desiderano il vino e non vanno incontro alla follia, ma è loro sufficiente l'acqua fornita dalla divina provvidenza¹⁸⁷. L'ubriaco, invece, una volta perso l'intelletto, diventa estraneo a Dio¹⁸⁸.

Esaminando il simbolismo dell'artificiosa contrapposizione tra il saggio bramano e il sovrano, appare significativo anche un passo dello stesso trattato, in cui il primo arriva addirittura a chiedere al secondo perché anche i Macedoni non imitino i tori, i cavalli e i cervi, che mangiano frutti silvestri, bevono acqua, e abitano sui monti¹⁸⁹.

¹⁸² *Gent. Ind.* II 47 (ed. Berghoff). *Mor. Brachm.* II 47 (ed. Pritchard): *Nos autem numquam bibimus invitati, sed necessarium sibi ex fontibus nature prebemus officium. Qui etiam non bibentibus nobis effluent.*

¹⁸³ *Gent. Ind.* II 48 (ed. Berghoff): ἡμεῖς δὲ εὐχόμεθα μηδὲ ὕδατος διψῆσαι· περισπόμεθα γὰρ ἀληθείας, ὅταν σῶμα περισσῶς ποτίσωμεν ὕδατι. Cfr. *Ps. Ambr. Mor. Brachm.* II 48 (ed. Pritchard): *Nos autem precamur Deum, ne aliquando sitiamus. Nam hoc interdum modo a regula veritatis abstrahimur, hoc est tunc cum necessarium potum nostro corpori damus.*

¹⁸⁴ *Gent. Ind.* II 48 (ed. Berghoff): ὁμοῖς δὲ χαίροντες ἐπὶ τὰς οἰνοποσίας συνέρχεσθε, καὶ ἂν μὴ ἐκμανῆτε πίνοντες οὐ παύεσθε.

¹⁸⁵ *Gent. Ind.* II 48 (ed. Berghoff): παντελῶς ἐκδιώξαντες ὕμῶν τὴν φρόνησιν, βαρυνόμενοι τὸν νοῦν ἀπὸ τοῦ οἴνου. *Mor. Brachm.* II 48 (ed. Pritchard): *At vos etiam leti estis quotiens in hunc modum convivia vestra celebratis, ut non ante ponatis vestris comessionibus finem quam nimia ebrietate incipiatis effurere et quamdiu ipsum quod sapere videbimini diu bibendo perdatis, nimio vini pondere sensus quoque vestri cordis onerantes.*

¹⁸⁶ *Gent. Ind.* II 48 (ed. Berghoff): ὁμοῖς δὲ μεριμνᾶτε τὴν τιμὴν τοῦ οἴνου, ἵνα τοῦτον ἀγοράσαντες τῆς μέθης τὴν φρόνησιν ἐκδιώκητε ἑαυτοῖς ἐπεισάγοντες ἑκφρονα μανίαν, κατ' ἀλλήλων χεῖρας κατακλῶντες καὶ τραύματα ἐκάστω πλησίον ἐμφοροῦντες· καὶ ταῦτα ποιεῖτε ἀναισθητῶς. *De mor. Brach.* II 48 (ed. Pritchard): *Vos autem et pro pretio vini sollicitudinem geritis, et cum emptum fuerit a vobis, vosmet ipsos ebrietate sepelitis, ipsique vos invicem verberatis. Atque ita ad sobrietatem reversi, vix potestis agnoscere quemadmodum ebrietatem vestram custodire valeatis.*

¹⁸⁷ *Gent. Ind.* II 51 (ed. Berghoff): Βραγμαῖνες δὲ οἶνον οὐκ ἐπιζητοῦμεν, οὐκ ἀθθαίρετον κτώμεθα μανίαν· ὕδωρ, ὅσον θέλομεν, ἔχομεν ἐκ θείας προνοίας. *Mor. Brachm.* II 51 (ed. Pritchard): *Nos vero vinum quidem omnino non querimus. Aquam autem habemus, quam solam volumus et qua maxime delectamur.*

¹⁸⁸ *Gent. Ind.* II 51 (ed. Berghoff): ὁ γὰρ μεθύων ζῶν χειρῶν ἐστὶν ἀλόγου, τεθηνηκῶς φρονήσει· τὸν νοῦν γὰρ ἀπολέσας τοῦ θεοῦ ἠγλοτριώθη. *Mor. Brachm.* II 51 (ed. Pritchard): *Vnusquisque enim ebrius videtur quidem vivere, sed, quantum ad sapientiam pertinet, mortuus iudicatur. Perdidit enim ipsam quam Deus summam homini dedit mentem.*

¹⁸⁹ *Gent. Ind.* II 45 (ed. Berghoff): ταῦροι ἵπποι ἔλαφοι καὶ ἑτέρα φύσις ζῴων παμπόλλη δικαιότεραν ὕμῶν ἔχουσι τὴν τροφήν θινῶν βοτάναις τρεφόμενα καὶ ὕδωρ πίνοντα καὶ τοῖς ὄρεσιν ἐνδαιτώμενα. [...] τί οὖν οὐ μμεῖσθε ταῦτα τρεφόμενα θεοῦ προνοία; Cfr. *Mor. Brachm.* II 45 (ed. Pritchard): *Cur non editis silvas et aquam bibitis?*

Se poi si considera la questione dell'alimentazione di Dandami, è doverosa qualche altra osservazione.

Il Bramano più volte sottolinea che ha a disposizione le erbe, i frutti e l'acqua dei fiumi¹⁹⁰, più dolce del miele¹⁹¹. Ma il dato più significativo, carico di valore simbolico, sta nella sua dichiarazione di cibarsi di aria¹⁹².

La sua affermazione equivale alla negazione di qualunque bisogno corporale, a cui si aggiunge la riproduzione di un'immagine priva di consistenza reale. Non è difficile dedurre – da questo ed altri simili luoghi – che il testo palladiano introduca una filosofia di vita fondata sulla mancanza di desideri, *in primis* di quelli materiali¹⁹³.

Ed è proprio questo il modo di concepire i filosofi indiani secondo la prospettiva degli autori cristiani dei primi secoli.

A tale riguardo, molte notizie ci vengono dalla *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito, il quale riferisce che i Bramani conducono una vita autosufficiente, si astengono dal mangiare esseri animati e cibi cotti sulle fiamme, si accontentano dei frutti che cadono a terra e bevono l'acqua del fiume Tagabena¹⁹⁴. Queste osservazioni sono molto significative, per due ragioni: da un lato, la scelta di non impiegare il fuoco per la cottura degli alimenti, ancora una volta, li assegna ad una condizione esterna

¹⁹⁰ *Gent. Ind.* II 16 (ed. Berghoff): καὶ τροφή πίων, αἱ παραθίναι βοτάναι, καὶ ὕδωρ εἰς πότον. Cfr. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 16 (ed. Pritchard): *Ego enim habeo domum folia, herbis queque mihi adjacent vescor, et aquam poto.* Inoltre *Gent. Ind.* II 24 (ed. Berghoff): ὕλαι τράπεζα, καρποὶ τροφῆς ἀπόλαυσις, ποταμοὶ διάκονοι {δίψες}. Cfr. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 24 (ed. Pritchard): *Fluvii mihi potum ministrant, mensam silva suppeditat.* Cfr. *Gent. Ind.* II 37: τὰ γὰρ πάντα δωρεὰν ὁ θεὸς δίδωσί μοι, καρποὺς εἰς τροφήν καὶ ὕδωρ εἰς πότον, ὕλας εἰς τόπον οἰκίας, ἀέρα εἰς αὔξησιν τῶν πάντων.

¹⁹¹ *Gent. Ind.* II 38 (ed. Berghoff): καὶ μέλιτος γλυκύτερον τὸ ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ ποτὸν. Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 38 (ed. Pritchard): *Omni que melle mihi dulcior est, ubi naturalis venerit sitis, aque potus ex fluvio.*

¹⁹² *Gent. Ind.* II 38 (ed. Berghoff): ἀέρι τρέφομαι; Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* II 38 (ed. Pritchard): *Aere hoc ut cibo vescor.*

¹⁹³ Alla base del testo di Palladio c'è sicuramente la difesa di un ascetismo estremo. Tuttavia non è facile individuare quali fonti lo abbiano influenzato. Alcuni indicano un sostrato di filosofia cinica, data la somiglianza del testo con il pap. Genév. 271, che è riconosciuto come una diatriba cinica; altri individuano in esso elementi della filosofia indiana delle Upaniṣad o del buddismo; altri ancora riconoscono per certi solo gli elementi cristiani. L'intera questione è riassunta nell'introduzione di G. Desantis a Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i bramani*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 5-41. Sul problema dell'ascetismo si tornerà più diffusamente nel paragrafo 3.6.

¹⁹⁴ Hipp. *Haer.* I 24, 1: οἱ βίον μὲν αὐτάρκη προβάλλονται, ἐμψύχων δὲ καὶ τῶν διὰ πυρὸς βρωμάτων πάντων ἀπέχονται, ἀκροδρύοις μὴδὲ αὐτὰ ταῦτα τρυγῶντες, ἀλλὰ τὰ πίπτοντα εἰς τὴν γῆν βαστάζοντες ζῶσιν, ὕδωρ ποταμοῦ Ταγαβενά.

alla civiltà; dall'altro l'astinenza dalla carne rende possibile la loro assimilazione alla comunità degli Orfici¹⁹⁵, o alla setta degli Encratiti¹⁹⁶. In entrambi i casi, si tratta di gruppi marginali, per i quali il divieto della dieta carnea costituiva una pratica ascetica, come forma di rifiuto della società e del mondo.

Informazioni simili a quelle di Porfirio, già osservate, si ricavano dall'*Adversus Iovinianum*¹⁹⁷, laddove Girolamo scrive – citando Bardesane – che i gimnosofisti sono divisi in due scuole (*dogmata*), di cui la prima è chiamata dei Bramani, la seconda dei Samanei; ed essi esercitano così tanto la continenza (*continentia*) che si nutrono di frutti degli alberi cresciuti presso il Gange, o di riso, o di farina. Anche questa annotazione riconduce i Bramani ad un contesto di ascetismo, quello cristiano e intransigente sostenuto da Girolamo, proprio riguardo all'astinenza sessuale e i digiuni, anche contro l'opinione avversa di Gioviniano¹⁹⁸ ed altri, le cui posizioni in merito erano decisamente più moderate.

Lo stesso autore, in una lettera indirizzata ad una madre che deve educare la figlia ad una vita da consacrata, rivolge l'invito ad un regime alimentare morigerato, come quello dei saggi indiani¹⁹⁹: “Ciò che i Bramani dell'India ed i gimnosofisti dell'Egitto osservano, cibandosi unicamente di farina di orzo, di riso e di frutta, perché una vergine di Cristo non deve farlo in modo completo?”.

Tuttavia, su un altro versante, e mutando la sua prospettiva, Girolamo arriva a sostenere che in maniera indebita la pratica della continenza nel vitto avrebbe spinto

¹⁹⁵ Sui mistici greci e sul vegetarianesimo degli orfici si veda D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, 2ª ed., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979. Cfr. paragrafo 2.6.

¹⁹⁶ Nello stesso testo di Ippolito si trova la notizia che gli Encratiti avrebbero derivato la loro dottrina dai gimnosofisti: Hipp. *Haer.* VIII 7. Sulla relazione tra i Sarmanai e gli Encratiti si veda Clem. Al. *Strom.* I 15, 71, 5-6. La connessione tra quest'ultimo passo e quello di Hipp. *Haer.* I 24, 1-7 con l'encratismo era stata ben sottolineata da Berg, *Dandamis*, cit., p. 296. Per la complessa questione dell'astinenza dalla carne e delle pratiche di ascetismo si rimanda ai paragrafi 2.6 e 2.7. Per quanto concerne la filosofia dei Bramani descritta da Ippolito si veda il paragrafo 2.11.

¹⁹⁷ *Adv. Iovin.* II 14: *Bardesanes, vir Babylonius, in duo dogmata apud Indos gymnosophistas dividit, quorum alterum appellat Brachmanas, alterum Samaneos; qui tantae continentiae sint ut vel pomis arborum iuxta Gangem fluvium vel publico orizae vel farinae alantur cibo.*

¹⁹⁸ Sull'opera *Adversus Iovinianum* si veda C. Moreschini - N. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 421-422. Si veda anche G. D. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2007. Sulla polemica contro Gioviniano si tornerà nel paragrafo 3.6.

¹⁹⁹ Hier. *Epist.* 107, 8: *Alioquin, quod Iudaica superstitione ex parte facit in eiuratione quorundam animalium atque esearum, quod Indorum Bragmanae et Aegyptiorum Gymnosophistae in polentae et orizae et pomorum solo observant cibo, cur virgo Christi non faciat in toto?*

gli Stoici, i Bramani stanziati in India e i gimnosofisti in Etiopia ad attribuirsi il compimento di un miracolo²⁰⁰.

Vedremo più avanti, che le osservazioni del noto teologo si inseriscono perfettamente nel quadro definito dalla ricezione dei Padri della Chiesa, che indicano questi sapienti come modello positivo di ascetismo, ma parallelamente ne condannano i tratti estremi di inciviltà, che li accomuna agli eretici.

2.6. L'astinenza dalla carne

Come si è già osservato esaminando il testo di Ippolito – sul quale sarà necessario ancora ritornare –, un ulteriore motivo ricorrente contrassegna l'anomalo stile di vita dei Bramani: essi non si nutrono di carne.

Nelle fonti classiche questo motivo²⁰¹ risulta già attestato da Strabone, che riferisce le informazioni di Megastene²⁰². I Bramani – nei primi trentasette anni di vita – si asterebbero dal consumo di esseri animati e dai rapporti sessuali²⁰³, ma in seguito vivrebbero con maggiore libertà, mangiando carni di animali non impiegati per i lavori dell'uomo e tenendosi lontani da cibi piccanti e conditi²⁰⁴. Sembrerebbe, a quanto ci viene detto, che la loro vita si suddivida in due fasi: nella prima l'astinenza dalla carne, insieme ad altre proibizioni, sarebbe totale, mentre nella seconda la dieta sarebbe più libera, anche se comunque morigerata²⁰⁵.

²⁰⁰ Hier. *In Ezech. IV: Nos autem ita dicemus, alios haereticos falsitate dogmatum suorum praedicare virtutem. Quorum fuit Pythagoras et Zeno, a quo Stoici, Indorum Brachmanes et Aethiopum Gymnosophistae, qui ob victus continentiam miraculum sui gentibus tribuunt.*

²⁰¹ La questione del vegetarianesimo dei Bramani è stata molto dibattuta. Qui possiamo ricordare che Berg, *Dandamis*, cit., pp. 289-292 aveva notato le affinità e le differenze su quanto afferma Dandamis nel trattato di Palladio, circa l'astinenza dalla carne, rispetto alle idee neopitagoriche del *De abstinentia* di Porfirio e del *De esu carniarum* di Plutarco. Inoltre si vedano le osservazioni di Stoneman, *Who are the Brahmins?*, cit., pp. 506-508, il quale sostiene che tale pratica era comune ai Bramani, ai Buddisti e agli Jaina, ma non era un obbligo. Egli aveva anche cercato di stabilire le differenze tra la prescrizione osservata dai saggi Indiani, e quanto affermavano Plutarco e Porfirio nelle loro opere. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, cit., p. 115, vedeva soltanto come ipotetica l'origine comune di questo divieto per i Pitagorici e per gli Indiani. Bronkhorst, *How the Brahmins won*, cit., pp. 245-246, riconduce la dieta vegetariana ad un ideale stile di vita di un Bramano esemplare.

²⁰² Str. XV 1, 59= *FGrHist* 715 F 33.

²⁰³ Str. XV 1, 59: ἀπεχομένους ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων.

²⁰⁴ Str. XV 1, 59: προσφερόμενον σάρκας τῶν μὴ πρὸς τὴν χρεῖαν συνεργῶν ζώων, δριμέων καὶ ἄρτυτῶν ἀπεχόμενον.

²⁰⁵ Su questo passo si tornerà a discutere nel paragrafo successivo, a proposito della generazione dei figli dei Bramani.

Stando ad un altro passo di Strabone, che cita Onesicrito, questo genere di privazione sarebbe analogo a quanto prescriveva Pitagora tra i Greci²⁰⁶.

Per comprendere la portata di tale connotazione, si deve considerare che nella società greca classica il divieto della dieta carnea e il vegetarianesimo²⁰⁷ – praticati da ristrette comunità di mistici, come gli Orfici o i Pitagorici²⁰⁸ – si configuravano come doppiamente in contrasto sia rispetto al normale svolgimento della vita civile, sia soprattutto a fronte dell’offerta rituale di animali immolati, che garantivano l’abituale consumo di carne in maniera permanente²⁰⁹.

In questi termini, tale prescrizione assegnata ai Bramani li pone sullo stesso piano di quanti, pur appartenendo al mondo greco, rifiutavano le tradizioni religiose della propria cultura.

Riguardo allo stesso tema, notevoli sono le notizie contenute nel *De abstinentia* di Porfirio: qualora i Bramani decidano di mangiare qualcosa di diverso dal solito (frutta e riso), o anche solo toccare “cibo animato” (τροφή ἔμψυχος), cadrebbero nell’impurità e nell’empietà più estrema; questa prescrizione (δόγμα) sarebbe osservata insieme al culto divino²¹⁰.

A proposito di questa sezione, dedicata ai Bramani, va precisato che essa è inserita nel quarto libro, dove il filosofo, a sostegno della sua tesi – condivisa dai neoplatonici – sulla necessità di astenersi dal cibo animale, ricorda una serie di “gruppi” (ἔθνη), che avrebbero seguito questa prescrizione²¹¹. Tra di loro, vi sarebbero stati i Greci della remota epoca antica²¹², appartenenti ad una “stirpe aurea”, i sacerdoti

²⁰⁶ Str. XV 1, 65=*FGrHist* 134 F 17a: εἰπόντος δ’ ὅτι καὶ Πυθαγόρας τοιαῦτα λέγει κελεύει τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι.

²⁰⁷ Si legga il lavoro di G. Girgenti, *Porfirio e il vegetarianesimo antico. Note a margine del De abstinentia*, in «Bollettino filosofico» 17 (2001), pp. 75-84. E dello stesso autore l’introduzione al volume di Porfirio, *Astistenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005.

²⁰⁸ A questo proposito si possono ricordare i capitoli 107-108 del *De vita Pythagorica* di Giamblico.

²⁰⁹ Sulla questione si veda D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (2^a ed.), Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 69-83.

²¹⁰ Porph. *Abst.* IV 17, 5: Τὸ δ’ ἄλλου τινὸς ἄψασθαι ἢ ὅλως θιγεῖν ἐμψύχου τροφῆς ἴσον τῇ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται. Καὶ τοῦτο αὐτοῖς τὸ δόγμα θρησκευούσι τε τὸ θεῖον καὶ εὐσεβοῦσι περὶ αὐτὸ καθορῶνται.

²¹¹ Porph. *Abst.* IV 2, 1.

²¹² Porph. *Abst.* IV 2, 2-5: i Greci dell’epoca primordiale avevano tutti i beni, la terra produceva frutti spontaneamente, non avevano malattie, non facevano guerre, vivevano in pace e in amicizia, avevano una dieta frugale, senza il consumo di carne.

egizi²¹³, gli Esseni tra i Giudei²¹⁴, i Magi tra i Persiani²¹⁵ e i gimnosofisti tra gli Indiani. Una simile associazione non sembra affatto casuale, dal momento che Porfirio si riferisce ad una tradizione in cui queste collettività sono accomunate dall'analogia delle loro abitudini, tra cui spiccano in particolare lo stile di vita frugale, le pratiche ascetiche e la dimestichezza con la sfera sacra. Gli elementi di questa caratterizzazione si configurano come tratti distintivi di tali gruppi, ma, allo stesso modo, costituiscono i connotati specifici dell'esistenza umana nel "tempo delle origini". È evidente che si tratta, in tutti i casi, di uno spostamento voluto sul piano dell'alterità.

Per chiudere il quadro delle fonti greche relative al *topos* della rinuncia al consumo di carne, si deve ricordare che esso fu alquanto persistente, poiché se ne trovano attestazioni fino all'epoca bizantina, come risulta dalla voce Βραχμᾶνες nell'epitome di Stefano di Bizanzio²¹⁶.

Nella *Collatio* compare soltanto un breve cenno alla singolare astinenza dei Bramani: "noi non riempiamo l'utero con cibi cruenti"²¹⁷.

Questo dettaglio non è affatto secondario nel quadro che descrive le loro condizioni di vita. Per coglierne a pieno il significato, bisogna tornare ad esaminare il *De gentibus Indiae* di Palladio, dove il motivo è ampiamente sviluppato.

²¹³ Porph. *Abst.* IV 6-10: i sacerdoti degli Egizi sono considerati filosofi e onorati da tutti: essi si dedicano alla contemplazione e al culto delle cose divine, hanno rari contatti con gli altri, isolandosi nei luoghi e nei periodi di purificazione, sono astemi, non mangiano carne, si astengono dal contatto con le donne, sono immuni dalle malattie, osservano gli astri, studiano aritmetica e geometria.

²¹⁴ Porph. *Abst.* IV 11-14: gli Esseni considerano i piaceri come vizi, praticano la continenza e il controllo delle passioni come virtù, disdegnano il matrimonio, disprezzano le ricchezze e hanno i beni in comune, non cambiano i vestiti e i calzari, finché non sono logori, non comprano e non vendono, non accettano doni, non si cibano di maiale, pesci con le squame, animali solipedi, hanno una particolare devozione verso il sacro.

²¹⁵ Porph. *Abst.* IV 16: i Magi sono conoscitori e ministri del sacro, sono una casta venerata dai Persiani; sono divisi in tre gruppi, di cui i primi tra loro non mangiano né uccidono gli esseri animati, i secondi li utilizzano, ma non uccidono quelli domestici, i terzi non mangiano le loro carni; credono nella metempsicosi, perché considerano che gli uomini abbiano una stretta relazione con gli animali, e pertanto li designano con i nomi di questi.

²¹⁶ St. Byz. s. v. Βραχμᾶνες: Ἰνδικὸν ἔθνος σοφώτατον, ὃς καὶ Βράχμανας καλοῦσιν. Ἱεροκλῆς δ' ἐν τοῖς φιλόστοργισσι φησὶ "μετὰ ταῦτα σπουδῆς ἄξιον ἐνομίσθη τὸ Βραχμάνων ἰδεῖν φύλον, ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων ἡλίω δὲ μάλιστα καθωσιωμένων· ἀπέχονται δὲ σαρκοφαγίας πάσης καὶ ὑπαίθριοι τὸν αἰὲ χρόνον βιοτεύουσι καὶ ἀλήθειαν τιμῶσιν.

²¹⁷ *Collatio* I 2, 4: *Cruentis dapibus uterum non torquemus.*

Per prima cosa, parlando di sé, Dandami afferma che non mangia carne come un leone, che dentro di lui non marciscono le membra di altri viventi, e che lui non è la tomba di esseri irrazionali morti²¹⁸. Lo stesso argomento è ripreso più avanti, nella lunga invettiva contro tale pratica (*Gent. Ind.* II 45-47), dove ai Macedoni viene rivolta l'accusa di "sepolcri ambulanti"²¹⁹.

Il Bramano formula il suo attacco sulla base di numerose argomentazioni (*Gent. Ind.* II 45): a) non vi è ragione di uccidere gli animali, dato che i Macedoni ne utilizzano i prodotti, o li impiegano nel lavoro dei campi e nelle guerre; b) le carni introducono impurità nel corpo umano, così che la sua anima non può ricevere un intelletto (νοῦν) divino; c) un simile pasto non solo gonfia il corpo, ma introduce smodati desideri, genera il vomito e causa malattie; d) il cibo creato per i mortali è costituito da frutti ed erbe; d) i Macedoni sono peggiori dei leoni e dei lupi, mentre i tori, i cavalli, i cervi e gli altri animali hanno un'alimentazione più giusta.

È indubbio che il testo presenti come base ideologico-concettuale la teoria del vegetarianismo²²⁰, già operante negli ambienti filosofici greci, in particolare quello pitagorico e quello neoplatonico, di cui ci dà testimonianza il *De abstinentia*²²¹.

Oltre a ciò, la polemica contro il cibo carneo è connessa al motivo – già osservato – dell'insaziabilità dei Macedoni, spinta all'eccesso²²², di cui è evidente la valenza simbolica.

²¹⁸ *Gent. Ind.* II 24 (ed. Berghoff): οὐκ ἐσθίω σάρκας ὡς λέων, οὐδέ σήπεται ἐν ἐμοὶ ἐτέρων ζῴων κρέα, οὐδέ γίνομαι τάφος νεκρῶν ἀλόγων. Si veda il passo di Ps.-Ambr. *Mor. Brachm.* II 24 (ed. Pritchard), in cui il Bramano specifica che dentro di lui non si putrefanno le carni di quadrupedi e volatili.

²¹⁹ *Gent. Ind.* II 45 (ed. Berghoff): γίνεσθε νεκρῶν ζῴων περιπατοῦντες τάφοι.

²²⁰ Sul vegetarianesimo dei Bramani confrontato con quello degli asceti indiani e dei Cinici si veda R. Stoneman, *Who are the Brahmins?*, cit., pp. 506-508. Esaminando il testo di Palladio, lo studioso ha rilevato la specificità delle ragioni di questa pratica nella cultura greca. Egli sostiene che i Greci sapevano che i filosofi indiani rispettavano questa particolare dieta, ma avevano le loro argomentazioni per sostenerla. Inoltre, essa non derivava necessariamente dai Cinici, ma rientrava nei tratti delle rappresentazioni utopiche dell'età dell'oro (pp. 508-509). Sulla questione Stoneman è poi tornato in *The Greek Experience of India*, cit., pp. 291-292.

²²¹ Si legga il lavoro di G. Girgenti, *Porfirio e il vegetarianesimo antico. Note a margine del De abstinentia*, in «Bollettino filosofico» 17 (2001), pp. 75-84. E dello stesso autore l'introduzione al volume di Porfirio, *Astistenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005. Inoltre D. M. Cosi, *Astensione alimentare e astinenza sessuale nel De abstinentia di Porfirio*, in *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (a cura di U. Bianchi), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 689-701.

²²² *Gent. Ind.* II 46 (ed. Berghoff): ὑμεῖς γὰρ ζητεῖτε διατροφήν πλείστην καὶ πολλὰ δαπανᾶτε διὰ τὴν ἀπληστίαν ὑμῶν. Più avanti, nei paragrafi 48 e 49 del *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, il discorso di Dandami sottolinea l'eccessivo consumo di cibo dei Macedoni.

Per ciò che concerne le testimonianze trasmesse dagli scrittori cristiani, è possibile notare come il *topos* dell'astinenza dalla carne venga inserito in una rappresentazione complessivamente positiva del *modus vivendi* dei Bramani.

Già negli *Stromata* di Clemente Alessandrino si legge che essi non mangiano esseri animati e non bevono vino, e che alcuni consumano i pasti quotidianamente, mentre altri ogni due giorni²²³. L'astinenza da "ciò che è animato" (τὸ ἐμψύχον) compare anche nel passo, più volte menzionato, della *Refutatio* di Ippolito²²⁴. Questo dato ben si inserisce tra gli elementi che concorrono alla presentazione di un ritratto benevolo dei saggi indiani: tra essi hanno una funzione determinante la morigeratezza delle abitudini sessuali²²⁵, la credenza nel Dio/Logos e la particolare dedizione alla preghiera²²⁶.

Un breve cenno alla rinuncia alla dieta carnea si trova anche nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio, dove la notizia è collocata in una serie di negazioni: i Bramani "non commettono omicidi, non adorano statue, non mangiano ciò che è animato, non si ubriacano, non bevono vino né sostanze fermentate, ed essendo dediti alla divinità, non commettono azioni malvagie"²²⁷.

Va notato che in questo passo vengono enumerati gli elementi che definiscono il loro retto comportamento, contrassegnato non solo dalle "buone pratiche" della non violenza, dell'astinenza dalla carne e dal vino, ma anche dall'assenza di idolatria²²⁸ e dalla devozione verso la divinità.

²²³ Clem. Al. *Strom.* III 7, 60: Βραχμᾶναι γοῦν οὔτε ἐμψυχον ἐσθίουσιν οὔτε οἶνον πίνουσιν· ἀλλ' οἱ μὲν αὐτῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὡς ἡμεῖς τὴν τροφὴν προσίενται, ἔνιοι δ' αὐτῶν διὰ τριῶν ἡμερῶν, ὡς φησιν Ἀλέξανδρος ὁ Πολύιστωρ ἐν τοῖς Ἰνδικοῖς.

²²⁴ Cfr. paragrafi 2.3 e 2.5.

²²⁵ La questione viene affrontata nel paragrafo successivo.

²²⁶ Si veda l'analisi del passo di Ippolito nel paragrafo 2.3. a proposito della nudità, e nel paragrafo precedente 2.5. riguardo all'alimentazione. In entrambi i casi abbiamo sottolineato l'evidente connessione tra questo genere di presentazione dei Bramani e le pratiche ascetiche cristiane.

²²⁷ Eus. *P. e.* VI 10, 14: οὔτε φονεύουσιν, οὔτε ζόανα σέβονται, οὐκ ἐμψύχου γεύονται, οὐ μεθύσκονται ποτε, οἶνου καὶ σίκερος μὴ γεύομενοι, οὐ κακία τινὶ κοινωνοῦσι προσέχοντες τῷ θεῷ.

²²⁸ Sulla definizione di "idolatria" e sulla storia del termine D. Barbu, *Idole, idolâtre, idolâtrie*, in C. Bonnet - A. Declerc - I. Slobodzianek (edd.), *Les représentations des dieux des autres*, S. Sciascia Editore, Caltanissetta 2011, pp. 31-50.

Proprio quest'ultimo dato costituisce la spia di come la sostanziale valutazione positiva dei Bramani – operata dai Padri della Chiesa – sia connessa al *topos* della loro particolare familiarità con la dimensione sacra²²⁹.

Nella stessa prospettiva vanno inquadrare le osservazioni molto simili di Cesario di Nazianzo, riportate nel secondo dei *Dialogi*, dove si legge che presso i Battriani e i Bramani vi sarebbe la consuetudine di non sacrificare, di non gustare cibi animati, di non bere vino puro o spurio, poiché sarebbero dediti al culto del suo stesso Dio²³⁰. Inoltre, si ribadisce che non è possibile costringere costoro a mangiare carni e a bere sostanze inebrianti²³¹, e che essi si tengono lontani dagli esseri animati e da ogni banchetto²³².

Riguardo alle testimonianze appena esaminate, occorre infine osservare che la rinuncia alla dieta carnea e al vino – oltre all'astinenza sessuale – accomuna i Bramani agli Encratiti nella letteratura dei Padri della Chiesa²³³, il che sortisce l'effetto di equipararli agli eretici, ma ne riconosce comunque la propensione verso un'etica indubbiamente cristiana, se pure non ortodossa.

Tali indicazioni, assommate a quelle del trattato di Palladio, ci forniscono la traccia di come la rappresentazione di questo popolo possa assumere un orientamento diverso, a seconda della funzione e della valenza simbolica a loro assegnate.

2.7. La programmazione delle nascite

Uno dei costumi attribuiti ai Bramani, nelle fonti greche, è quello di evitare i rapporti sessuali, o di regolamentarli a determinate condizioni.

²²⁹ Le fonti relative al rapporto dei Bramani con la sfera “sacra” sono analizzate nel paragrafo 2.12.

²³⁰ Caes. Naz. *Dial.* 2 (PG 38, c. 980): Νόμος δὲ καὶ παρὰ Βακτριανοῖς, ἤτοι Βραγμανοῖς, ἢ ἐκ προγόνων παιδεία, μὴ μεθύειν, μηδὲ ἀψύχων ἀπογεύεσθαι, οὐκ οἴνου ἀπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν, Θεὸν τὸν ἐμὸν δεδουκότας. Riguardo a questo passo, nell'edizione di B. Breloer - F. Bömer delle *Fontes Religionum Indicarum, op. cit.*, si propone di correggere ἀψύχων con ἐμψύχων sulla base del raffronto con il passo successivo dello stesso dialogo (PG 38, c. 985) e di quello molto simile di Eus. *P. e.* VI 10, 14 (cit. *supra*). Sulla correlazione dei Bramnai con la sfera divina, cui si riferisce Cesario, si rinvia al paragrafo 2.12.

²³¹ Caes. Naz. *Dial.* 2 (PG 38, c. 984): Οὐ γὰρ οἶα τε ἢ καθ' ὑμᾶς γένεσις ἀναγκάσαι Σήρας ἀνακεῖν, ἢ Βραγμαῖνας κρεοβορεῖν καὶ σικεροποτεῖν.

²³² Caes. Naz. *Dial.* 2 (PG 38, c. 985): Πῶς δὲ ἐν ταυτῷ τμήματι τοὺς ἀνθρωποβόρους Ἰνδοὺς, καὶ τοὺς ἐμψύχων καὶ θοίνης ἀπάσης ἀπεχομένους Βραγμαίους οἰκοῦντας ὀρῶμεν.

²³³ Sulla condanna del matrimonio e sull'astinenza dalla carne e dal vino, da parte degli Encratiti: Ipp. *Haer.* VIII 20, 1; Epiph. *Haer.* I 47 1, 1.

L'anomalia compare fin dal contesto culturale greco, quando Strabone, citando Megastene, racconta – lo si è visto²³⁴ – che tra questa gente i *philosophoi*, per trentasette anni, si asterrebbero sia dalla carne sia dalle pratiche sessuali, e poi cambierebbero tenore di vita²³⁵. Dopo la lunga astinenza, sposerebbero molte donne per avere una prole numerosa, che garantisca loro l'assistenza necessaria, dal momento che non hanno servi²³⁶. Già da queste informazioni emerge chiaramente l'eccezionalità delle loro abitudini sessuali.

Riprendendo in mano il passo dello Pseudo-Callistene sui gimnosofisti, emergono altre notizie che ne mettono in luce il singolare comportamento nei riguardi della procreazione. Alessandro, avendo visto le loro mogli e i figli, occupati nel pascolo²³⁷, interroga il saggio Dandami e viene a sapere che essi hanno una donna per ciascuno e che ognuno la feconda finché costei genera due figli, uno per il padre e uno per la madre²³⁸.

All'interno dei "trattati indiani" viene dato ampio spazio al tema dell'esercizio di un rigido controllo degli impulsi sessuali. Nella *Collatio* Dindimo afferma che i Bramani non si abbandonano alla libidine²³⁹, che presso di loro non ci sono adulteri, né incesti, che il coito avviene solo per procreare e non per il desiderio, e che non provocano in un corpo vivo la morte di un altro essere²⁴⁰. Riguardo al senso di quest'ultima

²³⁴ Cfr. paragrafo 2.6.

²³⁵ Str. XV 1, 59=FGrHist 715 F33: Διατρίβειν δὲ τοὺς φιλοσόφους ἐν ἄλσει πρὸ τῆς πόλεως ὑπὸ περιβόλῳ συμμέτρῳ, λιτῶς ζῶντας ἐν σιβάσι καὶ δοραῖς, ἀπεχομένους ἐμπύχων καὶ ἀφροδισίων, ἀκροωμένους λόγων σπουδαίων [...] Ἔτη δ' ἐπτὰ καὶ τριάκοντα οὕτως ζήσαντα ἀναχωρεῖν εἰς τὴν ἑαυτοῦ κτῆσιν ἕκαστον καὶ ζῆν ἀδεῶς καὶ ἀνειμένως μᾶλλον.

²³⁶ Str. XV 1, 59: γαμεῖν δ' ὅτι πλείστας εἰς πολυτεκνίαν· ἐκ πολλῶν γὰρ καὶ τὰ σπουδαῖα πλείω γίνεσθαι ἄν, ἀδουλοῦσί τε τὴν ἐκ τέκνων ὑπηρεσίαν ἐγγυτάτω οὐσαν πλείω δεῖν παρασκευάζεσθαι. Su questo passo si vedano anche le osservazioni espresse nel paragrafo 2.11.

²³⁷ Ps.-Callisth. III 5. Testo e traduzione in Appendice II. Un breve accenno si trova anche in Iul. Val. III 5 (ed. Rosellini): *Eorum filii coniugesque pascendis pecudibus occupabantur*.

²³⁸ Ps.-Callisth. III 6 (ed. Müller): Ἔχομεν δὲ ἕκαστος τὴν ἰδίαν γυναῖκα, καὶ κατὰ σελήνης γένναν πορεύεται ἕκαστος εἰς τὴν ἰδίαν γυναῖκα καὶ πλησιάζει αὐτῇ ἕως οὗ τέκη δύο παιδιά, καὶ λογιζόμεθα τὸν μὲν ἕνα ἀντὶ τοῦ πατρὸς, τὸν δὲ ἄλλον ἀντὶ τῆς μητρός. La traduzione in Appendice II.

²³⁹ *Collatio* I 2, 4: *Libidini membra debilitanda non tradimus*.

²⁴⁰ *Collatio* I 2, 7: *Nullus apud nos incestus, nullum adulterium, nulla corruptio nominatur. Ad concubitum non admonet nos libido, sed subolis amor. Non novimus amorem nisi pium. Abortivis haustibus procedere feta nascentia nos vetamus nec intra vivum corpus mortem investigamus alterius*. Cfr. *Collatio* II, p. 12 (ed. Pfister): *Membra nostra libidini non tradimus; adulteria nulla committimus, nec aliquod vitium facimus, unde ad paenitentiam ire debeamus*. Cfr. *Historia de preliis* 99, p. 224 (ed.

affermazione, è da notare che le espressioni impiegate nel testo sono fortemente moraleggianti, e sono indice di una ideologia che condanna le pratiche abortive²⁴¹.

La testimonianza più interessante è quella del *Commonitorium Palladii*²⁴², in cui vi sono diverse righe dedicate al racconto dell'accoppiamento dei Bramani con le loro donne:

Masculi habitant de illa parte Gangis fluminis in partibus Oceani maris. Feminae vero habitant de ista parte fluminis iuxta partes Indiae et omni anno mense Iulio et Augusto mariti sui navigant praedictum fluvium et pergunt ad eas. Isti enim menses apud illos sunt frigidi, eo quod illo tempore sol venit ad nos, et hoc tempore temperatum est tempus apud illos et dicunt quod sit aptum tempus ad inpregnandum mulieres suas. Cum vero fuerint per quadraginta dies cum mulieribus suis, statim redeunt ad loca sua. Cum autem fuerit pregnata mulier alicuius viri duabus vicibus et fecerit unum filium et iterum fecerit alterum, iam maritus eius ad eam non transit neque concumbit cum ea. Si autem quiscumque habuerit uxorem sterilem, transit ad eam per quinque annos et concumbit cum ea, et si per quinque annos non fuerit inpregnata, statim dimittet eam propter hanc causam.

I maschi abitano da quella parte del fiume Gange nelle regioni del mare Oceano. Le femmine invece abitano da questa parte del fiume vicino alle terre dell'India e ogni anno nel mese di luglio e di agosto i loro mariti navigano il fiume predetto e si affrettano verso di loro. Infatti tali mesi sono freschi presso quelli, proprio in quella stagione in cui il sole viene da noi, e in questo periodo il clima è temperato presso di loro e dicono che sia il momento adatto per rendere pregne le loro donne. Dopo essere rimasti per quaranta giorni con loro, subito ritornano nelle loro sedi. Quando poi è rimasta incinta la moglie di qualcuno di loro per due volte, ed ha generato prima un figlio, e poi un altro, ormai suo marito non si reca più da lei e non giace più con lei. D'altra parte chiunque abbia una moglie

Zingerle): *Membra nostra libidini non tradimus. Adulteria nulla committimus, nec aliquod vitium facimus.* Le stesse parole anche nelle recesioni J¹, J², J³.

²⁴¹ La questione dell'aborto meriterebbe uno studio a parte, che qui non è possibile condurre. Come spunto di riflessione si veda Z. Minstry, *Abortion in the Early Middle Ages*, York Medieval Press, York 2015.

²⁴² F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, op. cit., p. 4.

sterile, si reca da lei per cinque anni e giace con lei, e se in quel periodo non è rimasta pregna, per questo motivo la allontana rapidamente.

L'intento di questa descrizione è evidentemente quello di far risaltare come il processo di riproduzione venga rigidamente controllato, tramite l'allontanamento dei maschi dalle femmine.

Questo passo trova conferma in un capitolo del *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, dove si precisa che quando l'uomo non torna più dalla compagna, perché ha già partorito due volte, viene messo al suo posto un sostituto, in modo che il primo trascorra il resto della vita in astinenza (ἐγκρατεύονται)²⁴³; l'autore inserisce poi un commento che spiega come la gente dei Bramani non sia numerosa, per la brutta posizione geografica e per la continenza (ἐγκράτεια) nella riproduzione²⁴⁴.

Il *De moribus Brachmanorum*, a proposito della procreazione, riferisce che i figli vanno a sostituire il genitore, o meglio a rimpiazzarlo, così che questo poi rinuncia al coito per il resto della vita²⁴⁵.

Come si vede, fin dal testo di Strabone, il motivo dell'astinenza sessuale è strettamente connesso a quello della programmazione delle nascite, il cui scopo sarebbe quello di assicurare una degna assistenza dei figli ai genitori, e non tanto di garantire la riproduzione della specie.

In via generale, va osservato qui – prima di giungere a conclusioni definitive – che l'assenza di adulteri, incesti, pratiche abortive e la negazione della *libido*, nonché la rinuncia ai rapporti sessuali, rappresentano simbolicamente una società in cui la condizione precipua debba essere la perfetta integrità fisica e morale.

²⁴³ *Gent. Ind.* I 13 (ed. Berghoff): ἀντιστήσαντες οὖν τὸ ἀντίσωμα αὐτῶν τὸν ἐπίλοιπον ἐγκρατεύονται χρόνον. In questo passo ἀντίσωμα indicherebbe una persona che sta al posto del marito, e si potrebbe intendere che sia un figlio, visto che nel *De moribus bragmanorum* di Ambrogio si dice: *singulis enim filiis in locum proprium substitutis, per totam de relinquo ab huiusmodi coitu se abstinent vitam* (I 13, ed. Pritchard).

²⁴⁴ *Gent. Ind.* I 13 (ed. Berghoff): διὸ οὐδὲ εἰς πλῆθος πολυάνθρωπον ἐκτέταται αὐτῶν τὸ ἔθνος, διὰ τε τὴν δυσζωΐαν τοῦ τόπου, καὶ διὰ τὴν φυσικὴν ἐγκράτειαν τῆς γεννήσεως.

²⁴⁵ Ps. Ambr. *Mor. Brachm.* I 13 (ed. Pritchard): *Ob quod non in magnos populos hominum eorundem diffunditur genus propter vivendi vivendi in memoratis locis difficultatem consuetudinemque pariendi.*

In ambito cristiano, vi è un'ulteriore rielaborazione del *topos* della procreazione, da cui emerge un'esasperazione delle abitudini sessuali dei Bramani.

Nel capitolo della *Refutatio* di Ippolito, più volte ricordato²⁴⁶, leggiamo che presso di loro non vi sono né donne né figli²⁴⁷, ma nel loro territorio vengono a stabilirsi altri uomini, provenienti dalla regione opposta del fiume, mossi dal desiderio di vivere come loro. Tuttavia, questi ultimi nel proprio paese ammettono le donne, da cui nascono tutti quelli che abitano lì²⁴⁸.

In questa singolare descrizione, la “purezza” dei costumi dei Bramani rimane integra presso una ristretta categoria, mentre la riproduzione è resa possibile soltanto in uno spazio separato e a diverse condizioni di vita.

Bisogna ancora osservare che le notizie di Ippolito riguardanti questa singolare condotta – unitamente a quelle sull'astinenza dalla carne²⁴⁹ – vanno inquadrare nel contesto culturale dei Padri della Chiesa dei secoli II e III, allorché era riconosciuta la connessione tra il modello di vita dei saggi indiani e l'ascetismo degli Enkratiti²⁵⁰. Lo stesso Ippolito afferma che l'origine delle dottrine errate di costoro deriverebbe dai gimnosofisti²⁵¹, mentre più direttamente Clemente Alessandrino riferisce che i Sarmanai, uno dei due gruppi dei saggi nudi, oltre a non abitare nelle città, a non avere case, a vestirsi con le cortecce, a mangiare ghiande, a bere acqua con le mani, non saprebbero nulla di nozze e procreazione, come gli Enkratiti²⁵². Leggendo questo passo, si vede bene come da una parte agisca il modulo dell'emarginazione culturale

²⁴⁶ Paragrafi 2.3, 2.5 e 2.6.

²⁴⁷ Hipp. *Haer.* I 24, 3: οὔτε δὲ γυναῖκες παρ' αὐτοῖς οὔτε τέκνα εἰσίν.

²⁴⁸ Hipp. *Haer.* I 24, 4: οἱ δὲ τοῦ ὁμοίου αὐτοῖς βίου ὀρεχθέντες ἐκ τῆς ἀντιπέραν χώρας τοῦ ποταμοῦ διαπεράσαντες ἐκεῖσε ἐναπομένουσιν, ἀναστρέφοντες μηκέτι· καὶ αὐτοὶ δὲ Βραχμᾶνες καλοῦνται. βίον δὲ οὐχ ὁμοίως διάγουσιν· εἰσὶ γὰρ καὶ γυναῖκες ἐν τῇ χώρᾳ, ἐξ ὧν περ οἱ ἐκεῖ κατοικοῦντες γεννῶνται καὶ γεννῶσιν.

²⁴⁹ Cfr. *supra* paragrafo 2.6.

²⁵⁰ Il problema era stato già ben individuato da B. Berg, *Dandamis: an Early Christian portrait of Indian asceticism*, cit., pp. 295-298. Si veda anche G. Piccaluga, *Il rischio della continenza*, in *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (a cura di U. Bianchi), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 485-498.

²⁵¹ Hipp. *Haer.* VIII 7: Τίς ἢ τῶν Ἐγκρατιτῶν κενοδοξία, καὶ ὅτι ἐξ αὐτῶν καὶ οὐκ ἐξ ἁγίων γραφῶν τὰ δόγματα αὐτῶν συνέστηκεν, [ἀλλ' ἐκ τῶν παρ' Ἰνδοῖς γυμνοσοφιστῶν.] “Qual è la vana opinione degli Enkratiti, e il fatto che le loro dottrine sono sorte da loro stessi, e non dalle Sacre Scritture, [ma dai gimnosofisti presso gli Indiani]”. Il dato era stato già rilevato da J. Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte*, cit., p. 81, ma lo studioso sottolineava la dubbia autenticità della frase riferita ai gimnosofisti.

²⁵² Clem. Al. *Strom.* I 15, 5-6: καὶ τῶν Σαρμανῶν οἱ ὑλόβιοι προσαγορευόμενοι οὔτε πόλεις οἰκοῦσιν οὔτε στέγας ἔχουσιν, δένδρων δὲ ἀμφιέννυνται φλοιοῖς καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται καὶ ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν, οὐ γάμον, οὐ παιδοποιίαν ἴσασιν, ὥσπερ οἱ νῦν Ἐγκρατηταὶ καλούμενοι.

nei confronti dei popoli *altri*, dall'altra come esso possa essere ugualmente riferito alle comunità di determinati asceti, che dovevano essere condannati per le loro pratiche estreme di astinenza²⁵³.

A questo proposito, va rilevato che anche il passo di Palladio, esaminato sopra, dove compare il termine ἐγκράτεια, utilizzato per indicare la scelta di una vita casta, consente di accostare tale popolo al gruppo degli Encratiti, per i quali questa era una delle prescrizioni basilari²⁵⁴.

Diversamente da Ippolito, nei testi di altri autori cristiani viene sottolineata l'assoluta negazione dei rapporti sessuali. In un passo di Clemente Alessandrino si legge che né i gimnosofisti né i "venerabili" (Σεμνοὶ) tra gli Indiani hanno rapporti con le donne, in quanto lo ritengono un atto contro natura e contro la legge, per cui si mantengono casti²⁵⁵. Anche Agostino, in una breve nota, afferma che i saggi nudi si astengono dal procreare²⁵⁶.

In definitiva, considerando i dati raccolti, possiamo rilevare un processo evolutivo nella costruzione del *topos* sulla castità dei Bramani: a partire dalla tradizione greca, che attribuisce loro un periodo limitato di vita sessuale, passando attraverso i "trattati indiani", in cui viene descritta una rigida programmazione delle nascite, si arriva alla cultura dei Padri della Chiesa, secondo i quali o la procreazione è riservata ad una ristretta cerchia, o addirittura viene negata.

2.8. L'assenza di malattie e l'indifferenza verso la morte

Il mosaico fin qui ricostruito si arricchisce di un ulteriore tassello, allorché veniamo a sapere che i Bramani disprezzano le malattie e la morte.

²⁵³ La condanna del divieto di nozze e procreazione è espressa, ad esempio, da Clemente Alessandrino in *Strom.* III 6, 45. Anche Epifanio di Salamina si era scagliato contro la posizione di Taziano che predicava l'*enkrateia* e riteneva il matrimonio una forma di corruzione o di prostituzione (Epiph. *Haer.* I 46 2, 1). Cfr. le osservazioni di G. Piccaluga, *Il rischio della continenza*, cit., pp. 486-487.

²⁵⁴ Già B. Berg aveva rilevato l'ispirazione encratita del testo di Palladio: *Dandamis*, cit., pp. 295-302. Da notare che R. Stoneman, *Who are the Brahmins?*, cit., p. 504, sosteneva che l'*enkrateia* era una qualità dei Cinici, anche se non lo ha dimostrato. Sull'analogia circa l'astinenza dalla carne tra i Bramani e gli Encratiti si veda anche il paragrafo 2.6.

²⁵⁵ Clem. Alex. *Strom.* III 7, 60, 4: οὔτε δὲ οἱ Γυμνοσοφισταὶ οὔθ' οἱ λεγόμενοι Σεμνοὶ γυναῖξι χρῶνται· παρὰ φύσιν γὰρ τοῦτο καὶ παράνομον δοκοῦσι, δι' ἣν αἰτίαν σφᾶς αὐτοὺς ἀγνοῦς τηροῦσι, παρθενεύουσι δὲ καὶ αἱ Σεμναί.

²⁵⁶ Aug. *Civ.* XV 20: *Et Indorum Gymnosophistae qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiae, cives eius sunt et a generando se cohibent.*

In primis consideriamo, ancora una volta, quanto riferisce Strabone, che riporta il racconto di Megastene (XV 1, 59=*FGrHist* 715 F 33):

νομίζειν γὰρ δὴ τὸν μὲν ἐνθάδε βίον ὡς ἂν ἀκμὴν κυομένων εἶναι, τὸν δὲ θάνατον γένεσιν εἰς τὸν ὄντως βίον καὶ τὸν εὐδαίμονα τοῖς φιλοσοφήσασιν: διὸ τῇ ἀσκήσει πλείστη χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐτοιμοθάνατον.

Credono che la vita terrena sia il momento più alto di chi è generato, e che la morte sia la nascita verso la vita vera e felice per chi esercita la saggezza; pertanto affrontare la morte preparati è la pratica più diffusa.

In un altro passo (XV 1, 65=*FGrHist* 134 F 17a), dove Strabone si rifà ad Onesicrito, leggiamo che:

Αἰσχιστον δ' αὐτοῖς νομίζεσθαι νόσον σωματικὴν· τὸν δ' ὑπονόησαντα καθ' αὐτοῦ τοῦτο, ἐξάγειν ἑαυτὸν διὰ πυρὸς νήσαντα πυρὰν, ὑπαλειψάμενον δὲ καὶ καθίσαντα ἐπὶ τὴν πυρὰν ὑφάψαι κελεύειν, ἀκίνητον δὲ καίεσθαι.

Ciò per cui provano il maggior disprezzo sono le malattie del corpo: chi sospetta di averne contratto una, si toglie la vita col fuoco; dopo aver fatto innalzare una pira ed essersi unto di olio, si pone a sedere lì; poi, dato l'ordine di appiccarvi il fuoco, si lascia bruciare senza muoversi.

In questa prospettiva, per i Bramani la decisione di morire volontariamente viene connessa alla perdita dell'integrità fisica, che evidentemente deve rimanere intatta.

Nell'ambito dello stesso tema, va inquadrato il racconto dell'*Anabasis* di Arriano, in cui Dandami afferma che, una volta morto, si sarebbe liberato del corpo come di un compagno non adeguato²⁵⁷.

La morte volontaria tra le fiamme costituisce un *topos* ampiamente diffuso nella tradizione classica²⁵⁸, persistente anche nel mondo tardo antico e nel Medioevo.

²⁵⁷ Arr. *An.* VII 2, 4: ἀποθανόντα δὲ ἀπαλλαγῆσεσθαι οὐκ ἐπιεικοῦς ξυνοίκου τοῦ σώματος.

²⁵⁸ Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., pp. 64-65, sostiene che questo tipo di suicidio non era la regola tra gli Indiani, ma non era certamente sconosciuto, era praticato in tempi antichi ed esistono riferimenti ad esso nei testi, come il *Rāmāyana*, o il *Mahābhārata*, ed altri.

Più di una volta, Luciano fa riferimento alla libera scelta dei Bramani circa la loro fine. In un passo del *De morte Peregrini* si legge che essi si avvicinano ad una catasta di legna e sopportano di essere abbrustoliti, poi ci salgono sopra, e infine si lasciano bruciare compostamente, in posizione supina²⁵⁹; altrove, viene riferito che salgono sulla pira dopo aver salutato il sole nascente²⁶⁰.

Gli scrittori latini²⁶¹ ricordano che i “filosofi nudi” si pongono tra le fiamme, morendo senza neppure un gemito, e che da vivi salgono sul rogo²⁶², dopo aver vissuto a lungo²⁶³.

A proposito del disprezzo per la vecchiaia e le malattie, la testimonianza più significativa è quella di Curzio Rufo, secondo il quale i sapienti indiani – “razza selvaggia e spaventosa” – quando hanno un’età avanzata o la loro salute è compromessa, nell’intento di prevenire il giorno fatale, ordinerebbero di essere cremati vivi; essi infatti crederebbero che aspettare la morte sia una vergogna, che i corpi consunti dalla vecchiaia non debbano essere onorati, e che il fuoco venga contaminato dal contatto con i defunti²⁶⁴.

Va segnalato, poi, che le fonti greche e latine dedicano un ampio spazio alla storia del suicidio sulla pira del bramano Calano²⁶⁵. Costui, avendo incontrato Alessandro a Taxila, si sarebbe unito al suo seguito nel viaggio di ritorno, ma ammalatosi in Persia²⁶⁶, avrebbe deciso di morire volontariamente tra le fiamme in maniera spettacolare, seguendo il costume dei saggi indiani²⁶⁷. I racconti relativi a questo evento mettono bene in luce la prospettiva del mondo classico, che prendeva le

²⁵⁹ Luc. *Peregr.* 25: ἀλλ’ ἐπειδὴν νήσωσι, πλησίον παραστάντες ἀκίνητοι ἀνέχονται παροπτόμενοι, εἴτ’ ἐπιβάντες κατὰ σχῆμα καίονται, οὐδ’ ὅσον ὀλίγον ἐντρέψαντες τῆς κατακλίσεως.

²⁶⁰ Luc. *Peregr.* 39: διεδέδοτο ὡς πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον ἀσπασάμενος, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τοὺς Βραχμᾶνάς φασὶ ποιεῖν, ἐπιβήσεται τῆς πυρᾶς.

²⁶¹ Cic. *Tusc.* V 77: *cumque ad flammam se adplicaverunt, sine gemitu aduruntur*. Val. Max. III 3, 6 (ext.): *modo flammis sine ullo gemitu obicentes*.

²⁶² Lucan. III 240-241: *Quique suas struxere pyras, vivique calentes / conscendere rogos*.

²⁶³ *Adnot. super Luc.* 3, 240: *Bragmannos dicit, Indiae populos barbaros, qui sponte se cremant igni, cum his visum fuerit, quod diu vixerint*.

²⁶⁴ Curt. VIII 9, 31-32: *Unum agreste et horridum genus est, quod sapientes vocant. Apud hos occupare fati diem pulchrum et vivos se cremari iubent, quibus aut segnitas aetas aut incommoda validitas est. Expectatam mortem pro dedecore vitae habent nec ullus corporibus, quae senectus solvit, honos redditur: inquinari putant ignem, nisi qui spirantes recipit*. Si veda anche Mela III 55, che riferisce lo stesso uso genericamente agli Indiani.

²⁶⁵ Le fonti sull’episodio sono numerose: D. S. XVII 107, 2-5; Str. XV 1, 68=*FGrHist* 715 F 34a; Plu. *Alex.* 70; Arr. *An.* VII 3, 1-6; Ael. *VH* II 41; V 6; Cic. *Tusc.* II 22, 52. Stoneman, *The Greek experience of India*, cit., pp. 302-305, ha dedicato spazio alla ricostruzione del suicidio di Calano.

²⁶⁶ A Pasargadae (Str. XV 1, 68); oppure a Babilonia (Ael. *VH* V 6).

²⁶⁷ Plu. *Alex.* 69; Arr. *An.* VII 3, 3.

distanze da ciò che le era estraneo, guardando all'episodio con meraviglia e sconcerto²⁶⁸.

Un motivo simile è quello del suicidio delle vedove sulla pira dei mariti defunti. Diversi autori riferiscono questa consuetudine, in generale, alle donne indiane²⁶⁹. Ma è significativo che alcuni testi si soffermino sulla ragione di tale *nomos*: esso sarebbe stato istituito per evitare la pratica assai diffusa che le donne, sposate in giovane età, innamoratesi di altri uomini, avvelenassero i propri mariti²⁷⁰.

Anche in questo caso, attraverso i dettagli della narrazione, si rivela l'interesse dei Greci per un uso che appariva estremamente differente rispetto ai modelli della propria cultura²⁷¹. Pertanto esso da una parte risultava incomprensibile, ma dall'altra poteva essere persino degno di lode e di ammirazione. La riprova del primo atteggiamento ci viene da un commento di Cicerone che, a proposito delle usanze indiane dei saggi nudi che si suicidano tra le fiamme e delle mogli che fanno a gara per morire sul rogo con il marito defunto, esclama: "Quale paese barbaro è più incolto e selvaggio dell'India?"²⁷². Nell'altro senso, invece, abbiamo la testimonianza di Properzio, che elogia quella legge orientale che porta le donne ad immolarsi sul letto funebre del coniuge²⁷³.

Lo stesso *topos* compare anche in ambiente giudaico-ellenistico, dove viene riferito più specificamente ai gimnosofisti/Bramani. Lo si legge in un passo di Filone

²⁶⁸ Basti pensare ai commenti degli scrittori sulla vicenda. Plutarco sottolinea che Calano aveva seguito il *nomos* tradizionale dei sapienti della sua terra (*Alex.* 69). Anche Arriano precisa che, prima di morire, egli era stato incoronato secondo il *nomos* indiano e che cantava nella sua lingua. Eliano racconta che Alessandro, tra gli agoni in suo onore, indisse una gara per bevitori di vino, secondo l'uso indiano (*VH* II 41). Cicerone definisce il personaggio *indoctus ac barbarus* (*Tusc.* II 22, 52).

²⁶⁹ D. S. XIX 33; Str. XV 1, 30; 1, 62; Ael. *VH* VI 18; Stob. IV 55, 18; Cic. *Tusc.* V 78; Prop. III 13, 15-22; Sol. 52, 32.

²⁷⁰ D. S. XIX 33, 2-4; XVII 91, 3; Str. XV 1, 30.

²⁷¹ Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., p. 67, ha rilevato che la maggioranza delle testimonianze indiane di tale pratica sono piuttosto tarde, a partire dal primo millennio dopo Cristo. Stoneman, *The Greek Experience of India*, cit., pp. 307-308, precisa che i documenti storici indiani non presentano chiari riferimenti all'autoimmolazione delle vedove prima del periodo Gupta (III-VI secolo d. C.), ma essa è ricordata nel *Mahābhārata*.

²⁷² *Tusc.* V 78: *Quae barbaria India vastior et agrestior?*

²⁷³ Prop. III 13, 15-18: *Felix Eois lex funeris una maritis, / quos Aurora suis rubra colorat equis. / Namque ubi mortifero iacta est fax ultima lecto, uxorum fuis stat pia turba comis.*

di Alessandria²⁷⁴, e si rinviene poi in un racconto di Flavio Giuseppe²⁷⁵ – quasi perfettamente corrispondente al capitolo di Porfirio sui Bramani²⁷⁶ – dove viene riferito che i filosofi indiani non sopportando la vita, vorrebbero liberare l’anima dal corpo; perciò, presi dal desiderio di immortalità, annuncerebbero la propria dipartita, ricevendo molti complimenti e persino lettere da consegnare ai familiari defunti; allora, saliti sulla pira, morirebbero colmi di elogi, accompagnati dai loro cari, che li reputerebbero beati per aver superato il limite della morte. In questo contesto, si nota come venga fortemente accentuata la proiezione di questi personaggi verso una dimensione ultramondana, nella quale essi possono fungere da tramite tra i vivi e i morti. Ancora una volta, emerge l’estremo livello di spiritualizzazione cui essi sono trasferiti²⁷⁷.

Quanto agli scrittori cristiani, negli *Stromata* di Clemente Alessandrino troviamo più di un rimando alla morte dei gimnosofisti sul rogo, della quale essi riderebbero²⁷⁸. È significativo, poi, che in un passo compaia l’espressione θανάτου καταφρονεῖν (“disprezzare la morte”)²⁷⁹, identica a quella utilizzata da Diogene

²⁷⁴ Ph. Abr. 33, 182: Ἰνδῶν δὲ τοὺς γυμνοσοφιστὰς ἄχρι νῦν, ἐπειδὴν ἄρχηται καταλαμβάνειν ἢ μακρὰ καὶ ἀνίατος νόσος, τὸ γῆρας, πρὶν βεβαίως κρατηθῆναι, πυρὰν νήσαντας ἑαυτοὺς ἐμπιπράναι, δυναμένους ἔτι πρὸς πολυετιᾶν ἴσως ἀντισχεῖν· ἤδη δὲ καὶ γυναῖκα προαποθανόντων ἀνδρῶν ὀρμησαὶ γεγηθότα πρὸς τὴν αὐτὴν πυρὰν καὶ ζῶντα τοῖς ἐκείνων σώμασιν ὑπομείναι συγκαταφλεχθῆναι.

²⁷⁵ Jos. Bell. Jud. VII 351-356: ἐκεῖνοι τε γὰρ ὄντες ἄνδρες ἀγαθοὶ τὸν μὲν τοῦ ζῆν χρόνον ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῆι φύσει λειτουργίαν ἀκουσίως ὑπομένουσι, σπεύδουσι δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολύσαι τῶν σωμάτων, καὶ μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδ’ ἐξελαύνοντος πόθῳ τῆς ἀθανάτου διαίτης προλέγουσι μὲν τοῖς ἄλλοις ὅτι μέλλουσιν ἀπιέναι, καὶ ἔστιν ὁ κωλύσων οὐδεὶς, ἀλλὰ πάντες αὐτοὺς εὐδαιμονίζοντες πρὸς τοὺς οἰκειοὺς ἕκαστοι διδῶσιν ἐπιστολάς· οὕτως βεβαίαν καὶ ἀληθεστάτην ταῖς ψυχαῖς τὴν μετ’ ἀλλήλων εἶναι δίαίταν πεπιστεύκασιν. οἱ δ’ ἐπειδὴν ἐπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς, πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καὶ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὑμνούμενοι τελευτῶσιν· ῥᾶιον γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι προπέμπουσιν ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστην ἀποδημίαν, καὶ σφᾶς μὲν αὐτοὺς δακρύνουσιν, ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν ἤδη τὴν ἀθάνατον τάξιν ἀπολαμβάνοντας.

²⁷⁶ Porph. Abst. IV 18, 1-3: Αὐτοὶ δὲ οὕτω πρὸς θάνατον διάκεινται, ὡς τὸν μὲν τοῦ ζῆν χρόνον ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῆι φύσει λειτουργίαν ἀκουσίως ὑπομένειν, σπεύδειν δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολύσαι τῶν σωμάτων. Καὶ πολλάκις, ὅταν εὖ ἔχειν σκῆψωνται, μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ {μηδὲ ἐξελαύνοντος} ἐξίασιν τοῦ βίου, προειπόντες μέντοι τοῖς ἄλλοις· καὶ ἔστιν οὐδεὶς ὁ κωλύσων, ἀλλὰ πάντες αὐτοὺς εὐδαιμονίζοντες πρὸς τοὺς οἰκειοὺς τῶν τεθνηκότων ἐπισκῆπτουσί τινα. Οὕτως βεβαίαν καὶ ἀληθεστάτην αὐτοὶ τε καὶ οἱ πολλοὶ ταῖς ψυχαῖς τὴν μετ’ ἀλλήλων εἶναι δίαίταν πεπιστεύκασιν. Οἱ δ’ ἐπειδὴν ὑπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς, πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὑμνούμενοι τελευτῶσιν· ῥᾶιον γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι ἀποπέμπουσιν ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστην ἀποδημίαν. Καὶ σφᾶς μὲν αὐτοὺς δακρύνουσιν ἐν τῷ ζῆν διαμένοντας, ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν τὴν ἀθάνατον λῆξιν ἀπολαμβάνοντας.

²⁷⁷ Si vedano a questo proposito anche le osservazioni su passo di Philostr. VA III 15 nel paragrafo 2.4.

²⁷⁸ Strom. IV 4, 17, 3: καθάπερ καὶ οἱ τῶν Ἰνδῶν γυμνοσοφισταὶ ματαίῳ πυρὶ; Strom. IV 7, 50, 1: πῦρ ἀνθρώποις μέγιστον κολαστήριον· τούτου ἡμεῖς καταφρονοῦμεν.

²⁷⁹ Clem. Al. Strom. III 7, 60, 2: καταφρονουσι δὲ θανάτου καὶ παρ’ οὐδεν ἡγοῦνται τὸ ζῆν.

Laerzio²⁸⁰ e Ippolito²⁸¹. La coincidenza non sembra del tutto casuale, ma costituisce la conferma del fatto che il *topos* della morte volontaria dei sapienti indiani si era ormai diffuso trasversalmente dall'ambiente greco a quello cristiano.

Infine, bisogna rilevare che ancora in epoca medievale questo motivo viene attestato da uno scolio di Eustazio all'*Iliade*²⁸².

Passando al testo della *Collatio*, troviamo annotazioni interessanti nella seconda lettera. I Bramani non conoscerebbero nessun genere di malattie, ignorandone addirittura il nome, ma godrebbero di una salute perfetta; non utilizzerebbero erbe per sanare i lorpi corpi, né cercherebbero le cure, poiché i morbi proverrebbero solo dall'esterno²⁸³. Più avanti, si legge che essi non sarebbero colpiti da epidemie e non praticerebbero la medicina, poiché il loro rimedio starebbe nella parsimonia, sia come cura, sia come prevenzione²⁸⁴.

Il fatto che i Bramani mostrino una condizione fisica esemplare e siano esenti da qualunque malanno, tanto da non sapere cosa sia l'arte medica²⁸⁵, costituisce una costante in tutte le versioni successive della *Collatio*²⁸⁶. A ciò si aggiungano i particolari riportati dalla *Collatio II* e dall'*Historia de preliis*: costoro non soffrono a causa di una morte improvvisa, poiché non contaminano l'aria con azioni sordide, da

²⁸⁰ D. L. I 6: Τοὺς γοῦν γυμνοσοφιστὰς καὶ θανάτου καταφρονεῖν φησι Κλείταρχος ἐν τῇ δωδεκάτῃ.

²⁸¹ Hipp. *Haer.* I 24,3: οὗτοι θανάτου καταφρονοῦσι.

²⁸² Eust. *Hom. Il.* A 53, 43 p. 38 (ed. Stallbaum): διὸ καὶ οἱ γυμνοσοφισταὶ πυρίκαυστοὶ γινόμενοι ἀπετίθεντο τὴν ζῶην, ὡς καὶ ὁ τοῦ Ἀλεξάνδρου Κάλανος. Anche qui vi è il ricordo della morte di Calano.

²⁸³ *Collatio I* 2, 2: *Hinc est, quod nulla genera morborum numeramus et nomina, sed diuturnis gaudiis salutis intemeratae defruimur. Nullus itaque apud nos sanandis corporibus usus herbarum est, nec in alienas pernicies auxilium petimus <...> constituti.*

²⁸⁴ *Collatio I* 2, 11: *Pestilentiam Bragmani non patimur [...] Medicinae remedium nobis parsimonia est, quae non solum illapsos potest curare languores, sed etiam procurare, ne veniant.*

²⁸⁵ *Collatio II*, p. 11 (ed. Pfister): *Nullam medicinam nobis facimus, nullum adiutorium querimus pro sanitate nostrorum corporum.*

²⁸⁶ *Historia de preliis* 99, p. 222 nell'ediz. Zingerle, cit.: *Dum vivimus, sanitatem semper habemus. Nullam medicinam nobis facimus, nullum adiutorium querimus pro sanitate corporum nostrorum.* Cfr. *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J¹* (ed. Hilka-Steffens), cit., 99, p. 182: *Proinde sumus sine aliquo egritudine: sed dum vivimus, sanitatem semper habemus. Nullam medicinam nobis facimus, nullum adiutorium querimus pro sanitate nostrorum corporum.* Le stesse parole in *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J²* (ed. Hilka), teil 2, cit., 99, p.78. Inoltre *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³* (ed. Steffens), cit., p. 132: *Ideoque absque morbo sumus, et dum vivimus, semper fruimur corporum sanitate.*

cui possono derivare epidemie²⁸⁷. La condizione esistenziale dei saggi indiani sembrerebbe così ottimale, poiché neppure vengono colpiti da imprevisti contagi. Tale ulteriore caratteristica, che li vuole invulnerabili, contribuisce a restituirci un'icona di eccezionalità, che non poteva corrispondere ai parametri di normalità, in cui invece si collocavano coloro che li descrivevano.

Ma non basta. Un'altra anomalia riguarda la durata della loro vita, che risulterebbe uguale per tutti: essi sanno esattamente quando devono morire.

Da quanto leggiamo nella *Collatio I* e nella *Collatio II* la fine arriva per vecchiaia e i genitori non sopravvivono ai figli²⁸⁸.

Secondo il racconto dell'*Historia de preliis*, la loro esistenza raggiunge sempre, per tutti, lo stesso termine, perché la morte arriva, per ciascuno, secondo l'ordine di successione delle nascite, sicché nessuno può vivere più di un altro²⁸⁹.

Con quest'ultimo dato la loro caratterizzazione raggiunge un tale livello di atipicità, che essi possono addirittura programmare e controllare il tempo della loro vita.

A proposito dell'indifferenza dei Bramani nei confronti della morte, occorre considerare un ultimo elemento significativo, quello delle sepolture.

Si tratta di alcune notizie riferite dalla *Collatio* e dalle successive redazioni²⁹⁰. Nella seconda lettera Dindimo, polemicamente, sostiene che: a) i Bramani – come si è

²⁸⁷ *Collatio II*, p. 13 (ed. Pfister): *Nos enim Bragmani subitam mortem non patimur, quia per sordida facta ipsum aërem non corrumpimus, unde pestilentia venire solet*. *Historia de preliis* 99, p. 224, ed. Zingerle: *Subitam mortem non patimur, quia per sordida facta aerem non corrumpimus*. La stessa espressione si rinviene nelle edizioni delle recensioni J¹, J², J³.

²⁸⁸ *Collatio I* 2, 8: *Mortem non patimur, nisi quam aetas affecta portaverit. Nemo denique parens filii comitatur exsequias*. Cfr. *Collatio II* p. 13 (ed. Pfister): *Mortem non patimur, nisi legitima aetate, quia omnes equaliter mori novimus*.

²⁸⁹ *Historia de preliis* 99, p. 222 (ed. Zingerle): *Uno termino mortis vita nostra finitur, quia non vivet plus unus de altero, sed secundum ordinem nativitatis uniuscuiusque terminus mortis sue succedit*. La stessa frase anche in *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. *Rezension J¹* (ed. Hilka-Steffens), cit., 99, p. 182 e in *Rezension J²* (ed. Hilka), teil 2, cit., 99, p. 78. Qualche variante nella recensione J³, *Die Historia de preliis Alexandri Magni*, cit., 99, p. 132: *Uno termino mortis vita nostra finitur, quia plus unus altero non vivit, set secundum ordinem nativitatis cuiuslibet mortis terminus supervenit*.

²⁹⁰ *Collatio II*, p. 13 (ed. Pfister): *Nostra sepulchra non ornamus, nec in vasis gemmatis cineres filiorum nostrorum reponimus. Quid enim peius esse potest, quam ossa, quae terra recipere debet? Vos ea incenditis et non dimittitis, ut in sinu suo recipiat terra, quos genuit, quando miseri hominis delectabilem sepulturam tollitis*. Cfr. *Hist. Alex. Magni (Hist. de preliis)*. R. J¹, p. 190 (ed. Hilka-

visto – non costruiscono sepolcri, né utilizzano preziose urne cinerarie; b) non c'è nulla di più misero delle ossa che vengono bruciate; c) Alessandro e i suoi non permettono che la terra accolga nel suo grembo i resti di coloro che generò, togliendo ai miseri la possibilità di una sepoltura felice²⁹¹.

Stando a queste ultime affermazioni, i saggi indiani non solo non seguirebbero le pratiche funerarie in uso presso i Greci e i Romani, ma addirittura non si preoccuperebbero affatto di seppellire i loro morti. La loro consuetudine, come abbiamo già osservato²⁹², sarebbe quella di utilizzare ricoveri naturali, che fungano anche da sepolcri dopo la morte.

Nel quadro complessivo che si è delineato, ben si inserisce anche quest'ultimo dato che conferma il motivo dell'assoluta svalutazione, da parte dei Bramani, tanto della durata, quanto della fine della loro esistenza terrena, concepita come assolutamente inalterabile.

2.9. Le pratiche di resistenza

Le testimonianze esaminate inerenti al *topos* del suicidio dei Bramani, che rimangono immobili mentre si lasciano bruciare dalle fiamme, ci inducono ad affrontare un'ulteriore questione.

Una serie di fonti li presenta come dediti a lunghe ed estenuanti pratiche, volte a dimostrare la loro straordinaria capacità di resistenza.

Ancora una volta, ci è utile l'opera di Strabone, che riporta il racconto di Aristobulo: due sofisti Bramani che si trovavano a Taxila, accompagnati dai loro discepoli, invitati alla mensa di Alessandro, avrebbero mangiato stando in piedi e poi avrebbero dato un saggio della loro tempra: il più vecchio, supino a terra, avrebbe sopportato il sole e la pioggia; l'altro si sarebbe messo dritto su una sola gamba,

Steffens); *Hist. Alex. Magni (Hist. de preliis)*. R. J², vol. II, p. 90 (ed. Hilka); cfr. la recensione J³, p. 138 (ed. Steffens).

²⁹¹ *Collatio I 2, 8: Nulla nos exstruimus instar templorum sepulcra defunctis. Nec in gemmatibus urnis funera combusta recondimus, quod non honori potius dixerim, sed poenae. Quid enim miserabilius his ossibus, quae, ne genitrix terra complectenda recipiat, concremantur? Collatio I 2, 9: Non enim sinitis gremio suo tellurem cineres fovere, quos edidit, dum munifici specie ministerii iucundam miseris eripitis sepulturam.*

²⁹² Cfr. paragrafo 2.4.

tenendo in alto con entrambe le mani un lungo bastone, e una volta stanco, avrebbe spostato il baricentro sull'altra gamba²⁹³.

Più avanti, Strabone riferisce che Onesicrito era stato invitato a parlare con costoro, perché Alessandro aveva sentito dire che i saggi giravano nudi, si esercitavano alla resistenza fisica ed erano molto rispettati²⁹⁴. Il messaggero avrebbe incontrato una quindicina di questi uomini, che rimasero, chi in piedi, chi sdraiato, immobili fino a sera²⁹⁵.

Secondo un'altra tradizione, il re avrebbe desiderato che uno dei sapienti si unisse a lui “perché ammirava la loro capacità di sopportazione”²⁹⁶.

Altre indicazioni simili su queste pratiche si riscontrano in Dione Crisostomo. I Bramani si dedicherebbero alla speculazione privata e alla meditazione, sostenendo eccezionali sforzi fisici senza costrizioni e prove di resistenza spaventose²⁹⁷.

Negli *excursus* geografici sull'India, gli autori latini raccontano che i filosofi indiani, dall'alba al tramonto, guarderebbero verso il disco solare con gli occhi fissi, indagando misteri reconditi, e trascorrerebbero il giorno appoggiandosi alternativamente su uno solo dei piedi sopra la sabbia ardente²⁹⁸.

²⁹³ Str. XV 1, 61=*FGrHist* 139 F 41: Ἀριστόβουλος δὲ τῶν ἐν Ταξίλοις σοφιστῶν ἰδεῖν δύο φησί, Βραχμᾶνας ἀμφοτέρους, τὸν μὲν πρεσβύτερον ἐξυρημένον τὸν δὲ νεώτερον κομήτην, ἀμφοτέροις δ' ἀκολουθεῖν μαθητάς: τὸν μὲν οὖν ἄλλον χρόνον κατ' ἀγορὰν διατρίβειν, τιμωμένους ἀντὶ συμβούλων, ἐξουσίαν ἔχοντας ὃ τι βούλονται τῶν ἀνίων φέρεσθαι δωρεάν: ὅτῳ δ' ἂν προσίωσι, καταχεῖν αὐτῶν τοῦ σησαμίνου λίπους ὥστε καὶ κατὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν: τοῦ τε μέλιτος πολλοῦ προκειμένου καὶ τοῦ σησάμου μάζας ποιουμένους τρέφεσθαι δωρεάν: παρερχομένους δὲ καὶ πρὸς τὴν Ἀλεξάνδρου τράπεζαν, παραστάντας δειπνεῖν καὶ καρτερίαν διδάσκειν, παραχωροῦντας εἰς τινὰ τόπον πλησίον, ὅπου τὸν μὲν πρεσβύτερον πεσόντα ὑπτιον ἀνέχεσθαι τῶν ἡλίων καὶ τῶν ὄμβρων (ἤδη γὰρ ἕιν ἀρχομένου τοῦ ἔαρος), τὸν δ' ἐστάναι μονοσκελῆ ξύλον ἐπηρμένον ἀμφοτέραις ταῖς χερσίν ὅσον τρίπηχου, κάμνοντος δὲ τοῦ σκέλους ἐπὶ θάτερον μεταφέρειν τὴν βάσιν καὶ διατελεῖν οὕτως τὴν ἡμέραν ὅλην.

²⁹⁴ Str. XV 1, 63=*FGrHist* 134 F 17a: Ὀνησίκριτος δὲ πεμφθῆναι φησιν αὐτὸς διαλεξόμενος τοῖς σοφισταῖς τούτοις: ἀκούειν γὰρ τὸν Ἀλέξανδρον ὡς γυμνοὶ διατελοῖεν καὶ καρτερίας ἐπιμελοῖντο οἱ ἄνθρωποι ἐν τιμῇ τε ἄγειντο πλείστη.

²⁹⁵ Str. XV 1, 63: καταλαβεῖν δὲ ἄνδρας πεντεκαίδεκα ἀπὸ σταδίων εἴκοσι τῆς πόλεως, ἄλλον ἐν ἄλλῳ σχήματι ἐστῶτα ἢ καθήμενον ἢ κείμενον γυμνὸν ἀκίνητον ἕως ἐσπέρας.

²⁹⁶ Arr. *An.* VII 2, 2: ὅτι τὴν καρτερίαν αὐτῶν ἐθαύμασε. Il termine καρτερία ha un raggio di significati molto ampio, tra cui “fermezza, perseveranza, sopportazione”.

²⁹⁷ D. Chr. *Or.* 35, 22: ὁμῶς εἰσὶν ἄνθρωποι καλούμενοι Βραχμᾶνες, οἱ χαίρειν ἐάσαντες τοὺς τε ποταμοὺς ἐκείνους καὶ τοὺς παρ' αὐτοῖς ἐρριμμένους ἐκτραπέντες ἰδίᾳ τε ξυλλογίζονται καὶ φροντίζουσι, πόνους τε θαυμαστοὺς ἀναλαβόμενοι τοῖς σώμασιν οὐδενὸς ἀναγκάζοντος καὶ καρτερήσεις δεινὰς ὑπομένοντες.

²⁹⁸ Plin. VII 2, 22: *Philosophos eorum, quos Gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes solem immobilibus oculis, ferventibus harenis toto die alternis pedibus insistere.* Sol. 52, 25: *Philosophos habent Indi - Gymnosophistas vocant -, qui ab exortu adusque solis occasum contentis oculis orbem candentissimi sideris contuentur in globo igneo rimantes secreta quaedam harenisque ferventibus perpetem diem alternis pedibus insistent.*

A ciò si aggiunga quanto è già emerso circa la considerazione del valore da essi attribuito alla lotta a corpo nudo contro gli sbalzi del clima²⁹⁹. Nella costruzione del ritratto simbolico di questo popolo, anche lo stare nudi, sempre esposti alle intemperie, senza provare dolore, costituisce una dimostrazione della loro tenacia³⁰⁰: una delle abilità dei Bramani è proprio questa.

Tale genere di narrazioni mette bene in luce come la capacità fisica dei “filosofi nudi” di sostenere sforzi, rimanendo immobili, sia una delle singolari abitudini che colpiscono particolarmente gli occhi dei Greci.

Non è da escludere che in queste testimonianze, vi sia la traccia di ciò che realmente avevano potuto constatare coloro che muovendosi dalle regioni europee si erano recati a vario titolo – in occasione ad esempio di scambi commerciali – nei territori indiani³⁰¹. Comunque siano andate le cose, i documenti citati testimoniano quanto una rappresentazione artificiosa della staticità dei “filosofi nudi” contrasti fortemente con quella di una civiltà dinamica, quale era quella percepita e trasmessa di se stesso dal mondo classico³⁰².

La condizione di immobilità dei saggi bramani è un tratto significativo, che illustra chiaramente quale fosse la “distanza” culturale definita già dalla greicità, che collocava al suo opposto un’insolita realtà orientale fissa, immutabile, inerte e dedita alla meditazione³⁰³.

2.10. L’inattività e il rifiuto della civiltà

L’assenza di attività lavorative e più in generale di civiltà sono altri tratti fondamentali che definiscono lo stile di vita dei Bramani.

²⁹⁹ *Gent. Ind.* II 6 (ed. Berghhoff): ἀνδρεία δέ ἐστι πρὸς τροπὰς ἀέρων μάχεσθαι γυμνῷ τῷ σώματι.

³⁰⁰ Cic Tusc. V 77; Val. Max. III 3, 6 (ext.); cfr. l’edizione Steffens di *J³ dell’Historia de preliis*, p. 132. Sul commento ai dati si rinvia al paragrafo 2.3.

³⁰¹ P. Maraval, *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Les Belles Lettres, Paris 2016, p. XVI attesta come i viaggi verso l’India attraverso il Mar Rosso sono ampiamente documentati dal I al VI secolo, sia per il commercio sia per la relazioni diplomatiche, culturali e religiose.

³⁰² Il tema dell’attivismo di Alessandro a confronto con i saggi indiani è già stato accennato da W. Halbfass, *India and Europe*, cit., pp. 12-13.

³⁰³ Sulla creazione di un’immagine della “saggezza indiana” si veda K. Karttunen, *Greek and Indian Wisdom*, in E. Franco - K. Peisendanz (ed.) *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Rodopi, Amsterdam-Atalanta 1997, pp. 117-122. Sui primi contatti tra i Greci e i territori asiatici J. Goody, *The East in the West*, cit., pp. 250-262.

La dimensione di “margine” della loro esistenza viene descritta già dagli autori greci. I saggi indiani sono presentati come una casta che è svincolata dalle norme condivise dalla loro stessa comunità. Diodoro Siculo riferisce che essi sono esentati da ogni servizio pubblico, e che non hanno potere sugli altri, né qualcuno ha il comando su di loro³⁰⁴. Da Arriano sappiamo che non hanno l’obbligo di eseguire lavori materiali, né di fornire al tesoro comune parte dei loro beni³⁰⁵. Anche nel capitolo di Porfirio, a loro dedicato, leggiamo che non sono sottoposti all’autorità del re e non pagano tributi³⁰⁶.

Il dato più rilevante, tuttavia, quello che ha goduto di maggiore fortuna, riguarda la loro estraneità alle normali occupazioni che caratterizzano la sfera civile.

Abbiamo già visto – in relazione al motivo dell’assenza di pratiche agricole³⁰⁷ – come la tradizione sottolinei che i gimnosofisti non saprebbero coltivare la terra, né addomesticare o allevare animali, e neppure setacciare l’oro, ma in compenso avrebbero imparato la pratica della filosofia³⁰⁸.

La rappresentazione di una condizione di *inversione* o di opposizione rispetto alla civiltà, da parte dei Bramani, è un *topos* ampiamente sviluppato in tutto l’arco della produzione letteraria che li riguarda.

A tale proposito, si deve richiamare, ancora una volta, l’episodio dell’incontro tra Alessandro e i filosofi nudi, ai quali il re rivolge la pesante accusa che se tutti fossero uguali a loro, il mondo sarebbe selvaggio, il mare non sarebbe navigato, la terra rimarrebbe incolta, non si celebrerebbero i matrimoni, né si genererebbero i figli³⁰⁹.

Il testo dello Pseudo-Callistene è chiarissimo su questo argomento ed è lo specchio di ciò che la civiltà greca aveva elaborato rispetto al modo di vivere di un popolo, spesso rappresentato come privo di cultura e messo al margine.

³⁰⁴ D. S. II 40: Αλειτούργητοι γὰρ ὄντες οἱ φιλόσοφοι πάσης ὑπουργίας οὔθ’ ἐτέρων κυριεύουσιν οὔθ’ ὑφ’ ἐτέρων δεσπόζονται.

³⁰⁵ Arr. *Ind.* 11, 2: οὔτε γὰρ τι τῷ σώματι ἐργάζεσθαι ἀναγκαίη σφιν προσκέεται οὔτε τι ἀποφέρειν ἀφ’ ὅτων πονέουσιν ἐς τὸ κοινόν.

³⁰⁶ Porph. *Abst.* IV 17, 4: οὔτε δὲ βασιλεύεται Βραχμῶν οὔτε συντελεῖ τι τοῖς ἄλλοις.

³⁰⁷ Cfr. paragrafo 2. 5.

³⁰⁸ Apul. *Flor.* 6, 8. Cfr. Pall. *Gent. Ind.* II 11.

³⁰⁹ Ps.-Callisth. III 6, 9-10 (ed. Müller): εἰ γὰρ πάντες ὁμογνώμονες ἦμεν, ἀργὸς ἂν ἐτύγχανεν ὁ κόσμος, θάλασσα οὐκ ἐπλέετο, γῆ οὐκ ἐγεωργεῖτο, γάμοι οὐκ ἐπιτελοῦντο, παιδοποιῖα οὐκ ἦν. Traduzione in Appendice II.

Tra le varie affermazioni contenute nella seconda lettera della *Collatio*, leggiamo anche, in maniera molto chiara, che i Bramani non si dedicano al lavoro, perché alimenta l'avidità³¹⁰, ma evitano l'ozio turpe³¹¹.

Più avanti si dice che non utilizzano carri con il giogo, non solcano i campi con il vomere, non setacciano con le reti il fondo del mare, né catturano volatili, e neppure conducono battute di caccia, portando a casa le spoglie degli animali³¹². Tutto questo delinea un'immagine di uomini che non esercitano nessun tipo di attività pratica, con cui possano impiegare il loro tempo, e soprattutto non svolgono alcun impiego produttivo.

La motivazione principale, addotta da Dindimo, è di evitare la *cupiditas*, che conduce alla povertà tutti quelli che colpisce³¹³. A ciò si associa anche la condanna della *libido* che renderebbe deboli le loro membra³¹⁴.

La struttura concettuale del suo ragionamento sposta il problema del rifiuto del lavoro dal piano concreto dell'utile – ovvero di quanto serve a soddisfare i bisogni dell'uomo – a quello astratto della morale.

Il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* in maniera molto più esplicita al riguardo – lo abbiamo visto – riferisce che essi non hanno quadrupedi, né agricoltura, né ferro, né edifici, né fuoco né pane, né vino né abiti e nulla di ciò che serve al lavoro³¹⁵.

Se ne deduce facilmente che i Bramani non solo non lavorano, ma non hanno nulla che produca godimento, ovvero non possiedono nessun bene di conforto, così

³¹⁰ *Collatio I 2, 4: Laborem non exercemus, qui nutrit avaritiam.*

³¹¹ *Collatio I 2, 4: Otium turpe devitamus. Libidini membra debilitanda non tradimus.*

³¹² *Collatio I 2, 4: Nefas est apud nos iuga montium vulnerare dentibus vel camporum nitorem rugare vomeribus aut gementibus tauris stridentia plaustra subiungere. [...] Vescendi causa secreta litorum retibus non rimamur. Non aequoreas animantes secreta venatione decipimus aut aëris libertatem capti avium verberamus. Silvarum incolas non vastamus indagine neque spolia ferina domum convehimus. Cfr. Collatio II, p. 12 (ed. Pfister): Illicitum est apud nos arare campum cum vomere et ad carrum boves iungere. Non inplemus ventrem nostrum de multo cibo neque retia mittimus in mare ad comprehendendos pisces; nec aliquas venationes facimus sive de avibus sive de quadrupedibus terrae, neque coria bestiarum domum reportamus.*

³¹³ *Collatio I 2, 4: Est enim ferocissima pestis cupiditas, quae solet egenos, quos capit, efficere.*

³¹⁴ *Collatio I 2, 4: Libidini membra debilitanda non tradimus.*

³¹⁵ *Gent. Ind. II 11: testo citato a p. 83. Cfr. Ps. Ambr. Mor. Brachm I 11 (ed. Pritchard): Nulli apud ipsos possunt esse quadrupedes, nullus fructus ex terra, nullus ferri usus, nullum instrumenti genus quo fieri aliquod opus possit.*

che la loro esistenza si svolge nell'assoluta accidia. Tuttavia, nonostante questa breve annotazione, nell'intero contesto del trattato si può osservare – aprendo la strada ad ulteriori riflessioni – come la caratterizzazione dei Bramani sia del tutto positiva, soprattutto in virtù dell'*interpretatio* cristiana che la domina³¹⁶.

Passando all'*Historia de preliis*³¹⁷ e alle sue diverse recensioni³¹⁸, notiamo che lo stesso messaggio fondamentale, quello dell'assenza di attività lavorative, e di qualunque modo di produzione, rimane immutato. Ad esso poi si associano i consueti *topoi* della condanna dell'avidità e del rifiuto del desiderio sessuale.

A proposito della mancanza di agricoltura, caccia e pesca, occorre rilevare come il modo di vivere dei Bramani, così configurato, verrebbe ad essere collocato addirittura ad un livello precedente a quello su cui storicamente si fondavano le civiltà superiori.

La rappresentazione della loro estraneità alla cultura viene ulteriormente confermata da altre affermazioni che si leggono nella seconda lettera della *Collatio*, dove Dindimo nell'ordine dichiara che:

- non hanno processi né leggi³¹⁹
- non utilizzano terme né bagni³²⁰

³¹⁶ Sulla questione della matrice cristiana di Palladio si veda G. Desantis in Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i brahmani*, cit., pp. 35-41: lo studioso ritiene che nel testo di Palladio vi siano tracce della dottrina evagriana. B. Berg, *Dandamis*, cit., p. 278, sottolinea che Palladio presenta i Bramani in una luce positiva, in quanto modello imperfetto dei monaci. Già C. Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 50, aveva notato che Palladio era anche l'autore della *Historia Lausiaca*, l'opera più importante sul monachesimo orientale.

³¹⁷ *Hist. de preliis* 99, p. 222, ed. Zingerle: *Apud nos illicitum est arare campum cum vomere et terram seminare et boves ad carrum iungere et retia in mare mittere ad comprehendendos pisces aut aliquas venationes facere sive de quadrupedibus terre sive de avibus celi*; p. 224, ed. Zingerle: *Nullum laborem facimus, qui ad avaritiam pertineat. Membra nostra libidini non tradimus.*

³¹⁸ Si vedano *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. *Rezensio J¹*, cit., pp. 180 e 184; *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. *Rezensio J²*, cit., pp. 78 e 82; *Die Historia de preliis Alexandri Magni*. *Rezensio J³*, cit., p. 132: *Terras nostras non aramus, in ipsis semina non inicimus. Boves currui non iungimus, retia in mare ad comprehendendos pisces non mittimus. Venationes aliquas quadrupedum aut avium non facimus*; p. 134: *Nullum laborem, qui ad avaritiam pertineat, substinemus. Membra libidini non tradimus. Adulterium non committimus necaliquid vitium committimus, unde ad penitentiam retrahamur.*

³¹⁹ *Collatio I 2, 3: Iudicia non habemus, quia corrigenda non facimus. Leges nullas tenemus, quae apud vos crimina pepererunt.*

³²⁰ *Collatio I 2, 5: In usum lavandi turrata culmina non levamus. Nec auras salubres arte quadam decoquimus nec gelidos aquarum cursus ferventi statione concludimus. Cur autem nos lavacra poscamus, quorum corpus immundis contactibus non sordescit? Sole calescimus, rore umectamur, sitim rivo frangimus.*

- non possiedono schiavi³²¹
- non costruiscono case³²²
- non indossano vesti preziose³²³
- non prendono armi e non fanno guerre³²⁴
- non hanno sepolcri³²⁵
- non adoperano la medicina³²⁶
- non assistono agli spettacoli teatrali³²⁷
- non praticano il commercio sul mare³²⁸
- non cercano di conquistare altri territori³²⁹
- non apprendono l'arte della retorica³³⁰
- non vanno nelle scuole dei filosofi³³¹.

È evidente, dunque, che la serie delle negazioni definisca una dimensione di privazione, di vuoto, di annullamento che costituisce la natura stessa di questa società inattuale³³². La stessa costruzione del discorso, fondata su una sequenza di non attribuzioni, di qualifiche al negativo, designa l'elemento fondante della loro esistenza, ovvero la non cultura, e la scomparsa della civiltà. Si potrebbe parlare di una "retorica della negazione" che determina una visione dell'*alterità* fondata sulla distanza diametralmente opposta rispetto al modello occidentale greco.

³²¹ *Collatio I 2, 5: In homines nostri similes superbiae non agitamus imperium. Nec quemquam vel minima servitute exigimus praeter corpus, quod solum animo famulari debere censemus.*

³²² *Collatio I 2, 6: In exstruendis domibus igne saxa non solvimus. Nec limum rursus in lapides subactum fornacibus reformamus nec admixtione velificati pulveris caementa duriora conficimus. Fundamenta non iacimus in profundo [...].*

³²³ *Collatio I 2, 7: Nullus apud nos pretiosus amictus est, nulla vestis fucato colore contextitur.* Ma dell'intera questione si è già discusso nel paragrafo 2.2.1.

³²⁴ *Collatio I 2, 8: Arma non sumimus, bella non gerimus. Pacem moribus, non viribus confirmamus.*

³²⁵ *Collatio I 2, 8: Nulla nos exstruimus instar templorum sepulcra defunctis.*

³²⁶ *Collatio I 2, 11: Collatio I 2, 11: Pestilentiam Bragmani non patimur [...] Medicinae remedium nobis parsimonia est, quae non solum illapsos potest curare languores, sed etiam procurare, ne veniant.*

³²⁷ *Collatio I 2, 12: Nulla nos ludicra spectacula nec equina certamina nec scaenicas turpitudines affectamus.*

³²⁸ *Collatio I 2, 14: Nos mercandi gratia pontum classibus non sulcamus.*

³²⁹ *Collatio I 2, 14: nec sub alio iacentes sole provincias fastidio terrae alterius expetimus.*

³³⁰ *Collatio I 2, 15: Nos artem bene loquendi non discimus neque facundiae rhetorum et oratorum damus operam, cuius officium est phaleratis sermonibus figmentare mendacia et innocentiae fidem conferre criminibus ac parricidii reos assignare piissimos.*

³³¹ *Collatio I 2, 15: Philosophorum scholas minime frequentamus, quorum doctrina discordia nihil stabile certumque definiens semper sequentibus placita priora scindentibus.*

³³² Sulla definizione dell'*altro* sulla base degli "aspetti differenziali", che segnano la distanza culturale rispetto all'occidente europeo, si legga F. Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., pp. 68-76. Sulle "assenze" attribuite all'immagine del Buon Selvaggio si veda anche Todorov, *Noi e gli altri*, cit., pp. 314-315.

Inoltre, considerando nel complesso la lista delle “assenze” esibita da Dindimo ad Alessandro, emerge chiaramente che alcune di esse sono quelle che riguardano specifiche abitudini e istituzioni della cultura classica in genere, come il possesso di schiavi, la visione degli spettacoli teatrali e delle corse di cavalli³³³, l’esercizio dell’oratoria, la frequenza delle scuole filosofiche, mentre altre si riferiscono più specificamente alla società romana, come l’uso delle terme³³⁴.

Il medesimo schema fondato sull’elenco delle privazioni dei Bramani si rinviene nella *Collatio II* e nelle redazioni dell’*Historia de preliis*³³⁵, dove se ne aggiungono altre, oltre a quelle già viste:

- non amano le ricchezze³³⁶
- non riflettono³³⁷
- non litigano tra loro³³⁸.

Vi sarebbe da osservare che tutte le negazioni, a loro riferite, rientrano, per lo più, in un contesto di attività pratiche, che riguardano la concreta realtà quotidiana. Tuttavia, qualora se ne analizzino le motivazioni che vengono addotte, esse appaiono direttamente connesse ad un piano astratto di regole di comportamento e di scelte di carattere morale.

Semplificando in via schematica le giustificazioni, leggiamo che: a) non conoscono il diritto, perché non vi sono azioni da correggere; b) non hanno bagni, perché i loro corpi non sono insozzati da immondi contatti; c) non comandano su altri uomini e dunque non riducono nessuno in servitù; d) non hanno case, perché abitano in grotte scavate nella terra o in caverne sulle montagne; e) non indossano vesti adorne,

³³³ Sulla questione della polemica cristiana contro il costume pagano di allestire spettacoli pubblici si vedano il lavoro di A. Saggiaro, *Dalla ‘pompa diaboli’ allo ‘spirituale theatrum’*. *Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli*, in «Mythos» 8 (1996).

³³⁴ In particolare sul riferimento nella *Collatio I* all’uso del *calidarium* si era già espresso C. Morelli, in *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 54.

³³⁵ Si vedano le recensioni J¹, J², J³: *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. *Rezensio J¹*, cit., pp. 182, 184; *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis)*. *Rezensio J²*, cit., pp. 80,82,84; *Die Historia de preliis Alexandri Magni*. *Rezensio J³*, cit., p. 134.

³³⁶ *Collatio II*, p. 11, ed. Pfister: *Divitias non amamus; inter nos nulla invidia est*. Cfr. *Hist. de preliis* 99, p. 223, ed. Zingerle.

³³⁷ *Collatio II*, p. 12, ed. Pfister: *Nullam cogitationem habemus*. Cfr. *Hist. de preliis* 99, p. 224, ed. Zingerle.

³³⁸ *Collatio II*, p. 13, ed. Pfister: *Lites non facimus*. Cfr. *Hist. de preliis* 99, p. 223, ed. Zingerle.

perché i loro corpi sono coperti da papiri oppure sono nudi; f) non fanno guerre, ma assicurano la pace con i loro costumi; g) non edificano sepolcri né depongono le ceneri nelle urne, perché è la terra che deve accogliere le ossa dei defunti; e) non fanno uso della medicina, perché il loro rimedio è la parsimonia che cura tutti i mali; f) non sono spettatori di rappresentazioni pubbliche, perché contemplano gli spettacoli offerti dalla natura; g) non praticano il commercio marittimo, per non violare il mare con le navi; h) non cercano di sottomettere altre regioni, perché non provano disprezzo per i paesi stranieri; i) non apprendono l'arte dei retori, perché il compito di costoro è di inventare menzogne; l) non frequentano le scuole filosofiche, perché le loro dottrine non definiscono mai nulla di certo e provocano discordie.

Simili motivazioni rivelano palesemente come la descrizione dello stile di vita dei Bramani sia improntata ad una sostanziale semplicità, o “naturalezza”, che si fonda su una volontaria rinuncia a tutto ciò che concerne una dimensione culturale *tout court*. Si tratterebbe di una *interpretatio* – riformulata nella *Collatio* – che riproduce, in maniera ancor più sistematica, una visione dell'*alterità*, priva di tutti i fondamenti su cui si era costruita l'esistenza stessa della civiltà classica.

Le motivazioni di Dindimo sono proiettate in un'ottica che – si è detto più volte – nasce all'interno della cultura greco-romana e si trasmette poi, con diverse prospettive, al pensiero cristiano.

Anche tra i Padri della Chiesa, di fatto, riaffiora il motivo della estraneità dei Bramani alla civiltà.

In questo senso, si può inquadrare l'informazione offerta da Ippolito – il cui testo è stato già esaminato per altre questioni³³⁹ – che li designa come coloro che si propongono di vivere in modo autosufficiente³⁴⁰. E andrebbe posta sullo stesso piano anche l'osservazione di Tertulliano, che sostiene polemicamente, contro le accuse

³³⁹ Si rinvia ai paragrafi 2. 3, 2. 5 e 2. 6.

³⁴⁰ Hipp. *Haer.* 1, 24, 1: Ἔστι δὲ καὶ παρὰ Ἰνδοῖς αἴρεσις φιλοσοφουμένων ἐν τοῖς Βραχμάναις, οἱ βίον μὲν αὐτάρκη προβάλλονται.

rivolte ai cristiani, che essi non sono “abitanti delle selve ed estranei alla vita” come i gimnosofisti e i Bramani³⁴¹.

Ancor più significativo è un passo del *Commento alla seconda lettera ai Corinzi* di Giovanni Crisostomo³⁴², in cui si legge:

Ἀλλὰ καὶ τουτῶν αὐτῶν τῶν τεχνῶν ἀναγκαιότερα πασῶν ἡ γεωργική, ἦν καὶ πρώτην εἰσήγαγεν ὁ θεὸς, τὸν ἄνθρωπον πλάσας. Ὑποδημάτων μὲν γὰρ ἄνευ καὶ ἱματίων δυνατὸν ζῆν, γεωργικῆς δὲ χωρὶς, ἀμήχανον. Τοιούτους τοὺς ἀμαξοβίους εἶναί φασι τοὺς παρὰ Σκύθαις νομάδας, τοὺς Γυμνοσοφιστὰς τοὺς τῶν Ἰνδῶν. οὗτοι γὰρ καὶ οἰκοδομικὴν καὶ ὑφαντικὴν καὶ τὴν τῶν ὑποδημάτων εἶασαν τέχνην, μόνης δὲ τῆς γεωργικῆς δέονται.

Ma di tutte queste tecniche la più necessaria è quella dell'agricoltura, che per prima fu introdotta dal dio che aveva plasmato l'uomo. Infatti senza calzari e senza vesti esteriori è possibile vivere, ma senza coltivare la terra è impossibile. Dicono che sono tali quelli che vivono sui carri, i nomadi presso gli Sciti e i gimnosofisti presso gli Indi. Questi infatti hanno tralasciato le arti del costruire, del tessere e della calzatura; tuttavia soltanto l'agricoltura costituisce per loro un bisogno.

Come si vede, l'emarginazione culturale dei Bramani è un motivo comune, che passa dal contesto greco a quello cristiano, mostrando una lunga persistenza nel corso dei secoli³⁴³.

2.11. Fare filosofia

Un'ulteriore serie di questioni da affrontare, prima di concludere la ricostruzione del quadro che ci è stato trasmesso sul popolo dei Bramani, riguarda le loro occupazioni, in particolare la loro prerogativa, l'esercizio della sapienza.

³⁴¹ Tert. *Apol.* 42, 1: *Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae.* Cfr. paragrafo 2.4.

³⁴² Chrys. *Hom. in 2 Cor.* 15, 3.

³⁴³ Cfr. l'Introduzione.

Attenendoci allo schema finora seguito, partiamo dall'esame delle testimonianze provenienti dagli autori greci. Il primo dato da considerare è quello fornito dalle fonti che li presentano come gli iniziatori della filosofia.

Sia Clemente Alessandrino che Diogene Laerzio³⁴⁴ riferiscono la notizia che tale disciplina avrebbe avuto origine presso i popoli barbari e poi sarebbe passata in Grecia. Secondo Clemente i fondatori sarebbero stati i profeti Egizi, i Caldei tra gli Assiri, i Druidi tra i Galli, i Samanei nella Battriana, alcuni sapienti tra i Celti, i Magi tra i Persiani, e i gimnosofisti tra gli Indi³⁴⁵. Diogene Laerzio riferisce l'opinione di altri (I 1), per cui i primi a praticare la filosofia sarebbero stati i Magi, i Caldei, i gimnosofisti, i Druidi, specificando poi che questi ultimi due gruppi "coltivano la filosofia in modo enigmatico, onorano gli dèi, non compiono nulla di male e si distinguono per il loro valore"³⁴⁶. Tuttavia lo stesso autore, altrove, contesta decisamente l'idea che non siano stati i Greci a cominciare tale disciplina (I 4).

Queste testimonianze mostrano quanto sia stata determinante la stratificazione culturale che ha investito l'immagine dei popoli collocati ad Est. La costruzione della concezione greca di "saggezza orientale"³⁴⁷ rientra in un modello di *esotismo*, concepito come forma di idealizzazione di una alterità distante, ma al tempo stesso attraente e significativa, tale da essere indicata come origine dei propri valori culturali³⁴⁸. Parallelamente, come mostrano i passi di Diogene Laerzio, si avvertiva in questa visione il rischio della perdita di identità.

³⁴⁴ Sull'incerta biografia di Diogene Laerzio si legga il saggio introduttivo di I. Ramelli, in Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2017.

³⁴⁵ Clem. Al. *Strom.* I 15, 71, 3-4: Φιλοσοφία τοίνυν πολυωφελές τι χρήμα πάλαι μὲν ἤκμασε παρὰ βαρβάρους κατὰ τὰ ἔθνη διαλάμψασα, ὕστερον δὲ καὶ εἰς Ἑλληνας κατήλθεν. Προέστησαν δ' αὐτῆς Αἰγυπτίων τε οἱ προφήται καὶ Ἀσσυρίων οἱ Χαλδαῖοι καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυῖδαι καὶ Σαμαναῖοι Βάκτρων καὶ Κελτῶν οἱ φιλοσοφῆσαντες καὶ Περσῶν οἱ Μάγοι (οἱ μαγεία καὶ τοῦ σωτήρος προεμήνυσαν τὴν γένεσιν, ἀστέρως αὐτοῖς καθηγουμένου εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀφικνούμενοι γῆν) Ἰνδῶν τε οἱ γυμνοσοφισταί, ἄλλοι γε φιλόσοφοι βάρβαροι.

³⁴⁶ D. L. I 6: Οἱ δὲ φάσκοντες ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι φιλοσοφίαν καὶ τὸν τρόπον παρ' ἐκάστοις αὐτῆς ἐκτίθενται· καὶ φασὶ τοὺς μὲν Γυμνοσοφιστὰς καὶ Δρυῖδας αἰνιγματωδῶς ἀποφθεγγομένους φιλοσοφῆσαι, σέβειν θεοὺς καὶ μηδὲν κακὸν δρᾶν καὶ ἀνδρείαν ἀσκεῖν. τοὺς γοῦν Γυμνοσοφιστὰς καὶ θανάτου καταφρονεῖν φησὶ Κλείταρχος ἐν τῇ δωδεκάτῃ· τοὺς δὲ Χαλδαίους περὶ ἀστρονομίαν καὶ πρῶρησιν ἀσχολεῖσθαι.

³⁴⁷ Sulla "saggezza orientale" concepita dai Greci come origine della propria filosofia, attribuita oltre che agli Indiani, agli Egizi e ai popoli del Vicino Oriente, si legga K. Karttunen, *Greeks and Indian wisdom*, cit., p. 117. Inoltre Halbfass, *India and Europe*, cit., pp. 3-4, sottolinea come l'idea greca abbia contribuito a fondare la visione europea del pensiero indiano e "orientale".

³⁴⁸ Sul concetto di *esotismo* e sull'analisi dei suoi modelli cfr. Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., pp. 56-96.

Una serie di riflessioni, poi, va condotta su quanto ci ha lasciato la tradizione greca a proposito delle speculazioni dei Bramani.

Il capitolo di Strabone ad essi dedicato – fondato sull’opera di Megastene (XV 1, 59=*FGrHist* 715 F 33) – espone in maniera dettagliata la loro educazione alla filosofia e gli argomenti delle loro riflessioni.

Il testo racconta come i filosofi, già prima di venire alla luce, sarebbero assistiti da uomini dotti che, stando vicino alle madri per facilitarne il parto, reciterebbero formule magiche, e dispenserebbero loro saggi consigli ed esortazioni, affinché esse ascoltandoli generino figli migliori³⁴⁹.

Le dissertazioni dei Bramani, poi, sarebbero riservate solo a coloro che ne sono degni e che riescono a prestare attenzione in silenzio³⁵⁰.

Successivamente, si precisa che le donne non vengono messe a parte della loro filosofia, perché non diffondano ai profani ciò che non è lecito divulgare³⁵¹.

La seconda parte del capitolo tratta nello specifico gli oggetti delle speculazioni dei Bramani. Al primo posto vi sarebbe la morte (ὁ θάνατος), considerata come la nascita (ἡ γένεσις) verso la vita vera per quanti, come loro, hanno il privilegio di esercitare la filosofia. Il secondo argomento riguarderebbe gli accadimenti umani (τὰ συμβαίνοντα), che non sono buoni o cattivi in assoluto. Il terzo tema di riflessione sarebbe centrato sulla natura (τὰ δὲ περὶ φύσιν), sulla quale la loro opinione sarebbe ingenua, in quanto le loro credenze (πιστουμένους) si fonderebbero sui miti (διὰ μύθων)³⁵².

³⁴⁹ Str. XV 1, 59=*FGrHist* 715 F 33: ἤδη δ’ εὐθὺς καὶ κυομένους ἔχειν ἐπιμελητὰς λογίους ἄνδρας, οὓς προσιόντας λόγῳ μὲν ἐπάδειν δοκεῖν καὶ τὴν μητέρα καὶ τὸν κυόμενον εἰς εὐτεκνίαν, τὸ δ’ ἀληθὲς σωφρονικὰς τινὰς παραινέσεις καὶ ὑποθήκας διδόναι: τὰς δ’ ἥδιστα ἀκροωμένας μάλιστα εὐτέκνους εἶναι νομίζεσθαι.

³⁵⁰ Str. XV 1, 59: τὸν δ’ ἀκροώμενον οὔτε λαλῆσαι θέμις οὔτε χρέμψασθαι ἀλλ’ οὐδὲ πτύσαι, ἢ ἐκβάλλεσθαι τῆς συνουσίας τὴν ἡμέραν ἐκείνην ὡς ἀκολασταίνοντα.

³⁵¹ Str. XV 1, 59: ταῖς δὲ γυναῖξι ταῖς γαμεταῖς μὴ συμφιλοσοφεῖν τοὺς Βραχμᾶνας, εἰ μὲν μοχθηραὶ γένοιτο, ἵνα μὴ τι τῶν οὐ θεμιτῶν ἐκφέροιν εἰς τοὺς βεβήλους: εἰ δὲ σπουδαῖαι, μὴ καταλείποιεν αὐτούς, οὐδένα γὰρ ἡδονῆς καὶ πόνου καταφρονούντα, ὡς δ’ αὐτῶς ζωῆς καὶ θανάτου, ἐθέλειν ὑφ’ ἐτέρῳ εἶναι: τοιοῦτον δ’ εἶναι τὸν σπουδαῖον καὶ τὴν σπουδαίαν.

³⁵² Str. XV 1, 59: πλείστους δ’ αὐτοῖς εἶναι λόγους περὶ τοῦ θανάτου: νομίζειν γὰρ διὸ τὸν μὲν ἐνθάδε βίον ὡς ἂν ἀκμὴν κυομένων εἶναι, τὸν δὲ θάνατον γένεσιν εἰς τὸν ὄντως βίον καὶ τὸν εὐδαίμονα τοῖς φιλοσοφήσασιν: διὸ τῆ ἀσκήσει πλείστη χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐτοιμοθάνατον: ἀγαθὸν δὲ ἢ κακὸν μὴδὲν εἶναι τῶν συμβαινόντων ἀνθρώποις: οὐ γὰρ ἂν τοῖς αὐτοῖς τοὺς μὲν ἄχθεσθαι τοὺς δὲ χαίρειν ἐνυπνιώδεις ὑπολήψεις ἔχοντας, καὶ τοὺς αὐτοὺς τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν ἄχθεσθαι τοτὲ δ’ αὐτὸ χαίρειν μεταβαλλομένους. τὰ δὲ περὶ φύσιν τὰ μὲν εὐήθειαν ἐμφαίνειν φησίν: ἐν ἔργοις γὰρ αὐτοὺς κρείττους ἢ λόγοις εἶναι, διὰ μύθων τὰ πολλὰ πιστουμένους:

Subito dopo, viene riferito che per molte questioni costoro avrebbero le stesse idee dei Greci: sull'origine e la fine del cosmo (ὁ κόσμος), sul fatto che sia sferico, sull'immanenza del dio che lo governa e lo crea (θεός). Inoltre penserebbero che il principio della creazione del mondo (ἡ κοσμοποιία) sia l'acqua, che oltre ai quattro elementi primordiali ve ne sia un quinto, la natura (ἡ φύσις), da cui discendono il cielo e gli astri, e che la terra sia al centro dell'universo³⁵³.

Infine, il quarto campo delle loro meditazioni sarebbe quello della generazione (τὸ σπέρμα) e dell'anima (ἡ ψυχή): a proposito di quest'ultima, i Bramani sarebbero anche inventori di miti (μύθοι), come Platone³⁵⁴.

Per quanto è possibile dedurre da questo resoconto, che è l'unico, tra le fonti classiche, a trasmetterci i contenuti della loro sapienza, risultano chiari i parametri culturali cui si fa riferimento. I motivi delle loro riflessioni non si discostano da quelli del pensiero greco, dato che è esplicitamente rilevato nel testo. Esso emerge non solo dal richiamo a Platone e ai suoi miti, ma soprattutto dalle osservazioni sulla *physis*, tema privilegiato dai cosiddetti presocratici e oggetto di speculazione di tutti i filosofi successivi³⁵⁵.

Questa importante testimonianza, riportata da Strabone, merita ancora qualche altra osservazione: la descrizione dei Bramani e l'esposizione delle loro dottrine sono dominate da una precisa *interpretatio*. Si tratta del punto di vista dei Greci che guardano verso i popoli *altri*, quelli che sono collocati all'estremità delle terre orientali. La chiave di lettura si snoda su un doppio livello di rappresentazione: da una parte essi sono lontani dal mondo conosciuto dalla classicità, dalle città, dalla vita civile in genere – quella che era concepita come tale dall'Occidente –, dall'altra sono assimilati allo stesso ambiente ellenico che ne aveva prodotto un'immagine di maniera.

³⁵³ Str. XV 1, 59: *περὶ πολλῶν δὲ τοῖς Ἑλλησιν ὁμοδοξεῖν: ὅτι γὰρ γενητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτὸς λέγειν κάκεινους, καὶ ὅτι σφαιροειδῆς, ὃ τε διοικῶν αὐτὸν καὶ ποιῶν θεὸς δι' ὅλου διαπεφοίτηκεν αὐτοῦ: ἀρχαὶ δὲ τῶν μὲν συμπάντων ἕτεραι, τῆς δὲ κοσμοποιίας τὸ ὕδωρ: πρὸς δὲ τοῖς τέταρσι στοιχείοις πέμπτη τις ἐστὶ φύσις, ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα: γῆ δ' ἐν μέσῳ ἴδρυται τοῦ παντός:*

³⁵⁴ Str. XV 1, 59: *καὶ περὶ σπέρματος δὲ καὶ ψυχῆς ὁμοία λέγεται καὶ ἄλλα πλείω: παραπλέκουσι δὲ καὶ μύθους, ὥσπερ καὶ Πλάτων περὶ τε ἀφθαρσίας ψυχῆς καὶ τῶν καθ' ἄδου κρίσεων καὶ ἄλλα τοιαῦτα. περὶ μὲν τῶν Βραχμάνων ταῦτα λέγει.*

³⁵⁵ Per avere un'idea di cosa affermavano i filosofi greci, in particolare Talete, Parmenide, Empedocle, Platone e gli stoici antichi, sulla natura dell'universo si veda N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol.1, 4^a ed., Utet, Torino 1993. Tutti i frammenti dei presocratici si possono leggere con traduzione in *I Presocratici* (a cura di G. Reale), Bompiani, Milano 2006.

In altri termini, nella loro rappresentazione agisce un duplice meccanismo fondato sulla complementarietà dei fattori opposti *diversità/uguaglianza*³⁵⁶, che risultano entrambi funzionali all'individuazione dei principi identitari della civiltà classica.

Uno dei motivi più ricorrenti di tali rappresentazioni è costituito dall'apprendimento della *philosophia* dei Bramani da parte di Alessandro, che si reca appositamente presso di loro. Nell'episodio dell'incontro con i gimnosofisti³⁵⁷ – stando alla versione dello Pseudo-Callistene – la lettera inviata da loro al sovrano ben definisce i reciproci campi d'azione: ai primi spetta esercitare la filosofia (φιλοσοφεῖν), mentre al secondo tocca fare le guerre (πολεμεῖν)³⁵⁸. A questo proposito, risulta emblematico il quesito, posto loro da Alessandro, sulla natura del potere regale³⁵⁹: esso – secondo la loro opinione – deriverebbe dalla forza della sopraffazione, dall'audacia fondata sulla fortuna, e dal peso dell'oro³⁶⁰. Altrettanto significativa, poi, è la domanda di costoro al re sulla ragione di tante guerre, data la sua mortalità e la necessità di lasciare in futuro ad altri le sue conquiste³⁶¹.

Espressa in questi termini, la costruzione simbolica della dialettica re/filosofi emerge chiaramente dal *Romanzo di Alessandro*, dove viene messa in scena un'opposizione ideale tra potere e sapere³⁶², che già costituiva un tema diffuso nella letteratura greca – basti pensare ad esempio alla storia dell'ospitalità offerta da Creso³⁶³, o da Periandro³⁶⁴, a seconda delle varianti, ai sapienti più famosi del loro tempo³⁶⁵ – e che avrà poi grande fortuna nella letteratura dei secoli a venire³⁶⁶.

³⁵⁶ Si veda in proposito il quadro dei processi con cui la cultura europea definisce l'*alterità*: Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., pp. 56-96.

³⁵⁷ Si veda Ps.-Callisth. III 5-6 nell'edizione di K. Müller, cit., e sul contenuto del testo il paragrafo 2.2.

³⁵⁸ Ps.-Callisth. III 5, 1 (ed. Müller): ἐὰν δὲ βούλη μαθεῖν τίνες ἐσμὲν, ἄνθρωποι γυμνοὶ φιλοσοφεῖν εἰωθότες, οὐκ ἄφ' ἑαυτῶν ἀλλ' ἐκ τῆς ἄνω ποονοίας δημιουργηθέντες· σοὶ μὲν γὰρ ἔπεται πολεμεῖν, ἡμῖν δὲ φιλοσοφεῖν.

³⁵⁹ Cfr. paragrafo 2.2.

³⁶⁰ Ps.-Callisth. III 6, 5 (ed. Müller): «Τί ἐστι βασιλεία;» Οἱ δὲ εἶπον· «Πλεονεξίας δύναμις ἄδικος, τόλμη καιροῦ συνεργοῦντος, χρυσοῦν φορτίον». Su questo si veda l'Introduzione.

³⁶¹ Ps.-Callisth. III 6, 7 (ed. Müller): οἱ δὲ εἶπον· «εἰ θνητὸς ὑπάρχεις, τί τοσαῦτα πολεμεῖς; ἵνα ἅπαντας ἄρης καὶ ποῦ ἀπενέγκης; οὐδὲ πάλιν καὶ σὺ αὐτὰ ἐτέροις καταλείψεις;».

³⁶² Sul motivo degli emblemi di potere e saggezza incarnati da Alessandro e i gimnosofisti si legga Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest*, cit., p. 192.

³⁶³ D. S. IX 26.

³⁶⁴ Plu. *Mor.* 146 B-171 E.

³⁶⁵ A proposito del tema dell'incontro di un sovrano con un saggio, Stoneman, *Naked Philosophers*, cit., p. 114, ricorda anche la *Vita Aesopi* e la *Vita Secundi Philosophi*.

³⁶⁶ La stessa diffusione della *Collatio* nel medioevo costituisce una prova della fortuna di questo tema.

Il motivo del confronto tra il sovrano macedone e i gimnosofisti compare in diverse varianti dello stesso episodio.

Nell'*Anabasis* di Arriano i saggi indiani battono i piedi sulla terra quando vedono il re. Alla sua richiesta di conoscere il significato del gesto, rispondono che ogni uomo possiede tanto spazio quanto quello che occupa; che anche Alessandro è uguale a tutti gli altri, tranne per l'ambizione; e che quando morirà possiederà soltanto il terreno della sua sepoltura³⁶⁷.

Molto più tardi, Enea di Gaza, che menziona Arriano, riferisce che i Bramani lo avrebbero esortato ad astenersi dalla cupidigia³⁶⁸.

In questa cornice, acquista significato lo scontro dialettico tra le due immagini di Alessandro e Dindimo/Dandami, sia nella *Collatio*, sia nel trattato di Palladio.

Nel primo testo, il Bramano rivolge grandi lodi ad Alessandro che desidera conoscere la perfetta sapienza, poiché, nella sua ottica, un imperatore non dedito alla filosofia non governa da solo, ma è servo di moltissimi uomini³⁶⁹. Nel secondo, i Bramani indicano nella ricerca della saggezza il motivo per cui Alessandro si è rivolto a loro come esperti; la loro esistenza sarebbe la più regale di tutte, in quanto il filosofo non è dominato ma domina³⁷⁰. Più avanti il re, al cospetto di Dandami, manifesta il desiderio di ricevere da lui un po' dei suoi insegnamenti³⁷¹.

³⁶⁷ Arr. An. VII 1, 5-6: καὶ ἐπὶ τῷδε ἐπαινῶ τοὺς σοφιστὰς τῶν Ἰνδῶν, ὧν λέγουσιν ἔστιν οὓς καταληφθέντας ὑπ' Ἀλεξάνδρου ὑπαιθρίους ἐν λειμῶνι, ἵναπερ αὐτοῖς διατριβαὶ ἦσαν, ἄλλο μὲν οὐδὲν ποιῆσαι πρὸς τὴν ὄψιν αὐτοῦ τε καὶ τῆς στρατιᾶς, κρούειν δὲ τοῖς ποσὶ τὴν γῆν ἐφ' ἧς βεβηκότες ἦσαν. ὡς δὲ ἦρετο Ἀλέξανδρος δι' ἐρμηνέων ὅ τι νοοῖ αὐτοῖς τὸ [6] ἔργον, τοὺς δὲ ὑποκρίνασθαι ὥδε· βασιλεῦ Ἀλέξανδρε, ἄνθρωπος μὲν ἕκαστος τοσόνδε τῆς γῆς κατέχει ὅσονπερ τοῦτό ἐστιν ἐφ' ὅτῳ βεβήκαμεν· σὺ δὲ ἄνθρωπος ὢν παραπλήσιος τοῖς ἄλλοις, πλήν γε δὴ ὅτι πολυπράγμων καὶ ἀτάσθαλος, ἀπὸ τῆς οἰκείας τοσαύτην γῆν ἐπεξέρχῃ πράγματα ἔχων τε καὶ παρέχων ἄλλοις. καὶ οὖν καὶ ὀλίγον ὕστερον ἀποθανὼν τοσοῦτον καθέξεις τῆς γῆς ὅσον ἐξαρκεῖ ἐντεθάφθαι τῷ σώματι.

³⁶⁸ Aen. Gaz. *Thphr.* 176 (ed. Boissonade): καίτοι τὴν τῶν Βραχμάνων πρὸς Ἀλέξανδρον συνουσίαν ἐκδιδάσκων, ἐν ἧ παραينوῦσιν Ἀλεξάνδρῳ πλεονεξίας ἀπέχεσθαι.

³⁶⁹ *Collatio* I 2,1: *Desiderantem te, Alexander, scire, quid sit perfecta sapientia – licet huius te non ignarum profiteris – , velle collaude, quia, quod solum est omni regno praestantius, id assequi maluisti – etenim imperator exsors philosophiae non dominari solus creditur, sed servire quam plurimis.*

³⁷⁰ *Gent. Ind.* II 3 (ed. Berghoff): ὀρεγόμενος σοφίας ἤλθες πρὸς ἡμᾶς, ὅπερ πρῶτον ἀποδεχόμεθα Βαγμᾶνες, ὅτι ἐστὶ βασιλικώτερον ἐν τῷ βίῳ ἡμῶν τοῦτο γὰρ ἠθέλησας μαθεῖν, βασιλεῦ Ἀλέξανδρε· ὁ φιλόσοφος γὰρ οὐ δεσπόζεται ἀλλὰ δεσπόζει, ἄνθρωπος γὰρ αὐτοῦ οὐ κρατεῖ.

³⁷¹ *Gent. Ind.* II 20 (ed. Berghoff): Ἐγὼ σοφόν τι ἤκω μαθεῖν παρά σου.

Da entrambi gli scritti emerge il concetto che l'esercizio della filosofia garantisce la libertà e che sapere significa potere. Naturalmente, va da sé che anche questa idea discende dal pensiero greco di matrice platonica³⁷².

Un ulteriore tema, sviluppato in tutti i “trattati indiani”, riguarda la distanza che corre nella pratica della sapienza tra due mondi contrapposti.

Nella seconda lettera della *Collatio*, leggiamo che da una parte i Bramani non frequentano le scuole dei filosofi³⁷³, mentre dall'altra esercitano una “filosofia agevole”, fondata sulla giustizia e sul principio che non si deve procurare ad altri ciò che a se stessi genera sofferenza³⁷⁴. In quest'ultima dichiarazione sono inequivocabilmente riconoscibili echi evangelici³⁷⁵.

Tali affermazioni vengono chiarite ancor meglio dalla *Collatio II*³⁷⁶ e dall'*Historia de preliis*³⁷⁷ in tutte le sue recensioni³⁷⁸. In queste redazioni viene sottolineato che l'insegnamento dei filosofi è il disaccordo, e che costoro non definiscono nulla di certo e di stabile, ma solo falsità. Al contrario, i Bramani frequenterebbero luoghi dove apprenderebbero una buona pratica di vita, volta a non danneggiare gli altri, ma a prestare loro aiuto, secondo il criterio della “vera giustizia”. L'uso di questa espressione rivela, in maniera ancor più stingente rispetto alla *Collatio I*, che l'ispirazione diretta della filosofia di vita attribuita ai Bramani è cristiana.

³⁷² Sull'argomento la bibliografia è sterminata, ma tra i saggi più recenti si veda almeno M. Migliori, *L'unità del pensiero politico di Platone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 95/3(2003), pp. 337-388; F. L. Lisi, *Il principe filosofo di Platone*, in *Princeps legibus solutus* (a cura di A. Maffi), pp. 5-16, Giappichelli, Torino 2016; M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Carocci, Roma 2017.

³⁷³ *Collatio I* 2, 15: *Philosophorum scholas minime frequentamus, quorum doctrina discordia nihil stabile certumque definiens semper sequentibus placita priora scindentibus.*

³⁷⁴ *Collatio I* 2, 15: *Nostra philosophia expedita est, quae iuvare non nisi iuste novit, nocere nec iuste. Nec aliis id inferendum censet, quod nobis maerorem generat, cum infertur.*

³⁷⁵ Si vedano i passi di Mt. VI 33 e VII 12; Lc. VI 31. A questo proposito, vanno segnalate le osservazioni di C. Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 70-71.

³⁷⁶ *Collatio II*, p. 14, ed. Pfister: *Scolas phylosophorum non frequentamus, in quorum doctrina discordia est et nihil certum definiens atque stabile, sed semper mendacia; sed illas scholas frequentamus, in quibus bonam discimus vitam, et quae demonstrant scriptum hoc, quod dicunt et non docent nos aliquem ledere, sed secundum veram iusticiam iuvare docent, et non discimus in eis causam, quae nobis aliquam tristitiam faciat.*

³⁷⁷ *Historia de preliis* 99, p. 225, ed. Zingerle: *sed illas scholas frequentamus, in quibus discimus vitam et que demonstrant nobis hoc, quod in scripturis ostendunt, et non docent nos aliquem ledere, sed secundum veram iustitiam iuvare docent, et non discimus in eis causam, que nobis aliquam tristitiam faciat.*

³⁷⁸ *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J¹*, cit., p. 186; *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J²*, cit., p. 84; *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³*, cit., p. 134.

Anche nel testo di Palladio essi non apprezzano i pensatori greci, perché gli epicurei vivrebbero nella mollezza, gli stoici amerebbero le ricchezze, e i peripatetici non sarebbero affatto degni di ammirazione³⁷⁹. Qui, la polemica non viene diretta contro argomenti di carattere dottrinario, ma viene spostata sul piano della condotta e dello stile di vita.

Tra gli scrittori cristiani è possibile individuare nei confronti delle dottrine indicate come proprie dei Bramani, alternativamente, un atteggiamento benevolo, oppure una critica più o meno esplicita.

In un passo del *De fide*, Epifanio riferisce che vi sono ben settantadue “ripugnanti” (ἀηδεῖς) filosofie tra le tribù indiane, ma di queste solo i Bramani sono encomiabili (ἐπαινεταί)³⁸⁰, mentre in un altro luogo, afferma che “di molti altri misteri, di eresie e di scismi gli iniziatori presso i Persiani sono i Magustei, mentre presso gli Egizi i cosiddetti profeti, sono fondatori dei santuari e dei templi; tra i Magi babilonesi quelli che sono detti Gazareni sono sapienti e imbrogliatori, e poi ci sono tra gli Indiani i cosiddetti Euileoi e i Bramani, mentre tra i Greci ierofanti, ministri dei templi, una moltitudine di Cinici e i capi di infinite altre filosofie”³⁸¹. È evidente che nei due testi considerati la prospettiva dell’autore comprenda un giudizio positivo sulla loro sapienza, ma non escluda la disapprovazione verso l’entità dell’eresia, pur presente in essa.

Il primo libro della *Refutatio* di Ippolito – come si è visto –, che passa in rassegna gli insegnamenti di tutti i filosofi greci, dedica le ultime due sezioni alle

³⁷⁹ *Gent. Ind.* II 53 (ed. Berghoff): τί δὲ εἶπωμεν περὶ Ἐπικουρίων, ἀνδρῶν μυροβρόχων καὶ μαλακῆ ἐσθῆτι γυναικῶν ἀβρῶς περιπατούντων καὶ βεβιασμένων ἀρωμάτων χυμοῖς τὸν ἀέρα μαινόντων; τί δὲ δεῖ καὶ λέγειν περὶ Στοϊκῶν λογίων φιλοσόφων τῶν φιλαργυρησάντων; τί δὲ πάλιν ἐροῦμεν περὶ τῶν Περιπατητικῶν φιλοσόφων; πάντες οὗτοι θαυμάσιοι καὶ μεγάλοι παρ’ ὑμῖν, ἀλλ’ οὐ παρὰ Βραγμαῖσιν.

³⁸⁰ *Eriph. Fid.* 10, 2: Ἐβδομήκοντα δύο μὲν ἀηδεῖς φιλοσοφίαι ἐν τῇ τῶν Ἰνδῶν ἐμφέρονται φρατρία, τῶν τε γυμνοσοφιστῶν, τῶν τε Βραχμάνων, ἐπαινετῶν τούτων μόνων, τῶν τε Ψευδοβραχμάνων, τῶν τε νεκυοφάγων, τῶν τε αἰσχροποιῶν, τῶν τε ἀτηληγμένων.

³⁸¹ *Eriph. Fid.* 12, 5: ἑτέρον δὲ πάλιν μυστηρίων πολλῶν καὶ αἵρεσιάρχων καὶ σχισματοποιῶν οἱ μὲν ἀρχηγοὶ παρὰ Πέρσαις Μαγουσαῖοι, παρὰ δὲ Αἰγυπτίους προφητὰ καλούμενοι Γαζαρηνοί, σοφοὶ τε καὶ ἐπαιδοί, Ἰνδῶν δὲ οἱ Εὐίλειοι καλούμενοι καὶ Βραχμᾶνες, Ἑλλήνων δὲ ἱεροφάνται τε καὶ νεωκόροι, Κυρικῶν πλῆθος καὶ ἄλλων ἀμυθήτων φιλοσόφων ἀρχηγοί.

dottrine dei Bramani (I 24) e dei Druidi (I 25), seguendo la tradizione di Clemente e Diogene Laerzio che li accomunano.

La “lente deformata” con cui vengono presentate le convinzioni dei Bramani in questo testo, mostra una *interpretatio* degna di nota.

Stando a quanto riferisce lo scrittore cristiano, il Dio dei Bramani si identificherebbe con la luce (φῶς) e la parola (λόγος); quest’ultima corrisponderebbe alla conoscenza (γνώσις), che permetterebbe loro di attingere ai misteri della natura; essi soltanto raggiungerebbero tale realtà divina, perché privi delle opinioni comuni³⁸².

Le modalità con cui viene definito questo concetto di divinità hanno fatto sorgere varie congetture tra gli studiosi. Alcuni hanno ipotizzato che in qualche modo fossero arrivate fino ad Ippolito nozioni desunte da antichi testi indiani come le *Upaniṣad*³⁸³. Naturalmente è difficile dimostrare come potessero essergli giunte tali conoscenze, ma è evidente che il teologo romano abbia voluto fornire una “lettura” cristiana di ciò che doveva essere ai suoi occhi il popolo dei Bramani, utilizzando prima di tutto i dati che poteva desumere dalla tradizione classica, come dimostra il raffronto con le fonti finora esaminate.

Altri specialisti hanno creduto di individuare più specificamente una matrice gnostica nelle espressioni utilizzate da Ippolito³⁸⁴, ma in questo caso si tratterebbe soltanto della sovrapposizione di immagini e concetti ad un impianto teorico, che doveva funzionare come presentazione di una comunità cristiana non ortodossa³⁸⁵.

³⁸² Hippol. *Haer.* I 24, 2: οὗτοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν οὐχ ὁποιόν τις ὄρα οὐδ’ οἶον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλ’ ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἐναρθρος, ἀλλ’ ὁ τῆς γνώσεως, δι’ οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστήρια ὄραται σοφοῖς. τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὃ φασι λόγον [τὸν θεόν], αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμᾶνες λέγουσιν διὰ τὸ ἀπορρίψαι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅς ἐστι χιτὸν τῆς ψυχῆς ἔσχατος.

³⁸³ Questa è la teoria di J. Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d’après saint Hippolyte*, cit. Lo studioso individuava precise corrispondenze tra alcune affermazioni di Ippolito, come ad esempio, quella sulla luce/parola e passi delle *Upaniṣad* o di altri testi vedici. Dello stesso parere è anche A. Magris, *Plotino e l’India*, in «Annuario filosofico» 6 (1990), pp. 127-128 che rileva come il dio di cui parla Ippolito non è altri che il *brahman* vedico. Lo studioso cita a tale proposito le pagine di J. Gonda, *Die Religionen Indiens. I Veda-und-älterer-Hinduismus*, Kolhammer, Stuttgart 1960 [trad. it. *Le religioni dell’India*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1981].

³⁸⁴ Si pensi al prologo di Giovanni 1, 1-5: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. L’ipotesi di “presenze” gnostiche all’interno del testo di Ippolito viene accennata da A. Cosentino nella nota 181 p. 165 del suo commento, nell’edizione di Pseudo-Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, Città Nuova, Roma 2017.

³⁸⁵ È la teoria di B. Berg, *Dandamis*, cit., pp. 276-279, che attribuisce un’origine gnostica ad alcune immagini presenti in questo testo di Ippolito, come quella della luce, o quella della veste ornamento dell’anima.

In via generale, a proposito della artificiosa “ricostruzione” della filosofia dei Bramani, possiamo concludere, attenendoci alle testimonianze possedute, che ci troviamo di fronte ad almeno tre diversi *modi operandi*:

a) da una parte vediamo il geografo Strabone che riconduce le dissertazioni dei Bramani ad argomenti tipici del pensiero greco, in particolare alle speculazioni sulla natura (*physis*);

b) dall'altra compaiono le narrazioni – in particolare dei “trattati indiani” – che pongono a confronto il re e i sapienti, per esaltare la libertà di questi ultimi³⁸⁶, celebrandone la loro filosofia pragmatica³⁸⁷;

c) infine abbiamo le testimonianze dei Padri della Chiesa, tra cui Ippolito, che si preoccupano di catalogare tutte le eresie, tra le quali viene inserita quella dei Bramani, le cui presunte dottrine sarebbero da collocare ai margini della teologia cristiana.

In sostanza, abbiamo davanti tre modalità di presentazione di un'immagine, che si staglia sul piano della raffigurazione simbolica, ma che può essere ugualmente utilizzata come portatrice di valori, o disvalori, di modelli culturali positivi, o negativi, a seconda del punto di vista con cui viene osservata e costruita.

2.12. Divinazione, astrologia, ordalie, dimensione sacra

In relazione al ruolo e alle mansioni dei Bramani, abbiamo una serie di notizie che descrivono l'ordinamento della società indiana, nella quale ad essi viene attribuita una funzione ben precisa.

Dalle fonti greche si ricava un quadro piuttosto articolato delle loro competenze.

Prima di tutto, essi sono presentati come esperti nella divinazione. Tra gli Indiani essi sarebbero i soli conoscitori della mantica, la cui prerogativa sarebbe quella di predire il futuro³⁸⁸. I racconti relativi alle cerimonie pubbliche in cui essi emetterebbero le loro previsioni ce ne forniscono un quadro dettagliato.

³⁸⁶ Sull'*autarkeia* dei Bramani cfr. Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest*, cit., pp. 190 e 192.

³⁸⁷ Si veda ancora Halbfass, *India and Europe*, cit., p. 12. Cfr. Karttunen, *Greek and Indian Wisdom*, cit., p. 119.

³⁸⁸ Arr. *Ind.* 11, 4: εἰσὶ δὲ καὶ μαντικῆς οὗτοι μόνου Ἰνδῶν δαήμονες, οὐδὲ ἐφεῖται ἄλλω μαντεύεσθαι ὅτι μὴ σοφιστῆ ἀνδρὶ

All'inizio dell'anno costoro sarebbero radunati davanti alla reggia, per esporre le sciagure imminenti, o per implorare un'annata fruttuosa, non solo per le coltivazioni e l'allevamento, ma anche per il governo (πολιτεία) del loro popolo³⁸⁹. Prevederebbero la siccità, le piogge, i venti favorevoli, o le malattie³⁹⁰. Nel caso di previsioni esatte, sarebbero esentati dai tributi e dalle tasse, al contrario, dopo tre errori, riceverebbero una maledizione, rimanendo senza possibilità di parlare per il resto della vita³⁹¹.

Secondo un'altra tradizione, essi avrebbero addirittura abilità taumaturgiche. In un passo della *Vita Isidori* di Damascio si legge che alcuni scrittori attribuivano ai Bramani stanziati sulle montagne la facoltà di produrre, grazie alle preghiere, la pioggia e la siccità, e in più l'arte di diffondere peste e carestie, così come di allontanare ogni calamità³⁹².

In questo ambito, vanno inquadrare anche le testimonianze secondo cui crederebbero nella rigenerazione³⁹³, e saprebbero chi furono un tempo³⁹⁴.

L'esercizio della mantica da parte dei Bramani è spesso posto al servizio del potere dei re. Il dato emerge costantemente dalle fonti, per un lungo arco di tempo.

³⁸⁹ Str. XV 1, 39=FGrHist 715 F 19b: Φησὶ δὴ τὸ τῶν Ἰνδῶν πλῆθος εἰς ἑπτὰ μέρη διηρῆσθαι, καὶ πρώτους μὲν τοὺς φιλοσόφους εἶναι κατὰ τιμὴν, ἐλαχίστους δὲ κατ' ἀριθμὸν· χρῆσθαι δ' αὐτοῖς ἰδία μὲν ἐκάστῳ τοὺς θύοντας ἢ τοὺς ἐναγίζοντας, κοινῇ δὲ τοὺς βασιλέας κατὰ τὴν μεγάλην λεγομένην σύνοδον, καθ' ἣν τοῦ νέου ἔτους ἅπαντες οἱ φιλόσοφοι τῷ βασιλεῖ συνελθόντες ἐπὶ θύρας ὅτι ἂν αὐτῶν ἕκαστος συντάξῃ τῶν χρησίμων ἢ τηρήσῃ πρὸς εὐετηρίαν καρπῶν τε καὶ ζῶων καὶ περὶ πολιτείας, προσφέρει τοῦτ' εἰς τὸ μέσον. Il racconto di Strabone presenta molte coincidenze con quelli di D. S. II 40, 2 e Arr. *Ind.* 11, 5.

³⁹⁰ D. S. II 40, 2: προλέγοντες δὲ τοῖς πλῆθεσι περὶ αὐχμῶν καὶ ἐπομβρίας, ἔτι δ' ἀνέμων εὐπνοίας καὶ νόσων καὶ τῶν ἄλλων τῶν δυναμένων τοὺς ἀκούοντας ὠφελῆσαι.

³⁹¹ D. S. II 40, 3: Ὁ δ' ἀποτυχῶν τῶν φιλοσόφων ἐν ταῖς προρρήσεσιν ἄλλην μὲν οὐδεμίαν ἀναδέχεται τιμωρίαν ἢ βλασφημίαν, ἄφωνος δὲ διατελεῖ τὸν λοιπὸν βίον. Str. XV 1, 39: ὅς δ' ἂν τρεῖς ἐψευσμένος ἄλλῳ, νόμος ἐστὶ σιγᾶν διὰ βίου· τὸν δὲ κατορθώσαντα ἄφορον καὶ ἀτελῆ κρίνουσι. Cfr. Arr. *Ind.* 11, 6.

³⁹² Dam. *Isid.* 67: Ἐλεγον δὲ καὶ οὗτοι περὶ τῶν ὀρείων Βραχμάνων ὅσα οἱ συγγραφεῖς περὶ αὐτῶν θρυλοῦσιν, ὄμβρους τε καὶ ἀνομβρίας εὐχαις καταπράττειν καὶ λιμῶν καὶ λοιμῶν ἀποδιώξεις ἄλλων τε κακῶν ἀποτροπᾶς, ὅσα μὴ ἀνίατον ἔχει τὴν εἰμαρμένην.

³⁹³ Clem. Al. *Strom.* III 7, 60, 2: πείθονται γὰρ εἶναι παλιγγενεσίαν. Questo è uno degli elementi, presenti nelle fonti greche, che fanno ipotizzare come all'interno di esse vi siano tracce di quella che doveva essere realmente la condizione dei *Brāmana* nella civiltà indiana: si veda a questo proposito quanto afferma G. Desantis in Pseudo Palladio, *Le genti dell'India e i brahmani*, cit., p. 30.

³⁹⁴ Aen. Gaz. *Thphr.* 173-174 (ed. Boissonade): Ταύτης τῆς ἀλαζονείας ὕστερον Ἀπολλώνιος ὁ Καππαδόκης ἐραστής γενόμενος πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἐμυθολόγει περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς σοφῶν, ὡς ἴσασιν οἷτινές ποτε γέγονασιν, εἰς μάρτυρας ἔξω τῆς οἰκουμένης καταφεύγων.

Da Strabone, che si rifà a Nearco, sappiamo che essi parteciperebbero alla vita pubblica come consiglieri dei loro sovrani³⁹⁵. Sarebbero scelti dagli Indiani per tale mansione, in virtù della loro moderazione, della loro equità e della loro familiarità con il divino, ragion per cui conoscerebbero gli avvenimenti futuri meglio degli altri uomini³⁹⁶. Una tradizione vuole che addirittura i re si inchinerebbero davanti a loro³⁹⁷; più precisamente Porfirio racconta che andrebbero a visitarli, supplicandoli di pronunciare preghiere, per allontanare le calamità dal loro paese, oppure per ricevere consigli sul da farsi³⁹⁸. Secondo Girolamo, i sovrani si recherebbero da costoro per assicurarsi la pace³⁹⁹.

A tale proposito, occorre ricordare anche le affermazioni di Dandami nel *De gentibus Indiae et Bragmanibus*: egli conoscerebbe gli avvenimenti futuri, in quanto partecipe delle opere di Dio⁴⁰⁰. È evidente che, in questo caso, tale prerogativa sia stata rimodulata da Palladio alla luce della *interpretatio* cristiana.

Più volte le testimonianze di cui disponiamo connettono la capacità divinatoria dei gimnosofisti/Bramani con l'osservazione degli astri⁴⁰¹.

³⁹⁵ Str. XV 1, 66=*FgrHist* 133 F 23: Νέαρχος δὲ περὶ τῶν σοφιστῶν οὕτω λέγει τοὺς μὲν Βραχμᾶνας πολιτεύεσθαι καὶ παρακολουθεῖν τοῖς βασιλεῦσι συμβούλους. Cfr. XV 1, 68.

³⁹⁶ D. Chr. Or. 49, 7: Ἴνδοι δὲ Βραχμᾶνας, ἐγκρατεῖα καὶ δικαιοσύνη διαφέροντας καὶ τῇ πρὸς τὸ θεῖον φιλίᾳ, ὅθεν μᾶλλον ἴσασι τὰ μέλλοντα ἢ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τὰ παρόντα αὐτοῖς.

³⁹⁷ Schol. Hom. Il. A 340 (ed. Dindorf): παρ' Ἰνδοῖς τε τοὺς Βραχμᾶνας, οἵπερ εἰσι παρ' αὐτοῖς οἱ φιλόσοφοι, λόγος ἐστὶ τοὺς βασιλέας ἀπαντῶντας προσκυνεῖν.

³⁹⁸ Porph. Abst. IV 17, 10: Ἀγύναιοι δ' εἰσὶ πάντες καὶ ἀκτῆμονες, καὶ τοσοῦτον αὐτῶν τε καὶ τῶν Βραχμᾶνων σέβας ἔχουσιν οἱ ἄλλοι, ὥστε καὶ τὸν βασιλέα ἀφικνεῖσθαι παρ' αὐτοὺς καὶ ἰκετεῦναι εὐξασθᾶί τι καὶ δεηθῆναι ὑπὲρ τῶν καταλαμβανόντων τὴν χώραν ἢ συμβουλευσαί τὸ πρακτέον.

³⁹⁹ Hier. Adv. Iovin. II 14: *et cum rex ad eos venerit, adorare illos solitus sit, pacemque suae provinciae in illorum precibus arbitrari sitam.*

⁴⁰⁰ Pall. Gent. Ind. II 25 (ed. Berghoff): διὰ τοῦτο, ὅσα ὁ θεὸς ποιεῖ, οἶδα καὶ τί δεῖ γενέσθαι, ἐπίσταμαι. ὑμεῖς δὲ θαμβεῖσθε μαντευόμενοι {καὶ οὐκ αἰσχύνεσθε} περὶ τῶν καθ' ἡμέραν ἐφ' ὑμᾶς παρεχομένων μὴ συνιέντες τὰ καθ' ὥραν δεικνύμενα ὑμῖν ἔργα θεοῦ· λιμούς, λοιμούς, πολέμους, κερανοῦς, αὐχμούς, ὄμβρους καὶ καρπῶν φθορὰς προγινώσκω ἐγὼ· καὶ πῶς καὶ πόθεν ταῦτα γίνεται καὶ διὰ τί ἐμοὶ παρέχει γνῶσιν ἢ πρόνοια.

⁴⁰¹ Curt. VIII 9, 33: *Illi, qui in urbibus publicis moribus degunt, siderum motus scite spectare dicuntur et future praedicere.* Clem. Alex. Strom. III 7, 60, 4: δοκοῦσι δὲ παρατηρεῖν τὰ οὐράνια καὶ διὰ τῆς τούτων σημειώσεως τῶν μελλόντων προμαντεύεσθαι τινα.

In riferimento a ciò, si può ricordare una tradizione che lega strettamente i gimnosofisti al sole. Essi per tutto il giorno guarderebbero fissamente il disco solare, indagando misteri reconditi⁴⁰², oppure sarebbero proprio consacrati a tale elemento⁴⁰³.

A questo riguardo, uno dei passi più significativi è quello della *Vita Apollonii*, laddove l'autore – riferendo le parole del protagonista – espone i loro costumi (III 15):

ὁ δέ γε Δάμις φησὶ χαμευνία ἔγραψεν, μὲν αὐτοὺς χρῆσθαι, τὴν γῆν δὲ ὑποστρωννύναι πόας, ἃς ἂν αὐτοὶ αἰρῶνται, καὶ μετεωροποροῦντας δὴ ἰδεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πήχεις δύο, οὐ θαυματοποιίας ἕνεκα, τὸ γὰρ φιλότιμον τοῦτο παραιτεῖσθαι τοὺς ἄνδρας, ἀλλ' ὅποσα τῷ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὡς πρόσφορα τῷ θεῷ πράττοντας. τό τοι πῦρ, ὃ ἀπὸ τῆς ἀκτῖνος ἐπισπῶνται καίτοι σωματοειδὲς ὄν οὔτε ἐπὶ βωμοῦ καίειν αὐτοὺς οὔτε ἐν ἰπνοῖς φυλάττειν, ἀλλ' ὥσπερ τὰς αὐγὰς, αἱ ἐξ ἡλίου τε ἀνακλῶνται καὶ ὕδατος, οὕτω μετέωρον τε ὀρᾶσθαι αὐτὸ καὶ σαλεῦον ἐν τῷ αἰθέρι. τὸν μὲν οὖν δὴ Ἥλιον ὑπὲρ τῶν ὠρῶν, ἃς ἐπιτροπεύει αὐτός, ἴν' ἐς καιρὸν τῆ γῆ ἴωσι καὶ ἡ Ἰνδικὴ εὖ πράττη, νύκτωρ δὲ λιπαροῦσι τὴν ἀκτῖνα μὴ ἄχθεσθαι τῆ νυκτί, μένειν δέ, ὡς ὑπ' αὐτῶν ἤχθη. τοιοῦτον μὲν δὴ τοῦ Ἀπολλωνίου τὸ «ἐν τῆ γῆ τε εἶναι τοὺς Βραχμᾶνας καὶ οὐκ ἐν τῆ γῆ».

Damis racconta che essi dormono sulla terra, e che questa distende erba a loro volontà, ma che li ha visti sollevarsi per aria fino a due cubiti dal suolo: non per suscitare meraviglia, giacché rifuggono da tali esibizioni, ma perché ritengono che tutto ciò che fanno elevandosi sopra la terra come il sole, riesca gradito al dio. Il fuoco che traggono dai raggi solari ha natura corporea, ma essi non lo ardono sull'altare, né lo serbano nei focolari: come i raggi del sole che si rifrangono nell'acqua, esso appare sospeso e ondeggiante nell'etere. Invocano dunque il sole perché le stagioni, a cui sovrintende, scendano al momento giusto sulla terra e l'India sia prospera; e quando viene buio, supplicano il raggio di non crucciarsi con la notte, ma di rimanere come fu da loro raccolto. Tale è il significato del detto di Apollonio, che «i Bramani sono sulla terra, e non vi sono»⁴⁰⁴.

⁴⁰² Plin. VII 2, 22 e Sol. 52, 25. Si veda il paragrafo 2.9.

⁴⁰³ St. Byz. s. v. Βραχμᾶνες: ἡλίῳ δὲ μάλιστα καθωσιωμένων.

⁴⁰⁴ Si è tenuta presente la traduzione di D. Del Corno in Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1978, p. 151.

Il testo pone in rilievo l'eccezionalità dell'esistenza dei Bramani, soffermandosi sulla loro capacità di praticare la levitazione⁴⁰⁵, riconducendola ad un gesto di venerazione nei confronti del sole che, stando alla descrizione, sembrerebbe un'entità cui essi sono devoti. L'atto di invocazione dello stesso astro rinvia al motivo delle loro pratiche divinatorie, volte a garantire il successo del raccolto stagionale.

Un altro *topos* piuttosto diffuso nella letteratura classica sottolinea il legame dei Bramani con i Magi e con l'astrologia.

Strabone, rinviando all'opinione di altri autori, riferisce che il bramano Calano avrebbe seguito Alessandro fuori dall'India, infrangendo la consuetudine dei filosofi del suo paese, poiché costoro assisterebbero i re, tramite l'interpretazione dei segni divini, come i Magi nei riguardi dei sovrani di Persia⁴⁰⁶.

Da altre fonti veniamo a sapere che il Macedone avrebbe interrogato i Bramani perché erano i metereologi e i dotti dell'India, come i Magi tra i Persiani⁴⁰⁷. Un'altra tradizione ancora vuole che i saggi nudi siano i loro discendenti⁴⁰⁸.

I Magi avrebbero ricevuto insegnamenti da Zoroastro, il quale, giunto in una regione dell'India settentrionale, a sua volta avrebbe appreso dai saggi Bramani le leggi sul movimento del mondo e delle stelle⁴⁰⁹.

In Filone di Alessandria si legge che tra i barbari si trova un gran numero di uomini virtuosi e onesti: "tra i Persiani ci sono i Magi, che indagando sulle opere della natura per conoscere la verità, a loro piacimento si fanno iniziati e iniziatori alle virtù divine, con spiegazioni molto chiare, mentre presso gli Indiani vi sono i gimnosofisti,

⁴⁰⁵ Questa pratica compare anche in Amm. XXVIII 1, 13: *Ideoque pedes huc et illuc exultando contorquens, saltare, non incedere videbatur, dum studebat inter altaria celsius gradientes, ut quidam memorant, imitari Brachmanas.*

⁴⁰⁶ Str. XV 1, 68: ἐκείνους γὰρ τοῖς αὐτόθι συνεῖναι βασιλεῦσιν ὑφηγουμένους τὰ περὶ τοὺς θεοὺς, ὡς τοὺς μάγους τοῖς Πέρσαις.

⁴⁰⁷ App. BC II 154: τὰ μὲν Ἰνδῶν Ἀλέξανδρος ἐξετάζων τοὺς Βραχμᾶνας, οἱ δοκοῦσιν Ἰνδῶν εἶναι μετεωρολόγοι τε καὶ σοφοὶ καθὰ Περσῶν οἱ Μάγοι.

⁴⁰⁸ D. L. I 9: Κλέαρχος δὲ ὁ Σολεὺς ἐν τῷ Περὶ παιδείας καὶ τοὺς Γυμνοσοφιστὰς ἀπογόνους εἶναι τῶν Μάγων φησὶν.

⁴⁰⁹ Amm. XXIII 6, 32-33: *Qui cum superioris Indiae secreta fidentius penetraret, ad nemorosam quandam uenerat solitudinem, cuius tranquillis silentiis praecelsa Brachmanorum ingenia potiuntur, eorumque monitu rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus quantum colligere potuit eruditus, ex his, quae didicit, aliqua sensibus magorum infudit, quae illi cum disciplinis praesentiendi futura per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt.*

che occupandosi dell’etica, oltre che della fisica, fanno così di tutta la loro esistenza una sorta di dimostrazione di virtù”⁴¹⁰.

Dalle informazioni contenute in questo passo risaltano diversi elementi significativi: non solo la connessione tra i saggi nudi e i Magi, ma anche, e soprattutto, gli oggetti della loro sapienza, costituiti propriamente dalla *physiké* e dall’*ethiké*⁴¹¹. Inoltre, queste affermazioni – come si è già visto per le testimonianze che considerano i gimnosofisti/Bramani gli iniziatori della filosofia⁴¹² – mettono in evidenza una concezione, nata in seno alla cultura greca, per la quale i barbari presentano qualità superiori e migliori di quelle degli stessi Greci.

Infine, vanno opportunamente considerate le annotazioni di Tertulliano, contenute nell’*Adversus Marcionem*, dove si dice che i Magi tra i Persiani, gli ierofanti tra gli Egizi e i gimnosofisti in India venerano i princìpi che costituiscono il mondo⁴¹³. Il passo rientra in un contesto di polemica antipagana, in cui l’autore si scaglia contro l’attribuzione di uno stato divino agli elementi naturali: essa sarebbe stata un’operazione intellettuale compiuta dai pensatori greci, ai quali vengono accostati i detentori della “saggezza orientale”. In questo ambito, risalta in maniera preponderante la svalutazione, o meglio la critica, delle credenze di tutti coloro che si allontanano dal culto del dio unico.

Il possesso di conoscenze esclusive è una prerogativa dei Bramani, tanto che spesso nelle fonti si racconta di famosi sapienti, che si sarebbero recati presso di loro per apprenderne le dottrine, come si è visto per il caso di Zoroastro.

⁴¹⁰ Ph. *Prob.* 74: κατὰ δὲ τὴν βάρβαρον, ἐν ἧ̃ πρεσβευταὶ λόγων καὶ ἔργων, πολυανθρωπότατα στίφη καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐστὶν ἀνδρῶν· ἐν Πέρσαις μὲν τὸ μάγων, οἱ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας καθ’ ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς τρανοτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνται τε καὶ ἱεροφαντοῦσιν· ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ γυμνοσοφιστῶν, οἱ πρὸς τῇ φυσικῇ καὶ τῇ ἠθικῇ φιλοσοφίᾳ διαπονοῦντες ὅλον ἐπίδειξιν ἀρετῆς πεποιήνται τὸν βίον.

⁴¹¹ Anche in Clem. Al. *Strom.* I 72, 4 si legge che i Bramani si sono occupati della natura: ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ’ Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων.

⁴¹² Si vedano le osservazioni nel paragrafo 2.9.

⁴¹³ Tert. *Marc.* I 13, 3: *ne substantiae eius, tantae scilicet, minus dii haberentur; quas colunt et Persarum Magi, et Aegyptiorum Ierophantae, Indorum Gymnosophistae.*

Tra questi viene annoverato Democrito che sarebbe andato prima presso i sacerdoti egizi per imparare la geometria, poi presso i Caldei in Persia, e infine presso i gimnosofisti in India⁴¹⁴.

Anche Pitagora, in principio avrebbe avuto come maestri i Magi persiani e Zoroastro, poi si sarebbe rivolto alle discipline degli Egizi, e successivamente si sarebbe diretto presso i Caldei e i Bramani. In particolare, i gimnosofisti avrebbero contribuito “in molte cose alla sua filosofia, mostrando gli insegnamenti per la mente, gli esercizi per il corpo, e poi le parti dell’anima, le fasi della vita, i tormenti e i premi assegnati dagli dèi Manes a ciascuno per i suoi meriti”⁴¹⁵. La tradizione per cui Pitagora fu loro discepolo, ed apprese l’astrologia, la geometria, l’aritmetica, la musica ed altre scienze arriva fino ad Eusebio⁴¹⁶.

Infine Diogene Laerzio racconta che il filosofo Pirrone⁴¹⁷, seguendo Anassarco⁴¹⁸ nei suoi viaggi, giunse fino a stabilire relazioni con i gimnosofisti e i Magi⁴¹⁹.

Va da sé che anche le tradizioni sull’apprendimento degli insegnamenti dei popoli orientali, da parte di tutti costoro, rientrano nel *topos* di una saggezza “barbara” che sarebbe all’origine del pensiero greco⁴²⁰.

In una lettera di Girolamo – degna di nota – si fa riferimento al viaggio di Apollonio di Tiana⁴²¹, il quale si sarebbe recato in Persia, avrebbe attraversato il Caucaso, le terre degli Albani, degli Sciti, dei Massageti, finché sarebbe arrivato nella ricchissima India. Dopo aver superato il fiume Phison, sarebbe giunto presso i

⁴¹⁴ D. L. IX 35: Φησὶ δὲ Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις καὶ Ἀντισθένης ἐν Διαδοχαῖς ἀποδημῆσαι αὐτὸν καὶ εἰς Αἴγυπτον πρὸς τοὺς ἱερέας γεωμετρίαν μαθησόμενον καὶ πρὸς Χαλδαίους εἰς τὴν Περσίδα καὶ εἰς τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν γενέσθαι. τοῖς τε γυμνοσοφισταῖς φασὶ τινες συμμῖζαι αὐτὸν ἐν Ἰνδία καὶ εἰς Αἰθιοπίαν ἔλθεῖν.

⁴¹⁵ Apul. Flor. 15, 18: *Bracmani autem pleraque philosophiae eius contulerunt, quae mentium documenta, quae corporum exercitamenta, quot partes animi, quot uices uitae, quae diis manibus pro merito suo cuique tormenta uel praemia.*

⁴¹⁶ Eus. P. e. X 4, 15: Ἀκηκοέναι τε πρὸς τοῦτοις Βραχμάνων ἱστόρηται· (Ἰνδῶν δὲ εἰσιν οὗτοι φιλόσοφοι) καὶ παρ’ ὧν μὲν ἀστρολογίαν, παρ’ ὧν δὲ γεωμετρίαν, ἀριθμητικὴν τε παρ’ ἐτέρων καὶ μουσικὴν καὶ ἄλλα παρ’ ἄλλων συλλεξάμενος.

⁴¹⁷ Per approfondire si può consultare Pirrone, *Testimonianze* (Testo e traduzione a cura di F. Declava Caizzi), Napoli, Bibliopolis, 1981.

⁴¹⁸ Su Anassarco si veda *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti* (a cura di M. Andolfo), Milano, Bompiani, 2001, pp. 429-443.

⁴¹⁹ D. L. IX 61: εἶτ’ Ἀναξάρχου, ξυνακολουθῶν πανταχοῦ, ὡς καὶ τοῖς Γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδία συμμῖζαι καὶ τοῖς Μάγοις.

⁴²⁰ Cfr. Halbfass, *India and Europe*, cit., pp. 16-17.

⁴²¹ Per la biografia e le pratiche di Apollonio di Tiana si veda S. Montero Herrero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Editorial Trotta, Madrid 1997, pp. 65-72.

Bramani. Lì avrebbe ascoltato un certo Iarca che, seduto su un trono d'oro e bevendo alla fonte di Tantalos, tra pochi discepoli dissertava sulla natura, sulla morale e sugli astri. In seguito, lo stesso personaggio, sarebbe tornato in Palestina, si sarebbe diretto ad Alessandria, e poi sarebbe andato in Etiopia per vedere i gimnosofisti e la mensa del Sole⁴²².

Al di là del fatto che tutta la geografia qui descritta è prevalentemente “mitica” – in quanto il Phison è un fiume sgorga dal Paradiso⁴²³, la *mensa Solis* è quella che nel racconto di Erodoto è sempre imbandita di carni cotte di quadrupedi⁴²⁴, e inoltre anch'essa, come i filosofi nudi, è collocata in Etiopia⁴²⁵ – anche in questo documento i Bramani sono connessi all'astrologia e al culto solare. Vale qui la pena di ricordare, ancora a proposito della loro sistemazione spaziale, che essi si trovano al di là dell'Eden, stando alla descrizione della *Expositio totius mundi*⁴²⁶.

Sempre a proposito di Girolamo, va rilevata anche un'annotazione dell'*Adversus Iovinianum* in cui leggiamo che presso i gimnosofisti si sarebbe diffusa l'opinione che una vergine avesse generato dal suo fianco Buddha, l'iniziatore delle loro dottrine⁴²⁷. A quanto ci viene detto, gli scrittori cristiani – tra cui anche Clemente

⁴²² Hier. *Epist.* 53, 1: *Apollonius – sive ille magus, ut vulgus loquitur, sive philosophus, ut Phytagorici tradunt – intravit Persas, transivit Caucasum, Albanos, Scythas, Massagetas, opulentissima Indiae regna penetravit et ad extremum latissimo Phison amne transmisso pervenit ad Bragmanas, ut Hiarcam in trono sedentem aureo et de Tantalii fonte potantem inter paucos discipulos de natura, de moribus et de siderum cursu audiret docentem; inde per Elamitas, Babylonios, Chaldaeos, Medos, Assyrios, Partos, Syros, Phoenices, Arabas Palestinam reversus Alexandriam perrexit, Aethiopiam adivit, ut gymnosophistas et famosissimam Solis mensam videret in sabulo.*

⁴²³ Si veda a proposito un'altra lettera di Girolamo, *Epist.* 125, 3: *ad Indiam pervenitur, et ad Gangem fluvium (quem Phison Sancta Scriptura commemorat) qui circumit totam terram Evila, et multa genera pigmentorum de paradisi dicitur fonte devehere. Qui il Phison è identificato con il Gange. Inoltre due volte, nel De situ et nominibus locorum Hebraicorum, l'autore riporta la stessa informazione. Hier. Sit. et nom. p. 117 (ed. Lagarde): Evila, ubi aurum purissimum (quod hebraice dicitur zaab) et gemmae pretiosissimae, carbunculus, smaragdusque nascuntur. Est autem regio ad Orientem vergens, quam circumit de paradiso Phison egrediens, quem nostri mutato nomine Gangem vocant. Sed et unus de minoribus Noe Evila dictus est, quem Iosephus refert cum fratribus suis a flumine Cephene et regione Indiae usque ad eum locum qui appellatur Hieria, possedisse. Hier. Sit. et nom. p. 122 (ed. Lagarde): Fison, quod interpretatur caterva, fluvius quem nostri Gangem vocant, de paradiso exiens et pergens ad Indiae regiones, post quas eumpit in pelagus. Dicit autem Scriptura circum iri ab hoc universam regionem Evila, ubi aurum praecipuum nascitur et carbunculus lapis et prasinus.*

⁴²⁴ Hdt. III 17-18.

⁴²⁵ Ma d'altra parte anche Eliodoro li pone in Etiopia: *Aeth.* X 9-10.

⁴²⁶ *Expos. mundi* 8. In realtà la questione della geografia “mitica” in cui sono dislocati i Bramani sarebbe un ulteriore tema di ricerca.

⁴²⁷ Hier. *Adv. Iovin.* I 42: *Aput Gymnosophistas Indiae quasi per manus huius opinionis auctoritas traditur, quod Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo virgo generarit.*

Alessandrino⁴²⁸ – attribuivano ai Bramani un mitico fondatore, la cui nascita sarebbe avvenuta con una modalità simile a quella di Cristo⁴²⁹.

Riguardo al motivo ricorrente dell'esclusiva sapienza dei Bramani, va ricordata una serie di testi da cui essi risulterebbero i custodi della verità.

In un passo interessante Dione Crisostomo racconta di una fonte (πηγὴν τὴν τῆς ἀληθείας) presso di loro, “la migliore e la più divina di tutte”, alla quale chiunque si sia saziato, non potrebbe più mentire⁴³⁰.

Qualcosa di simile si legge in un passo di Giovanni Stobeo, che riporta un frammento di Porfirio dell'opera *Sullo Stige*. Nel testo viene citato Bardesane⁴³¹ che racconta come esisterebbe una palude chiamata dagli Indiani “strumento d'esame” (δοκιμαστήριον), alla quale sarebbe condotto chiunque neghi di aver compiuto qualche azione colpevole. Alcuni Bramani lo metterebbero alla prova, facendolo immergere in quelle acque, insieme agli accusatori; l'innocente riuscirebbe ad attraversarle facilmente, ma il colpevole sarebbe sommerso fino alla testa; costui sarebbe poi tirato fuori dagli stessi sapienti, che lo consegnerebbero vivo ad altri per farlo educare,

⁴²⁸ Cl. Alex. *Strom.* I 15, 71, 6: εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν. ὄν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος. “Ci sono poi, tra gli Indi, i seguaci delle dottrine del Buddha, che essi venerano come un dio per la sua straordinaria austerità” (Traduz. di G. Pini, in Clemente di Alessandria, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Paoline, Milano, 2006).

⁴²⁹ Nell'opera di Ratramno Corbeiese, monaco vissuto nel IX secolo e teologo carolingio, *De eo quod Christus ex Virgine natus est* (PL 121, p. 87A), si legge: *An certe Bragmanorum sequemur ut quemadmodum illi sectae suae auctorem Buddam per virginis atus narrant exortum, ita nos Christum fuisse praedicemus?* La questione di quanto sapessero i cristiani del Buddha richiederebbe un approfondimento specifico, che qui non è possibile affrontare, ma si rimanda ad uno studio successivo.

⁴³⁰ D. Chr. *Or.* 35, 22: φασὶ δὲ ἐξάιρετον αὐτοῖς εἶναι μίαν πηγὴν τὴν τῆς ἀληθείας, πολὺ πασῶν ἀρίστην καὶ θειοτάτην, ἧς οὐδέποτε ψεύσασθαι τοὺς ἐμπύπλαμένους. Questa lezione è nell'edizione curata da J. W. Cohoon - H. Lamar Crosby, Dio Chrysostom, *Discourses*, Loeb, Cambridge 1979.

⁴³¹ Stob. I 3, 56: Ἰνδοὶ οἱ ἐπὶ τῆς βασιλείας τῆς Ἀντωνίου τοῦ ἐξ Ἑμισῶν εἰς τὴν Συρίαν [ἀφικόμενου] Βαρδισάνη τῷ ἐκ τῆς Μεσοποταμίας εἰς λόγους ἀφικόμενοι ἐξηγήσαντο, ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν.

evitando la condanna a morte⁴³². A quanto si legge, sebbene non se ne conosca il contesto, si tratterebbe di una prova ordalica⁴³³.

Infine, si deve menzionare la voce Βραχμᾶνες di Stefano di Bisanzio, che riferisce come essi onorino la verità⁴³⁴.

Uno dei *topoi* attestati dalle fonti classiche, tardo-antiche e cristiane riguarda la dimestichezza dei Bramani con un'indeterminata "sfera divina".

Alcuni autori presentano generiche indicazioni di *theoi* cui essi sarebbero cari⁴³⁵, o che venererebbero⁴³⁶. Più precisamente, da Plutarco veniamo a sapere che costoro sarebbero uomini "sacri e autonomi" (ιεροὶ καὶ αὐτόνομοι), abituati alla rigorosa "saggezza della nudità" (γυμνήτις σοφία), dediti alla divinità (θεῶν σχολάζοντες), più frugali di Diogene, perché non avrebbero bisogno neppure della bisaccia⁴³⁷. Diversamente Dione Crisostomo parla di una loro "familiarità con il divino" (*Or.* 49, 7: τῆ πρὸς τὸ θεῖον φιλία). Porfirio utilizza una doppia definizione: "essi sono rispettosi verso il divino" (*Abst.* IV 17, 5: τὸ θεῖον καὶ εὐσεβοῦσι) e sono impegnati negli "inni agli dèi" (*Abst.* IV 17, 6: εἰς ὕμνους τῶν θεῶν).

Tra gli scrittori cristiani, Eusebio riferisce che "si occupano del dio" (*P. e.* VI 10, 14: προσέχοντες τῷ θεῷ), mentre Palladio afferma che "venerano il dio" (*Gent. Ind.* I 11: σεβόμενοι τὸν θεὸν).

⁴³² Stob. I 3, 56: εἶναι τινα λίμνην ἔτι καὶ νῦν πᾶρ Ἰνδοῖς δοκιμαστηρίαν λεγομένην, εἰς ἣν, ἂν τις τῶν Ἰνδῶν αἰτίαν ἔχων τινὸς ἁμαρτίας ἀρνήται [εἰσάγεται.] τῶν δὲ Βραχμάνων τινὲς δοκιμάζουσιν αὐτὸν τοῦτον τὸν τρόπον. πυνθάνονται τοῦ ἀνθρώπου εἰ θέλει διὰ τοῦ ὕδατος γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν, καὶ μὴ θέλοντα μὲν ὡς ὑπεύθυνον ἀποπέμπουσι τὴν δίκην ἀποτίσσοντα· παραδεχόμενον δὲ τὴν βάσανον εἰσάγουσι μετὰ τῶν κατηγορῶν· καταβαίνουσι γὰρ καὶ οὗτοι εἰς τὸ ὕδωρ, δοκιμασθησόμενοι μὴ συκοφαντῶσι. Διέρχονται τοίνυν οἱ ἐπιβαίνοντες τοῦ ὕδατος εἰς ἕτερον μέρος τῆς λίμνης· τὸ βάθος δ' ἐστὶν ἄχρι τῶν γονάτων παντὸς ὅτουοῦν εἰς αὐτὴν ἐπιβαίνοντος. Ὅταν δ' ὁ κατηγορούμενος ἐπιβῆ, ἀναμάρτητος μὲν ὢν, ἀδεῶς διέρχεται ἄχρι τῶν γονάτων ἔχον τὸ ὕδωρ· ἁμαρτῶν δὲ ὀλίγον προβάς βαπτίζεται μέχρι κεφαλῆς. Οἱ δὲ Βραχμᾶνες ἀνασπῶντες αὐτὸν ἐκ τοῦ ὕδατος παραδιδόασιν τοῖς ἐνάγουσι ζῶντα καὶ ἀξιοῦσι παιδευθῆναι χωρὶς θανατικῆς καταδίκης.

⁴³³ Si veda il commento al fr. 7 di C. Castelletti, in Porfirio, *Sullo Stige*, Bompiani, Milano 2006, pp. 245-280.

⁴³⁴ St. Byz. s. v. Βραχμᾶνες: ἀλήθειαν τιμῶσι.

⁴³⁵ D. S. II 40, 2: θεοῖς γεγονότες προσφιλέστατοι ("divenuti molto cari agli dèi").

⁴³⁶ D. L. I 6: σέβειν θεοὺς ("venerano gli dèi").

⁴³⁷ Plu. *Mor.* 332 B: Κάκεϊ τινες εἶναι λέγονται στερραῶς καὶ γυμνήτιδος σοφίας ἐθάδες ἄνδρες ἱεροὶ καὶ αὐτόνομοι, θεῶν σχολάζοντες, εὐτελέστεροι Διογένους, οὐδὲν πῆρας δεόμενοι. La tradizione dello stretto legame tra i Bramani e Diogene prosegue in epoca medievale. Si veda il paragrafo 4.4.

Questi dati inducono a pensare che, riguardo all'oggetto della venerazione dei Bramani, vi sia stato uno stratificato processo di trasmissione di informazioni e idee, attraverso il quale si è passati dall'indicazione di una pluralità di dèi, all'indeterminatezza dell'entità divina, per arrivare all'esplicita identificazione di un dio unico. Una simile evoluzione sembra essere stata prodotta dapprima in seno alla visione greca della loro *alterità*, giungendo successivamente all'ottica del mondo cristiano, che avrebbe rielaborato i dati trasmessi a fini strumentali.

Dalle fonti greche emergono, poi, altri elementi riguardanti la connessione dei Bramani con la dimensione del sacro: essi risulterebbero esperti di ciò che riguarda il mondo degli inferi⁴³⁸, celebrerebbero sacrifici pubblici⁴³⁹ e parteciperebbero a quelli privati in occasioni particolari, o in funzione del culto dei morti⁴⁴⁰. Inoltre, si tramanderebbero la scienza teosofica di padre in figlio, come un sacerdozio⁴⁴¹.

È molto probabile che queste testimonianze contengano tracce del ruolo che realmente i Bramani ricoprivano nella società indiana⁴⁴², ma è anche evidente che in questi resoconti abbia giocato un ruolo decisivo la prospettiva culturale greca, che riferiva soltanto ciò che essa era in grado di percepire, secondo i propri parametri. La riprova ci viene, ovviamente, dalla terminologia utilizzata dagli scrittori, che è prettamente greca⁴⁴³.

⁴³⁸ D. S. II 40, 2: περι τῶν ἐν ἄδου μάλιστ' ἐμπείρως ἔχοντες.

⁴³⁹ Arr. *Ind.* 11, 2: οὐδέ τι ἄλλο ἀνάγκης ἀπλῶς ἐπεῖναι τοῖς σοφιστῆσιν, ὅτι μὴ θύειν τὰς θυσίας τοῖσι θεοῖσιν ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ <τῶν> Ἰνδῶν.

⁴⁴⁰ D. S. II 40, 2: Παραλαμβάνονται δ' ὑπὸ μὲν τῶν ιδιωτῶν εἰς τε τὰς ἐν τῷ βίῳ θυσίας καὶ εἰς τὰς τῶν τετελευτηκότων ἐπιμελείας. Cfr. Arr. *Ind.* 11, 3: καὶ ὅστις δὲ ἰδίᾳ θύει, ἐξηγητὴς αὐτῷ τῆς θυσίης τῶν τις σοφιστῶν τούτων γίνεται, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως κεχαρισμένα τοῖς θεοῖς θύσαντας.

⁴⁴¹ Porph. *Abst.* IV 17, 1: Ἰνδῶν γὰρ τῆς πολιτείας εἰς πολλὰ νενεμημένης, ἔστι τι γένος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν θεοσόφων, οὗς γυμνοσοφιστὰς καλεῖν εἰώθασιν Ἕλληνας. Τούτων δὲ δύο αἰρέσεις: ὧν τῆς μὲν Βραχμᾶνες προΐστανται, τῆς δὲ Σαμαναῖοι. Ἄλλ' οἱ μὲν Βραχμᾶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὥσπερ ἱερατεῖαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν, Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν κἂκ τῶν βουλευθέντων θεοσοφεῖν συμπληρούμενοι.

⁴⁴² Per un quadro dettagliato delle prerogative e della funzione della casta dei Bramini nella letteratura e nella società indiane si veda Bronkhorst, *How the Brahmins won*, cit., pp. 113-120.

⁴⁴³ Si pensi ad esempio al termine *θυσία*, utilizzato da Diodoro e da Arriano, i quali si riferivano evidentemente ad un procedimento del tutto greco, mentre per il sacrificio indiano la complessa varietà di pratiche rituali non consente neppure l'utilizzo di un unico termine. Al riguardo si veda lo studio di M. Ferrara, *La lotta per il sacrificio*, Bulzoni, Roma 2013.

Infine, al quadro sopra delineato, va aggiunto un altro dato, concernente la predisposizione dei Bramani alla preghiera. Porfirio, nella sezione del *De abstinentia* citata più volte, riferisce che essi impiegano gran parte del tempo, sia di giorno sia di notte, nel rivolgere inni (ὕμνοι) e invocazioni (εὐχαὶ) agli dèi⁴⁴⁴. Similmente, lo stesso termine εὐχαὶ compare in un passo di Eliodoro, dove leggiamo che si accontentano di queste e di aromi, invece di sacrificare animali⁴⁴⁵.

Se si passa all'ambito della tradizione cristiana, la ricezione del ritratto dei saggi indiani, intenti alle preghiere, assume una prospettiva del tutto particolare. Essa è orientata verso la rappresentazione di una sorta di proto-cristiani, o cristiani imperfetti.

Nella *Refutatio* di Ippolito si trova l'informazione che i Bramani celebrano Dio ed elevano inni in suo onore⁴⁴⁶. Questo dato, che coincide perfettamente con quello che deve essere il giusto comportamento dell'uomo, secondo i criteri di giudizio dei Padri della Chiesa⁴⁴⁷, concorre alla proiezione di una rappresentazione simbolica dei filosofi nudi, le cui pratiche sarebbero assimilabili a quelli degli asceti cristiani dei primi secoli.

Nel passo di Eusebio ricordato sopra la loro dedizione alla divinità è strettamente connessa alla loro estraneità ad ogni azione malvagia⁴⁴⁸.

E ancora, abbiamo visto che anche nell'*Adversus Iovinianum* di Girolamo si trova un accenno alle preghiere dei gimnosofisti⁴⁴⁹.

Il testo più significativo sull'argomento è il trattato di Palladio – come già per altre questioni –, poiché chiarisce che i Bramani “onorano Dio e, sebbene possiedano una gnosi (γνῶσις) non tanto profonda e non siano tanto capaci di discernere le ragioni della provvidenza (πρόνοια), tuttavia pregano continuamente. Quando pregano, si

⁴⁴⁴ Porph. *Abst.* IV 17, 6: Τὸν τοίνυν χρόνον τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὸν πλεῖστον εἰς ὕμνους τῶν θεῶν ἀπένειμαν καὶ εὐχάς.

⁴⁴⁵ Hld. *Aeth.* 10, 9: ὡς εἶθε γε ἦν καὶ τὰς διὰ τῶν ἄλλων ζῴων θυσίας κεκωλύσθαι μόναις ταῖς δι' εὐχῶν καὶ ἀρωμάτων καθ' ἡμέτερον νόμον ἀρκουμένους. Sulla polemica contro il sacrificio degli animali si veda il capitolo 3.

⁴⁴⁶ Hipp. *Haer.* I 24, 3: ἀεὶ δὲ ἰδίᾳ φωνῇ θεὸν δοξάζουσιν, καθὼς προείπομεν, ὕμνους τε ἀναπέμπουσιν.

⁴⁴⁷ Si ricordi l'opera di Tertulliano *De oratione*.

⁴⁴⁸ Eus. *P. e.* VI 10, 14: οὐ κακία τινὶ κοινωνοῦσι προσέχοντες τῷ θεῷ.

⁴⁴⁹ *Adv. Iovin.* II 14. Cfr. n. 398.

rivolgono verso il cielo invece che verso l'Oriente, senza tener conto del punto in cui sorge il sole"⁴⁵⁰.

Inoltre nella stessa opera, Dandami, dopo aver versato il burro, donatogli da Alessandro, su una pira per farlo bruciare, rivolge un inno a Dio⁴⁵¹, proclamandolo immortale, signore dell'universo, creatore del mondo, custode e giudice delle anime, garante della vita eterna, e infinitamente buono. Non c'è dubbio che il testo dell'invocazione espressa in questi termini sia perfettamente cristiano.

La parabola dell'assimilazione dei Bramani ai devoti che implorano il dio unico, termina con il passo dell'*Historia de preliis*, dove si legge che essi cantano sempre lodi a Dio e aspettano la vita futura⁴⁵².

Il mosaico finora composto può essere completato con un ultimo tassello, la testimonianza contenuta in una lettera di Girolamo (70, 4, 2), che documenterebbe la diffusione del cristianesimo presso i Bramani:

Pantaenus, stoicae sectae philosophus, ob praecipuae eruditionis gloriam a Demetrio Alexandriae episcopo missus est in Indiam, ut Christum apud Brahmanas et illius gentis philosophos praedicaret.

⁴⁵⁰ Pall. *Gent. Ind.* I 11 (ed. Berghoff): σεβόμενοι τὸν θεὸν καὶ γινώσιν ἔχοντες οὐχ οὕτως δὲ λεπτὴν δὲ διευκρίνειν οὕτως τοὺς τῆς προνοίας λόγους δυνάμενοι, ὅμως εὐχονται ἀδιαλείπτως. εὐχόμενοι δὲ ἀντὶ τῆς ἀνατολῆς τῷ οὐρανῷ ἀτενίζουσι, τῇ τροπῇ τῆς ἀνατολῆς οὐ προσέχοντες. La traduzione riportata sopra è di G. Desantis. Cfr. Ambr. *Mor. Brachm.* I 11 (ed. Pritchard): *Colunt semper Deum, cuius veritatem quidem per cuncta scire non possunt, neque discere valent providentiae eius divinitatisque rationem. Iugiter tamen orant, orantes vera non ad orientalem partem, unde est ortus solis, aspiciunt, sed celum potius intuentur.*

⁴⁵¹ *Gent. Ind.* II 39: καὶ ἦρεν ὕμνον τῷ θεῷ λέγων· “ἀθάνατε θεέ, εὐχαριστῶ σοι ἐν παντί· βασιλεύεις γὰρ τῶν ὄλων σὺ μόνος ἀληθῶς παρέχων σου τῷ πλάσματι πάντα πλουσίως εἰς τροφήν· δημιουργήσας δὲ τὸν κόσμον τοῦτον σὺ διατηρεῖς ἀναμένων τὰς ψυχάς, ἃς ἐξαπέστειλες ἐκεῖ, ἵνα πολιτευσαμένας ἀσφαλῶς τιμῆσης ὡς θεός, τὰς δὲ ἀπειθησάσας τοῖς θεσμοῖς κατακρίσει παραδῶς· πᾶσα γὰρ δικαία κρίσις παρά σοι καὶ ἀπέραντος ζωῆ ἐτοίμη παρά σοι· χρηστότητι γὰρ αἰδίω τοὺς πάντας ἐλεεῖς”.

⁴⁵² *Historia de preliis* 99, p. 223 (ed. Zingerle): *Laudes deo semper canimus et desideramus vitam futuri saeculi.* Cfr. *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J¹* (ed. Hilka - Steffens) 99, p. 182; *Historia Alexandri Magni (Historia de Preliis). Rezension J²* (ed. Hilka) 99, p. 80. *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³* (ed. Steffens) 99, p. 132: *Unum solum deum altissimum colimus sibi que laudes assidue predicamus. Vitam futuri seculi concupiscimus.*

Panteno, filosofo della scuola stoica, a causa della fama della sua erudizione sarebbe stato mandato dal vescovo di Alessandria Demetrio in India, affinché predicasse Cristo presso i Bramani e i filosofi di quella popolazione.

La predicazione di Panteno trova conferma in un passo della *Historia ecclesiastica* di Eusebio: egli sarebbe arrivato fino in India, ma sarebbe stato anticipato da Bartolomeo, uno degli apostoli, il quale avrebbe portato lì il vangelo di Matteo⁴⁵³.

Al di là dei dubbi che gli studiosi nutrono sull'esatta destinazione del viaggio di Panteno⁴⁵⁴, ancora una volta, come è risultato dall'esame di altri aspetti delle rappresentazioni dei Bramani, si deve constatare come la cristianità ce ne abbia restituito un ritratto fortemente orientato nella direzione dei propri valori e della propria cultura.

⁴⁵³ Eus. *H. E.* V 10, 2-3: ὄν εἷς γενόμενος καὶ ὁ Πάνταινος, καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὐρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν, ἣν καὶ σφύζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον. “Panteno era uno di questi, e si dice che sia andato in India, dove si racconta che egli abbia trovato il Vangelo secondo Matteo, che aveva anticipato il suo stesso arrivo tra le persone che lì conoscevano Cristo; Bartolomeo, uno degli apostoli, aveva predicato loro e aveva lasciato lo scritto di Matteo in lettere ebraiche, che avevano conservato fino a quel momento” [Traduzione dell'autrice]. Si veda anche Hier. *Vir. ill.* XXXVI 1-2.

⁴⁵⁴ Sui dubbi circa i dati storici del viaggio di Panteno si veda S. Neill, *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 39-40. Per uno studio sugli apostoli in India si veda C. Dognini - I. Ramelli, *Gli apostoli in India. Nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Medusa, Milano 2001.

CAPITOLO 3

La *Collatio* e l'apologetica cristiana

3.1. Il discorso di Dindimo sulla religione

Una trattazione a parte meritano i capitoli 16-21 della seconda lettera della *Collatio*, la prima risposta di Dindimo ad Alessandro. Ripercorriamone in sintesi i contenuti:

a) i Bramani non immolano *pecudes* in onore degli dèi, né innalzano templi, né consacrano altari; Dio viene propiziato con la parola da coloro che pregano, poiché egli infatti è verbo, ma anche spirito e mente (2, 16);

b) i Macedoni non ammettono di avere un'origine celeste; il loro godimento è nella carne; venerano non uno, ma molti esseri divini (2, 17).

c) essi assegnano a ciascuna divinità come sede loro propria una parte specifica del corpo umano (2, 18);

d) ad ogni essere divino sacrificano uno specifico animale (2, 19);

e) i singoli dèi costringono a servire i loro capricci, comportandosi come carnefici; i Macedoni adorano i semi dei loro mali (2, 20);

f) le divinità corrispondono, in realtà, alle *Furiae* vendicatrici e ai tormenti del Tartaro; i Macedoni disprezzano la *vera religio*; gli esseri mostruosi che risiedono negli inferi costituiscono cattive inclinazioni e passioni dell'animo umano (2, 21).

Le parole di Dindimo esprimono un'aspra critica al comportamento di Alessandro in fatto di religione. La polemica occupa un ampio spazio nell'economia della lettera, segno che doveva essere argomento di grande interesse per l'autore della corrispondenza.

Dall'esame dei termini utilizzati e dei contenuti esposti in questa ampia sezione della *Collatio*, appare chiaro che l'intero documento possa essere inquadrato nello stesso contesto culturale dell'apologetica cristiana¹, per la quale il bersaglio principale erano le religioni del mondo classico.

¹ Alcuni studiosi hanno individuato i testi degli apologeti come fonti della *Collatio*. Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 69-70; Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, pp. 822⁹-822¹¹; Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., p. 46.

Diversi studiosi in passato avevano già rilevato come la *Collatio* abbia avuto tra le fonti le opere degli apologeti. Già C. Morelli² aveva sostenuto che l'autore fosse ispirato dal pensiero cristiano e che avesse utilizzato gli argomenti di Tertulliano e Minucio Felice. La linea seguita dallo studioso si basava sull'individuazione dei motivi cari ai polemisti, dei quali indicava i richiami testuali presenti nella corrispondenza³.

La via così tracciata nell'interpretazione complessiva dell'ispirazione di questo documento era stata seguita da altri, che avevano condotto ricerche fondate sull'analisi delle somiglianze lessicali e delle corrispondenze testuali tra la *Collatio* e gli scritti apologetici: tra questi vanno ricordati E. Liénard⁴ e J. André⁵.

Le questioni fondamentali che vengono affrontate nella seconda lettera e che si riconducono chiaramente a questo contesto sono due: la pratica del sacrificio cruento e il culto politeistico. Entrambi i motivi di accusa giocano un ruolo fondamentale all'interno della diatriba tra il saggio bramano e il re macedone. Pertanto è necessario soffermarsi sull'esame dei singoli dettagli.

3.2. La polemica contro il sacrificio

Nella prima risposta ad Alessandro, Dindimo afferma che i Bramani non uccidono animali innocenti da offrire agli dèi⁶; la condanna, poi, si ripete altre volte nelle sue lettere⁷. Non c'è dubbio che queste parole contengano un duro messaggio di riprovazione delle abitudini dei Macedoni, ma in particolare la sua ottica è rivolta alla cultura greca, rappresentata da Alessandro.

A tal riguardo una serie di osservazioni preliminari, basate sull'analisi della tradizione classica, è utile a comprendere la portata della condanna espressa dal Bramano nei confronti della pratica sacrificale.

² *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 69-70.

³ Morelli, *op. cit.*, pp. 71-71.

⁴ Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, cit., aveva individuato elementi comuni tra la *Collatio* e l'*Apologeticum* di Tertulliano (pp. 822⁴-822⁵) e pensava che la polemica esposta da Dindimo non mostrasse nulla di originale rispetto ai testi di quell'apologeta e di Minucio Felice (pp. pp. 822⁹-822¹¹).

⁵ Filliozat, *Échos poétiques d'un brahmane*, cit., pp. 43-44, aveva indicato i precisi richiami della *Collatio* ai passi delle opere di Tertulliano.

⁶ *Collatio* 2, 16: *In honorem divinum pecudes innocuas non mactamus*.

⁷ *Collatio* 2, 17; 2, 19; 4, 2.

Ricordiamo che in Grecia la norma rituale era costituita dalla *thysia*, durante la quale si immolavano vittime bianche agli dèi. Il consumo di parte delle carni spettava agli uomini, mentre agli immortali era destinato il fumo emesso dalle viscere e dal grasso degli animali sacrificati⁸. Le divinità evocate a condividere il rapporto di commensalità davano la garanzia del funzionamento del rito⁹.

Il racconto mitico di fondazione di questa istituzione si legge nella *Theogonia* di Esiodo ai vv. 535-558, dove troviamo l'episodio di Mecone, nel quale Prometheus, incaricato da Zeus, divide la vittima sacrificale in due parti, una costituita dalle carni e dalle interiora, nascoste in uno strato di pelle, l'altra dalle ossa, coperte di grasso; il dio, chiamato a scegliere, rimane ingannato, e da quel momento in poi "la stirpe degli uomini brucia agli immortali le ossa bianche sugli altari odorosi"¹⁰. A partire dal piano mitico, la prassi rituale appare già ben delineata e rimane invariata nell'attualità storica¹¹.

La questione, che pone l'autore della *Collatio*, è che tali offerte rituali vadano respinte. Il valore ideologico di una simile affermazione si chiarisce bene, se si riflette su due fatti.

Innanzitutto, occorre considerare che il rifiuto del sacrificio cruento era un divieto già osservato, all'interno della società greca, da alcune comunità di mistici come gli orfici e i pitagorici¹². L'osservazione di questa norma, che rientrava nel

⁸ Sul sacrificio in Grecia costituisce un classico lo studio di S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer*, Jakob Dybwad, Kristiania 1915. Per il rito della *thysia* si veda A. Brelich, *Gli eroi greci*, 1ª ed., Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1958, pp. 9, 16-17. Inoltre M. Detienne - J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979 [trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1982]. Infine si legga anche J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 39-41.

⁹ Si legga W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1977, in particolare le pp. 147-152 della trad. it., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, 2ª ed., Jaca Book, Milano 2003.

¹⁰ Hes. *Th.* 555-556: ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων καίουσ' ὅστέα λευκὰ θυθέντων ἐπὶ βωμῶν.

¹¹ Sul significato del sacrificio greco e delle sue implicazioni culturali, si leggano le pp. 73-77 di D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, 2ª ed., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979. Sulla tradizione del mito prometeico della divisione delle parti della vittima, in particolare nel contesto romano, si legga F. Prescendi, *Prométhée fonde-t-il le sacrifice grec? En relisant Jean Rudhart*, in C. Walde - U. Dill (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, De Gruyter, Berlin-New York 2009, pp. 81-95. Inoltre della stessa autrice è utile in generale sul contesto rituale *Sacrificier en Grèce et à Rome*, in P. Borgeaud - F. Prescendi (éds.), *Religions antiques. Une introduction comparée. Egypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 31- 52.

¹² Sul rigetto della dieta carnea e sulla negazione del rito sacrificale da parte degli orfici si vedano le osservazioni di D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, cit., pp. 74-76 e J. W. Sedlar, *India and the Greek World*, cit., pp. 38-39.

divieto più generale di consumare carne, costituiva un atto simbolico di allontanamento dal culto tradizionale¹³.

In secondo luogo, va notato che nell'ambito dell'apologetica cristiana dei primi secoli, i polemisti avevano riutilizzato nei loro testi – in maniera strumentale – idee e temi che comparivano negli scritti dei filosofi greci, come argomenti a sostegno della critica al politeismo¹⁴, tra i quali naturalmente anche la pratica del sacrificio cruento.

Non stupisce pertanto che, essendo cristiano il compilatore della *Collatio*¹⁵ come pensano fondatamente alcuni filologi ed esegeti¹⁶, sia il tono della condanna, sia gli argomenti esposti da Dindimo, coincidano con quelli presenti negli scritti di vari apologeti del II e III secolo¹⁷.

Tra i Padri greci Atenagora, nella sua *Legatio pro Christianis*, confuta l'accusa rivolta ai cristiani di non offrire sacrifici agli dèi, sostenendo che “Il creatore e padre di questo universo non ha bisogno né di sangue, né di odore di carni rosolate, né della fragranza dei fiori e degli aromi, mentre egli è la perfetta fragranza che di nulla necessita in sé né fuori di sé”¹⁸.

Da parte sua Tertulliano nell'*Apologeticum*, a proposito dei riti dei Romani, rivolge loro la critica di immolare animali, che definisce “macilenti, consunti e scabbiosi”¹⁹, e di separare le parti inutilizzabili, come le teste e le unghie, da quelle grasse e sane.

Il testo più significativo, che presenta contenuti analoghi alla *Collatio*, è di certo l'*Adversus Nationes* di Arnobio, di cui ampia parte è dedicata alla polemica

¹³ Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 77-78. Sulla stessa linea era anche M. Detienne, *Pratiche culinarie e spirito di sacrificio*, in M. Detienne-J. P. Vernant, *La cucina del sacrificio*, cit., pp. 14-16.

¹⁴ Cfr. G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 31-37.

¹⁵ Per l'autore della *Collatio* si rinvia al paragrafo 1.2.2. Sull'ipotesi che si tratti di un cristiano si ricordi quanto affermavano Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., e Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, cit.

¹⁶ Tra questi vanno ricordati C. Morelli ed E. Liénard: cfr. n.1.

¹⁷ Sugli apologeti cristiani del II secolo che polemizzano contro il sacrificio cfr. M.-Z. Petropoulou, *Animal sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 246-251.

¹⁸ Athenag. *Leg.* 13, 2: Ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργοῦ καὶ πατὴρ οὐ δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ θυμαμάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ τελεία εὐωδία, ἀνευδεῆς καὶ ἀπροσδεῆς.

¹⁹ Tert. *Apol.* 14, 1: *Non dico quales sitis in sacrificando, cum enecta et tabidosa et scabiosa quaeque mactatis, cum de opimis et integris supervacua quaeque truncatis, capitula et ungulas, quae domi quoque pueris vel canibus destinassses, cum de decima Herculis nec tertiam partem in aram eius imponitis.* Tertulliano sapeva certamente che l'uso sacrificale dei Romani prevedeva l'uccisione di vittime selezionate e perfettamente integre in ogni loro parte. Cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un'appendice sur la religion des Étrusques*, Parigi, Payot, 1964, si veda la trad. it. *La religione romana arcaica* (2ª ed. it), Rizzoli, Milano 2001, p. 478.

contro l'uccisione di vittime sacrificali. Il retore africano²⁰ contesta tale pratica, discutendone a lungo²¹, ma vi è un passo, in particolare, che presenta singolari coincidenze con gli argomenti della *Collatio* e che vale la pena di analizzare (VI 1):

In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis adfigere, quod neque aedes sacras venerationis ad officia construamus, non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam, non altaria fabricemus, non aras, non caesorum sanguinem animantium demus, non tura neque fruges salsas, non denique vinum liquens paterarum effusionibus inferamus.

A questo riguardo voi ci rinfacciate di continuo, come massimo delitto di empietà, che non costruiamo edifici sacri per compiere i doveri di culto, che non innalziamo né statue né simulacri degli dèi, che non edificiamo altari né are, che non offriamo il sangue di animali sgozzati, né incensi né mola salsa e, infine, che non compiamo versamenti di vino limpido dalle patere.

In questi termini Arnobio illustra quali siano le accuse rivolte ai cristiani. Nella sua esposizione, gli argomenti della polemica anticristiana sono fondati sull'assenza di tutto ciò che doveva costituire l'apparato funzionale alla religione politeista: le *aedes sacrae*, i *simulacra*, gli *altaria*, le *arae*, il sangue degli animali uccisi, gli incensi, la *mola salsa*, e infine le libagioni. La ricostruzione sintetica dell'impianto culturale dà l'idea di quali fossero le sostanziali differenze nelle pratiche religiose tra coloro che continuavano a venerare gli dèi e coloro che invece si dedicavano all'adorazione del dio unico.

Nel libro settimo il polemista conduce una lunga requisitoria contro l'inutilità dei sacrifici. A suo avviso, gli esseri divini non ne avrebbero bisogno, perché nessun alimento può tenerli in vita (*Nat.* VII 3), e neppure potrebbero rallegrarsi per l'uccisione di vittime innocenti e per lo spargimento di sangue (*Nat.* VII 4). Più avanti, vengono elencate le azioni riprovevoli, che non renderebbero onore alle divinità (*Nat.* VII 15): lo sgozzamento degli animali, l'invito a berne il sangue, lo spargimento in

²⁰ Per la biografia di Arnobio si legga B. Amata, *Problemi di antropologia arnobiana*, LAS, Roma 1984.

²¹ Arnobio affronta l'argomento anche in *Nat.* IV 31 e VI 1, oltre a dedicarvi l'intero VII libro.

cielo di fumo, emesso dalla legna ardente, che provocherebbe l'offuscamento delle statue divine. Allo stesso modo, gli altari sarebbero soltanto crematoi di vittime infelici e costituirebbero roghi, innalzati per produrre miasmi²². Inoltre – aggiunge l'autore ironicamente – si potrebbero offrire loro animali di ogni specie, alludendo al fatto che di norma, solo alcuni potevano essere utilizzati come vittime (*Nat.* VII 16).

La sua polemica, infine, si appunta proprio sulla ragione per cui ogni dio debba ricevere una vittima diversa, secondo i propri riti (*Nat.* VII 18). A suo giudizio, dal momento che gli dèi hanno tutti una sola natura, un solo genere, una sola qualità, non sarebbe necessario scegliere uno specifico capo di bestiame²³.

Le testimonianze prese in esame illustrano sufficientemente come la prassi sacrificale delle religioni classiche fosse duramente riprovata dall'impianto ideologico-dottrinario dei Padri della Chiesa.

Era soprattutto l'uccisione di animali che non poteva essere accettata dai teologi cristiani, perché nella loro dottrina l'unico sacrificio possibile doveva essere quello di Cristo²⁴, rappresentato dall'offerta rituale di pane e di vino, come immagini simboliche del suo corpo e del suo sangue²⁵.

²² *Nat.* VII 15: *arae istae quas dicitis altariaque haec pulchra infelicissimi animalium generis ustrinae, rogi sunt et busticeta in opus structa foedissimum atque in sedem fabricata faetorum.* “codeste are di cui parlate e codesti begli altari sono soltanto crematoi di infelicissimi animali, sono roghi e pire costruiti per scopi indegnissimi e innalzati per essere una fabbrica di miasmi” [Trad. B. Amata].

²³ *Nat.* VII 18: *Et quoniam nobis in manibus hostiarum sermo versatur, quae causa, quae ratio est, ut cum dii immortales - sint enim et per nos licet quicumque esse creduntur - sint unius sententiae vel unius debeant esse naturae, generis et qualitatis unius, non omnibus omnes hostiis sed quibusdam quidam sacrorum mulceantur e legibus?* “E dal momento che siamo in tema di vittime, per quale motivo e per quale ragione gli dèi immortali – e siano anche per noi quelli che comunemente sono creduti tali – se hanno un'unica consistenza, e se devono quindi avere una sola natura, un unico genere, una sola qualità, non sono placati tutti da tutte le specie di vittime, ma ognuno da una vittima diversa secondo proprie cerimonie?” [Trad. B. Amata].

²⁴ Arnobio paragona la morte cruenta di Cristo a quella di alcuni esseri divini venerati dai Romani: Liber, Aesculapius, Hercules, Attis, Romulus-Quirinus (*Nat.* I 41). Il sacrificio di Cristo viene assunto come modello paradigmatico, che si ripete sempre allo stesso modo, perpetuando un rituale che è fuori dal tempo quotidiano, e fuori dalla storia. Ecco perché in *Or. Hom. in Gen.* 8 si legge del sacrificio dell'ariete, immolato al posto di Isacco, che è figura di Cristo. Sulla riattualizzazione del sacrificio di Cristo, si legga pp. 76-78 di G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino, 2006 [*La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005].

²⁵ La simbologia è già in 1 *Cor.* 10, 16-17. Si veda quanto affermato in *Cypr. Epist.* 63, 2: *Nec potest videri sanguis ejus, quod redempti et vivificati sumus, esse in calice quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur, qui Scripturarum omnium sacramento ac testimonio paedicetur.* “Non si può pensare che nel calice ci sia il suo sangue, da cui siamo stati redenti e vivificati, quando nel calice manca il vino, che rappresenta il sangue di Cristo, prefigurato dal sacramento e dalla testimonianza di tutte le Scritture”.

Al contrario, la violenza implicata dall'abbattimento delle vittime era utilizzata dagli Apologeti come argomento per sostenere la condanna di un culto erroneo²⁶.

La stessa opinione dei polemisti cristiani emerge anche dal discorso di Dindimo. L'ambito culturale in cui si colloca la *Collatio* doveva essere il medesimo delle opere all'interno delle quali si dibatteva la questione dei riti tradizionali²⁷. È facile ipotizzare che anche il compilatore della corrispondenza si fosse schierato dalla parte di coloro che li giudicavano inutili e dannosi.

3.3. La critica al politeismo

La seconda aberrazione, strettamente legata all'uso del sacrificio di animali, nell'ottica di Dindimo – che segue perfettamente la linea dei Padri della Chiesa²⁸ a sostegno della dottrina dell'unicità di dio – è quella di riservare le carni delle vittime a varie divinità.

Nella seconda lettera della *Collatio* un ampio spazio è riservato alla condanna²⁹ diretta contro il culto politeistico (2, 18-21).

Per prima cosa, il saggio bramano attribuisce ai Macedoni l'opinione che l'uomo sia un "microcosmo" (2, 18):

Nam hominem mundum esse parvum dicitis et sicut in eo multiplicia sunt membra disposita, ita varios deos fingitis in caelo consistere.

Infatti voi dite che l'uomo è un piccolo cosmo e come in esso sono disposte molteplici membra, così immaginate che nel cielo si trovino vari dèi.

²⁶ Parallelamente, il contesto legislativo mostra come tale uso rituale venisse vietato da una legge di Costanzo II del 341, ripresa poi dal codice Teodosiano (XVI 10, 2): *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*. Questo dato mette bene in evidenza come in pieno IV secolo la questione fosse ancora ben lungi dall'essere risolta, se l'imperatore sentì la necessità di proibire con forza questa pratica. Cfr. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, op. cit., p. 61.

²⁷ Tertulliano condanna anche l'uso di mangiare la carne delle fiere utilizzate negli spettacoli circensi (*Apol.* 9, 11). Si vedano poi le *Divinae Institutiones* di Lattanzio, il cui VI libro è dedicato alla celebrazione dell'unico vero culto, quello di Dio.

²⁸ Cfr. Lact. *Inst.* VI 9. Rimane fondamentale l'inquadramento storico della questione fornito da A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 14-32.

²⁹ Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., p. 50, aveva osservato che la *Collatio* era stata utilizzata come polemica antipagana, grazie alla sua lunga invettiva contro il culto delle divinità.

In questo modo viene enunciata l'idea di una diretta corrispondenza tra le parti del corpo umano e le divinità³⁰, così che subito dopo vengono elencati i singoli esseri divini, la loro specifica sfera d'azione o prerogativa, e le membra che costituiscono le sedi loro proprie (2, 18):

Quorum unicuique divisas partes vestri corporis deputatis et familiares singulis victimas immolatis et vocabula illis exquisita tribuitis asserentes Minervam capitis arcem utpote sapientiam tenere, Iunonem iracundiae praesidentem praecordia possidere, Martem bellorum praesulem pectora vulneribus apta distinguere, Mercurium facundiae repertorem linguae ianuas obsidere, Herculem lacertos sibimet utpote pugilem vindicasse, Cupidinem iecoris secretarium coercere, Bacchum ebrietatis auctorem cellaria gutturis obtinere, Cererem frumenti datricem horrea ventris incolere, Venerem matrem libidinis femorum occupasse cubicula, Iovem quasi aerium spiritum in naribus habere praetorium, Apollinern medicinae ac musicae praeceptorem palmarum habitacula possidere. Totaque hominis fabrica diis, quos dicitis, vestris dominando contraditur nulla parte corporei domicilii vestris sedibus reservata.

A ciascuno di essi [sc. gli dèi] voi assegnate parti diverse del vostro corpo, immolate ad uno per volta vittime personali e attribuite a quelli nomi scelti; voi affermate che Minerva, in quanto sapienza, occupa la parte superiore della testa; Iuno, che presiede l'ira, governa i precordi; Mars, che è responsabile delle guerre, rende onore ai petti soggetti alle ferite; Mercurius, inventore dell'eloquenza, occupa le porte della favella; Hercules, come pugile, rivendica per sé le braccia; Cupido si riserva il luogo segreto del fegato; Bacchus artefice dell'ebbrezza domina le celle della gola; Ceres dispensatrice del grano risiede nei magazzini del ventre; Venus madre della libidine è padrona delle stanze da letto delle cosce; Iuppiter quasi come

³⁰ Nel commento di Steinmann, *Alexander der Grosse und die „nackten Weisen“ Indiens*, cit., pp. 282-283 si dice che alla base di questo passo vi sia una “melotesia”. Riguardo a questo punto, tuttavia, si deve rilevare che qui non è vi alcun esplicito riferimento ai pianeti, ma che piuttosto vi sono diverse corrispondenze con alcuni testi mitografici, e in un caso anche con uno scritto del genere apologetico. Pertanto la strada dell'interpretazione di queste righe come esempio di “melotesia” non sembra la più convincente. Sulla discussione delle fonti correlate a questo capitolo della *Collatio* si vedano le pagine successive.

spirito dell'aria ha il suo palazzo nelle narici; Apollo come precettore della medicina e della musica possiede la sua dimora nelle palme delle mani. E tutta quanta la struttura dell'uomo viene consegnata ai vostri dèi, quelli che voi dite, per essere dominata, senza riservare nessuna parte del domicilio corporeo ai vostri propri possedimenti.

In via schematica il modello delle correlazioni presentato è questo:

<i>Minerva</i>	<i>sapientia</i>	<i>caput</i>
<i>Iuno</i>	<i>iracundia</i>	<i>precordia</i>
<i>Mars</i>	<i>bella</i>	<i>pectora</i>
<i>Mercurius</i>	<i>facundia</i>	<i>lingua</i>
<i>Hercules</i>	<i>pugil</i>	<i>lacerti</i>
<i>Cupido</i>	<i>secretarium</i>	<i>iecur</i>
<i>Bacchus</i>	<i>ebrietas</i>	<i>guttur</i>
<i>Ceres</i>	<i>frumentum</i>	<i>venter</i>
<i>Venus</i>	<i>libido</i>	<i>femores</i>
<i>Iuppiter</i>	<i>spiritus aerium</i>	<i>nares</i>
<i>Apollo</i>	<i>medicina ac musica</i>	<i>palmae</i>

Come si vede, la sequenza comprende una serie di undici divinità, che vengono a configurare una sorta di *pantheon*, dal momento che vi compaiono tutte quelle più importanti del mondo romano. Di fatto, ci troviamo di fronte alla denominazione latina degli dèi del politeismo classico. Riguardo al contesto culturale di Roma, cui fa riferimento il testo della *Collatio*, va anche osservato che più avanti si trova un accenno ai *flamines*³¹, uno degli antichi istituti sacerdotali di Roma³². A ciò si aggiunga che

³¹ *Collatio* 2, 19: *Nec patiuntur idem, si necessitas exegerit, commune sibi pulvinar offerri, sed unusquisque deus proprios flamines et sorte sibi datum munus assequitur - si tamen dii appellandi sunt, quibus potestas nisi in certis sibimet offerendis animalibus non est data. "Né essi (gli dèi) parimenti sopportano, se l'abbia imposto la necessità, che venga offerto loro un cuscino comune, ma ogni singolo dio ottiene i propri flamini e che gli venga dato in sorte il proprio dono votivo – se tuttavia sono da chiamare dèi, quelli ai quali non è dato il potere se non nell'offrire loro individualmente determinati animali."*

³² I *flamines* maggiori sarebbero stati istituiti da Numa: Liv. I 20, 2-3. Cfr. G. Dumézil, *La religione romana arcaica* (2^a ed. it), Rizzoli, Milano 2001 [ed. orig. *La religion romaine archaïque, avec un'appendice sur la religion des Étrusques*, Parigi, Payot, 1964], pp. 104-107.

nella stessa lettera si notano diversi altri richiami a usi e istituzioni tipicamente romane³³: l'impiego della pozzolana nelle costruzioni (2, 6), la frequentazione delle terme (2, 5), e gli spettacoli pubblici (2, 12).

Assistiamo ad una articolata stratificazione culturale, in cui la terminologia latina e i riferimenti al mondo romano sono funzionali alla descrizione di una complessa realtà, mitico-rituale, che ha le sue radici indubbiamente nella tradizione greca, da cui discendono tutte le rielaborazioni dei "trattati indiani", in cui rientra naturalmente anche la *Collatio*.

Il testo appena menzionato appare particolarmente significativo, in quanto difficilmente si trova in altri autori, sia classici sia tardo-antichi, una simile schematizzazione, fondata sull'assegnazione di una sfera d'azione e di una sede corporea a ciascuna divinità.

Procedendo con un criterio di ordine cronologico, una prima attestazione della presunta corrispondenza tra la collocazione degli dèi e le membra del corpo umano si rinviene nell'opera di Atanasio *Contra Gentes*³⁴.

In un passo (*Gent.* 9) contenuto nella sezione dedicata alla polemica contro l'idolatria, l'apologista critica aspramente l'attribuzione di onori divini ad esseri animati o oggetti inanimati, invece che all'unico dio. Tra questi vengono indicati prima gli elementi naturali, come il cielo, il sole, la luna, e gli astri, l'etere e l'aria; in seguito i principi della materia, come il caldo, il freddo, il secco e l'umido; poi ancora gli stessi uomini e le loro immagini. Infine, il biasimo dell'autore è rivolto all'apice della

³³ Si vedano al riguardo le osservazioni di Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 53-54.

³⁴ Sulla biografia di Atanasio si legga R. W. Thomson nell'introduzione a Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Clarendon Press, Oxford 1971, pp. IX-XX. Per l'opera in generale si veda il commento di E. P. Meijering, *Athanasius: Contra Gentes*, Brill, Leiden 1984. Personalmente ho utilizzato per la lettura del testo l'edizione a cura di L. Leone, *Sancti Athanasii Archiepiscopi Alexandriae Contra Gentes*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965. In generale sull'ambiente in cui aveva operato Atanasio si veda A. Camplani, *Atanasio ed Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula Catholica e due fogli copti (edizione di Pap. Berol. 11948)*, in E. dal Covolo et al., *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma 1997, pp. 191-246.

deviazione della mente umana da Dio: il voler designare come dèi le pietre, il legno, i rettili e gli animali feroci. Nell'enumerare gli esempi di una concezione – a suo dire “degradata”³⁵ –, che avrebbe immaginato divinità che non esistono, Atanasio ricorda anche coloro che “prese separatamente le parti del corpo, la testa, le spalle, la mano, il piede, ognuna annoverarono tra gli dèi e la divinizzarono, come se non fossero soddisfatti di prestare il culto all'intero corpo”³⁶.

Le idee esposte dal patriarca alessandrino – in un'opera la cui struttura ideologica trova numerosi altri riscontri nell'ampia produzione apologetica³⁷ – testimoniano come tra gli argomenti riguardanti l'errata divinizzazione di entità, che in nessun modo potrebbero condividere la natura che spetterebbe soltanto ad un unico dio, figurasse anche quello dell'esecrabile culto tributato alle singole membra del corpo umano. Esso rientra nel *topos*, largamente diffuso nella letteratura dei polemisti cristiani, della venerazione riservata dai “pagani” a ciò che è materiale, invece che alla vera sostanza divina.

Non è un caso, quindi, che nella polemica contro il politeismo esposta da Dindimo compaia lo stesso motivo.

Per quanto concerne la concezione secondo la quale gli dèi debbano avere una sfera d'azione e una collocazione ben individuabili, tanto che gli uomini sappiano a chi rivolgersi, in quali occasioni e per quali particolari richieste di aiuto, occorre osservare come essa traspaia anche da una nota di commento di Servio all'*Eneide* (*Aen.* III 607):

³⁵ Atanasio parla specificamente di un allontanamento del discernimento degli uomini da Dio e della decadenza dei loro pensieri e ragionamenti: Ἄρτι γὰρ ἀπεπήδησεν ἡ διάνοια τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ Θεοῦ, καὶ καταβαίνοντες ταῖς ἐννοίαις καὶ τοῖς λογισμοῖς, οἱ ἄνθρωποι (*Gent.* 9).

³⁶ Ath. *Gent.* 9: ἄλλοι δέ, τὰ μέρη τῶν σωμάτων, κεφαλὴν, καὶ ὄμον, καὶ χεῖρα, καὶ πόδα, καθ' ἑαυτὰ διελόντες, ἕκαστον εἰς θεοὺς ἀνέθηκαν καὶ ἐξεθείασαν, ὥσπερ οὐκ ἀρκούμενοι ἐξ ὀλοκλήρου τοῦ ὅλου σώματος ἔχειν τὴν θρησκείαν.

³⁷ Argomentazioni simili a quelle di Atanasio, fondate sulla critica alla divinizzazione di oggetti o esseri, che non hanno la natura divina dell'unico dio, si leggono in Arist. *Apol.* 7,1; Clem. Al. *Protr.* 21; Tert. *Nat.* II 12, 4; 13, 1; Min. Fel. 21; Lact. *Inst.* I 15. Per un approccio allo studio degli Apologeti si veda M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983.

GENVA AMPLEXVS physici dicunt esse consecratas numinibus singulas corporis partes, ut aurem memoriae, hinc est “Cynthius aurem vellit et admonuit” [Ecl. 6, 3]: frontem genio, unde venerantes deum tangimus frontem: dexteram fidei, unde paulo post “atque animum praesenti pignore firmat” [Aen. III 611]: genua misericordiae, unde haec tangunt rogantes.

ABBRACCIATE LE GINOCCHIA. I fisici dicono che le singole parti del corpo siano consacrate ai numi, come l’orecchio alla memoria, da cui discende che “Cynthius tirò l’orecchio e ammonì” [Ecl. VI 3]: la fronte al genio, per cui mentre adoriamo ci tocchiamo la fronte; la destra alla lealtà, per cui poco dopo “e assicura l’animo con un atto di pegno immediato” [Aen. III 611]; le ginocchia alla misericordia, per cui toccano queste quando supplicano.

Dal passo si deduce che quattro parti del corpo, l’orecchio, la fronte, la mano destra e le ginocchia, sono strettamente connesse all’esercizio di quattro facoltà umane, ovvero quattro attitudini comportamentali: la memoria, il genio, la fede e la misericordia.

La stessa affermazione è riscontrabile in un’altra annotazione di Servio alle *Bucoliche* (Ecl. VI 3):

AUREM VELLIT id est movit: alibi “postesque a cardine vellit” [Aen. II 480]. ‘aurem’ autem ideo, quia memoriae consecrata est, ut frons genio, digiti Minervae, genua misericordiae³⁸.

TIRÒ L’ORECCHIO cioè mosse: altrove “svelle dai cardini i battenti”. “orecchio” in verità, poiché è consacrato alla memoria, così come la fronte al genio, il dito a Minerva, le ginocchia alla misericordia.

Come si vede si tratta, anche qui, dell’associazione di quattro membra a tre predisposizioni dell’animo umano, cui si aggiunge la dea Minerva: l’elenco è pressoché identico a quello del passo precedente, tranne per il fatto che la coppia destra/lealtà (*dextra/fides*) è sostituita da dito/Minerva (*digitus/Minerva*).

³⁸ Si riproduce qui il testo dell’edizione di G. Thilo, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, 3 voll., Teubner, Leipzig 1878-1887.

La variante non inficia, comunque, il meccanismo della corrispondenza, anzi essa è utile a comprendere come in realtà i termini che indicano qualità umane, quali *genius* e *fides*, possano anche essere intesi come entità di natura divina. È noto, infatti, che Fides sia una divinità astratta del *pantheon* romano³⁹ e che anche Genius costituisca un essere extraumano⁴⁰.

In tal modo, le due annotazioni di Servio costituiscono un importante termine di paragone per il nostro testo, poiché anche in esse si rende esplicito il legame di contiguità, potremmo dire metonimico, tra il dio e la sede ospitante, ovvero la parte corporea, che assume anche la funzione di rappresentante simbolica della divinità.

Le testimonianze di Servio documentano il fatto che nel patrimonio religioso romano già tradizionalmente esistesse la concezione di una diretta corrispondenza tra una divinità e una sede corporea⁴¹.

Anche questo dato andrebbe considerato, perché contribuisce ad illustrare l'eterogenea stratificazione di motivi, richiami e riferimenti, che sono alla base della compilazione della *Collatio*.

La complessa immagine della collocazione fisica degli dèi nella dimensione corporea trova altre attestazioni simili a quella della lettera di Dindimo nei testi dei tardi mitografi. Prima di tutto, il riscontro ci viene da una *fabula* di Fulgenzio⁴²:

Tetidem dici uoluerunt aquam, unde et nympha dicta est. Istam Iuppiter quasi deus coniungit Peleo; Pelos enim Grece [Latine] lutum dicitur. Ergo terram cum aqua commixtam uolunt hominem genuisse, unde etiam Iouem cum Tetide uoluisse concumbere dicunt et prohibitum esse, ne maiorem se genuisset qui eum de regno expelleret; ignis enim, id est Iuppiter, si cum aqua coeat, aquae

³⁹ Su Fides si legga G. Piccaluga, *Fides nella religione romana di età imperiale*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17/2, Berlin-New York 1981, pp. 703-735.

⁴⁰ G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, cit., pp. 262-263.

⁴¹ Solo per fare un esempio, Fides poteva avere la sua collocazione nella mano destra di ciascuno (Liv. I 21, 4), o nell'animo (Sil. II 516), oppure nel petto e nella mente (Sil. VI 131-132; II 486; II 515), o ancora in cielo (Sil. VI 547). Cfr. Piccaluga, cit. *supra*, p. 701.

⁴² *Myth.* III 7 nell'edizione di R. Helm, *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera. Accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. De aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii episcopi super Thebaiden*, Teubner, Lipsiae 1898. Testo latino e traduzione in Appendice III.

uirtute extinguitur. Ergo in coniunctione aquae et terrae, id est Tetidis et Pelei, discordia sola non petitur, illa uidelicet causa aut quia concordia est utrorumque elementorum ut homo gignatur; nam et competentia ipsa indicat quod Peleus ut terra, id est caro, Tetis ut aqua, id est humor, Iuppiter qui utraque coniungit ignis, id est anima. Ergo in conceptione hominis ex elementorum iugalitate tres deae, ut supra diximus, tres uitae certantur. Nam et discordia malum aureum iecisse dicitur, id est cupiditatem, illa uidelicet causa, quod in malo aureo est quod uideas, non est quod comedas, sicut cupiditas nouit habere, non nouit frui. Omnes etiam deos Iuppiter ad nuptias dicitur conuocasse illa de causa, quod putarent pagani singulas partes in homine deos singulos obtinere, ut Iouem caput, Mineruam oculos, Iunonem brachia, pectus Neptunum, cinctum Martis, renes et inguina Veneris, pedes Mercurio, sicut Dromocrites in fisiologumenon scripsit; unde et Homerus ait:

*ὄμματα καὶ κεφαλὴν ὄμοιος Διὶ τερπικεραύνῳ
Ἄρει δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι,*

id est: caput et oculos similis Ioui fulmina delectanti, Marti cingulum et pectus Neptuni; nam et Tiberianus in Prometheo ait deos singula sua homini tribuisse. Denique Achillem natum uelut hominem perfectum mater in aquas intinguit Stigias, id est: durum contra omnes labores munit; solum ei talum non tinguit [...]

Vollero che Thetis fosse detta acqua, e perciò fu chiamata anche ninfa. Iuppiter congiunse costei al quasi-dio Peleus. Pelos infatti in greco significa “fango”. Dunque vogliono che la terra mescolata con l’acqua abbia generato l’uomo. Per cui dicono che anche Iuppiter abbia voluto giacere con Thetis e che gli fu proibito, affinché non generasse uno più grande di lui, che lo cacciasse via dal regno; infatti il fuoco, cioè Iuppiter, se si unisce all’acqua, viene estinto dalla qualità di questa. Dunque, nella congiunzione di acqua e terra, soltanto la discordia non viene ricercata, evidentemente per la ragione che ci sia la concordia di entrambi gli elementi affinché l’uomo sia generato; infatti il principio di corrispondenza indica Peleus come terra, cioè carne, Thetis come acqua, cioè liquido, Iuppiter, che congiunge entrambi, come fuoco, cioè anima. Dunque nel concepimento dell’uomo dall’unione degli

elementi, tre dee, come abbiamo detto, tre vite diverse, sono in gara. Infatti si dice che la discordia abbia gettato una mela d'oro, cioè la cupidigia, evidentemente per la ragione che nel pomo d'oro vi è ciò che puoi vedere, non ciò che mangi, così che la cupidigia sa possedere, ma non sa godere. Infatti si dice che Iuppiter avesse convocato tutti gli dèi alle nozze, a causa del fatto che i pagani pensavano che i singoli dèi abitassero le singole parti dell'uomo, come Iuppiter la testa, Minerva gli occhi, Iuno le braccia, Neptunus il petto, Mars il cinto, Venus i reni e l'inguine, Mercurius i piedi, così come Dromocrito ha scritto nel "Fisiologumenon", per cui anche Omero dice (II. II 478-479):

*negli occhi e nel capo simile a Zeus che lancia la folgore,
nella cintura ad Ares, nel petto a Poseidon.*

Ovvero: negli occhi e nel capo simile a Iuppiter che si diletta con i fulmini, nella cintura a Mars, e nel petto a Neptunus; infatti anche Tiberiano nel "Prometeo" dice che gli dèi hanno assegnato all'uomo le singole parti. E dunque la madre immerse nelle acque stigie Achilles generato come un uomo perfetto, e cioè: lo fortificò resistente ad ogni fatica, e soltanto il tallone non immerse [...]

Il passo citato mostra una stretta attinenza con l'enumerazione – presentata dalla *Collatio* – delle divinità associate alle membra umane. Per quanto l'opera del mitografo sia posteriore, non possiamo evitare di riconoscere una analogia tra i due testi, che si fondano entrambi sulla stessa tipologia di corrispondenze, anche se va notato che le sedi assegnate ai singoli dèi variano da un documento all'altro.

Prima di formulare ipotesi interpretative al riguardo, si devono menzionare altre attestazioni molto simili, presenti nel secondo (II 206) e nel terzo (III 11, 21; 23-24) dei *Mythographi Vaticani*⁴³, dove ugualmente sono narrate le vicende di Peleus e Thetis.

⁴³ Si consideri l'edizione *Scriptores Rerum Mythicarum Latini tres Romae nuper reperti, ed. ac ill. G. H. Bode*, vol. I, Shulze, Cellis 1834. Per il testo e la traduzione si veda l'Appendice III.

In tutte e tre le fonti – quella di Fulgenzio e quelle dei due mitografi Vaticani – compare il motivo delle “nozze eroiche” tra due esseri sovrumani, l’uno mortale e l’altra immortale⁴⁴.

Si tratta del noto racconto greco del matrimonio di Peleus e Thetis, inserito nel più ampio complesso mitico che fonda l’origine della guerra di Troia e della mortalità umana.

La vicenda inizia quando Zeus, volendo alleviare Gaia dall’eccessivo peso del gran numero di uomini che la popolano⁴⁵, provoca il fatidico conflitto, affinché la morte renda la terra deserta. In seguito, lo stesso dio, saputo che la sua unione con Thetis sarebbe stata pericolosa, poiché un eventuale figlio avrebbe potuto detronizzarlo⁴⁶, programma le nozze della dea con l’eroe Peleus, che viene scelto proprio in quanto mortale⁴⁷. Costui, che già nell’*Iliade* è presentato come vecchio e prossimo alla fine⁴⁸, porterebbe un nome la cui etimologia indicherebbe “l’uomo di fango”, secondo tarde attestazioni come quella del passo di Fulgenzio⁴⁹.

Il connubio di Peleus e Thetis si configura come atto prototipico, la cui importanza è sottolineata nelle fonti dalla presenza di tutti gli dèi invitati al banchetto nuziale⁵⁰, organizzato da Zeus⁵¹. Durante il convito, si verifica una serie di eventi importanti, la cui funzione ribadisce la fondazione dell’inesorabile precarietà dell’esistenza umana:

⁴⁴ Il tema era stato individuato da A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, Roma 1958, p. 301. Per quanto riguarda lo studio delle nozze mitiche di un’altra coppia formata da un essere divino e uno mortale, si veda la studio di M. Rocchi, *Kadmos e Armonia: un matrimonio problematico*, L’Erma di Bretschneider, Roma 1989.

⁴⁵ Si veda il fr. 1 (ed. Bernabé) dei *Kypria*.

⁴⁶ Themis pronuncia la profezia secondo la quale Thetis avrebbe generato un figlio più forte del padre che lo avrebbe spodestato, se si fosse unita a Zeus (Pind. *Isthm.* VIII 65-76 e Schol. *Isthm.* 67 e 92; A. R. IV 800-804; Apollod. III 13, 5). In Aesch. *Pr.* 908-927 Prometheus afferma di conoscere il segreto che minaccia il trono di Zeus; è la stessa profezia attribuita a Themis (Schol. *Pr.* 922; Schol. *Isthm.* 57 b e 92; Apollod. III 13, 5).

⁴⁷ Pind. *Nem.* V 64-68; *Isthm.* VIII 79-85.

⁴⁸ Hom. *Il.* VII 125; IX 259, 400, 438; XI 772, 783; XVI 15-16; XVII 443; XVIII 331, 433-435; XIX 334-337; XXII 419-420; XXIV 541. In Hom. *Il.* XXIV 535-537 la condizione mortale di Peleus è posta a confronto con quella immortale di Thetis. Ulteriori dati *s. v.* Peleus in RE, b. XIX/1, pp. 272-273.

⁴⁹ Cfr. Tz. *Antehom.* 68. La documentazione del nesso etimologico di Peleus con l’argilla (πηλός) si trova in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (ed. W. H. Roscher), vol. III/2, Leipzig 1902-1909, pp. 1827-1828.

⁵⁰ Hom. *Il.* 62; Pind. *Pyth.* III 158-168 e Schol. *Pyth.* III 165; Apollod. III 13, 5; Coluth. 17-38.

⁵¹ Pind. *Isthm.* VIII 101-102.

- A) l'arrivo della dea Eris, che si vendica per non essere stata invitata al banchetto, lanciando il "pomo della discordia" e scatenando la contesa tra le dee⁵², che costituisce il preludio del ratto di Helene e quindi della guerra di Troia⁵³;
- B) l'offerta ai due sposi da parte degli dèi di particolari doni di nozze, la cui funzione è quella di confermare la necessaria mortalità del futuro discendente⁵⁴;
- C) il canto profetico delle Mousai che preannunciano la sorte di Achilleus, non ancora compiuta⁵⁵.

L'esito di questi avvenimenti è costituito dalla nascita del noto eroe, sulla cui inevitabile fine è costruito l'intero complesso mitico.

L'importanza del ruolo di Achilleus nella tradizione greca è determinata dal fatto che viene presentato come mitico fondatore della condizione umana⁵⁶, in quanto primo uomo – come leggiamo nelle testimonianze di Fulgenzio e dei Mitografi Vaticani – e "primo morto"⁵⁷.

L'articolata struttura del racconto del matrimonio di Peleus e Thetis si rispecchia nelle varianti tarde da cui siamo partiti.

⁵² Hom. *Il.* XXIV 28-30; *Kypria* fr. (ed. Bernabé); Eur. *Tr.* 924-932; *Hel.* 23-29; *Andr.* 274-283; *IA* 180-184, 1298-1309; *Isoc.* 41-43; *Apollod. Epit.* 3, 2; *Coluth.* 59-188; *Paus.* III 18, 12; V 19, 5; *Schol. Hom. Il.* IV 51-52; *Schol. ad Lyc.* 93; *Hyg. Fab.* 92; *Apul. Met.* X 30-32; *Serv. Aen.* I 27.

⁵³ Hom. *Il.* VI 290-293; *Hes. fr.* 176 Merkelbach-West; *Alcid. Od.* 18-19; *Gorg. Hel.* 6-8; *Apollod. Epit.* 3, 3; *Hyg. Fab.* 92; *Serv. Aen.* I 651, II 592.

⁵⁴ Hom. *Il.* XVI 140-143; XVII 443; XXIII 277; *Apollod.* III 13, 5; *Q. S.* IV 759; *Scol. Pind. Pyth.* III 167a; *Ptol. Chenn.* in *Phot.* 152 a; *Tz. ad Lyc.* 178; *Eustath. Hom. Il.* XVI 862; XIX 407. Tutti i dati sono stati raccolti, documentati e interpretati da G. Piccaluga, *Pandora e i doni di nozze*, in *Φιλίας χάρις. Miscellanea di Studi classici in onore di E. Manni*, G. Bretschneider, Roma 1980, pp. 1737-1750.

⁵⁵ *Pind. Pyth.* III 160; *Schol. Pyth.* III 158b e 160; *Schol. Isthm.* 125; *Catull.* 64, 320-383.

⁵⁶ Cfr. G. Piccaluga, *Gli schinieri di Achilleus*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich promossi dalla cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 379-392.

⁵⁷ In *Hom. Od.* XI 485 Achilleus è il signore dei morti. A. Brelich in *Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 31 (1960), p. 98 n. 64, aveva rilevato che, in varie religioni politeistiche, il re dei defunti è il primo uomo, e l'osservazione ben si adatta alla funzione di Achilleus nel mito.

I testi risentono certamente dell'*interpretatio* romana del mito greco, visibile nell'adozione dei nomi latini delle divinità, ma il dato più significativo è che essi sono stati prodotti in ambiente cristiano.

La dimostrazione è nel passo di Fulgenzio (III 7), laddove si dice *putarent pagani singulas partes in homine deos singulos obtinere* ("i pagani pensavano che i singoli dèi abitassero le singole parti nell'uomo"), mentre nel terzo dei *Mythographi Vaticani* (11, 23) la stessa frase compare lievemente modificata in *putabant gentiles singulos deos singulas humani corporis partes obtinere* ("i gentili ritenevano, etc.?).

Queste annotazioni acquistano la loro rilevanza, se le consideriamo come prova della persistenza di un motivo apologetico – indicato dal riferimento alle opinioni dei "pagani" –, già sviluppato nella *Collatio* e poi riprodotto – nonostante la notevole distanza cronologica – da una serie di testi mitografici, strettamente legati ad essa per la comune struttura concettuale, implicata nella rappresentazione delle immagini divine.

Le tre versioni mitiche esaminate presentano chiaramente un'identica esegesi allegorica, elaborata dalle speculazioni di eruditi ormai culturalmente distanti dai valori del patrimonio religioso originario.

Nell'impianto figurativo, il matrimonio viene interpretato simbolicamente come l'unione di due princìpi naturali, la terra e l'acqua, che hanno dato origine al primo uomo. Il loro legame viene predisposto da Zeus, che a sua volta è simbolo del fuoco. Tutti gli dèi partecipano alle nozze, in quanto garanti del funzionamento delle membra dell'uomo. Tre dee, rappresentanti tre diversi generi di vita – quella contemplativa, quella attiva e quella voluttuaria, come si legge nel secondo dei *Mythographi Vaticani* (II 206) – avrebbero gareggiato nel determinare i caratteri dell'esistenza umana. Soltanto *Discordia* non viene chiamata in causa, poiché i due elementi congiunti hanno bisogno di *Concordia* tra loro⁵⁸. La mela d'oro lanciata dalla discordia corrisponde allegoricamente alla cupidigia.

Il dettaglio narrativo, che a noi interessa, è costituito dal fatto che tutte le divinità concorrono alla creazione dell'uomo, progettata da Zeus signore del cosmo, consentendo la generazione di un perfetto prototipo, Achilleus, le cui membra dovevano costituire il modello esemplare di quelle che poi sarebbero state per sempre

⁵⁸ Per i testi con le traduzioni si veda l'Appendice III.

le sedi degli dèi, alle quali essi stessi avrebbero garantito il completo funzionamento e la totale armonia.

Ci troviamo di fronte ad un contesto di indubbia antichità, un racconto antropogonico, in cui – attraverso una chiave di lettura tendente a “razionalizzare” il materiale mitico – è inserito il motivo della fondazione delle sedi degli dèi nelle singole parti del corpo.

Secondo lo schema presentato dai tre passi di Fulgenzio e dei mitografi Vaticani, le corrispondenze tra dèi e membra umane sono queste:

<i>Iuppiter</i>	<i>caput</i>
<i>Minerva</i>	<i>oculi</i>
<i>Iuno</i>	<i>brachia</i>
<i>Neptunus</i>	<i>pectus</i>
<i>Mars</i>	<i>cinctus/cor</i>
<i>Venus</i>	<i>renes et inguina</i>
<i>Mercurius</i>	<i>pedes</i>

Anche attenendosi a tale modello, in cui compaiono soltanto sette divinità, si ha l’idea che ad un *pantheon* completo debbano essere associate tutte le parti di un intero organismo, che chiaramente non può esistere senza di esse. L’impianto teorico compreso in questa formulazione sintetica, ma nient’affatto semplice da intendere, implica la definizione di un cosmo circoscritto, ordinato ed armonico, distinguibile in due campi d’azione paralleli, uno umano e l’altro divino, tra loro strettamente correlati.

Il racconto mitico in questione viene, poi, messo in relazione dagli allegoristi addirittura con il piano culturale, come testimonia il terzo dei *Mytographi Vaticani* (III 11, 23):

*Aures etiam Memoriae consecrarunt (unde est: Cynthius aurem vellit),
frontem Genio (unde et deum illum venerantes frontem tangebant), dextram
Fidei, genua Misericordiae (unde haec tangunt rogantes).*

Essi consacrarono anche le orecchie alla Memoria (da cui deriva: Cynthius vuole orecchio), la fronte al Genius (per cui venerando quel dio toccavano la fronte), la destra a Fides, le ginocchia alla Misericordia (per cui pregando toccano queste).

Queste righe costituiscono palesemente una parafrasi delle note di Servio già ricordate, mostrando come, nella risistemazione del materiale mitico, il compilatore abbia cercato di stabilire una connessione tra gli elementi del mito greco e la pratica, romana evidentemente, di alcuni gesti dal valore sacrale.

Il passo testimonia la persistenza, in epoca ben più avanzata, ormai medievale⁵⁹, di un motivo che apparteneva alla tradizione religiosa di Roma: in questo processo, su di essa si era innestato il modulo della razionalizzazione utilizzato dagli allegoristi.

Tale modalità di rappresentazione – appartenente certo alla tarda mitografia, nella quale tuttavia compaiono tracce di un vecchio tema mitico, risalente addirittura ai poemi omerici – fa risaltare l'artificiosa costruzione di una realtà composita, in cui la componente umana, collocata ad un livello inferiore, viene simbolicamente connessa a divinità poste su un piano superiore. La relazione reciproca, così concepita, implicherebbe un trasferimento simbolico dall'alto al basso, e viceversa, nel senso che le potenze divine verrebbero a trovarsi sia all'esterno, sia all'interno dell'uomo. Esse sarebbero non solo extra-umane, ma anche infra-umane.

Possiamo dire che ci troviamo di fronte ad un genere di riscrittura di racconti mitici – derivati dalla tradizione greca classica, ma poi fortemente modellati dal metodo interpretativo allegorico – in cui spicca un ricercato intreccio di connessioni, che passano attraverso immagini degli dèi e dell'uomo, ormai ridotti a simboli e stereotipi.

⁵⁹ Già Bode, che aveva curato la prima edizione dei Mitografi, nel 1834, attribuiva i mitografi alla cultura del Medioevo latino, in un'epoca forse compresa tra il IX e il XII secolo. La discussione sulle datazioni di Bode si legge in W. Bülher, *Die Pariser Horazscholie: ein neue Quelle der Mythographi Vaticani Iund 2*, in «Philologus» 105 (1961), pp. 123-135.

Tutto questo si intravede leggendo gli scritti mitografici, ma la questione che più ci interessa è che tale dispositivo narrativo/concettuale è già presente nella seconda lettera della *Collatio*, come si è visto, e viene messo in moto per sostenere l’impianto polemico del discorso di Dindimo. Secondo le argomentazioni del Bramano, tutta la struttura corporea dell’uomo viene consegnata dai Macedoni alle divinità, che la dominano, e alle quali va pagato un tributo: le vittime dei sacrifici (2, 18).

Anche a questo riguardo, il testo riporta un elenco dettagliato degli animali o di altri beni – già tradizionalmente legati ai singoli dèi – da destinare loro ritualmente (2, 19):

<i>Mars</i>	<i>aper</i>
<i>Bacchus</i>	<i>hircus</i>
<i>Iuno</i>	<i>pavo</i>
<i>Iuppiter</i>	<i>taurus</i>
<i>Apollon</i>	<i>cycnus</i>
<i>Venus</i>	<i>columba</i>
<i>Minerva</i>	<i>noctua</i>
<i>Ceres</i>	<i>farra</i>
<i>Mercurius</i>	<i>mella</i>
<i>Hercules</i>	<i>corona populea</i>
<i>Cupido</i>	<i>serta rosea</i>

La connessione tra questi esseri divini e i doni ad essi riservati risulta già attestata, in alcuni casi, dal patrimonio mitologico greco⁶⁰, e in generale dalle fonti classiche che documentano l'uso di simili offerte⁶¹.

Di conseguenza l'enumerazione formulata nella *Collatio* mostra come in qualche modo l'autore fosse a conoscenza della tradizione antica, o comunque delle pratiche rituali ancora attuali alla sua epoca.

È evidente che lo scopo del discorso di Dindimo è proprio quello di demolire ciò che rientrava nella prassi e nelle credenze di coloro che, ancora alla fine del IV secolo, aderivano alle religioni del mondo classico.

Il dato più aberrante, secondo l'ottica del saggio bramano (*Collatio* 2, 19), sta nel fatto che ciascun dio pretende i suoi sacerdoti (*flamines*) e il suo dono votivo (*munus*). Il bersaglio principale della polemica è chiaro: la religione dei Macedoni prevede un culto verso entità, di cui si mette in dubbio persino il nome di dèi. Allo stesso modo, il potere (*potestas*) sarebbe conferito loro soltanto dall'offerta di determinati animali⁶².

⁶⁰ Possiamo qui, sinteticamente, solo ricordare alcuni fatti. Ares si trasforma in cinghiale per uccidere Adonis (Nonn. *D.* XLI 207-211). Dionysos aveva il titolo di "capro" (Hsch. s. v. Ἐριφος ὁ Διόνυσος; St. Byz. s. v. Ἀκρόπεια); a Bacchus (Verg. *Georg.* II 380; Ov. *Met.* XV 114; *Fast.* I 353) e a Liber Pater (Arn. *Nat.* VII 21) si sacrificavano capri. Zeus si muta in toro per rapire Europe (Apollod. III 1,1; Hyg. *Fab.* 178); Herakles dopo aver abbattuto Kakos immola lo stesso animale al padre degli dèi (Ov. *Fast.* I 579-580); Aineias giunto in Tracia compie il medesimo sacrificio (Verg. *Aen.* III 21). Hera pone gli occhi di Argos sulla coda del pavone, a lei sacro (Ov. *Met.* I 722-723; I 385-388). Apollon aveva un figlio di nome Kyknos (Ant. Lib. 12). Aphrodite, una volta che dovette andare in Libia, fu accompagnata da uno stuolo di colombi, uccelli a lei cari, che si mossero in volo da Erice (Ael. *NA* IV 2); essi erano consacrati alla dea (Plu. *Mor.* 379 B; Prop. III 3, 31; Ov. *Met.* XV 385-388). La civetta è l'immagine di Athena ed è a lei sacra (Ar. *Av.* 1106; Ov. *Met.* II 569-88; Hyg. *Fab.* 204). Quanto a Ceres, si racconta che quando il figlio Triptolemus sacrificò sul suo altare un maiale, ponendogli spighe intorno al capo, ebbe origine l'uso di cospargere le vittime di farro macinato e sale (Hyg. *Fab.* 277); infatti a lei si offre ritualmente il farro (Ov. *Fast.* I 672). Herakles si sarebbe cinto con una corona di pioppo bianco, tornando dagli inferi (Serv. Verg. *Ecl.* VII 61); inoltre avrebbe compiuto sacrifici a Zeus ad Olimpia con lo stesso legno (Paus. V 14, 2), che era l'albero a lui sacro (Theoc. II 121; Sen. *Herc. Oet.* 1641). Secondo una tradizione, la rosa è cara ad Afrodite e con essa si adornano i talami, perché lì avvengono le opere degli Erotos (Chor. ed. Boissonade, p. 133). Abbiamo qui integrato i dati raccolti da Makowski, *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, cit., pp. 30-31.

⁶¹ Le testimonianze sul sacrificio degli specifici animali qui elencati sono state raccolte da Makowski, cit., pp. 30-31, cui si rinvia per i dettagli. Lo studioso rimandava a sua volta all'opera di W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, voll. I-VI, Teubner, Leipzig 1884-1937, al quale ci siamo attenuti anche noi per la ricognizione delle fonti riportate nella n. precedente.

⁶² *Collatio* 2, 19: *si tamen dii appellandi sunt. Quibus potestas nisi in certis sibimet offerendis animalibus non est data.* Cfr. Appendice I.

L'invettiva prosegue attraverso la formulazione di una prospettiva "straniata" in cui si descrivono gli dèi come carnefici dei Macedoni, costretti a servire i loro capricci, che poi costituirebbero l'origine di terribili passioni⁶³.

Tutto il ragionamento si fonda su un linguaggio figurato, costruito attraverso immagini mitologiche, che mostrano come coloro che obbediscono agli esseri divini sarebbero destinati a subire le *Furiae* vendicatrici e i tormenti del Tartaro "a causa dell'empia e profana *superstitio* e del disprezzo della vera *religio*"⁶⁴.

Infine, vengono enumerati i fantasmi (*simulacra*), insiti negli stessi Macedoni, di cui si chiarisce la vera natura: le *Eumenides* sarebbero le idee funeste, *Tisiphone* la cattiva coscienza, *Tantalus* la cupidigia, *Cerberus* la voracità del ventre, l'*Hydra* l'imperversare dei vizi, da ultimo *Pluton* coinciderebbe con l'animo, reggitore del corpo⁶⁵. La prima risposta di Dindimo ad Alessandro si conclude così (2, 21):

Pallentes sunt dii, quos sine ratione colitis. O, vos felicissimos, quorum et religio crimen est et vita supplicium!

Pallidi sono quegli dèi, che venerate senza ragione. O, felicissimi voi, per i quali la religione è un crimine e la vita un supplizio!

3.4. Cristianesimo e paganesimo

In questo contesto, l'uso del termine *religio* contribuisce a ricostruire la provenienza dell'impianto ideologico che costituisce il fondamento della *Collatio*.

Prima di tutto, va rilevata la presenza dell'antitesi *impia profanaque superstitio/vera religio* (*Coll.* 2, 21), fatto che riconduce ancora una volta al complesso delle opere apologetiche scritte tra il II e il III secolo⁶⁶.

⁶³ *Collatio* 2, 20. Testo e traduzione in Appendice I.

⁶⁴ *Collatio* 2, 21: *Hae sunt illae Furiae, scelerum vindices, haec illa cruciamenta Tartarea poetarum vestrorum carminibus decantata, quae vos velut iam mortuos propter impiam profanamque superstitionem atque contemptum verae religionis excruciant.* Cfr. Appendice I. Sull'antitesi *superstitio/religio* si veda il paragrafo successivo.

⁶⁵ *Collatio* 2, 21. Testo e traduzione in Appendice I.

⁶⁶ Si veda quanto affermava Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 68-69, circa il ritorno nella *Collatio* di motivi cari ai polemisti cristiani. Anche Cracco Ruggini nel suo saggio, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., pp. 41-47, aveva rilevato come i *topoi* dell'apologetica cristiana ricorrano sia nel trattato di Palladio sia nella *Collatio*.

Era stato J. André⁶⁷ a notare che la formula *vera religio* appartiene agli apologeti, indicando precisamente un passo di Tertulliano (*Apol.* XXIV 2) e uno di Minucio Felice (XXXVIII 7).

Vediamo prima di tutto il testo dell'*Apologeticum* (XXIV 1-2):

Si enim non sunt dei pro certo, nec religio pro certo est: si religio non est, quia nec dei pro certo, nec nos pro certo rei sumus laesae religionis. 2. At e contrario in vos exprobratio resultabit, qui mendacium colentes veram religionem veri Dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in verum committitis crimen verae inreligiositatis.

Se infatti gli dèi certamente non esistono, non esiste di sicuro neppure la religione: e se la religione non esiste, poiché gli dèi non esistono, di certo neppure noi siamo colpevoli di offesa alla religione. 2. Al contrario, questo rimprovero ricadrà su di voi, che adorare il falso, non solo disprezzando ma anche perseguitando la vera religione del vero Dio, e commettete in verità la colpa di vera empietà.

In questo passo la definizione è ricavata attraverso una serie concatenata di ipotesi negative, per cui Tertulliano⁶⁸ arriva a sostenere che sono i non cristiani a macchiarsi di *irreligiositas*, mentre i cristiani praticano la *vera religio* del *verus Deus*⁶⁹.

Più avanti, nello stesso capitolo, l'apologeta utilizza il termine *superstitio* per indicare l'uso degli Egizi di divinizzare gli animali (*Apol.* XXIV 7). In generale, poi, la religione romana⁷⁰ viene designata come *curiositas superstitiosa* inventata da Numa (*Apol.* XXV 12).

⁶⁷ *Échos poetiques d'un brahmane*, cit., p. 44.

⁶⁸ Per un approccio allo studio dell'*Apologeticum* si veda C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina. I Da Paolo all'età costantiniana*, Morcelliana, Brescia 2019², pp. 611-616.

⁶⁹ Su questo passo e sulla contrapposizione *religio/superstitio* si veda l'articolo di M. Sachot, «*Religio/superstitio*». *Historique d'une subversion et d'un retournement*, in «*Revue de l'histoire des religions*» 208/4 (1991), pp. 355-394. Sull'uso del termine *religio* in Tertulliano, Arnobio, Lattanzio e Agostino G. Sfameni Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 45-55. Dello stesso volume non convince invece il capitolo dedicato all'uso di *religio* nella cultura romana, perché si riferisce soltanto al *De natura deorum* di Cicerone, estendendo le idee lì esposte a tutto il patrimonio della tradizione di Roma, che è ben più complesso, a partire dal variegato lessico del sacro. Si veda ad es. G. Dumézil, *La religione romana arcaica* (ed. it.), cit., pp. 125-129.

⁷⁰ Per i Romani ciò che noi comunemente chiamiamo "religione" corrispondeva a espressioni quali *res deorum*, *res divinae*: G. Piccaluga, *Irruzione di un passato irreversibile nella realtà culturale romana*,

In altre opere di Tertulliano viene adoperato lo stesso vocabolo⁷¹ per indicare diversi elementi connessi alla religione romana: a) l'intero assetto che fabbrica templi e statue⁷², che divinizza uomini⁷³, e che venera gli dèi protettori dell'impero⁷⁴; b) il culto rivolto ai demoni⁷⁵; c) l'idolatria⁷⁶; d) in genere, le pratiche rituali⁷⁷.

Pertanto, se ne deduce che già all'epoca dello scrittore africano era chiaramente delineato il sistema ideologico, per il quale la *religio* e la *superstitio* identificavano in realtà due diversi sistemi religiosi e due culture.

Da una parte, vi era il movimento cristiano che si autodefiniva come *religio*, attribuendo al termine della lingua latina un diverso significato⁷⁸, cioè un sistema di principi e credenze, fondato sul culto rivolto al vero unico Dio; dall'altra lo stesso orientamento teorico-ideologico designava le idee "religiose" e le pratiche rituali dei non-cristiani, con il vocabolo *superstitio*⁷⁹.

È proprio all'interno dei testi di Tertulliano che si viene a definire l'antinomia "religione/superstizione" per indicare la polarizzazione tra l'affermazione del nuovo sistema rispetto al vecchio, in un rapporto gerarchico, laddove il primo è certamente superiore al secondo⁸⁰.

in «Studi Storico-Religiosi» 1 (1977), pp. 47-62. Il termine *religio* equivaleva a ciò che per noi può essere "scrupolo" (cfr. Sachot, «*Religio/ superstitio*», cit., pp. 367-366; Dumézil, *La religione romana arcaica*, cit., p. 51). Ma esso poteva indicare anche indicare un "divieto". Un esempio è costituito dalla proibizione di uscire dalla porta Carmentale e il raduno del senato nel tempio di Ianus, perché da lì uscirono i Fabi, che furono trucidati presso il Cremera, e in quell'edificio sacro si riunirono i senatori (Paul. Fest. p. 358 L). Il caso è riportato da G. Piccaluga, *Aspetti e problemi della religione romana*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 40-41. Secondo A. Brelich il termine latino *religio* cominciò ad avere un'accezione più ampia in seguito allo scontro tra il cristianesimo e le religioni del mondo classico (*Introduzione alla storia delle religioni*, cit., p. 4).

⁷¹ I dati sono raccolti in Tertulliano, *La preghiera* (a cura di P. A. Gramaglia), Edizioni Paoline, Roma 1994, p. 215.

⁷² Tert. *Idol.* VIII 4.

⁷³ Tert. *Idol.* XV 2.

⁷⁴ Tert. *Nat.* II 17, 11.

⁷⁵ Tert. *Coron.* 10, 3; *Adv. Marc.* V 11, 11; *Idol.* XII 5; *Ieiun.* XVI 7.

⁷⁶ Tert. *Adv. Marc.* I 13, 4.

⁷⁷ La prassi dei digiuni (*Ieiun.* 2, 4; *Anim.* 48, 3-4); l'uso delle corone (*Coron.* 12, 2); il culto sacrificale (*Adv. Marc.* II 18, 3); i giochi (*Spect.* 6, 1-2); i riti connessi al parto (*Anim.* 37, 1; 39, 1).

⁷⁸ L'evoluzione semantica del termine *religio* è ampiamente illustrata nell'articolo di Sachot, «*Religio/ superstitio*», cit., pp. 364-372, dove lo studioso ne ricostruisce l'etimologia, utilizzando principalmente le riflessioni di E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, pp. 265-279. Egli arriva a definirne il senso originario come "scrupolo".

⁷⁹ Sachot illustra il mutamento di significato che subisce il termine *superstitio* già in epoca romana: da "divinazione" a qualcosa di negativo, come una forma di "deviazione dalla religione" vera e propria (*op. cit.*, pp. 372-378).

⁸⁰ Sachot riconosce proprio negli scritti di Tertulliano la svolta nel mutamento di significato dei termini *religio/superstitio* che diventano funzionali alla definizione dell'identità cristiana e delle altre realtà, concepite come diverse ed opposte (*op. cit.*, pp. 384-390).

La contrapposizione tra i due termini compare in maniera esplicita nell'*Octavius* di Minucio Felice⁸¹, allorché l'autore inizialmente parla della conversione di uno dei personaggi, passato dalla vana *superstitio* alla *vera religio*⁸², e alla fine del dialogo riporta l'esortazione a soffocare la *superstitio*, espiare l'*impietas*, e conservare la *vera religio*⁸³.

La stessa antitesi è rinvenibile in un capitolo noto delle *Divinae Institutiones*⁸⁴ di Lattanzio⁸⁵. In esso si legge (IV 28, 2):

Quid ergo est? Nimirum religio veri cultus est, superstitio falsi. Et omnino quid colas interest, non quemadmodum colas, aut quid precere. Sed quia deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi, nec religionem possunt a superstitione discernere, nec significantiam nominum exprimere, diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit, et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait, religionum se nodos exsolvere. Superstitiosi autem vocantur, non qui filios suos superstites optant (omnes enim optamus); sed aut ii, qui superstitem memoriam defunctorum colunt, aut qui parentibus suis superstites, colebant imagines eorum domi tanquam deos penates. Nam qui novos sibi ritus assumebant, ut deorum vice mortuos honorarent, quos ex hominibus in coelum receptos putabant, hos superstitiosos vocabant. Eos vero, qui publicos et antiquos deos colerent, religiosos nominabant. Unde Virgilius [VIII 187]:

Vana superstitio, veterumque ignara deorum.

Sed cum veteres quoque deos inveniamus eodem modo consecratos esse post obitum; superstitiosi ergo qui multos ac falsos deos colunt. Nos autem religiosi, qui uni et vero Deo supplicamus.

⁸¹ Per un approfondimento sui contenuti dell'*Octavius* si veda J. C. Fredouille, *Dal dialogo ciceroniano all'Octavius di Minucio Felice*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (edd.), *La filosofia come dialogo*, Città Nuova, Roma 2005.

⁸² Min. Fel. I 5.

⁸³ Min. Fel. XXXVIII 7.

⁸⁴ Per l'opera in generale si veda C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I Da paolo all'età costantiniana*, cit., pp. 763-767.

⁸⁵ Sul passo di Lattanzio, e in generale sulla definizione di *religio*, si può vedere anche R. Gothóni, *Religio and Superstitio Reconsidered*, in «Archiv für Religionspsychologie» 21 (1994), pp. 37-46.

Che cos'è, allora? Senza dubbio la religione è il culto della verità, la superstizione di ciò che è falso. E fa l'intera differenza ciò che si venera, non come si venera, o quale preghiera si offre. Ma poiché gli adoratori degli dèi si credono religiosi, mentre sono superstiziosi, non sono in grado di distinguere la religione dalla superstizione, né di esprimerne il significato dei nomi. Abbiamo detto che il nome della religione deriva dal vincolo della pietà, dal momento che Dio ha legato l'uomo a se stesso, e lo ha stretto saldamente con la pietà, perché dobbiamo servirlo come padrone ed essere obbedienti a lui come padre. E quindi Lucrezio chiarì meglio questo nome: egli dice di avere lui stesso allentato i nodi delle religioni. Tuttavia sono chiamati superstiziosi, non quelli che vogliono che i loro figli sopravvivano, perché tutti noi lo desideriamo; ma o quelli che venerano la memoria superstite dei morti, o quelli che, sopravvissuti ai loro genitori, veneravano le loro immagini nelle loro case come dèi domestici. Coloro che avevano intrapreso nuovi riti, affinché potessero onorare i morti come dèi, che supponevano fossero prima uomini e poi accolti in cielo, questi erano chiamati superstiziosi. Ma coloro che adoravano in pubblico gli antichi dèi, erano chiamati religiosi. Perciò Virgilio dice [Aen. VIII 187]:

Superstizione vana, e ignorante degli dèi antichi.

Ma poiché troviamo che anche gli antichi dèi furono consacrati nello stesso modo dopo la loro morte, dunque sono superstiziosi quelli che adorano molti e falsi dèi. Noi, invece, che rivolgiamo le nostre suppliche all'unico vero Dio, siamo religiosi.

In questo passo è chiarissima la definizione di che cosa sia la “vera religione”: essa è il culto del vero, opposto a quello del falso.

Secondo Lattanzio, gli adoratori degli dèi non sarebbero in grado di distinguere la religione dalla superstizione. Di conseguenza, l'autore chiarisce che nella cultura romana i superstiziosi veneravano in privato le immagini dei morti come *dei penates*⁸⁶,

⁸⁶ Cfr. G. Piccaluga, *Penates e lares*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 32 (1961), pp. 81-97; sui *penates* in particolare pp. 81-85.

onorando i defunti come fossero divinità (*deorum vice mortuos*), mentre i religiosi prestavano culto pubblico agli antichi dèi (*antiquos deos*). Infine, sostenendo che anche questi ultimi, sarebbero passati al rango divino soltanto dopo la morte, sentenza che gli adoratori di molti dèi sono superstiziosi, mentre quelli che pregano l'unico Dio sono religiosi.

Al di là dell'intento strumentale con cui Lattanzio utilizza l'argomento degli esseri umani morti e poi divinizzati⁸⁷, in sostanza alla base del suo ragionamento vi è l'opposizione dell'uno ai molti, come oggetto di culto: ecco in cosa consiste l'errore di quelli che non sono cristiani.

A tutto ciò, bisogna ancora aggiungere che non basta riflettere sulle implicazioni concettuali e teologiche dell'opposizione *religio/superstitio* per comprendere a pieno il contesto culturale in cui si colloca la *Collatio*, e in particolare il discorso di Dindimo sulla presunta religione dei Macedoni.

È necessario anche considerare alcuni fatti relativi al quadro storico, nel rintracciare gli esiti di ciò che realmente produsse la riprovazione dei culti politeistici, sostenuta dalla teologia cristiana.

Già Costantino aveva agito, a più riprese, in maniera tale da evitare che si continuasse a praticare i riti pagani⁸⁸. Le fonti letterarie riportano gli episodi di distruzione di alcuni templi⁸⁹, mentre alcune costituzioni del 319-321 documentano la condanna a morte degli *haruspices* e di coloro che esercitavano la divinazione in privato⁹⁰. In questi atti legislativi, rientra anche il divieto dei sacrifici domestici, in occasione della caduta di fulmini su edifici pubblici⁹¹.

⁸⁷ Lattanzio, oltre ad impiegare le argomentazioni dei filosofi greci contro la concezione degli dèi del politeismo classico, aveva in mente anche un'idea specifica della religione romana, per la quale ogni individuo, dopo la morte, entra a far parte di una collettività divina: *dii Manes*. A questa espressione si aggiungeva il nome del morto, come si vede soprattutto nelle iscrizioni funerarie. Sui *Manes* si veda E. Marbach, in *RE s. v. Manes*, vol. XIV/1, 1050-1060. Inoltre G. Piccaluga, *Irruzione di un passato irreversibile nella realtà culturale romana*, cit., pp. 47-62; D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il saggiautore, Milano 1988, p. 167; F. Prescendi, s. v. *Manes* in *Der neue Pauly*, vol. VIII, 804.

⁸⁸ I dati e il commento ai fatti storici qui esposti si leggono in A. Saggioro, *Il paganesimo. Identità e alterità come paradigmi dell'età costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*. Vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 679-697.

⁸⁹ Saggioro, *Il paganesimo*, cit., p. 685.

⁹⁰ Saggioro, *Il paganesimo*, cit., p. 686.

⁹¹ *Cod. Theod.* XVI 10, 1. Saggioro, *Il paganesimo*, cit., p. 686.

Tra i vari provvedimenti, possiamo ricordarne due che assumono un significato particolarmente rilevante ai fini del nostro discorso, in quanto non solo viene affrontata la questione della prassi sacrificale, ma viene utilizzato il termine *superstitio* con un'accezione del tutto negativa, da riferire alla religione degli "altri", cioè dei non cristiani.

Nel 323 Costantino aveva emanato una costituzione, riportata nel *Codex Theodosianus*, con cui impediva che i cristiani fossero costretti a celebrare i sacrifici previsti per l'avvento del nuovo anno⁹². In riferimento a tale ricorrenza, nel testo pervenutoci si parla di "rito di una superstizione estranea" (*ritum alienae superstitionis*).

Il rifiuto dell'offerta di vittime immolate è testimoniato anche dal rescritto di Hispellum, che documenta come tra il 335 e il 337 lo stesso imperatore avesse approvato la denominazione di quella località come Flavia Costante, e la costruzione di un tempio dedicato alla *gens Flavia*, secondo la tradizione del culto imperiale, a patto che non vi si celebrassero "le frodi della contagiosa superstizione" (*contagiosae superstitionis fraudibus*), ovvero i sacrifici tradizionali pagani⁹³. Anche in questo caso, si vede come l'assegnazione della *superstitio* ad una sfera di pericolo e di inganno, ne sottolinei la valenza altamente critica.

Un altro dato significativo da prendere in considerazione è la legge del 341 emanata da Costanzo II: *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*, ovvero "finisca la superstizione, sia abolita la follia dei sacrifici"⁹⁴. In questa formula

⁹² *Cod. Theod.* XVI 2, 5: *Quoniam comperimus quosdam ecclesiasticos et ceteros catholicae sectae servientes a diversarum religionum hominibus ad lustrorum sacrificia celebranda compelli, hac sanctione sancimus, si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos, qui sanctissimae legi serviunt, si condicio patiatur, publice fustibus verberetur, si vero honoris ratio talem ab eo repellat iniuriam, condemnationem sustineat damni gravissimi, quod rebus publicis videlicet.* Cfr. Saggiaro, *Il paganesimo*, cit., p. 684.

⁹³ *CIL* XI 5265 = *ILS* 705: *Nam civi / tati Hispello aeternvm vocabvlvm nomenq / venerandvm de nostra noncypatione conces / simvs, scilicet vt in postervm praedicta vrbs Flavia Constans voceretur; in civis gremio / aedem quoque gentis Flaviae, hoc est nostrae gen / tis, vt desideratis, magnifico opere perfici / volvmus, ea observatione praescripta, ne ae / dis nostro nomini dedicata cuiusquam con / tagiosae superstitionis fraudibus pollvatvr.* Cfr., Saggiaro, *Il paganesimo*, cit., p. 685.

⁹⁴ *Cod. Theod.* XVI 10, 2: *[Imp. Constantius A. ad Madalianum agentem vicem P(raefectorum) P(raetori)o]. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. [Acce(pta) Marcellino et Probino Cons.].* "[L'imperatore Costanzo A(ugusto) a Madaliano facente le veci dei Prefetti del Pretorio] Cessi la superstizione, sia abolita la follia dei sacrifici. Infatti chiunque abbia osato celebrare sacrifici contro la legge del divino principe nostro genitore e contro questo ordine della nostra clemenza, sia decisa contro di lui la punizione adatta e sia emanata la presente sentenza [Accolta da Marcellino e Probino consoli]"

non solo viene proibita tale prassi rituale, ma viene utilizzato il termine *superstitio* nel senso di “religione dei pagani”⁹⁵, o meglio di coloro che non sono cristiani e praticano un culto diverso. Leggendo il testo di tale norma, risalta chiaramente la stretta connessione tra ciò che ormai la cultura dell’impero costantiniano riteneva “superstizione” e l’uso rituale di immolare vittime.

In seguito, lo stesso imperatore promulgò una serie di altre costituzioni, volte all’abolizione definitiva delle cerimonie e delle tradizioni pagane: dalla chiusura dei templi alla condanna a morte di coloro che compivano sacrifici o veneravano statue⁹⁶.

Tutto questo testimonia come in pieno IV secolo – e la faccenda durerà ancora per molto, come testimonia il codice di Giustiniano – il cristianesimo visse in una costante relazione dialettica con le religioni tradizionali, fatta di alterni contrasti e sovrapposizioni⁹⁷.

Alla luce di questo complesso quadro culturale, ideologico e storico-politico, che mostra quanto la polemica cristiana contro il vecchio assetto religioso fosse molto sentita e condivisa non solo dai dottori della Chiesa, ma anche dalle più alte cariche dell’impero, va inquadrata la composizione della *Collatio*, nella quale Dindimo polemizza contro il sistema politeistico, le sue manifestazioni di culto e le sue credenze.

3.5. Il dio dei Bramani

In materia di religione, le due lettere attribuite al saggio bramano presentano una struttura teologica in cui egli parla del suo Dio in termini precisamente cristiani. Lo definisce *creator* (2, 6) e più avanti afferma (2, 16):

Verbo propitiatur orantibus, quod solum ei cum homine est, suaque nimis similitudine delectatur. Nam verbum Deus est. Hoc mundum creavit, hoc regit

[Traduzione mia]. Per un più approfondito studio sul contesto storico, si veda Saggiaro, *Il paganesimo*, cit., p. 686.

⁹⁵ Questo è il significato che viene dato al termine da E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994 [si veda la trad. it. *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 70].

⁹⁶ Saggiaro, *Il paganesimo*, cit., p. 686.

⁹⁷ Saggiaro, *Il paganesimo*, cit., p. 680.

atque alit omnia. Hoc nos veneramur, hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus, siquidem Deus ipse spiritus atque mens est atque ideo non terrenis divitiis nec largitate munifica, sed religiosis operibus et gratiarum actione placatur.

Egli viene propiziato dagli oranti per mezzo della parola, che sola è adatta a lui insieme all'uomo, e si diletta moltissimo per la grande somiglianza di quello. Infatti Dio è parola. Ha creato questo mondo, lo regge e alimenta tutte le cose. Questo noi veneriamo, questo amiamo, e da questo noi traiamo lo spirito, dal momento che Dio stesso è spirito e mente; perciò viene placato non con ricchezze terrene né con generosità munifica, ma con opere piene di religiosità e con azioni di ringraziamento.

Queste parole restituiscono perfettamente il contesto ideologico in cui va ad inserirsi la *Collatio*.

Tuttavia diverse sono state le posizioni degli studiosi nell'individuare la matrice da cui discende una simile definizione. Alcuni, come Hansen⁹⁸, hanno visto nell'espressione *nam verbum deus est* la rielaborazione di un motivo di ispirazione gnostica, che starebbe anche alla base del capitolo di Ippolito sui Bramani, dove si parla della loro idea di dio come λόγος⁹⁹. Liénard, invece, aveva individuato nel passo una citazione più o meno diretta del primo capitolo della *Genesi* e dell'inizio del *Vangelo secondo Giovanni*¹⁰⁰.

Distinguere quale sia stato esattamente l'orientamento dell'autore della *Collatio* in questa formulazione non è facile, data l'ampia diffusione della dottrina del Logos in ambito cristiano, sia all'interno sia all'esterno dell'ortodossia¹⁰¹. Tuttavia, ciò che interessa maggiormente nell'interpretazione complessiva del testo è che

⁹⁸ *Alexander und die Brahmanen*, art. cit., p. 372.

⁹⁹ Anche Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, cit., p. 47, individuava il legame tra il passo (I 24, 2) della *Refutatio* di Ippolito e la *Collatio* a proposito del dio-logos. Cfr. il passo è commentato nel paragrafo 2.11.

¹⁰⁰ *La Collatio Alexandri et Dindimi*, art. cit., p. 822⁴. Anche Steinmann nel suo commento a questo passo (*Alexander der Grosse und die „nackten Weisen“ Indiens*, cit., p. 278, ha messo in rilievo il richiamo al prologo del *Vangelo di Giovanni*.

¹⁰¹ Soltanto per cominciare un approfondimento sulla questione si veda M. J. Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, in «*Vigiliae Christianae*» 54 (2000), pp. 159-177; J. Lashier, *Irenaeus as Logos Theologian*, in «*Vigiliae Christianae*» 66 (2012), pp. 341-361; I. Ramelli, *Ethos and Logos: A Second-Century Debate Between "Pagan" and Christian Philosophers*, in «*Vigiliae Christianae*» 69 (2015), pp. 123-156. Utili le osservazioni sulla dottrina del Logos nello studio di E. Prinzivalli - M. Simonetti, *La teologia degli autori cristiani (secoli I - V)*, Morcelliana, Brescia 2012.

l'impalcatura del discorso di Dindimo appare fortemente indirizzata verso l'esplicita contrapposizione di un dio unico, creatore del mondo e dell'umanità, il quale non ha bisogno di ricchezze terrene e di sacrifici, alla molteplicità di vari dèi.

Il meccanismo della sovrapposizione ideologica è chiaro: Dindimo e i Bramani sono qui costruzioni simboliche, funzionali alla rappresentazione di un dibattito che investe: a) la definizione della divinità; b) il culto ad essa riservato; c) il sistema religioso al quale assegnarla.

Il ragionamento del Bramano, mostrando l'antinomia delle due posizioni nei confronti delle questioni sollevate, mira a scartare naturalmente quella che appare errata e ad indicare il corretto modo di pensare.

In sostanza, la sintesi teologica prospettata da Dindimo è compresa in questi termini: a) esiste un solo dio, creatore, che è parola, spirito e mente; b) ad esso si devono destinare azioni volte al suo riconoscimento; c) soltanto in questo modo si realizza la *vera religio*.

Come aveva già osservato Liénard, la lezione così esposta nella seconda lettera mostra che questa corrispondenza fosse stata concepita come “un pretesto per diffondere i dogmi della fede cristiana”¹⁰².

Lo studioso aveva anche sottolineato le numerose analogie tra i motivi presenti nella *Collatio* e gli scritti di Tertulliano¹⁰³. A questo proposito, vale la pena di tornare, ancora una volta, a quanto si legge nell'*Apologeticum* (XVII 1) per confrontarlo con il passo sopra citato:

Quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae,

Ciò che noi adoriamo è un dio unico, che creò dal nulla a ornamento della sua maestà, tutta questa mole insieme a tutto il corredo di elementi, di corpi, di spiriti, con la parola con cui comandò, con la ragione con cui dispose, con la virtù con cui potè [Trad. P. Podolak]

¹⁰² *La Collatio Alexandri et Dindimi*, art. cit., p. 822⁴: “un prétexte pour propager les dogmes de la foi chrétienne”.

¹⁰³ Nel suo articolo (cfr. *supra*) Liénard ha elencato ben 17 elementi comuni tra la *Collatio* e l'*Apologeticum*: pp. 822³-822⁴.

Come è facile osservare, non c'è molta differenza tra il testo di Tertulliano e quello della *Collatio*: la somiglianza stringente conferma ancora una volta che le lettere di Alessandro e Dindimo vanno inquadrare nel contesto dell'apologetica dei Padri latini del III e del IV secolo.

Liénard nel suo studio sulla *Collatio* sosteneva che se pure la forma epistolare era stata suggerita all'autore dal racconto dello Pseudo-Callistene, la sostanza dei contenuti derivava direttamente dal pensiero del polemista cristiano¹⁰⁴.

Per quanto l'opinione del filologo francese appaia scientificamente fondata, soprattutto per l'analisi accurata condotta sul testo, occorre tenere presente un altro ordine di fattori, per giungere ad una lettura a tutto tondo del documento.

L'epistolario non soltanto per il genere letterario di appartenenza è ispirato all'episodio dell'incontro con i gimnosofisti contenuto nel *Romanzo di Alessandro*, ma anche per gran parte degli argomenti trattati.

Abbiamo già osservato più volte che i numerosi *topoi* sviluppati dalla letteratura del mondo classico sui Bramani costituiscono lo sfondo sul quale si innesta la costruzione ideologica e dottrina delle affermazioni di Dindimo sulla natura del dio unico.

3.6. Il dibattito sulla *continentia*

L'esegesi della *Collatio* non può prescindere dalla constatazione che in essa sia confluita una complessa stratificazione di concetti, idee, *cliché*, appartenenti ad ambienti culturali diversi, di cui la produzione apologetica cristiana costituisce un aspetto rilevante, ma non l'unico da tenere in considerazione.

La conferma dell'eterogeneo sostrato che si trova alla base di questo testo ci viene suggerita dalla lettura dell'ultima lettera di Alessandro, che risponde alla maggior parte delle accuse di Dindimo.

A questo proposito, va notato che vi è un unico punto al quale il re macedone non replica affatto: la polemica contro il politeismo intrapresa dal saggio bramano.

¹⁰⁴ *La Collatio Alexandri et Dindimi*, art. cit., p. 822³-822⁵.

Nelle lettere a lui attribuite Alessandro non fa alcun cenno alla questione religiosa¹⁰⁵. Al contrario, sembrerebbe utilizzare lo stesso linguaggio di Dindimo, derivato dal retaggio cristiano, quando afferma che i Bramani invidiano Dio e che disprezzano la sua creazione¹⁰⁶, e che i Macedoni sono “spinti dal libero arbitrio a vivere bene” (*ad bene vivendum libero incitatur arbitrio*: 5, 5).

L’ultima risposta di Alessandro costituisce, piuttosto, una condanna senza appello alle pratiche ascetiche dei Bramani.

Per tre volte compare il termine *continentia*¹⁰⁷ ad indicare le loro drastiche scelte indirizzate alla rinuncia ai beni terreni. Alessandro giudica negativamente la loro esistenza, mettendo bene in evidenza la condizione di costrizione cui si sottopongono, tanto da renderla assimilabile alla “misericordia dei morti” (5, 2: *inopia mortuorum*), al “castigo” (5, 2: *castigatio*), o alla “pena” (5, 3: *poena*). Ad un regime di privazioni – individuate da una lunga serie di negazioni degli elementi fondanti il vivere civile¹⁰⁸ – il re macedone contrappone la libera volontà di godere dei piaceri che la natura stessa offre all’uomo: i frutti ricavati dalla semina, i pesci raccolti dal mare, gli uccelli forniti dall’aria (5, 6).

A proposito delle obiezioni poste da Alessandro agli eccessi di questo sistema di rinunce, sia Morelli sia Liénard¹⁰⁹ avevano ipotizzato che tali affermazioni potessero rientrare nella polemica, condotta da alcuni pensatori cristiani come Gioviniano¹¹⁰, contro l’ascetismo monastico, in particolar modo contro i digiuni¹¹¹ e l’astinenza

¹⁰⁵ Si veda quanto già aveva notato Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 72.

¹⁰⁶ *Collatio I* 3, 1: *profitentur aut invidere Deo, cuius tam pulcherrimam vituperant creaturam*.

¹⁰⁷ *Collatio I* 5, 1; 5, 3; 5, 5.

¹⁰⁸ Nell’elenco tracciato da Alessandro, che riprende in sintesi quello già formulato da Dindimo nella seconda lettera, compaiono: il nutrimento costituito da erbe, il rifiuto degli ornamenti, la repressione del desiderio sessuale, l’ignoranza del ferro, l’assenza degli edifici, dell’agricoltura e della navigazione, la mancanza di leggi e processi, la rinuncia allo studio delle lettere (*Coll.* 5, 3-4).

¹⁰⁹ Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., pp. 73-75; Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*; Liénard, op. cit., p. 828.

¹¹⁰ Monaco vissuto nel IV secolo, condannato da papa Siricio nel 390, e poi da un sinodo tenuto a Milano e presieduto da Ambrogio. Si vedano F. Valli, *Un eretico del sec. IV: Gioviniano*, in *Didaskaleion*, n. s., II, 1924, pp. 1-66; Y.-M. Duval, *L’Affaire Jovinien. D’une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003; D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2007; R. Alciati, «*Sine aliqua differentia graduum*» (*Hieronymus, Adversus Iovinianum* 2,19). *Ascetismo e matrimonio nella predicazione di Gioviniano*, in «*Rivista di storia del cristianesimo*» 8 (2011), pp. 305-328.

¹¹¹ Liénard (art. cit., p. 827) osserva che Girolamo nell’*Adversus Iovinianum*, contestando la posizione di Gioviniano sui digiuni, si serve del *De ieiunio* di Tertulliano. In ogni caso le due opere sono testimonianza di quanto il dibattito su tale pratica fosse vivo.

sessuale¹¹². I due filologi avevano rilevato che da un passo dell'*Adversus Iovinianum* di Girolamo (II 5), dove viene riportata la terza delle proposizioni del teologo eretico¹¹³, è possibile ricavare la somiglianza delle affermazioni a lui attribuite con quanto sostiene Alessandro nell'ultima lettera:

Ad hoc creata esse omnia, ut usui mortalium deservirent. Et quomodo homo, rationale animal, quasi quidam habitator et possessor mundi Deo subiacet, et suum ueneratur auctorem, ita cuncta animantia aut in cibos hominum, aut in vestitum, aut ad scindendam terram, aut ad subvectionem frugum aut ipsius hominis esse creata, unde et jumenta, ab eo quod juvent, appellantur.

Tutte le cose sono state create per servire per l'uso degli uomini mortali. E come l'uomo, animale razionale, in un certo senso proprietario e inquilino del mondo, è soggetto a Dio, e adora il suo creatore, così tutti gli esseri viventi sono stati creati o per il cibo degli uomini, o per vestirsi, o per lavorare la terra, o per trasportarne i frutti, e lo stesso uomo, e quindi, poiché sono aiutanti di quest'ultimo, hanno il nome di "jumenta".

Indubbiamente queste righe mostrano una connessione tra la critica espressa da Alessandro nei riguardi della *continentia* dei Bramani e le posizioni di quanti si scagliavano contro l'estremismo delle pratiche monastiche¹¹⁴.

Al di là del fatto che è non possibile stabilire quanto il compilatore della *Collatio* fosse vicino all'ambiente in cui operava Giovaniano – di cui non possediamo neppure uno scritto, ma lo conosciamo solo per tradizione indiretta¹¹⁵ –, il passo in questione contribuisce a delineare il quadro dell'ambiente culturale in cui la

¹¹² Anche se nella *Collatio* Dindimo afferma che i Bramani si accoppiano per amore della prole, una parte della tradizione cristiana vuole che essi si astengano dai rapporti sessuali: Clem. Alex. *Strom.* III 7, 60, 4; Aug. *Civ.* XV 20. Cfr. paragrafo 2.8.

¹¹³ Nell'*Adversus Iovinianum* (I 3) Girolamo sintetizza il pensiero di Giovaniano in quattro proposizioni: a) le vergini, le vedove e le donne sposate hanno gli stessi meriti, in seguito al battesimo, a condizione che le loro opere siano equivalenti; b) coloro che sono rinati nel battesimo, grazie ad una fede completa, non possono essere sconfitti dal male; c) non c'è differenza tra l'astenersi dal cibo e il riceverlo con atti di ringraziamento; d) c'è una ricompensa nel regno dei cieli per tutti coloro che hanno conservato il loro battesimo. Il punto che riguarda la pratica del digiuno è quello da cui emergono le somiglianze tra la posizione di Giovaniano e le affermazioni di Alessandro sulle privazioni dei Bramani.

¹¹⁴ Anche l'inattività dei Bramani rispecchia una pratica monastica diffusa, contro cui interviene Agostino nel *De opere monachorum*. Cfr. Morelli, *op. cit.*, p. 71 n. 1.

¹¹⁵ D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*, *op. cit.*, pp. 15-16.

corrispondenza tra Alessandro e Dindimo era stata prodotta. Nel valutare correttamente questo elemento, essa può essere considerata testimonianza del dibattito interno al mondo cristiano sulla necessità, o meno, di compiere scelte radicali, orientate al rifiuto del mondo e dei beni terreni¹¹⁶.

Tuttavia, ancora un'altra questione deve essere tenuta in debito conto. La polemica contro i costumi dei Bramani, o gimnosofisti, caratterizzati dalla loro sostanziale emarginazione rispetto al vivere civile e dalla loro improduttività¹¹⁷, è un motivo ben più antico, che risale alla letteratura del mondo classico, come si è già mostrato analizzando dettagliatamente le fonti al riguardo¹¹⁸.

La costruzione di una serie di stereotipi sullo stile di vita dei Bramani era già stata rielaborata dalla cultura greco-romana, come attesta ampiamente Strabone, che cita le opere di Megastene, Onesicrito, Aristobulo: la nudità, le caverne utilizzate come abitazioni, il cibo ricavato dai frutti della terra, l'astinenza dalla carne e dai rapporti sessuali, l'assenza di malattie e il disprezzo della morte, l'ignoranza dell'agricoltura e della navigazione, e in generale l'essere improduttivi.

Nella *Collatio* viene presentata nuovamente una descrizione dei Bramani non molto diversa da quella che si legge nelle fonti precedenti: il discorso di Dindimo si fonda su una serie negazioni¹¹⁹, che assegnano a costoro un'esistenza relegata alla sfera dell'inciviltà ed equiparabile alla condizione ferina.

Nella prospettiva di un'analisi completa del testo, è necessario considerare che alla base della sua struttura concettuale troviamo anche le tracce di ciò che era già stato prodotto secoli addietro.

Un'ultima serie di problemi riguarda la posizione degli studiosi che sostengono come i caratteri attribuiti allo stile di vita dei Bramani siano riconducibili a quelli dei Cinici¹²⁰.

¹¹⁶ Come aveva notato Oliver Segura, *Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos*, cit., p. 60, un documento della discussione sull'ascetismo monastico è costituito dall'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* di Giovanni Crisostomo. In ogni caso per approfondire la questione si veda R. Alciati, *Il monachesimo. Pratiche ascetiche e vita monastica nel Mediterraneo tardoantico (secoli IV-VI)*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*. Vol. I, IIEI, Roma 2013, pp. 815-831.

¹¹⁷ Ricordiamo qui i passi di Apul. *Flor.* 6, 8 e Ps.-Callisth. III 6, 9-10 (ed. Müller). Cfr. paragrafo 2.10.

¹¹⁸ Si rinvia all'analisi condotta nel capitolo 2.

¹¹⁹ Cfr. paragrafo 2.10.

¹²⁰ Già a partire da U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten*, cit., e si vedano poi Brown, *Onesicritus: a study in Hellenistic historiography*, cit., cap. 2; P. Pedech, *Historiens compagnons d'Alexandre*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 104-114; C. Muckensturm, *Les*

A questo riguardo, devono essere correttamente valutati una serie di altri fattori determinanti. In primo luogo, possediamo notizie sul pensiero cinico e sulle biografie dei suoi esponenti per tradizione indiretta¹²¹, e quindi è possibile procedere soltanto per congetture nella ricostruzione dei loro ideali di vita.

In secondo luogo, alcuni studiosi, più recentemente, hanno avanzato l'ipotesi che dietro ai racconti trasmessi dall'antichità classica sui Bramani, o sui gimnosofisti, si celi in realtà la traccia di richiami a testi che più propriamente appartenevano alla cultura indiana¹²².

Infine – elemento che fin qui ha improntato la nostra ricerca e che ribadiamo con forza –, certamente i *topoi* concernenti il vivere “secondo natura” praticato dai cinici¹²³ sono simili a quelli trasmessi sui Bramani, ma non sono diversi da quelli attribuiti dalla cultura greca ad altre comunità o etnie marginali, come i Pitagorici¹²⁴ e gli orfici¹²⁵, i sacerdoti degli Egizi¹²⁶, i Magi¹²⁷, i Caldei¹²⁸, gli Esseni¹²⁹, o ad altre popolazioni reali e immaginarie¹³⁰, come gli Etiopi¹³¹, gli Sciti¹³² e i Camarini¹³³, e perfino alla generazione degli uomini vissuti nell'epoca mitica¹³⁴. In sostanza si tratterebbe, comunque, di immagini, motivi ricorrenti, luoghi comuni ampiamente

Gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?, in M.-O. Guolet-Cazé - R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 225-239.

¹²¹ Si veda quanto afferma Lovejoy, in A. O. Lovejoy - G. Boas in *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1935, p. 117. Uno dei volumi più completi negli studi sui Cinici, anche per la storia delle fonti e del movimento, è quello di R. Bracht Branham - M.-O. Guolet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1996.

¹²² Dumézil, *Alexandre et les sages de l'Inde*, cit.; Stoneman, *Naked Philosophers*, cit., e Id., *The Greek Experience of India*, cit.; Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest*, cit.; Szalc, *Alexander's dialogue with Indian philosophers*, cit.

¹²³ La raccolta delle fonti classiche, ordinate secondo i motivi ricorrenti nella rappresentazione dell'immagine dei Cinici è in A. O. Lovejoy - G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1935, pp. 117-151.

¹²⁴ Sulle relazioni tra Pitagora e i Bramani Str. XV 1, 65; Apul. *Flor.* 15, 18; Eus. *P. e.* X 4, 15.

¹²⁵ Le fonti riguardanti i costumi degli orfici sono nei fr. 212-219, in *Orphicorum Fragmenta* (coll. O. Kern), Weidmann, Berolini 1922, ora ripubblicati in *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern* (a cura di E. Verzura), Bompiani, Milano 2011.

¹²⁶ Porph. *Abst.* IV 17, 6-10. Cfr. paragrafo 2.12 e n. 195.

¹²⁷ Str. XV 1, 68; App. *BC* 2, 154; D. L. I 9; Ph. *Prob.* 74. Cfr. paragrafo 2.12 e n. 197.

¹²⁸ D. L. I 1,6; IX 34-35.

¹²⁹ Porph. *Abst.* IV 17, 11-14. Cfr. paragrafo 2.12 e n. 196.

¹³⁰ Uno dei prototipi dei popoli mitici o fantastici è quello degli Iperborei. Cfr. J. Redondo, *Elements of Salvation in the Greek Myths on the Hyperboreans*, in «Forma Breve» 15 (2018), pp. 481-491.

¹³¹ Agatharch. *De mar. Erythr.* 49, in *GGM*, pp. 140-141.

¹³² Chrys. *Hom. in 2 Cor.* 15, 3.

¹³³ *Exp. Mundi* (ed. Lagarde) 4-7.

¹³⁴ Porph. *Abst.* IV 17, 2-5. Cfr. paragrafo 2.12 e n. 194.

diffusi nel mondo classico – e da qui trasmessi anche alle epoche successive – per descrivere ciò che in maniera più estesa il mondo occidentale ha poi definito come “primitivismo”¹³⁵.

Dal nostro punto di vista, il sostrato culturale greco presente nei motivi ripresi dalla *Collatio* non necessariamente deve fare riferimento di preciso ad una ispirazione cinica.

Il trasferimento sul piano dell'*alterità*, che era stato attuato dalla cultura classica, sia in riferimento alla dimensione storica, sia in un contesto più propriamente mitico, era un meccanismo potente dal punto di vista ideologico, messo in atto tutte le volte che appariva necessario ribadire la propria identità, prendendo le distanze da ciò che poteva metterla in discussione.

Su questo processo di trasmissione di *cliché*, rispondente a quelli che erano gli ideali greci di civiltà, indubbiamente giunti fino all'epoca dell'autore della *Collatio* – così come era accaduto anche per gli altri “trattati indiani” –, si è poi innestato il *milieu* culturale cristiano dei secoli III e IV, quando le questioni emergenti erano, da una parte, la difesa della fede verso il dio unico e, dall'altra, l'accettazione o meno delle prescrizioni dell'ascetismo monastico.

¹³⁵ Riprendiamo il termine “primitivism” utilizzato da A. O. Lovejoy e G. Boas nei loro monumentali lavori, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* e *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, dedicati alla raccolta delle fonti letterarie classiche e medievali, contenenti la rappresentazione del modello culturale di “primitivismo”. Le due opere in questione dimostrano quanto e come si fossero diffusi largamente e per molti secoli, negli scritti letterari, storici, filosofici, i *topoi* circa il vivere secondo natura, e certamente non solo in relazione ai Cinici.

CAPITOLO 4

La ricezione medievale della corrispondenza

4.1. Gli scenari della fortuna del testo

La corrispondenza apocrifa tra Alessandro e Dindimo ebbe un'ampia e duratura fortuna nel Medioevo.

Nel X secolo – come si è già osservato – la *Collatio* fu inserita come interpolazione nell'*Historia de preliis* da Leone Arciprete¹. Tuttavia essa godette di una diffusione indipendente, sia prima che dopo la sua incorporazione in tale opera².

Nei numerosi manoscritti in cui essa è riportata, si trovano altri tra i testi romanzeschi che trattano le vicende di Alessandro, come le *Res Gestae Alexandri Macedoni* di Giulio Valerio Polemio, o il *Commonitorium Palladii*. Ma soprattutto la *Collatio* nella tradizione manoscritta è associata all'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*³, il che spiegherebbe il motivo dell'ampia diffusione di entrambe le operette in epoca medievale e i loro frequenti rimaneggiamenti. In diversi casi, poi, essa è stata trascritta insieme alle lettere di Seneca e Paolo⁴. Quest'ultimo dato è da mettere in relazione con il dono dei due epistolari a Carlo Magno da parte del monaco Alcuino⁵.

Le lettere di Alessandro e Dindimo vengono spesso menzionate e inserite, riadattandole, nelle opere di diversi autori, come Giovanni di Salisbury, Goffredo di Viterbo, Giacomo di Vitry, Vincenzo di Beauvais, Tommaso di Cantimpré⁶. Inoltre, va ricordato che si assiste anche alla produzione di traduzioni e rifacimenti in volgare

¹ Si veda il paragrafo 1.4.3.

² G. Cary, *A note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, cit., pp. 124-129.

³ Nell'edizione di Steinmann sono elencati 77 manoscritti contenenti la *Collatio* e in una trentina di essi compare anche l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*: Steinmann, cit., pp. 98-111.

⁴ Cary, *A note on the Mediaeval History*, pp.125-126; L. Bocciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Olschki, Firenze 1978, p. 19 e p. 36. Si veda il paragrafo 5.2.

⁵ Makowsky, *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, cit., p. 36; Morelli, *Sulle tracce del romanzo e della novella*, cit., p. 51; G. Cary, *A note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, cit., pp. 124 - 129; Steinmann, *Alexander der Große und die „nackten Weisen“ Indiens*, cit., pp. 83-84.

⁶ Cary, *A note on the Mediaeval History*, cit., pp. 127-128; Hahn, *The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History*, cit., pp. 313-234; Gelders R., *Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation*, in «Comparative Studies in Society and History» 51 (2009), pp. 563-589.

della *Collatio*, come è avvenuto per il poema allitterante *Alexander and Dindimus*, opera in versi scritta in medio-inglese durante il XIV secolo⁷.

Molti autori, appartenenti al periodo compreso tra l'XI e il XIV secolo, citano la *Collatio*, o in qualche modo ricordano i Bramani e il loro modo di vivere, riecheggiando le descrizioni fornite dai Padri della Chiesa dei primi secoli⁸.

Tuttavia da un'analisi, sia pure parziale, dei dati a nostra disposizione, è possibile notare come l'immagine di tale popolo abbia subito un'ulteriore evoluzione nel senso di una moralizzazione rivolta a fini edificanti⁹.

Nei confronti dei Bramani, ad esempio, viene espressa ammirazione da Pietro Abelardo, in alcuni passi delle sue opere teologiche¹⁰.

La ricostruzione della ricezione medievale dell'immagine dei Bramani, indipendentemente dal *Romanzo di Alessandro*, come prototipo del giusto modo di comportarsi per i cristiani, ci viene fornita da un articolo quanto mai significativo di T. Hahn del 1978, *The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History*¹¹. Nel suo lavoro lo studioso affermava che “per molti scrittori medievali i Bramani – o gimnosofisti – erano simbolo di bontà naturale; essi incarnavano la possibilità, o addirittura la certezza, della salvezza senza Rivelazione e al di fuori della Chiesa istituzionale. Dal quarto secolo in poi, gli scrittori occidentali hanno mostrato progressivamente un maggiore favore verso gli Indiani, e durante il XII secolo se ne era materializzata un'immagine coerente. Gli Indiani appaiono come persone semplici e rette che piacciono a Dio, e invitano all'imitazione cristiana, attraverso la loro stretta osservanza delle leggi di natura. Dal XII al XIV secolo gli occidentali hanno riprodotto questo ritratto abbastanza spesso da permetterci di essere sicuri che si tratti di una visione convenzionale. Questa idealizzazione degli Indiani riflette chiaramente i valori cristiani, e non fornisce informazioni molto affidabili sulla vita orientale. Eppure è il

⁷ Si veda l'edizione recente di O. Khalaf, *Alexander and Dindimus*, Winter, Heidelberg 2017. Una parziale traduzione in italiano del testo si trova in *Alessandro nel Medioevo occidentale* (a cura di P. Boitani, C. Bologna, A. Cipolla, M. A. Liborio), Lorenzo Valla, Milano 2007, pp. 341-345.

⁸ Per la storia della diffusione del testo e delle descrizioni dei Bramani in epoca medievale si veda il già citato articolo di Cary.

⁹ Questa era l'idea di Cary, che si è cercato di sviluppare nei paragrafi successivi.

¹⁰ Cary, cit., p. 126; Hahn, *The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History*, cit., pp. 225-226.

¹¹ Cit. in n. 6.

carattere artificioso di questa tradizione che attira la nostra attenzione, perché la sua invenzione ci dice molto sullo stato d'animo dell'Occidente medievale¹².

Il contenuto della corrispondenza tra Alessandro e Dindimo – secondo la prospettiva di Hahn, che aveva correttamente interpretato l'evoluzione del ritratto dei Bramani presentato dalle fonti letterarie, a partire dagli autori classici e soprattutto attraverso le testimonianze dei Padri della Chiesa – ha contribuito a dotare i saggi indiani del carattere speciale di “pagani virtuosi”, sotto ogni aspetto, tanto da sembrare migliori dei cristiani¹³. E ancora, lo specialista sosteneva che in tutti i testi che dipendono dalla *Collatio*, “la personalità e il ruolo di Dindimo si ampliano (a spese di Alessandro), e la sua natura cristiana diventa sempre più pronunciata”¹⁴.

Degno di nota è il fatto che Hahn avesse utilizzato il saggio di G. Cary, pubblicato nel 1954, *A Note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*¹⁵, nel quale veniva illustrato come nei rifacimenti medievali della *Collatio* i moralisti cristiani si fossero impossessati della figura di Dindimo e ne avessero fatto l'emblema dell'asceta convenzionale¹⁶. Secondo Cary, la vicenda di Alessandro e del saggio bramano si ridusse, in funzione edificante, ad una serie di precetti morali rivolti alla figura di un re, ormai sminuito, e in qualche modo da biasimare¹⁷. Infine, lo studioso rilevava come la corrispondenza fosse stata poi inserita in opere ideate a scopo didattico o enciclopedico¹⁸.

Partendo da questa sintetica ricostruzione del quadro culturale di epoca medievale, in cui va collocata la fortuna della *Collatio*, possiamo tentare qui di

¹² In Hahn, *The Indian Tradition*, cit., p. 213. Il testo originale, qui tradotto, è questo: “for many medieval writers the Brahmans - or Gymnosophists - stood as a symbol of natural goodness; they embodied the possibility, or even the certainty, of salvation without Revelation and outside the institutional Church. From the fourth century on, Western writers showed progressively greater favor towards the Indians, and by the twelfth century a coherent image had materialized. The Indians appear as a simple, upright people who please God, and invite Christian imitation, through their strict adherence to the laws of nature. From the twelfth to the fourteenth century Westerners reproduced this portrait often enough for us to be sure that it is a conventional view. This idealization of the Indians clearly reflects Christian values, and it does not provide very much reliable information about Eastern life. Yet it is the made-up character of this tradition that gives it a claim on our attention, for its invention tells us a great deal about the frame of mind of the medieval West”.

¹³ Hahn, *The Indian Tradition*, cit., pp. 219-220: “infuse them with an individuality, a special character as virtuous heathens in every way like, not to say better than, Christians”.

¹⁴ Hahn, *The Indian Tradition*, cit. p. 220: “the personality and the role of Dindimus are expanded (at the expense of Alexander), and his Christian nature becomes more and more pronounced”.

¹⁵ Cit. in n. 2.

¹⁶ Cary, cit., p. 129.

¹⁷ Cary, cit., p. 129.

¹⁸ Cary, cit., p. 129.

ripercorrere alcune tappe significative della storia del testo, analizzandone in maniera più approfondita le trasformazioni subite nel corso dei secoli, e indagando sugli sviluppi della raffigurazione di Alessandro e Dindimo. Ai fini della nostra ricerca, per mostrare i meccanismi con cui i *topoi* ormai codificati vennero rimodulati, sarà utile scegliere uno *specimen* di alcuni autori significativi, che in vario modo utilizzarono tanto la corrispondenza tra i due personaggi quanto l'immagine dei Bramani.

4.2. Alcuino e Carlo Magno

La *Collatio* fu inviata dal monaco Alcuino a Carlo Magno, insieme alle lettere apocrife di Seneca e Paolo. Il dono fu accompagnato da un epigramma, composto tra l'800 e l'804 secondo la datazione di Y. Hen¹⁹, il cui testo è riportato da diversi manoscritti²⁰ insieme ai due epistolari²¹:

*Gens Bragmana quidem, miris quae moribus extat,
hic legitur: lector mente fidem videat.
Hic Pauli et Senecae breviter responsa leguntur,
quaenam notavit nomine quisque suo;
quae tibi, Magne, decus mundi, et clarissime Caesar,
Albinus misit, munera parva, tuus.*

*Qui si legge della gente dei Bramani, che si distingue per i mirabili costumi:
il lettore si renda conto della loro fede.
Qui si leggono in breve le opinioni di Paolo e di Seneca,
quali ciascuno le ha contrassegnate con il proprio nome;
queste opere a te, o Grande, gloria del mondo e illustrissimo Cesare
ha inviato come piccolo dono il tuo Alcuino.*

¹⁹ Y. Hen, *Alcuin, Seneca and the Brahmins of India*, in *Religious Franks. Studies in honour of Mayke de Jong* (ed. R. Meens et al.), Manchester University Press, Manchester 2016, pp. 148-161.

²⁰ Steinmann ha esposto la ricognizione dei manoscritti che riportano l'epigramma, il testo della *Collatio* e/o la corrispondenza di Seneca e Paolo a p. 83 del suo *Alexander der Große und die "nackten Weisen" Indiens*, cit.

²¹ PL 101 col. 1375C.

Come si vede, in poche righe, il mittente segnala in breve al sovrano il contenuto della corrispondenza tra Alessandro e Dindimo, fornendo due indicazioni: gli straordinari costumi dei Bramani e la loro fede. Nonostante l'esiguità delle parole, esse ci forniscono un dato interessante, che testimonia il modo in cui doveva essere percepita l'immagine dei Bramani all'epoca di Carlo Magno. Da una parte torna il *fil rouge* della anomalia del modo di vivere di questi abitanti dell'India – motivo di cui abbiamo analizzato le numerose testimonianze risalenti agli autori classici e ai Padri della Chiesa –, dall'altra viene rimarcato l'elemento religioso, la *fides*, il cui termine riconduce inequivocabilmente ad un contesto cristiano, che evidentemente ormai doveva risultare fortemente caratterizzante.

Altre considerazioni merita la stretta connessione tra le due corrispondenze di cui parla l'epigramma²². È vero che si tratta di testi diversi per natura e per contenuti, ma la loro correlazione non sembrerebbe del tutto casuale, se si riflette attentamente sul loro significato:

- A) le parole attribuite a Dindimo esprimono una concezione dell'esistenza umana fondata sulla continenza, ma anche sulla *fides* in un unico Dio²³.
- B) le epistole spurie di Seneca sottolineano la sua familiarità con Paolo e il pensiero cristiano²⁴.
- C) sia Dindimo sia Seneca, appartengono alla categoria dei "pagani riabilitati" dal lavoro intellettuale dei Padri della Chiesa²⁵.

²² E. Liénard, *La Collatio Alexandri et Dindimi*, cit., e *Alcuin et les Epistolae Senecae et Pauli*, cit., aveva addirittura ipotizzato che l'autore delle due corrispondenze fosse lo stesso. L'ipotesi è stata respinta da L. Bocciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, cit. Cfr. in questo lavoro paragrafo 1.2.1.

²³ *Coll. 2, 17*. Cfr. Hahn, *The Indian Tradition*, cit., p. 219. Si veda a tale proposito il paragrafo 4.3.

²⁴ All'interno della sterminata bibliografia sulla questione del carteggio tra Paolo e Seneca segnaliamo qui: L. Bocciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, cit.; I. Ramelli, *L'epistolario apocrifo Seneca-San Paolo: alcune osservazioni*, in «*Vetera Christianorum*» 34 (1997), pp. 1-12; G. Mazzoli, *Paolo e Seneca: virtualità e aporie d'un incontro*, in «*Sandalion*» 31 (2008), pp. 50-64.

²⁵ Sulla cristianizzazione di Dindimo si veda quanto afferma Hahn, *The Indian tradition*, cit., p. 219. Per quanto riguarda Seneca, Girolamo lo poneva nell'elenco degli uomini santi, proprio in virtù del suo epistolario con Paolo: *Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis Stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. In quibus cum esset Neronis magister, et illius temporis potentissimus, optare se dicit, ejus esse loci apud suos, cujus sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est (Vir. ill. XII).*

Queste semplici osservazioni consentono di avere ben chiaro il quadro in cui si inserisce la dedica di Alcuino, che associa i due documenti.

Oltre a ciò, si deve considerare che la *Collatio* doveva avere la stessa fama della corrispondenza tra Seneca e Paolo, tanto da essere scelta come dono degno di un sovrano, e che entrambe erano accomunate dalla forma epistolare.

Infine, esaminando nello specifico i temi della *Collatio*, nella quale Alessandro Magno e Dindimo sono due figure simboliche messe a confronto, possiamo ipotizzare che essa sia stata inviata da Alcuino all'imperatore Carlo come testo paradigmatico a scopo edificante, per mostrare quale fosse il livello della religiosità dei Bramani, ben superiore a quello di Alessandro, emblema del potere regale. L'invito a leggere la *Collatio* da parte del monaco – che pure aveva regalato a Carlo diversi poemi e trattati²⁶ – può essere la testimonianza del fatto che essa sarebbe stata interpretata e utilizzata come uno *speculum principis*²⁷, una sorta di guida per un equilibrato esercizio della sovranità, che dovesse tenere conto anche della giusta *fides*, dimostrata da un popolo straniero e lontano²⁸.

4.3. I Bramani nella teologia di Abelardo

Una lunga sezione della *Introductio ad theologiam*²⁹ di Pietro Abelardo³⁰ parla di Dindimo, re dei Bramani³¹. Nella trattazione in cui il teologo espone le testimonianze

²⁶ Y. Hen, *Alcuin, Seneca and the Brahmins of India*, cit., p. 149.

²⁷ Y. Hen, cit., pp. 154-155 definisce il dono di Alcuino come *speculum principis*, in relazione alla funzione di Alcuino come consigliere di Carlo, preoccupato di fornire un compendio didattico utile per la pratica di governo.

²⁸ Diversamente Y. Hen, cit., pp. 154-155 pensa che i caratteri di Alessandro Magno descritti dalla *Collatio* costituissero un modello che di per sé già coincideva con le qualità possedute dal re Carlo nell'esercizio del suo governo.

²⁹ Petr. Ab. *Intr. ad theol.* I 22 (PL 178 col. 1032-1033). Lo stesso passo è ripetuto anche nella *Theologia christiana*: Petr. Abael. *Theol. Christ.* I 131-133 (PL 178 col. 1164). Si veda anche l'edizione *Petri Abaelardi Opera theologica*, vol. III (E. M. Buytaert - C. J. Mews ed.), CCCM13, Brepols, Turnholt 1987. Cfr. Steinmann, *Alexander der Große*, cit., p. 85. Si vedano anche Cary, *A note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, cit., pp. 126-127 e Hahn, *The Indian Tradition*, cit., pp. 225-227.

³⁰ In generale per chi volesse approfondire la teologia di Abelardo e le sue opere teologiche, si segnalano: G. Allegri, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di studi medievali, Palermo 1990; J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Brower - K. Guilfooy (2004), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

³¹ I testi e le traduzioni dei passi citati di Abelardo sono nell'Appendice IV.

circa la natura del Verbo, menziona quattro sovrani, grazie ai quali la fede nella Trinità possa essere diffusa in tutto il mondo:

Nunc itaque ad proposita de divinitate Verbi testimonia revertamur, et cum David et Salomone regibus Israel, tertium adhibeamus gentium regem ad summi vaticinium regis. Quid enim apertius illo testimonio Nabuchodonosor, de Filio Dei? Ecce, inquit, video coelos solutos, quatuor ambulantes in medio ignis, et species quarti similis Filio Dei. Iuvat autem et Didimi regis Bragmanorum inferre testimonium, ut in quatuor regum auctoritate nostrae assertio fidei praemineat. Duorum quidem Iudaeorum et duorum gentilium, David scilicet et Salomonis, Nabuchodonosor et Didimi sintque hi quatuor reges quasi quatuor rotae nobilis quadrigae summi regis, per quas videlicet fides quatuor evangelistarum de sancta Trinitate per universum deferatur mundum, et tanto regum auctoritas sit firmior, quanto potestas similior, et qui edicta populis legesque proferunt, sacrae quoque fidei testimonia tradant.

Ed ora perciò torniamo alle testimonianze relative alla divinità del Verbo, e con Davide e Salomone re di Israele, aggiungiamo un terzo sovrano di popoli alle profezie sul sommo re. Chi infatti è più chiaro di Nabucodonosor nella testimonianza, riguardo al figlio di Dio? Disse: “Ecco, vedo i cieli sereni, quattro figure che camminano in mezzo al fuoco, e l’aspetto della quarta è simile al figlio di Dio” [Dan. III 92]. È utile anche portare come testimone Dindimo re dei Bramani, affinché l’affermazione della nostra fede prevalga poggiando sull’autorità di quattro re. Due dei Giudei e due dei gentili, David e Salomone, Nabucodonosor e Dindimo, siano questi quattro sovrani, quasi quattro ruote della nobile quadriga del sommo re, per mezzo delle quali, invero, la fede dei quattro evangelisti nella Santa Trinità sia portata all’intero mondo, e l’autorità regale sia tanto più sicura, quanto più il potere le sia simile, e coloro che promulgano editti e leggi per i loro popoli, trasmettano anche testimonianze della sacra fede.

Dalla lettura del testo di Abelardo si deduce che il richiamo ai quattro monarchi ha una triplice funzione: 1) essi forniscono una testimonianza di ordine profetico sulla venuta del figlio di Dio; 2) la loro autorità è sottoposta a quella del “sommo re”; 3) diffondono nel mondo la fede cristiana.

La figura di Dindimo, in quanto sovrano, si inserisce in un contesto che definisce la condizione della regalità come ancella della fede. È significativo il fatto che Abelardo, a sostegno della sua tesi sull'essenza del Verbo, adduca come testimoni quattro re, di cui due appartengono al popolo dei Giudei e due ai "gentili", ovvero alle popolazioni non giudaiche, o genericamente non cristiane. Il mondo dei "pagani", per Abelardo, viene ad identificarsi con diverse realtà: da una parte la monarchia di Israele e dall'altra i regni orientali di Babilonia e dei Bramani. Ma all'interno dell'alterità pagana, alcuni sovrani, sarebbero stati i testimoni della *fides* cristiana. Alla luce di quanto si è osservato nelle testimonianze dei Padri della Chiesa, che presentano i Bramani sotto una luce favorevole³², non è un caso che qui essi siano presentati come difensori del messaggio cristiano. È chiaro che il discorso di Abelardo è assolutamente metastorico, dal momento che gli esempi addotti hanno il valore di paradigmi universali.

Più avanti³³, viene citato un capitolo della prima lettera di Dindimo ad Alessandro³⁴. In particolare vengono ricordate le parole del Bramano che definisce Dio prima come *verbum*, e poi come *spiritus* e *mens*. Il teologo aggiunge che quel re non solo credeva in tale divinità, ma ne era divenuto il sostenitore, quando scriveva ad Alessandro, altro grande sovrano. In questa prospettiva, la sintesi concettuale è ormai completa: Dindimo = credente in Dio.

L'argomento viene ulteriormente sostenuto da una serie di altre osservazioni dell'autore. Prima di tutto, le lettere di Dindimo indicherebbero che la *religio*, o piuttosto l'*abstinentia*, dei Bramani furono tanto grandi da ricevere l'ispirazione divina nella comprensione della fede³⁵. In secondo luogo, dimostrerebbero come la vita di tali uomini fosse assolutamente incomparabile per la loro *innocentia* e *abstinentia*³⁶.

³² I passi degli autori cristiani sui Bramani sono stati discussi nel corso del capitolo 2.

³³ Petr. Abael. *Introd. ad theol.* I 23 (PL 178 col. 1033-1034). Il testo e la traduzione in Appendice IV.

³⁴ *Collatio* 2, 16: *Inter caetera religionis vel fidei suae gentis insignia, non suscipit Deus sacra sanguinea; cultum diligit incruentum, spernit funesta libamina, verbo propitiatur orantibus, quod solum ei cum homine est, suaque numinis similitudine delectatur. Nam verbum Deus est, mundum creavit, hoc regit atque alit omnia, hoc nos veneramur, hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus; si quidem Deus ipse spiritus atque mens est, atque ideo non terrenis divitiis nec largitate munifica, sed religiosis operibus, et gratiarum actione placatur.*

³⁵ Petr. Abael. *Introd. ad theol.* I 23: *Quantae autem religionis seu abstinentiae populus Brachmanorum fuerit, ut illis Deus supra universas nationes fidei sacrae intelligentiam inspirare deberet, epistolae ipsae Didimi ad Alexandrum continent.*

³⁶ Petr. Abael. *Introd. ad theol.* I 23: *Quibus quidem epistolis, si fides exhibenda sit, nulla hominum vita quantumcunque religiosorum innocentiae atque abstinentiae Brachmanorum aequiparanda videtur.*

Quest'ultimo termine compare, subito dopo, per la terza volta, ad indicare in che modo la loro esistenza potesse servire da esempio³⁷. A tale riguardo, poi, Abelardo cita un passo dell'*Adversus Iovinianum* (II 14) di Girolamo, in cui si sottolinea la grande *continentia* dei Bramani, che si nutrono soltanto di frutti degli alberi, di riso e farina. Infine, ancora ricorrendo all'autorità della stessa fonte, il teologo francese ricorda che ad essi fu rivolta la predicazione del Vangelo per intercessione di Dio, grazie alla missione di Panteno, filosofo stoico³⁸.

Dalla lettura di questa testimonianza emerge un'immagine dei Bramani interamente polarizzata sulla definizione della loro esistenza, il cui carattere principale è costituito dall'austerità – i due termini di *abstinentia* e *continentia* sono evidentemente equivalenti – ovvero dalla rinuncia a qualunque bene terreno, prerogativa che conferisce ad essi il privilegio di aver ricevuto la fede e materialmente – stando all'attestazione di Girolamo – la predicazione degli insegnamenti di Cristo.

In sostanza, nel sistema teologico di Abelardo, così come è esposto nel I libro della *Introductio ad Theologiam*, focalizzato sulla definizione della Trinità, Dindimo è presentato come testimone della *fides* cristiana, credente in Dio e predicatore. A loro volta, i Bramani sono uomini “eletti” da Dio grazie alla loro scelta di vita.

Per concludere, va preso in considerazione un altro passo, tratto dal terzo libro della *Theologia Christiana*, laddove si fa riferimento all'altare dedicato al *deus ignotus*, mostrato da Dionigi l'Aeropagita all'apostolo Paolo presso Atene³⁹:

Cuius quidem ignoti dei aram magnus ille philosophus Dionysius Areopagita Paulo apostolo apud egregiam studus ciuitatem Athenas legitur ostendisse. Haec quidem, ni fallor, illa est ara misericordiae, cui a supplicibus non immolabatur, nisi illud Brachmanorum sacrificium, hoc est orationes et lacrymae.

Si dice che il famoso filosofo Dionigi l'Aeropagita abbia mostrato l'altare di quel dio ignoto all'apostolo Paolo presso Atene, la città famosa per gli studi. Questa certamente, se non sbaglio, è la famosa ara della misericordia, sulla

³⁷ Petr. Abael. *Introd. ad theol.* I 23: *Unde et haec in exemplum abstinentiae beatus quoque Hieronymus nobis proposuit.*

³⁸ Hier. *Epist.* 70, 4. Cfr. Eus. *HE* 5, 10. Si veda il paragrafo 2.12.

³⁹ Petr. Abael. *Theol. Christ.* III 45 (PL 178 col. 1225).

quale non si immolavano vittime da parte dei supplici, ma si offriva quel genere di sacrificio praticato dai Bramani, cioè preghiere e lacrime.

L'episodio cui si riferisce Abelardo – narrato dagli *Atti degli Apostoli*⁴⁰ – è quello della visita di Paolo ad Atene, quando il predicatore avrebbe parlato agli abitanti della città sull'Areopago. Rievocando questo contesto, il teologo opera un'altra sintesi concettuale che chiama in causa un sacrificio fatto di preghiere e lacrime, al modo dei Bramani. Compare qui il motivo, già visto per la *Collatio* e il *De gentibus Indiae* di Palladio⁴¹, della polemica contro l'offerta di vittime immolate. Abelardo riporta una tradizione che conosceva, di cui fa un uso strumentale, volto a dimostrare quale fosse il “giusto” comportamento religioso.

A questo punto possiamo dire, con tutta evidenza, che ormai la santificazione del popolo dei Bramani era perfettamente compiuta⁴², grazie ad un'operazione intellettuale di alto livello dottrinario.

4.4. La dimensione contemplativa dei Bramani negli scritti di Alberto Magno

Nel X libro del suo *Super Ethica*⁴³ – il commento riferito all'*Etica Nichomachea* di Aristotele – Alberto Magno⁴⁴ illustra come per il godimento di una serena vita contemplativa l'uomo non abbia bisogno della felicità esteriore⁴⁵.

Per chiarire questa tesi, il noto teologo tedesco adduce vari esempi, di cui i primi tre sono: 1) i saggi Bramani, privi di case e abitanti delle caverne, descritti da una lettera da loro inviata ad Alessandro; 2) il filosofo Diogene, che si privò persino di un cratere, dopo aver scoperto che poteva usare le mani per bere; 3) i santi padri eremiti, che scelsero la rinuncia completa al mondo.

⁴⁰ At. 17, 22-33.

⁴¹ Si veda il paragrafo 3.2.

⁴² Si veda quanto afferma Hahn, *The Indian Tradition*, cit., p. 226.

⁴³ Cfr. l'edizione Albertus Magnus, *Super Ethica. Commentum et quaestiones* (ed. W. Kübel), in aedibus Aschendorff, Münster 1968-1972. I passi di Alberto Magno qui analizzati sono raccolti in Steinmann, *Alexander der Große*, cit., pp. 93-94.

⁴⁴ Sul pensiero di Alberto Magno si segnala I. M. Resnick (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston 2013.

⁴⁵ Albert. M. *Eth. I* 10, 16, *praef.* - 3 (ed. Kübel). I testi e le traduzioni sono nell'Appendice V.

Degno di nota è il fatto che in questa serie illustrativa i Bramani vengano accostati a Diogene come modelli di felicità assoluta. Ripercorrendo la tradizione classica, dalla quale dipende quanto racconta Alberto Magno, è facile richiamare alla memoria l'episodio dell'incontro di Alessandro con il noto filosofo, presentato come campione di austerità, che chiede al sovrano di scostarsi dalla luce del sole⁴⁶.

Gli stessi Bramani vengono, poi, associati ai padri eremiti, indicati come emblemi della vita contemplativa. A proposito di questi ultimi, è evidente che il teologo utilizzi un modulo culturale – già prodotto dai Padri della Chiesa – fondato sull'assimilazione dei saggi indiani all'ascetismo di alcune delle prime comunità cristiane⁴⁷.

Nel nuovo contesto culturale, rappresentato dalle speculazioni di Alberto Magno, assistiamo ad un utilizzo funzionale, a titolo esemplificativo, della descrizione di questo eccezionale stile di vita, in relazione ad alcuni specifici ambiti filosofici, come quello dell'etica, o della politica.

La conferma di questa rinnovata ottica si ricava da altri testi dello stesso autore. In un passo tratto dal *De natura et origine animae*⁴⁸, i Bramani ancora una volta vengono trasformati in filosofi che scelgono di vivere come eremiti per coltivare un'esistenza intesa come l'*optimum*⁴⁹:

Et haec ratio est, quae multos philosophos praecipue in Academia et Bragmania studentes effecit eremitas, ut separati ab hominibus hoc solum colerent et ad secundum naturam optimum deducerent, quod divinum est in eis et perpetuum, sicut testatur Didymus Bragmanorum rex in epistula quadam, quam scribit Alexandro regi Macedonum.

⁴⁶ Esistono numerose varianti di questo racconto: la più nota è quella di Plu. *Alex.* 14, ma si vedano anche D. L. 6, 32, 38, 60, e 68; Arr. *An.* 7, 2, 1; cfr. Plu. *Mor.* 331E; Cic. *Tusc.* 5, 32, 92; Val. Max. 4, 3 ext. 4. Nel *Romanzo di Alessandro* l'incontro con il filosofo e quello con i gimnosofisti costituiscono due episodi separati.

⁴⁷ Sulla correlazione tra i Bramani e gli Encratiti, o i monaci in genere si vedano in particolare Hipp. *Haer.* VIII 7 e Clem. Al. *Strom.* I 15, 71, 5-6; Pall. *Gent. Ind.* I 11. I passi sono discussi nei paragrafi 2.3., 2.4., 2.5., 2.6., 2.7. Sulla polemica di Gioviniano contro il rigorismo ascetico cfr. paragrafo 4.6.

⁴⁸ Si veda l'edizione Albertus Magnus, *Liber de natura et origine animae* (ed. B. Geyer), Monasterii Westfalonum, in aedibus Aschendorff, 1955.

⁴⁹ Albert. M. *De nat. et orig. an.* 2, 6 (ed. Geyer).

E questa è la ragione per cui molti filosofi, allievi soprattutto dell'Accademia e del popolo dei Bramani, divennero eremiti, affinché vivendo separati dagli uomini, si preoccupassero soltanto di questo, di raggiungere, seguendo la natura, uno stato di perfezione, che in loro è divina e perpetua, il che è attestato da Dindimo re dei Bramani in una certa lettera, da lui scritta ad Alessandro re dei Macedoni.

È significativo il fatto che qui venga sottolineato come costoro perseguano il fine ultimo di vivere “secondo natura” in una condizione “divina”, il che equivale a dire che, pur non avendo una conoscenza dottrina di Dio, essi ne hanno comunque una evidente consapevolezza⁵⁰. Anche in questa occasione, poi, va notato che le osservazioni si fondano sulla testimonianza di un'epistola inviata da Dindimo ad Alessandro.

La scelta di un'esistenza singolare, eremitica, identificata in senso esemplare con quella dei Bramani, abitanti delle caverne, ritorna ancora in alcuni passi del commentario alla *Politica*⁵¹. Il primo di questi contiene alcune annotazioni di Alberto Magno su quanto racconta Aristotele circa la vita di Ippodamo di Mileto⁵². Il filosofo tedesco mostra come questo personaggio avesse condotto un'esistenza lontana dalla civiltà, in una dimensione contemplativa, tale da non poter essere raggiunta nell'ambiente cittadino, come era accaduto per Dindimo⁵³:

Et subdit de conversazione ejus, ibi, Factus circa aliam vitam, scilicet quam civilem, contemplativam scilicet: dixit enim in civitate nullum posse vitam ducere contemplativam: et propter hoc patet fuisse ut Philosophus Didimi regis Brachmanorum. Omnes enim illi eremiticam vitam duxerunt, sicut scribitur in epistolis Didimi ad Alexandrum, in quibus continetur quod

⁵⁰ Si ricordi a questo proposito quanto affermava Palladio nel suo *De gentibus Indiae et Bragmanibus* (I 11). Si veda il paragrafo 2.12.

⁵¹ Si veda l'edizione Albertus Magnus, *Opera Omnia*. Vol. VIII, L. Vivès, Parisiis 1891.

⁵² Arist. *Pol.* 2, 7 (1267b). Ippodamo di Mileto fu un urbanista greco del V sec. A. C. e avrebbe esposto anche una teoria sulla perfetta costituzione di una città, secondo Aristotele. Egli avrebbe condotto una vita singolare, fondata sull'eccentricità: prima avrebbe portato capelli lunghi e ornamenti costosi, ma poi avrebbe anche indossato una veste grossolana, ma calda, sia d'inverno sia d'estate (Arist. *Pol.* 1267b-1268a). Si veda la voce Ippodamo di Mileto di F. Castagnoli nell'*Enciclopedia dell'arte antica*, vol. 4, IEI, Roma 1961.

⁵³ Albert. M. *Pol.* 2, comm. 5 (ed. Borgnet).

Didimus dixit: “Antra nobis sunt domus: dum vivimus, proficiunt in hospitium, dum morimur, in sepulcrum.”

E (Aristotele) aggiunge riguardo a quanto detto su quello (Ippodamo di Mileto): “Condotta un’altra vita”, ovvero diversa rispetto a quella civile, cioè contemplativa: ha detto infatti che in città nessuno può condurre una vita contemplativa: e per questo motivo è evidente che essa fu – come il filosofo dice – propria di Dindimo re dei Bramani. Infatti tutti questi condussero una vita eremitica, come è scritto nelle lettere di costui ad Alessandro, nelle quali è contenuto quanto Dindimo scrisse: «Le caverne sono le nostre abitazioni: fungono da alloggi, mentre viviamo, e da tombe, quando siamo morti.»

Si è già visto che, già a partire dalle descrizioni dell’antichità classica, i Bramani vivono in uno spazio lontano dalla civiltà nei ripari naturali delle caverne⁵⁴. Il tema, ripreso nel suo commento da Alberto Magno, viene rielaborato trasferendo questa icona al livello di un’assoluta astrazione simbolica.

Più avanti, a proposito di quanto Aristotele fa sapere su Ippodamo, in particolare riferendosi all’abito modesto che avrebbe indossato d’estate e d’inverno, l’autore osserva che non è necessario procurarsi una veste elegante⁵⁵:

Ulterius de vita ejus subdit: Adhuc autem vestitus vilis quidem, sed calidus, non in hieme solum, sed circa aestiva tempora: dixit enim in vestitu non esse gloriandum, sed ob necessitatem quaerendum, ut scilicet calidus sit vestitus et si non ornatus: sicut et rex Brachmanorum scripsit Alexandro, dicens: «Nos et uxores nostrae in vestitu ornatum non quaerimus, quem natura negavit: ganda enim opertus aliquando melior quam opertus purpura.»

E ancora aggiunge sul modo di vivere di quello: “Per di più, tuttavia, aveva un certo vestito grossolano, eppure caldo, non solo d’inverno, ma anche nella stagione estiva”: ha detto infatti che non bisogna vantarsi dell’abito, ma procurarsi una copertura per necessità, che sia calda, anche se non elegante:

⁵⁴ Cfr. paragrafo 2.4.

⁵⁵ Albert. M. *Pol.* 2, comm. 5 (ed. Borgnet). Questo passo non è riportato nell’edizione di Steinmann del 2012, *op. cit.*

così come scrisse anche il re dei Bramani ad Alessandro, dicendo: «Noi e le nostre mogli non ricerchiamo l'ornamento, che la natura ci ha negato: il ganda è un rivestimento alquanto migliore della porpora.»

Il commento evidenzia come i Bramani e le loro mogli vivrebbero “secondo necessità”, indossando un abbigliamento funzionale anche se non bello. Anche in questo caso, le riflessioni di Alberto Magno seguono la traccia della tradizione precedente sulla rinuncia agli ornamenti da parte delle donne dei Bramani⁵⁶. Va poi considerato che qui non viene più menzionata la loro nudità, ma si parla di un semplice rivestimento. Il motivo si configura come un'ulteriore evoluzione delle testimonianze dei Padri della Chiesa, i quali mostravano una certa reticenza nel descrivere i saggi indiani completamente nudi⁵⁷.

In un altro breve passaggio, l'operazione intellettuale prodotta da Alberto Magno diventa ancora più complessa. Il caso dei Bramani, analogamente a quello di alcuni filosofi greci, come Socrate, Falea, Ippodamo, e nuovamente Diogene, viene addotto per esemplificare la conduzione di un *modus vivendi* atipico, da parte di coloro che si occuparono di “politica”⁵⁸:

Eorum autem, qui pronuntiaverunt de politia, quidam quidem fuerunt, qui non communicaverunt actionibus politicis nullis [...], sed perseveraverunt singulari vita viventes, et fuerunt, qui philosophiae intenderunt, sicut Socrates, Phaleas, Hippodamus, et generaliter omnes, qui in Brachmania sub Didimo rege fuerunt in antris habitantes, sicut Diogenes [...]

D'altra parte tra quelli, che si pronunciarono sulla politica, certamente vi furono alcuni che non manifestarono la loro opinione con alcuna azione politica [...], ma mantennero la loro idea vivendo una vita singolare, e furono coloro che si occuparono di filosofia, come Socrate, Falea, Ippodamo, e generalmente tutti quelli che nella regione dei Bramani, sotto il re Dindimo, abitarono nelle grotte, così come Diogene, [...]

⁵⁶ Si veda il paragrafo 2.7.

⁵⁷ Cfr. il paragrafo 2.3.

⁵⁸ Albert. M. *Pol.* 2, comm. 11 (ed. Borgnet).

Quest'ultimo testo presenta un'immagine dei Bramani simbolo di coloro che formularono teorie in ambito politico, ma non vi presero parte attiva. In questo contesto il termine *politicis*, da riferire alle loro azioni, va inteso in senso etimologico, ovvero “della città”, poiché tutti costoro si collocarono ai margini di essa, compiendo la scelta totalmente opposta di vivere in isolamento⁵⁹.

Nonostante la complessità dello sforzo interpretativo, richiesto dalla individuazione del contesto in cui sono inserite le citazioni della corrispondenza tra Alessandro e Dindimo, all'interno degli scritti di Alberto Magno, vale la pena di soffermarsi su questo tipo di indagine, poiché se ne ricava un'ulteriore e variegata rappresentazione dei Bramani, essendo trascorsi almeno otto secoli dalla formulazione della prima *Collatio*⁶⁰.

Dall'esame di queste testimonianze, appare evidente che nella congerie dei commenti di Alberto Magno – oltre al riemergere dei *topoi* della tradizione classica sulla loro marginalizzazione culturale – i richiami ai Bramani vengano utilizzati, in contesti disparati, a scopo esemplificativo, nel campo della filosofia pragmatica.

Si è potuto constatare, infatti, come essi – abitanti solitari delle caverne, lontani dalla sfera civile, assimilati per le loro singolari consuetudini a Diogene, ai padri eremiti, o ai filosofi che trattarono di politica – siano divenuti emblemi della vita contemplativa, nonché detentori di un principio divino, l'*optimum*.

4.5. La *Collatio* nelle cronografie e nelle enciclopedie medievali

Il testo della *Collatio* ebbe una tale fortuna tra l'XI e il XIV secolo, che se ne trovano diverse citazioni, o ampie interpolazioni, nelle opere di numerosi cronografi, enciclopedisti o poligrafi medievali⁶¹. Soltanto a titolo di esempio, per fare qualche

⁵⁹ Cfr. G. Piccaluga, *La politeia nel deserto. Valori civici e recupero dello spazio extra-urbano nel monachesimo antico*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla regola Magistri. Atti del XXVI Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-10 maggio 1982*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, pp. 61-71.

⁶⁰ Accettando la datazione di Steinmann, *Alexander der Grosse*, cit., p.

⁶¹ Una storia della fortuna medievale della *Collatio*, sia pure parziale, è stata tracciata dal lavoro di G. Cary, *A note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, cit., pp. 124 - 129. Più ampio e dettagliato, con notevoli spunti critici, è lo studio di T. Hahn, *The Indian Tradition*, cit., pp. 225-234, che tratta anche della diffusione dell'immagine dei Bramani e della *Collatio* tra gli autori medievali. In generale sulle cronache universali si veda il volume di M. Campopiano - H. Bainton, *Universal Chronicles in the High Middle Ages*, cit.,

nome, possiamo ricordare tra gli scrittori in lingua latina Giovanni di Salisbury, Goffredo di Viterbo, Giacomo di Vitry, Vincenzo di Beauvais, Martino Polono, Giovanni di Viktring, Jacopo da Cessole, Ranulfo di Higden⁶².

L'interesse per la corrispondenza tra Alessandro e Dindimo fu tale che essa venne spesso utilizzata a fini dimostrativi con alterazioni e riadattamenti significativi del testo⁶³, in gran parte determinati dalla volontà degli autori di riconfigurare l'immagine dei Bramani secondo le esigenze di nuovi contesti culturali.

Per illustrare i meccanismi di manipolazione della corrispondenza, è utile esaminare alcuni casi specifici, che mostrano interventi significativi operati sul documento, allo scopo di adeguarlo ad una diversa funzionalità⁶⁴.

Il primo testo che possiamo prendere in considerazione è quello del *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* di Giovanni di Salisbury⁶⁵, opera del XII secolo, in cui l'autore affronta principalmente questioni concernenti le forme di governo⁶⁶. Nel libro IV, dove l'oggetto della trattazione è il comportamento del principe, un capitolo riguarda in particolare il problema della durata perpetua del regno, tale da garantire il mantenimento della fede e della giustizia. L'esempio riportato è quello di una lettera inviata dai Bramani ad Alessandro per scongiurare il suo assalto⁶⁷:

Fertur enim quod cum magnus Alexander ultimum litus Oceani perlustraret, Brachmanorum insulam debellare parabat. Ad quem illi in his verbis epistolam miserunt: "Audevimus, invictissime rex, proelia tua et felicitatem victoriae ubique subsecutam. Sed quid erit hujusmodi satis, cui totus non sufficit orbis? Divitias non habemus, quarum cupiditate nos debeat expugnare, omnium bona omnibus communia sunt. Esca est nobis pro divitiis,

⁶² Questi nomi si ricavano dai due studi, più volte citati, di Cary e di Hahn.

⁶³ Secondo Cary, *A note on the Medieval History of the Collatio*, cit., pp. 127-128, le manipolazioni del testo sarebbero connesse alla volontà degli autori di trasformare Dindimo e i Bramani in filosofi cristiani.

⁶⁴ Si rinvia ad un ulteriore lavoro di ricerca il completamento dell'indagine sulle altre attestazioni medievali della corrispondenza.

⁶⁵ Si vedano alcuni studi specialistici: M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951; J. Dickinson, *The Statesman's Book of John of Salisbury*, Russell & Russell, New York 1963³; C. Grellard-F. Lachaud (eds.), *A Companion to John of Salisbury*, Brill, Leiden 2015.

⁶⁶ La traduzione in italiano è disponibile nell'edizione Giovanni di Salisbury, *Polycraticus: l'uomo di governo nel pensiero medievale*, Jaca Book, Milano 1985.

⁶⁷ Ioannis Saresberiensis, *Polycraticus* IV 11 (PL 199 col. 534). Cfr. Steinmann, *Alexander der Große*, cit., pp. 86-87.

pro cultibus et auro, vilis et rara vestis. Feminae autem nostrae non ornantur, ut placeant; quem quidem ornamentorum cultum, potius oneri deputant quam decori. Etenim nesciunt in augenda pulchritudine plus affectare, quam quod natae sunt. Antra nobis duplicem usum praestant, tegumentum in vita, in morte sepulturam. Regem habemus, non pro justitia, sed pro nobilitate conservanda. Quem enim locum haberet vindicta, ubi nulla fit injustitia?” His verbis motus Alexander, nullam ratus victoriam, si eorum pacem perpetuam turbaret, in quiete sua dimisit. Et forte si eos bello fuisset aggressus, minime praevaluisset adversus innocentes, eo quod innocentia non facile superatur, et veritas suis viribus constans, de militia quantumvis armata triumphat.

Si tramanda infatti che quando Alessandro Magno perlustrava l'estremo litorale dell'Oceano, si preparava a sottomettere l'isola dei Bramani. A lui quelli mandarono una lettera con queste parole: “Abbiamo saputo, o re invincibile, delle tue battaglie e del tuo successo nelle vittorie, conseguito ovunque. Ma che cos'altro soddisferà colui al quale non basta il mondo intero? Non abbiamo ricchezze, per il cui desiderio dobbiamo essere distrutti, i beni di ciascuno sono comuni a tutti. Abbiamo nutrimento al posto di sostanze materiali, e una veste umile e leggera invece di lusso e oro. Le nostre donne non si adornano per piacere; esse reputano il culto degli ornamenti un peso piuttosto che un decoro. Infatti non sono in grado di aspirare a più di ciò che hanno dalla nascita, per accrescere la loro bellezza. Le caverne hanno per noi un duplice uso, ricoveri durante la vita, sepolture dopo la morte. Abbiamo un re non per garantire la giustizia, bensì la nobiltà d'animo. Infatti quale spazio avrebbe la vendetta, laddove non si commetta alcuna ingiustizia?” Colpito da queste parole, Alessandro considerò che non ci sarebbe stata alcuna vittoria, qualora avesse turbato la loro pace perpetua, così li lasciò nella loro quiete. E se per caso li avesse assaliti con una guerra, in nessun modo avrebbe prevalso su quegli innocenti, perché l'innocenza non viene facilmente sconfitta, e la verità, che rimane salda sulle proprie forze, trionfa sugli eserciti per quanto siano armati.

Leggendo il passo, è facile rilevare come molte siano le differenze rispetto al testo della *Collatio I*. Innanzi tutto non si fa parola di uno scambio epistolare, ma viene citata soltanto una lettera. Inoltre essa è inserita in un contesto narrativo, che ricorda

molto da vicino i contenuti del capitolo III 5 dello Pseudo-Callistene e della versione latina di Giulio Valerio⁶⁸.

A tale proposito, si deve osservare che i Bramani sono collocati su un'isola posta all'estremità orientale dell'Oceano. Questa è una novità rispetto a quanto riportano le fonti classiche e cristiane sullo spazio da essi abitato⁶⁹. Il motivo della terra circondata dal mare, come loro territorio, non è un *unicum* di questo testo, ma si trova anche in altri scrittori medievali⁷⁰. Sempre più, dunque, si sottolinea – nel nuovo contesto – la marginalizzazione di questi personaggi, posti nella propaggine più lontana del mondo conosciuto. Una simile collocazione, con la menzione dell'Oceano, lascia intendere che ancora all'epoca di Giovanni di Salisbury i confini orientali fossero descritti volutamente come un luoghi inesplorati, ignoti, impraticabili, in definitiva “altri”⁷¹.

Gli elementi che connotano la vita dei Bramani nella sezione del *Polycraticus* appena menzionata vengono così identificati: a) l'assenza di ricchezze, e parallelamente la presenza di beni in comune; b) la povertà degli abiti; c) la semplicità delle donne che non si adornano; d) il duplice uso delle caverne; e) la presenza di un re garante dell'onestà, in una terra dove non esiste l'ingiustizia.

Alcuni di questi motivi erano già diffusi nella letteratura classica e cristiana, come abbiamo visto, ma tra questi ve ne sono almeno due, che si presentano come innovativi rispetto alla tradizione precedente.

In particolare, il possesso di beni comuni tra i Bramani (*omnia bona omnibus communia sunt*) è un elemento che non compare espressamente nella *Collatio*. In essa si accenna al fatto che Dio padre ha promesso a tutti coloro che sono stati generati

⁶⁸ Si veda il paragrafo 2.2.

⁶⁹ Le abbiamo esaminate nel cap. 2.

⁷⁰ Ad esempio in Ranulfo di Higden, sul cui testo si veda più avanti. Il motivo delle società utopiche, come quella dei Bramani, collocate su un'isola è stato sviluppato da R. Stoneman, *Tales of Utopia: Alexander, Cynics and Christian Ascetics*, in M. Futre Pinheiro - S. Montiglia (eds.) *Philosophy and the Ancient Novel*, Barkhuis, Groningen 2015, pp. 51-61. A questo proposito si vedano anche le osservazioni di M. Steinmann, *Eine fiktive Depesche der Gymnosophisten an Alexander den Großen: die Epistula Bragmanorum ad Alexandrum als Einleitung zu einer moralisch-ethnographischen Epitome*, in «Classica et Mediaevalia» 66 (2015), in particolare pp. 226-230.

⁷¹ Il tema dell'Oceano Indiano come utopia è stato sviluppato da J. Le Goff, *L'Occident médiéval et l'Océan Indien: un horizon onirique*, cit.

come fratelli una eredità condivisa (*communium bonorum hereditas*)⁷², ma è evidente che in quel caso il testo sottintenda un fine escatologico.

Inoltre, l'indicazione di un sovrano garante della *nobilitas* è certamente un dato che rinvia ad un nuovo modello di società, che non è più quello del mondo classico e tardo antico.

Ci troviamo di fronte alla descrizione di una comunità utopica – nel vero senso del termine –, un'isola sulla quale gli abitanti vivono in un'assoluta condizione ideale, definita dalla condivisione dei beni, dall'assenza di ingiustizia, da una *pax perpetua*, incontaminata dalle guerre, e da una *innocentia* primordiale, edenica. Non corre molta distanza dalla *Utopia* di Tommaso Moro⁷³.

La dimensione paradisiaca della vita dei Bramani, trasmessa da Giovanni di Salisbury, dovette avere grande fortuna, tanto da essere attestata nelle opere di altri cronografi medievali.

Una testimonianza sulla quale è utile soffermarsi per mostrare come la *Collatio* venne nuovamente riutilizzata, è quella dello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais⁷⁴. Esso costituisce la terza parte dell'immensa enciclopedia dello *Speculum Maius*⁷⁵ redatta nel XIII secolo: da solo contiene trentuno libri dedicati alla trascrizione di una cronaca universale, che va dalla creazione di Adamo al 1250 circa⁷⁶.

⁷² *Collatio I 2, 5: quos nobis fratres eadem natura progenit et quibus ab uno Deo patre communium bonorum spondetur hereditas.*

⁷³ Già J. D. M. Derrett, *Thomas More and Joseph the Indian*, in «Journal of Royal Asiatic Society» 1/2 (1962), pp. 18-34, aveva presupposto che il trattato di Palladio fosse una delle fonti di Tommaso Moro. L'ipotesi che lo stato ideale disegnato da Moro abbia i suoi antecedenti nelle rappresentazioni medievali dei Bramani è stata avanzata da R. Gelders, *Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation*, in «Comparative Studies in Society and History» 51 (2009), p. 572 n. 34. Osservazioni sui Bramani nella letteratura utopica si trovano anche in C. Jouanno, *Des Gymnosophistes aux Réchabites: une utopie antique et sa christianisation*, in «L'Antiquité Classique» 79 (2010), pp. 53-76, in particolare pp. 67-71.

⁷⁴ Si veda la voce Vincenzo di Beauvais curata da F. Ghisalberti in *Enciclopedia Italiana*, IEL, Roma 1937.

⁷⁵ Lo *Speculum Maius* era stato suddiviso in tre parti indipendenti dallo stesso Vincenzo di Beauvais: *Speculum naturale*, *Speculum doctrinale*, *Speculum historiale*. Nel XIV secolo fu aggiunta da un autore ignoto una quarta sezione, lo *Speculum morale*.

⁷⁶ Il testo completo dello *Speculum historiale* si trova nel ms. BNF, lat. 14354, fols. 60r-69r disponibile on line all'indirizzo <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv_1b9080772d>. Lo *Speculum quadruplex* venne pubblicato a Douai nel 1624 ed è stata ripubblicato nel 1964-65, disponibile on line all'indirizzo

Il quinto libro dello *Speculum Historiale* è dedicato alla figura di Alessandro Magno⁷⁷, di cui si narrano le vicende dalla nascita fino alla morte. Negli ultimi sei capitoli si trovano un *Epylogus de pace Bragmanorum cum Alexandro*⁷⁸ e una versione compendiata della corrispondenza⁷⁹.

L'epilogo – inserito sotto la rubrica *Actor* – fa riferimento all'arrivo di Alessandro Magno all'isola dei Bramani, che gli avrebbero inviato una lettera, convincendolo ad allontanarsi. Il contenuto del messaggio è riportato in termini pressoché identici a quelli del passo del *Polycraticus*, che evidentemente dovette costituire la fonte diretta di Vincenzo di Beauvais⁸⁰.

Subito dopo il testo della breve missiva dei Bramani, si trova una nota che introduce la corrispondenza tra Alessandro e Dindimo:

Extant igitur epistule Alexandri et Didimi Regis Bragmanorum ad inuicem transmissae, quas hic abreuiatas inserere uolui.

Dunque si sa per certo che le lettere di Alessandro e Dindimo re dei Bramani, che ho voluto inserire qui in forma abbreviata, siano state trasmesse in uno scambio reciproco.

A questo proposito, si deve osservare prima di tutto come nel rifacimento di Vincenzo di Beauvais siano confluite, e poi unificate in un solo testo, le diverse tradizioni sulla lettera inviata ad Alessandro da parte dei Bramani/gimnosofisti – già presente nelle recensioni dello Pseudo-Callistene⁸¹ – e l'epistolario tra il re dei Macedoni e il capo di

<nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:061: 1-20729>. Per la bibliografia sull'autore si rimanda al sito curato dagli specialisti H. Voorbij e E. Albrecht: <http://www.vincentiusbelvacensis.eu/index.html>.

⁷⁷ Le notizie sui contenuti di questo libro e sulla modalità dell'inserimento della *Collatio* al suo interno sono offerte dal lavoro di I. Villaroel Fernández, *La Collatio Alexandri et Dindimi según Vicente de Beauvais. Estudio y edición crítica de la versión del Speculum historiale*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 36 (2) 2016, pp. 233-253. A questo studio ci atteniamo per la nostra discussione della rielaborazione della *Collatio* operata da Vincenzo di Beauvais.

⁷⁸ È il capitolo V 66 nella ricostruzione fornita da I. Villaroel Fernández, che si basa sul testo del manoscritto ms. BNF, lat. 14354, fols. 60r-69r.

⁷⁹ Si tratta dei capitoli V 67-71 secondo la numerazione del ms. BNF, lat. 14354, fols. 60r-69r, seguita da Villaroel Fernández.

⁸⁰ Così si è espressa Villaroel Fernández, che ha anche riprodotto uno schema contenente le minime differenze testuali tra il capitolo IV 11 del *Polycraticus* e questo di Vincenzo di Beauvais, di cui stiamo parlando.

⁸¹ Cfr. le osservazioni contenute nei paragrafi 1.2.3. e 2.2.

costoro, Dindimo. Quest'ultimo documento per molti secoli era circolato in maniera autonoma.

Leggendo la versione della corrispondenza riportata da Vincenzo di Beauvais, si nota chiaramente che si tratta di un riadattamento della *Collatio I*, rispetto alla quale sono evidenti alcune omissioni. Per rendersi conto della manipolazione operata sul documento originale, è opportuno utilizzare un prospetto generale delle differenze testuali. I contenuti eliminati sono:

- a) il cenno alle erbe medicinali (*Collatio I 2, 2*);
- b) il discorso sulla misericordia non concessa (*Collatio I 2, 3*);
- c) l'assenza dell'agricoltura, della pesca e della caccia (*Collatio I 2, 4*);
- d) la mancanza di edifici e di bagni (*Collatio I 2, 5*);
- e) il divieto di incesti, adulteri e aborti (*Collatio I 2, 7*);
- f) la panoramica delle terre conquistate da Alessandro (*Collatio I 2, 9*);
- g) l'invettiva contro i costumi corrotti dei Macedoni (*Collatio I 2, 9*);
- h) il riferimento agli dèi politeistici come testimoni delle scelleratezze dei Macedoni (*Collatio I 2, 10*);
- i) l'immagine delle sedi divine nelle membra del corpo umano (*Collatio I 2, 18*);
- j) l'elenco degli animali sacrificali (*Collatio I 2, 19*);
- k) la polemica contro l'inaccettabile culto rivolto alle divinità che inducono alle passioni (*Collatio I 2, 20-21*);
- l) la critica ai templi e agli altari innalzati agli dèi (*Collatio I 4, 2*);
- m) l'invettiva contro i Macedoni che ignorano il dio unico (*Collatio I 4, 3*);
- n) i riferimenti alla *continentia* (*Collatio I 5, 1; 5, 3*), alla *inopia*, alla *castigatio* (5, 2) e alla *castitas* (5, 4);
- o) il paragone dei Bramani con i lupi affamati (*Collatio I 5, 3*) e con le *beluae* (5, 4);
- p) la teoria, esposta da Alessandro, sulla mutabilità delle cose (*Collatio I 5, 5*) e sui principi della materia, con la conseguente condanna del rifiuto, da parte dei Bramani, di ciò che la natura produce (5, 6).

Passando al campo delle ipotesi, dall'esame degli argomenti elencati, non sembrerebbe che Vincenzo di Beauvais abbia operato dei semplici tagli casuali nei confronti del testo originario, ma piuttosto che si tratti di una scelta oculata.

In primo luogo, si nota che sono stati eliminati tutti passi che riguardano la polemica contro il politeismo, che invece aveva ampio spazio nella prima redazione della corrispondenza. Come si è cercato di mostrare nel capitolo precedente, era proprio il contesto ideologico definito dagli scritti apologetici dei Padri della Chiesa dei secoli III-IV, quello in cui doveva essere nato questo epistolario.

È evidente allora che nel mutato quadro storico e culturale, in cui operava Vincenzo di Beauvais, ormai non vi era più la necessità di esprimere quelle critiche, per affermare la superiorità del cristianesimo.

In secondo luogo, si può rilevare che in questa nuova compilazione non si trovano più i diversi richiami, espressi da Alessandro, alla indigenza, al castigo e alla castità dei Bramani – una sola volta si accenna alla continenza (*continentia*) –, indicati come tratti specifici del loro austero regime di privazioni. A ciò si aggiunga che anche le comparazioni con i lupi e le bestie sono state rimosse.

Erano questi i motivi che rientravano nella rappresentazione dei saggi indiani ideata dagli scrittori cristiani, che da una parte li assimilavano ai campioni dell'ascetismo, e dall'altra ne condannavano la condizione di inciviltà⁸².

Infine, è scomparsa anche l'ultima sezione della lettera conclusiva di Alessandro. Il discorso teorico lì esposto – comprendente una concezione del libero arbitrio e una disquisizione sui principi costitutivi della materia – forniva la base della confutazione delle scelte di vita dei Bramani, ovvero del loro totale rifiuto della civiltà.

Di tutto questo non vi è traccia nella versione della corrispondenza riportata da Vincenzo di Beauvais. Il discorso di Alessandro è stato ridotto ai minimi termini. Che sia solo un caso? Probabilmente no. L'autore di un simile riadattamento doveva aver cancellato tutto ciò che non appariva più funzionale alla sua narrazione, nella quale la figura del Macedone non aveva più lo spessore speculativo, né la funzione ideologica, presenti invece nella redazione originaria della *Collatio*.

⁸² Si rinvia per l'analisi di questi temi al capitolo 2.

Oltre a ciò si deve considerare che, nello specifico, tutta la dissertazione filosofica presente nella quinta lettera, finalizzata alla condanna di coloro che ignorano i valori basilari di un'esistenza terrena, volta ad accogliere favorevolmente i doni che la natura stessa offre, non era più utile ai fini della costruzione di un'immagine dei Bramani come modello di vita moralmente accettabile⁸³.

Le pratiche estreme di ascetismo, che definivano la *continentia* quale prerogativa della comunità dei Bramani, secondo l'ottica dei Padri della Chiesa⁸⁴, avevano suscitato una certa attenzione verso costoro tra il III e il IV secolo, ma oramai non costituivano più una questione da affrontare. Così è ipotizzabile che, essendo cadute le obiezioni ideologiche verso quelle scelte estreme, i tratti interessanti per uno scrittore del secolo XIII – in riferimento alla presentazione di una biografia di Alessandro – fossero piuttosto quelli ascrivibili ad un ritratto idealizzato dei costumi dei Bramani, tali da essere adoperati come *exempla* di maniera.

La conferma di ciò si ricava dalla lettura dei libri V e VI dello *Speculum doctrinale*, dedicati all'*ethica monastica*, dove viene nuovamente utilizzata la corrispondenza tra Alessandro e Dindimo⁸⁵. Le due sezioni contengono un trattato sulle virtù, sui vizi e le passioni dell'anima, sui costumi sociali, sulle abitudini sessuali, sull'età, sui caratteri di un'esistenza buona o cattiva, sulla conoscenza, l'amicizia, la fortuna e la felicità. In alcuni di questi capitoli tematici sono inserite brevi citazioni dal testo della *Collatio I* – anche qui con alcune modificazioni rispetto all'originale – a scopo esemplificativo, in relazione al giusto modo di comportarsi.

Tra le cronografie medievali che rielaborano l'episodio dell'incontro di Alessandro e i saggi indiani, è sicuramente degno di nota il *Polychronicon* di Ranulfo di Higden. L'opera, scritta da un monaco benedettino del monastero di Chester, risale alla prima

⁸³ Villaroel Fernández nel suo articolo, più volte citato, spiega che Vincenzo di Beauvais privilegia, nella scelta degli estratti di testi da includere nella sua opera, l'utilità morale: *La Collatio Alexandri et Dindimi según Vicente de Beauvais*, cit., p. 236 e p. 240.

⁸⁴ Si vedano le testimonianze di Clemente Alessandrino, Ippolito di Roma, Girolamo, e lo stesso trattato di Palladio, discusse in più luoghi nel corso del capitolo 2.

⁸⁵ Si veda Villaroel Fernández, *La Collatio Alexandri et Dindimi según Vicente de Beauvais*, cit., pp. 239-240. L'elenco dei capitoli tematici in cui sono inseriti estratti della *Collatio* si legge a p. 239.

metà del XIV secolo⁸⁶. Si tratta di una cronaca universale – introdotta dalla descrizione di una mappa del mondo⁸⁷ – che inizia con la creazione di Adamo e, proseguendo sino alla storia inglese, arriva all’epoca contemporanea all’autore. Alla fine del terzo libro, contenente il racconto delle vicende riguardanti i re persiani, si trova un capitolo interamente dedicato all’arrivo di Alessandro sull’isola dei Bramani⁸⁸. In esso viene anche riportata una rielaborazione della nota corrispondenza.

Dall’osservazione del lungo passo, affiorano rilevanti differenze rispetto alla prima redazione della *Collatio*, che sicuramente doveva aver funzionato da modello, anche se è evidente che l’autore conoscesse altre varianti dello stesso episodio. L’analisi del racconto mostra la commistione di motivi presenti sia nello Pseudo-Callistene, sia in Giulio Valerio, sia nei “trattati indiani”.

In maniera schematica, si possono indicare i seguenti elementi che formano la compagine del testo.

- A) All’interno di una cornice narrativa, che introduce il progetto di Alessandro di conquistare la terra dei Bramani, viene inserito dapprima lo scambio epistolare, segue poi l’episodio di Onesicrito inviato come messaggero presso Dindimo, e infine si racconta l’incontro tra il re e il saggio bramano.
- B) Le lettere della corrispondenza sono cinque, ma tre sono attribuite a Dindimo, la prima, la terza e la quinta, e le altre due ad Alessandro.
- C) L’inizio della prima epistola ricorda da vicino le parole, riportate dallo Pseudo-Callistene (III 5), del messaggio inviato dai gimnosofisti ad Alessandro; essa è attribuita a Dindimo ma sono i Bramani a parlare.

⁸⁶ Le scarse notizie biografiche sull’autore si trovano nell’introduzione al I volume dell’edizione ancora oggi utilizzata: *Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis; together with the English translations of John Trevisa and of an unknown writer of the fifteenth century* (ed. C. Babington & J.R. Lumby), Longman, London 1865-86. Si veda J. Taylor, *The Universal chronicle of Ranulf Higden*, Clarendon Press, Oxford 1966. Sul manoscritto autografo si può consultare V. H. Galbraith, *An Autograph MS of Ranulph Higden’s Polychronicon*, in «The Huntington Library Quarterly» 23 (1958), pp. 1-18. Sulla struttura dell’opera C. Dreer - K. D. Lilley, *Universal Histories and their Geographies: Navigating the Maps and Texts of Higden’s Polychronicon*, in M. Campopiano - H. Painton (edd.), *Universal Chronicles in the High Middle Ages*, York Medieval Press/Boydell & Brewer, Woodbridge - Rochester 2017, pp. 275-302.

⁸⁷ Sulla mappa del *Polychronicon* P. Barber, *The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World*, in «Imago Mundi» 47 (1995), pp. 13-33

⁸⁸ Ranulphus Higden, *Polychronicon* III 29 (ed. J. R. Lumby). Per la traduzione e il commento si veda l’Appendice VII. Si veda anche la traduzione italiana in Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L’uomo di governo nel pensiero medievale* (traduzione di L. Bianchi e P. Feltrin), Jaca Book, Milano 1984.

- D) Il racconto della missione di Onesicrito, oltre ad essere già presente nelle versioni più antiche di Strabone e Plutarco⁸⁹, si trova anche nel *De gentibus Indiae ac Bragmanibus* di Palladio.
- E) La storia del dialogo di Alessandro e Dindimo/Dandami compare in maniera analoga nel testo dello Pseudo-Callistene (III 6), e più ampiamente nel trattato palladiano.

Alla luce di queste considerazioni di genere strutturale, risulta evidente che nel passo di Ranulfo siano confluite varianti di diversa provenienza, tutte concentrate sullo stesso episodio, ma in modo tale da produrre una stratificazione di nuclei narrativi che precedentemente avevano avuto una vita autonoma. Ciò avviene soprattutto per il riadattamento della *Collatio*, che era circolata come testo indipendente.

Se si considera l'intero capitolo del *Polychronicon*, balza gli occhi il fatto che esso costituisca una sorta di parafrasi della *Collatio I*, alla quale si aggiunge il rifacimento della seconda parte del trattato di Palladio, probabilmente giunto all'autore nella versione latina attribuita ad Ambrogio. Si assiste, oramai, nell'epoca in cui Ranulfo scriveva, alla confluenza della mole di materiale letterario relativo all'episodio di Alessandro e i Bramani in un'unica tradizione, di cui si conoscevano evidentemente le numerose varianti.

Riguardo ai contenuti, va notato che questa sezione del *Polychronicon* inizia con le parole della stessa lettera, inviata dai Bramani ad Alessandro, contenuta nel passo del *Polycraticus* esaminato sopra. È molto probabile che anche Ranulfo, come Vincenzo di Beauvais, avesse utilizzato proprio lo stesso modello, ormai ampiamente diffuso.

La differenza fondamentale, che risalta nettamente, tra il rifacimento del *Polychronicon* e la prima versione della *Collatio* – dato che emerge anche dal riadattamento fornito dallo *Speculum Historiale* –, sta nella completa assenza della polemica contro il politeismo. Analogamente, nel testo rielaborato da Ranulfo si trovano soltanto due brevi cenni alla pratica del sacrificio cruento. Si tratta di segni evidenti del fatto che ormai il dibattito sull'affermazione del cristianesimo non era più fecondo.

⁸⁹ Str. XV 1, 63; Plu. *Alex.* 65. Cfr. paragrafo 2.3.

Per converso, nelle lettere di Dindimo e nei discorsi rivolti ad Alessandro, durante il loro incontro, si nota che compaiono soltanto riferimenti al dio unico, la cui importanza viene enfatizzata tramite diverse ripetizioni. Più volte il saggio bramano afferma di essere “amico di Dio”⁹⁰, sottolineando poi di conoscerne i disegni⁹¹, grazie alla sua comunione con lui⁹², mentre i Macedoni lo disprezzerebbero⁹³, e sarebbero addirittura colpevoli di sacrilegio (*reatu sacrilegii*)⁹⁴. L’insistenza con cui egli parla di Dio è un’ulteriore conferma che nel testo di Ranulfo il personaggio sia ormai completamente cristianizzato.

Questo genere di affermazioni si conclude con il monito rivolto ad Alessandro a “non voler distruggere ciò che Dio ha costruito”⁹⁵, poiché non è possibile sfuggire alle sue mani⁹⁶. Le ultime battute del dialogo tra i due delineano l’effigie cristallizzata di un sovrano, quello macedone, che rappresenta l’emblema di un potere regale fondato sulla paura, sulla lotta intestina, e sulla sopraffazione⁹⁷.

Va osservato, infine, che mentre nella *Collatio I* ad Alessandro era assegnata l’ultima lettera, al contrario qui, nel *Polychronicon*, spettano a Dindimo le parole conclusive della corrispondenza⁹⁸, così come avviene nel loro dialogo. La replica finale del saggio indiano, che ribadisce le accuse contro la sete di ricchezza dei Macedoni, segna indubbiamente la definitiva svalutazione dell’emblema di Alessandro, a tutto vantaggio dell’aura di santità assegnata ai Bramani.

⁹⁰ *Dei amicus* (*Polycraticon* III 29 ed. Lumby, p. 462); *Amicus meus Deus est* (p. 474).

⁹¹ *Secreta Dei nosco* (III 29, ed. Lumby, p. 474)

⁹² *Deus voluit me habere communionem cum operibus suis* (*Polycraticon* III 29, ed. Lumby, p. 476).

⁹³ *Si Deum scienter contemnit* (III 29, ed. Lumby, p. 462); *Contemnit Deum* (III 29, ed. Lumby, p. 474).

⁹⁴ *Polychronicon* III 29, ed. Lumby, p. 462.

⁹⁵ *Polycraticon* III 29, ed. Lumby, p. 476: *Noli ergo destruere quod Deus construxit*.

⁹⁶ *Polycraticon* III 29, ed. Lumby, p. 476: *Si me interfeceris ibo ad Deum, cujus tu manus effugere non poteris*.

⁹⁷ *Polycraticon* III 29, ed. Lumby, pp. 476-478. Questo tema meriterebbe un ulteriore approfondimento, data la vastità delle fonti, classiche, tardo antiche e medievali, che documentano l’evoluzione della figura di Alessandro come simbolo del potere.

⁹⁸ Nella *Collatio* corrisponde alla quinta, mentre nel *Polychronicon* è la quarta.

Concludiamo il quadro della ricezione medievale della corrispondenza, citando la testimonianza significativa di Tommaso di Cantimpré, tratta dal *Liber de natura rerum*⁹⁹:

Homines praeterea alii sunt valde mirabiles, ultra Gangem fluvium habitantes, quos Bragmanos appellamus; quos mirabilis religio, innocentia, mores et vita mirifice decorant. Hii etiam, antequam Christus veniret in carne, de eius coeternitate cum Patre aperte scripserunt. Nam quidam Dindimus, didascalus ipsorum Bragmanorum, rogatus ab Alexandro Macedone mirabilem epistolam scripsit ad eundem Alexandrum de vita et sanctis moribus Bragmanorum et de cultu unius Dei et de coeternitate Filii cum Patre. Dicit enim inter cetera: Deus verbum est, et verbum illud mundum creavit, et per hoc vivunt omnia. Nos autem hoc verbum colimus, hoc adoramus. Deus spiritum et mens est, et ideo non amat aliud nisi mundam mentem.

Inoltre sono assai degni di ammirazione altri uomini, che abitano al di là del fiume Gange, e che chiamiamo Bramani; essi si distinguono in modo straordinario per la mirabile religione, l'innocenza, i costumi e il genere di esistenza. Inoltre, prima che Cristo si incarnasse, costoro scrissero apertamente sulla coeternità di quello con il Padre. Infatti un certo Dindimo, maestro degli stessi Bramani, interrogato da Alessandro il Macedone, scrisse a lui una mirabile lettera sullo stile di vita e sui santi costumi dei Bramani e sul culto di un solo Dio e sulla coeternità del Figlio con il Padre. Infatti (Dindimo) dice tra le altre cose: Dio è parola, e la parola creò il mondo, e per mezzo suo esistono tutte le cose. Noi veneriamo questa parola, questa adoriamo, Dio è spirito e mente, e dunque non ama nient'altro che la mente pura.

La chiave di lettura di questa breve descrizione sta nel termine *mirabilis*, che compare per tre volte, insieme alla variante *mirificus*. I Bramani sono definiti e identificati grazie alla spiccata eccezionalità del loro modo di vivere, che li colloca al di fuori dei

⁹⁹ Th. Cant. *De nat. rer.* III 4. Si veda l'edizione Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum* (ed. H. Boese), De Gruyter, Berlin-New York 1973.

parametri della civiltà, in uno spazio *altro*, posto al di là del Gange, già indicato dalla tradizione classica, poi ripresa dagli autori cristiani tardo-antichi¹⁰⁰, come il limite più remoto dell'*oikoumene*¹⁰¹.

Spiccano nel testo due elementi fondamentali, che segnalano la dimensione simbolica nella quale essi sono stati trasferiti: uno stato di *innocentia* originaria e una straordinaria *religio*.

Già dal *Polycraticus* era emerso il motivo della loro innocenza come condizione paradisiaca e inviolabile, ma il dato relativo alla “mirabile religione” appare del tutto innovativo. A tale riguardo, occorre osservare come in questo passo si sottolinei – per due volte – che i Bramani e Dindimo avrebbero affermato la coeternità del Figlio con il Padre, oltre a praticare il culto del dio unico. Nella prospettiva di Tommaso di Cantimpré, essi si sarebbero occupati di complesse questioni dottrinarie, ancora prima dell’incarnazione di Cristo.

Quest’ultima notizia è particolarmente rilevante, in quanto proietta sui Bramani l’idea che possano essere esistiti popoli, dotati della pre-scienza della Rivelazione. Si tratta di un tema ben noto e dibattuto, in particolare tra i teologi medievali, come Pietro Abelardo¹⁰², ma ormai presentato come un dato consolidato.

In questa ottica, i Bramani vengono assimilati ad una sorta di protocristiani¹⁰³, che avrebbero posseduto una conoscenza degli insegnamenti teologici, a prescindere dalla trasmissione diretta dei contenuti di quella fede.

¹⁰⁰ Per la tradizione classica e tardo antica relativa allo spazio abitato dai Bramani si rinvia al paragrafo 2.4.

¹⁰¹ Sulla collocazione del Gange nella tradizione classica si veda il mio *Gaio Giulio Solino e la mitizzazione dell’India nell’immaginario occidentale*, in Movellán Luis - J.J. Pomer Monferrer (eds.), *Mite i miracle a les literatures antigues i medievals*, Rhemata, Tarragona 2018, pp. 19-31, in particolare p. 22.

¹⁰² Nella *Theologia Christiana* di Pietro Abelardo, tutto il secondo libro è dedicato al problema della conoscenza non cristiana delle verità di fede (PL 178 col. 1064 sgg.). Si legga a tale riguardo Hahn, *The Indian Tradition*, cit., p. 226. Inoltre la questione della salvezza dei non cristiani se l’erano posta anche Ugo di San Vittore in *De sacramentis* (PL 176, col. 335-344) e Pietro Lombardo in *Libri quattuor sententiarum* (PL 192, col. 809-810). Inoltre Hahn, *The Indian Tradition*, cit., p. 227.

¹⁰³ Già Boas, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, cit., p. 140, aveva espresso l’idea che in Europa si fosse diffusa, grazie alle numerose redazioni del *Romanzo di Alessandro*, la leggenda di un popolo, situato in Asia, il cui stile di vita era essenzialmente cristiano. R. Gelders, *Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation*, cit., p. 565, aveva formulato l’idea che le tradizioni sui Bramani erano state definite come espressioni protocristiane della religione.

Conclusioni

Seguendo la traccia già ampiamente segnata dalla civiltà greca, l'Occidente si è identificato in opposizione ad un'*alterità* simbolica, situata in un Oriente remoto, straordinario e inattuale. Parallelamente, la stessa cultura ha plasmato e riconosciuto come suoi ideali i tratti di autenticità, purezza, integrità, che a quella diversità aveva attribuito¹.

Nell'ambito delle rappresentazioni stereotipate del mondo orientale, si colloca il materiale letterario proveniente dalle tradizioni greca, cristiana e medievale sul popolo dei Bramani, di cui ci è stata restituita un'immagine artificiosa, che nell'arco di molti secoli, in diversi contesti, è stata più volte riplasmata e rimodulata.

L'analisi della *Collatio Alexandri et Dindimi*, come testimonianza significativa del meccanismo di costruzione simbolica di un ritratto convenzionale dei saggi indiani, ha costituito il fulcro di questa ricerca.

La prima fase del lavoro si è rivolta specificamente alla ricomposizione della storia della corrispondenza immaginaria tra Alessandro e Dindimo. Questo scritto, che ha ricevuto in passato poca attenzione da parte degli studiosi, si è subito rivelato una fonte preziosa per la comprensione del processo culturale, con cui il mondo classico prima, e quello cristiano poi, hanno proiettato sulla realtà orientale i propri modelli, le proprie convinzioni, i propri valori.

Un'ampia parte dello studio, successivamente, si è concentrata sull'esame dettagliato delle fonti inerenti le rappresentazioni dei Bramani. L'esito è stato quello di avere individuato la ricorrenza di determinati motivi, ovvero una serie di *topoi*, caratterizzanti un particolare stile di vita.

Nello specificare i tratti peculiari che riaffiorano dalle loro descrizioni, si è preferito presentare i risultati dell'indagine seguendo uno schema formulato in questi termini:

- a) la nudità;
- b) la frequentazione di foreste e deserti, i ricoveri nelle caverne;

¹ Sulla costruzione di un campo di studi fondato sulle immagini di un Oriente di maniera, voluto e costruito come tale dall'Occidente, si veda l'ormai noto saggio di E. W. Said, *Orientalism*, cit. Sugli stereotipi riguardanti il mondo orientale Halbfass, *India and Europe*, cit., p. 20.

- c) il consumo di prodotti spontanei della terra;
- d) l'astinenza dalla carne;
- e) l'assenza di malattie e l'indifferenza verso la morte;
- f) le pratiche di resistenza;
- g) la programmazione delle nascite;
- h) l'inattività e la mancanza di civiltà;
- i) l'esercizio della filosofia;
- l) la divinazione, l'astrologia, le ordalie e il rapporto con il sacro.

Alla luce di un'attenta osservazione dei singoli documenti, si è potuto constatare come la declinazione degli stessi temi, nel corso di un periodo durato secoli, abbia condotto a diverse letture ed interpretazioni, a seconda del contesto culturale da cui esse erano prodotte.

La visione del mondo greco, che ha assegnato ai Bramani una condizione di anomalia e di distanza dalla civiltà, muta angolatura nella compilazione dei “trattati indiani” – tra i quali oltre alla *Collatio* spicca il *De gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio. Tali scritti, pur mantenendo più o meno inalterati gli stereotipi classici, trasferiscono la loro rappresentazione su un piano altamente figurato. In questa dinamica, certamente ispirata da una matrice cristiana, ci troviamo di fronte ad una serie di testi, in cui campeggia la condanna di uno stile di vita fondato sulle passioni e sui beni materiali, simbolicamente rappresentato da Alessandro, al quale viene contrapposta un'esistenza centrata sulla continenza e su un rigido regime di privazioni.

Il punto di vista nelle descrizioni dei Bramani cambia nuovamente, in maniera significativa, negli scritti dei Padri della Chiesa. Costoro, pur mantenendo invariato il modulo dell'emarginazione nei riguardi dei saggi indiani, li presentano spesso sotto una luce positiva, sottolineandone la speciale devozione verso il culto divino e mettendone in evidenza le pratiche di rinuncia assimilabili a quelle degli asceti dei primi secoli².

La definizione delle questioni esegetiche più rilevanti, emerse dalla lettura della *Collatio*, ha richiamato la nostra attenzione nella fase più avanzata della ricerca. In particolar modo si è potuto constatare come il testo debba essere collocato nel filone

² Cfr. per le fonti il paragrafo 2.12 e sull'ascetismo il paragrafo 3.6.

dell'apologetica cristiana dei secoli III e IV, per la quale il bersaglio principale era il sistema delle religioni del mondo classico.

La prima questione sollevata dalla lettura della seconda lettera della *Collatio* è quella della polemica di Dindimo contro la pratica del sacrificio cruento. Si è potuto constatare come, trattandosi di uno dei temi sviluppati dai Padri apologeti, i loro scritti abbiano costituito il modello di riferimento per l'autore della corrispondenza, che doveva aver tenuto presente sicuramente le opere di Tertulliano e, molto probabilmente, l'*Adversus nationes* di Arnobio, dove erano state dedicate all'argomento numerose pagine³.

Parallelamente, nello stesso testo risaltano fortemente le critiche rivolte al culto politeistico, ovvero contro la venerazione di molti dèi, al posto del dio unico. La nostra ricerca è stata indirizzata verso la complessa raffigurazione – presentata dal discorso di Dindimo – delle divinità classiche, alle quali viene assegnato il ruolo di governare, singolarmente, un membro del corpo umano. Allo scopo di approfondire l'origine di questo modello rappresentativo, si è riscontrata una analogia, ancora una volta, con la letteratura apologetica, in particolare con il trattato *Contra Gentes* di Atanasio⁴. Su un altro versante, l'indagine ha portato all'individuazione di alcuni racconti mitici, appartenenti alla tarda tradizione mitografica, di impianto allegorico, in cui sono ricorrenti analoghe rappresentazioni di divinità, che risiedono in determinate parti del corpo. Il dato significativo di tali narrazioni è quello di avere in comune l'antico tema mitico delle nozze di Peleus e Thetis, decise dal signore del cosmo, Zeus, al fine di sancire in modo permanente, grazie alla nascita di Achilleus, la mortalità dell'uomo.

Il terzo problema che emerge dalla medesima lettera di Dindimo concerne l'opposizione dei termini *superstitio/vera religio*, utilizzati per definire da una parte il culto rivolto a molti dèi, e dall'altra quello diretto al vero Dio. Ancora una volta il testo della *Collatio* si è rivelato esplicitamente connesso alla produzione apologetica cristiana dei primi quattro secoli.

³ Cfr. paragrafo 3.2.

⁴ Cfr. 3.3.

L'ultima tappa del percorso di ricerca è stata determinata dalla fortuna della *Collatio* e dalla ricezione dei *topoi* sui Bramani in epoca medievale.

Il primo rilevante documento preso in esame è stato l'epigramma inviato da Alcuino a Carlo Magno, contenente la dedica all'imperatore dei due epistolari tra Alessandro e Dindimo, e tra Seneca e Paolo. Si è potuto constatare come ancora nel IX secolo si parlasse dei singolari costumi dei Bramani e come ad essi si attribuisse una qualità specificamente cristiana, la *fides*.

In seguito, sono apparse significative le testimonianze di Pietro Abelardo. Il teologo francese presenta Dindimo come sostenitore della santa *fides* e predicatore, mentre i Bramani vengono caratterizzati per uno stile di vita fondato sull'innocenza e l'astinenza, tanto da aver ricevuto l'ispirazione divina proprio nella comprensione della fede.

Anche nei commentari di Alberto Magno alle opere di Aristotele compaiono i Bramani, da una parte accostati a Diogene il cinico come esempi di felicità assoluta, e dall'altra associati ai padri eremiti come emblemi della vita contemplativa. Il fine della loro esistenza sarebbe il raggiungimento dell'*optimum* come principio divino. Pertanto è risultato evidente che l'esempio dei saggi indiani venga utilizzato dal filosofo tedesco a fini dimostrativi, sul piano di una filosofia pragmatica.

Proseguendo ancora sulle tracce della trasmissione di simili immagini, si è constatato che la *Collatio* ebbe una tale fortuna tra l'XI e il XIV secolo, che essa venne citata o interpolata nelle opere di numerosi cronografi ed enciclopedisti. Essa fu riutilizzata spesso grazie ad alterazioni e riadattamenti del testo significativi, che rimodulavano, a scopo didattico o moraleggiante, gli stereotipi sui Bramani, rispondendo a nuove esigenze culturali.

Come *specimina* dei rifacimenti della *Collatio* sono stati presi in esame tre testi. Prima di tutto, si è focalizzata l'analisi su un passo del *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury, che ricorda l'esempio positivo dei Bramani, a proposito della questione della durata di un regno. In quel contesto, viene riportata una lettera di costoro ad Alessandro, nella quale la loro esistenza è collocata su un'isola, in una dimensione paradisiaca, caratterizzata da una condizione di "pace perpetua" e di innocenza primordiale. L'importante novità introdotta in questa testimonianza sta nel motivo dei

beni comuni: si tratta di un elemento caratterizzante che avrà fortuna attraverso successive rielaborazioni.

Il secondo documento preso in considerazione è stato quello dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, nel quale si legge una diversa versione della *Collatio*. Si tratta di un riadattamento, che presenta alcune evidenti omissioni. Sono stati eliminati, in particolare, tutti i passi che riguardano la polemica antipoliteistica. Anche la sezione finale della quinta lettera attribuita ad Alessandro è scomparsa.

L'ultimo testo cui si è rivolta l'indagine è costituito da un capitolo del *Polychronicon* di Ranulfo di Higden, dove è inserita una corrispondenza di cinque lettere, di cui tre sono assegnate a Dindimo e due ad Alessandro. L'analisi del passo di Ranulfo ha permesso di osservare come, pur rimanendo invariato il motivo originario, in esso sia stata prodotta una commistione di elementi narrativi precedentemente autonomi: vi sono confluiti sia la *Collatio*, sia la seconda parte del *Gentibus Indiae et Bragmanibus* di Palladio. Dalla lettura dell'epistolario riportato da Ranulfo, si è notato che anche in questo caso non vi è traccia dell'invettiva contro il politeismo, che tanta parte occupa invece nella *Collatio*, segno evidente che ormai il dibattito su quel tema si era esaurito.

Alla luce di questi dati, è sembrato chiaro che per uno scrittore del XIII o XIV secolo fosse rilevante presentare un'immagine idealizzata dei costumi dei Bramani, al fine di utilizzarli come *exempla* di maniera, per lo più come modelli di riferimento a scopo morale.

La conclusione del percorso intrapreso ci ha portato all'esame della testimonianza del *Liber de natura rerum* di Tommaso di Cantimpré circa l'esistenza di una lettera inviata ad Alessandro da Dindimo, indicato come *didascalus* dei Bramani. Proprio l'osservazione di quest'ultimo documento, risalente al XIII secolo, ci ha fornito la conferma che ancora per tutta la durata del Medioevo continuavano a circolare motivi convenzionali sulla vita dei saggi indiani. L'elemento che maggiormente li caratterizza in quest'ultimo testo è quello di una utopica innocenza originaria. A ciò si associa il dato, ormai acquisito, della loro adesione alla fede cristiana. Si tratta di due motivi ampiamente diffusi tra le fonti medievali sui Bramani.

Anche da questa testimonianza è emersa la prova che la connotazione dei loro straordinari costumi abbia continuato a funzionare come il *cliché* rappresentativo più diffuso e documentato nel corso del tempo.

La nostra ricerca si chiude su quest'ultimo tema – lo stesso che ha rappresentato la spinta iniziale del nostro interesse – con lo sguardo rivolto alle prospettive future. La riproduzione di un ritratto ideale della comunità dei Bramani rimane un motivo fecondo nella letteratura medievale, le cui fonti sono ancora, in gran parte, da raccogliere e da esaminare.

Occorre ricordare che l'invenzione – voluta e perpetuata – di un Oriente favoloso e distante dalla civiltà, abitato da popolazioni fantastiche, terra di meraviglie, ha prodotto numerosi frutti. Sulla trasmissione di questa visione, con tutte le sue implicazioni, ideologiche e culturali, ancora lungi dall'essere esplorate fino in fondo, varrebbe ancora la pena di soffermarsi in avvenire.

Infine, una debita riflessione – che aprirebbe la strada ad un ulteriore approfondimento – va condotta in relazione al fatto che ancora in epoca moderna, come era avvenuto per il versante orientale, si assiste ad un'analogia riproduzione di stereotipi nei riguardi dei popoli d'oltreoceano, stanziati ad occidente rispetto al nostro "vecchio continente"⁵. Nel momento in cui gli Europei vennero a contatto con il "nuovo mondo", gli stessi luoghi comuni elaborati dalla civiltà greca classica nei confronti delle genti collocate ad est vennero riproposti e rimodulati nell'approccio alle culture "altre" dell'America pre-colombiana⁶.

La continua codificazione di *topoi* da riferire ai gruppi umani, con cui gli occidentali hanno stretto relazioni, è una delle speculazioni ideologiche di maggiore portata nella storia europea. Essa è stata prodotta – ma è ancora oggi operante – dalle società occidentali allo scopo di autodefinire la propria identità culturale e di sostenere la propria indiscutibile superiorità, giustificando così le scelte politiche ed economiche, attuate nei confronti dei paesi oggetto di interessi coloniali⁷.

⁵ R. Wittkover, *Allegory and the Migrations of Symbols*, cit., pp. 45-74.

⁶ S. Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford 1991 [trad. it. *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fonte al Nuovo Mondo*, Il Mulino, Bologna 1994]; G. Tardiola, *Cristoforo Colombo e le meraviglie dell'America. L'esotismo fantastico medievale nella percezione colombiana del Nuovo Mondo*, De Rubeis, Anzio, 1992; S. Botta, *Nudità selvagge*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2009, p. 27.

⁷ Sugli interessi economici e politici degli Europei nei confronti dell'India in epoca moderna si veda S. Subrahmanyam, *Europe's India*, Harvard University Press, Cambridge-London 2017. Il tema della

La convinzione che l'Occidente – a partire dal mondo greco – abbia elaborato un modello di “emarginazione” dei popoli *altri* ha trovato conferma nella nostra ricerca sulle descrizioni dello stile di vita dei Bramani, di cui la *Collatio* costituisce uno dei documenti più rilevanti. Ma è chiaro che ancora molte sono le strade da percorrere in questo campo, sia rispetto alle innumerevoli modalità con cui tale codificazione si è sviluppata, sia nei riguardi dei molteplici contesti in cui si è affermata.

relazione tra gli interessi del mondo classico e la presenza dell'impero britannico nel Sud Asia è stato affrontato da P. Vasunia, *The Classics and Colonial India*, Oxford University Press, Oxford 2013.

APPENDICI

Testi e traduzioni*

* Le traduzioni qui presentate sono a cura dell'autrice

Appendice I

1. Alexandri Magni, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta collatio

1. Saepius ad aures meas fando pervenit rationem vitae vestrae a communi omnium, qui ubique sunt, hominum discrepare. Nam nec terrae nec pelagi subsidiis uti vos asserunt nuntiantes. Quae res sui novitate mirabilis rumorum licentia videtur incredula, et recte consulere per has te, Dindime, litteras properavi, ut, si verum est, quod audivimus, et si philosophandi causa hoc facitis, incunctanter expedias, quo certior effectus ego quoque, si fieri potest, disciplinae sectator huius existam.

2. Semper enim virtutum studiis ab ineunte aetate dedi operam traditaque mihi a sapientibus innocentiae mandata non indiligenter, ut arbitror, conservavi. Quibus tamen ita informamur ad bene vivendum, ut vivendi omnino causas et remedia non perdamus. Sed quia vestra excellens, ut fertur, industria praeter illas philosophicas philosophorum notas usitatasque doctrinas cultum quendam observantiae singularis inducit, quaeso, ut hanc nihil moratus aperias. Nam nec vobis ex hoc aliquid iacturae proveniet et nos aliquid fortasse commodi sortiemur. Libera enim res est communitas et nesciens pati dispendium, cum in alterum participata transfunditur, sicut ex una face si lumina plura succenderis, nullum damnum principali materiae generabis. Quae quidem facultatem accipit plus lucendi, quotiens causas invenit plus praestandi. Quapropter obsecro, ut praebeas responsa quaesitis.

2. Prima responsio Dindimi, regis Bragmanorum, contra Alexandrum, regem magnum Macedonum

1. Desiderantem te, Alexander, scire, quid sit perfecta sapientia - licet huius te non ignarum profiteris -, velle collaudem, quia, quod solum est omni regno praestantius, id assequi maluisti - etenim imperator exsors philosophiae non dominari solus creditur, sed servire quam plurimis -, verumtamen, quoniam satis mihi durum et prope impossibile videtur nunc te ad nostra instituta transduci, cum procul aliis, quam noster cultus exigit, disciplinis et moribus sis imbutus, statueram tacere et a te mihi veniam

super his, quae postulas, dari - maxime quia nec mihi ullum suppetit uber eloquii et tibi necessitatibus bellicis occupato parum temporis ad legendum datur. Sed, ne invidiae causa deserere me diceres, expediam, ut potero, quae requiris. Nuntios enim de nobis dudum ad te perlatos non immerito famae incredulus respuisti. Nam solet gaudere figmentis. Nunc tamen ex me indubitanter percipe rerum fidem contentus, ad beate vivendum quales habeamur, agnoscere. Sit tui sane iudicii, quae proferemus, utrum sequenda censeas an spernenda.

2. Gens igitur Bragmanorum pura et simplici vita vivit. Nullius rei capitur illecebris. Nihil appetit amplius quam ratio naturae flagitat. Omnia patitur ac tolerat illud putans necessarium, quod scit non esse superfluum. Facilis nobis semper alimonia: non quam luxuriae sagacitas per omnia currens elementa perquirat, sed quam tellus ferro inviolata producit. Mensam epulis oneramus innocuis. Hinc est, quod nulla genera morborum numeramus et nomina, sed diuturnis gaudiis salutis intemeratae defruimur. Nullus itaque apud nos sanandis corporibus usus herbarum est, nec in alienas pernicias auxilium petimus <...> constituti. Opem non precatur alter ab alio, ubi vivitur inter pares. Locus non praebetur invidiae, ubi nullus superior est. Omnes divites facit paupertatis aequalitas.

3. Iudicia non habemus, quia corrigenda non facimus. Leges nullas tenemus, quae apud vos crimina pepererunt. Nam dum plerumque severis sanctionibus incognita prohibent, facinora docuerunt. Vna genti lex est contra ius non ire naturae. Misericordiam nulli tribuimus, quia nec ipsi miseranda committimus. Culpas nostras aliorum remittendo peccata non abluimus nec sparsis divitiis scelera congesta redimimus. Quid enim proficiat in proximum depensa munificentia noxii, cum sit auctori simile, quod confertur? Et fortassis sincerior est ille, cum quo male conscius raptim parta communicat. Et ita fit, ut vitiis largientis par, qui accipit, habeatur. Pravitas enim, quos contingit, exaequat.

4. Laborem non exercemus, qui nutrit avaritiam. Otium turpe devitamus. Libidini membra debilitanda non tradimus. Nocte non utimur ad gerenda flagitia. Nihil facimus, quod paenitentia castiget. Nefas est apud nos iuga montium vulnerare dentibus vel camporum nitorem rugare vomeribus aut gementibus tauris stridentia plastra subiungere. Cruentis dapibus uterum non torquemus. Vescendi causa secreta litorum retibus non rimamur. Non aequoreas animantes secreta venatione decipimus aut aëris

libertatem captu avium verberamus. Silvarum incolas non vastamus indagine neque spolia ferina domum convehimus. Omnia possidemus, quaecumque non cupimus. Est enim ferocissima pestis cupiditas, quae solet egenos, quos capit, efficere, dum finem inquirendi non invenit, sed eo magis, quo fuerit locupletata, mendicat.

5. In usum lavandi turrata culmina non levamus. Nec auras salubres arte quadam decoquimus nec gelidos aquarum cursus ferventi statione concludimus. Cur autem nos lavacra poscamus, quorum corpus immundis contactibus non sordescit? Sole calescimus, rore umectamur, sitim rivo frangimus. Torum ministrat humus, somnum sollicitudo non rumpit, mentem cogitatio non fatigat. In homines nostri similes superbiae non agitamur imperium. Nec quemquam vel minima servitute exigimus praeter corpus, quod solum animo famulari debere censemus. Alioquin saevitia est in obsequium cogere, quos nobis fratres eadem natura progenuit et quibus ab uno Deo patre communium bonorum spondetur hereditas.

6. In extruendis domibus igne saxa non solvimus. Nec limum rursus in lapides subactum fornacibus reformamus nec admixtione velificati pulveris caementa duriora conficimus. Fundamenta non iacimus in profundo, ne cui nostrum vetus Oceani possessio mutiletur nec ibi cubicula nobis aprica sint, ubi fuerat quondam procellosa navigatio, dum terrarum dilatate quodam modo molimur angustiora et defectui Creatoris velut quaedam supplementa praebemus. Quin potius in defossis telluris speluncis aut concavis montium latebris capaciter habitamus. Nullos ibi ventorum fremitus, nullius tempestatis turbines formidamus. Tutius nos defendit ab imbre spelunca quam tegula, cuius geminus nobis usus est: mansioni dum vivimus proficit, dum morimur sepulturae.

7. Nullus apud nos pretiosus amictus est, nulla vestis fucato colore contextitur. Membra papyri tegmine vel, quod est verius, pudore velantur. Feminae nostrates non ornantur, ut placeant. Quae quidem ornamentorum cultum magis oneri deputant quam decori. Etenim nesciunt in augenda pulchritudine plus affectare quam natae sunt. Nam quis potest opus naturae corrigere? Quod cum fuerit, aut infructuosum est, quia vincitur, aut crinosum, quia praesumitur. Nullus apud nos incestus, nullum adulterium, nulla corruptio nominatur. Ad concubitum non admonet nos libido, sed subolis amor. Non novimus amorem nisi pium. Abortivis haustibus procedere feta nascentia nos vetamus nec intra vivum corpus mortem investigamus alterius. In hominibus concipiendis

sterilitatis obitu minime Deum suo iure privamus nec in rapienda vita superstitem gladiis urgemus morantia fila Parcarum.

8. Arma non sumimus, bella non gerimus. Pacem moribus, non viribus confirmamus. Sola Fortuna est, adversus quam saepe pugnamus et semper vincimus. Quae temeritatem suam nos experta deplorat. De fati nihil quaerimus, quia potestatem illis contra nos recte agendo non damus. Mortem non patimur, nisi quam aetas affecta portaverit. Nemo denique parens filii comitatur exsequias. Nulla nos exstruimus instar templorum sepulcra defunctis. Nec in gemmatis urnis funera combusta recondimus, quod non honori potius dixerim, sed poenae. Quid enim miserabilius his ossibus, quae, ne genitrix terra complectenda recipiat, concremantur?

9. Sed haec vestra sunt argumenta, Divitiae, quae nec satietatem viventibus concessistis et mortuis supremam requiem sustulistis. Invenit, ut video, vester furor in homine et post fata, quod torqueat. Non enim sinitis gremio suo tellurem cineres fovere, quos edidit, dum munifici specie ministerii iucundam miseris eripitis sepulturam. Discant homines, qualem vicissitudinem amatoribus vestris exhibetis. Vos estis malorum omnium causa mortalium. Vos Asiam et Libyam brevibus concludi finibus affirmastis. Vos solis meatum trepidare facitis, dum cursus sui terminos armis disquirat Alexander. Vos Pactoli atque Hermi rutilos auro meatus decolores reddidistis. Vos Nilum videndum monuistis. Vos pontem navalem moliri docuistis. Vos horribilem Oceanum navigabilem demonstrastis. Vos Tartareum custodem sopiri posse pretio suggestistis. Vos omnia consumentes vultum semper ieiunum geritis. Vos pias patrum dexterarum natorum iugulis scelerastis. Vos in maternum concubitum verecundos iuvenes ipso Cupidine stupente duxistis. Vos in superbiam reges mitissimos incitastis, quibus cum terrarum spatia minime sufficere suadetis, poli quaerere sedes hortamini.

10. Licet nec deos vestros morbi dimiseritis exsortes. Nam et per ipsos nefanda committitis. Testes sunt Iupiter et Proserpina: ille, quod pudicam mulierem fefellit auratus, illa, quod vivum corpus in Tartarum non aliter nisi auro suscepit oblato. Vos liberos homines honestate privatis, vos servos nobilitate donatis, vos captivos triumphis extollitis. Vos reges facitis non posse, quod volunt. Vos iudices integritate nudatis. Vos virtutem vitiiis, fortitudinem miseriis subiugatis. Omnia tenetis et omnibus

vos habentibus imperatis. Sola sapientia Bragmanorum vos superat non amando considerans eam vos matrem genuisse, quae lapides.

11. Sed his satis - nunc reliqua percurramus! Pestilentiam Bragmani non patimur, neque enim foedis actibus caeli temeramus temperiem. Tenet apud nos cum temporibus natura concordiam et vices suas elementa non offensa custodiunt. Medicinae remedium nobis parsimonia est, quae non solum illapsos potest curare languores, sed etiam procurare, ne veniant.

12. Nulla nos ludicra spectacula nec equina certamina nec scaenicas turpitudines affectamus. Voluptati non ducimus arenam, sanguinis fluentia manantia abhorremus. Quid enim mimus hic faciet, ubi nullum praestigium, quod ridendum de nobis possit exhibere, reperiat? Quid tragoedus agat nihil inveniens, quod lugeat cum clamore? Cur iuvenes bestiis obiciantur immanibus, cum nullius noxam talis poena respiciat? Nos theatrum spectare cum volumus, vestrorum operum monumenta relegimus, quae, cum sint maxime ridenda, deflemus.

13. Alia porro nobis spectacula diversasque voluptates exhibet mundi machina, in qua videmus polum pulchre formatum signorum varietatibus stellarumque fulgoribus rutilare, solem puniceis invectum iugalibus crines per orbem radiantes effundere. Quem bis senis incumbens mensibus redivivus annus inde prosequitur. Tempora spiceis ac pampineis cincta redimiculis comitantur, dies quoque volubiles et horae volubiliores antecedunt. Cernimus etiam pelagus colore purpureo venustatum, quod placidis et amicis excitatum semper fluctibus non ferire germanam terram creditur, sed amplecti. Cuius multiformes pisces vagique delphini per aequoreas undas madidos usque saltatus innocenter exercent. Camporum quin etiam laeta virentium specie delectamur, ex quibus odor gratissimus florum suavitate exhalans oculos simul pascit et animum. Nemorumque nobis et fontium opaca scilicet arridet amoenitas, quam variae simul alites musicis concentibus personantes melos dulce componunt. Haec sunt naturae spectacula, quae et imitari difficile est et refutare culpabile.

14. Nos mercandi gratia pontum classibus non sulcamus nec sub alio iacentes sole provincias fastidio terrae alterius expetimus. Quod tam commeantibus saeva pericula, quam solet pervectis magna miracula praebere. Numquam nos peregrina species ardore suae pulchritudinis inflammavit, quibus nihil decentius esse creditur quam visio

propriorum. Nec famulos nos sibi faciet multis casibus opum devincta materies, quos liberos edidit absoluta pauperies.

15. Nos artem bene loquendi non discimus neque facundiae rhetorum et oratorum damus operam, cuius officium est phaleratis sermonibus figmentare mendacia et innocentiae fidem conferre criminibus ac parricidii reos assignare piissimos. Qui, dum putant se alienae laudis fructum per iniquam victoriam rapuisse, nesciunt munimentum suae conscientiae perdidisse. Simplex apud nos eloquentia communisque omnibus, solum praecipiens non mentiri. Philosophorum scholas minime frequentamus, quorum doctrina discordia nihil stabile certumque definiens semper sequentibus placita priora scindentibus. Quorum una pars bonum in honestate, alia in voluptate constituit, et quod asserunt, unde scire ipsi potuerunt, demonstrare non possunt, sed audent opinionibus ambiguis non comperta firmare. Nostra philosophia expedita est, quae iuvare non nisi iuste novit, nocere nec iuste. Nec aliis id inferendum censet, quod nobis maerorem generat, cum infertur.

16. In honorem divinum pecudes innocuas non mactamus nec delubra metallis argenteis incrustata fundamus nec altaria auro et gemmis splendentia dedicamus. Quae si ut non habenti Deo largiaris, superiorem te asseris, si ut habenti, parem. Quod utrumvis feceris, contumelia est. Nam quisquis caelestia pretiis invitat, offendit. Non suscipit Deus sacra sanguinea, cultum diligit incruentum, spernit funesta libamina. Verbo propitiatur orantibus, quod solum ei cum homine est, suaque nimis similitudine delectatur. Nam verbum Deus est. Hoc mundum creavit, hoc regit atque alit omnia. Hoc nos veneramus, hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus, siquidem Deus ipse spiritus atque mens est atque ideo non terrenis divitiis nec largitate munifica, sed religiosis operibus et gratiarum actione placatur.

17. Quapropter nimium vos excordes et miserabiles iudicamus, qui originem vestram non suscipitis esse caelestem magnamque cum Deo habere cognationem, sed splendorem generis vestri rebus vilissimis offuscatis, quippe quibus maxima voluptas in carne est. Hanc fovetis, hanc colitis, hanc amatis, cuius et contrectatio viventis horrenda est et contagio morientis incesta. In cuius usibus emolumenta vexantur et mundus exhibitis laborat obsequiis. Et, quod est vehementius, audetis etiam Deum caesis carnibus expiare cultumque religionis non uni, qui solus est, sed plurimis, qui non habentur, exsolvitis - et in hoc scilicet a carne decepti.

18. Nam hominem mundum esse parvum dicitis et sicut in eo multiplicia sunt membra disposita, ita varios deos fingitis in caelo consistere. Quorum unicuique divisas partes vestri corporis deputatis et familiares singulis victimas immolatis et vocabula illis exquisita tribuitis asserentes Minervam capitis arcem utpote sapientiam tenere, Iunonem iracundiae praesidentem praecordia possidere, Martem bellorum praesulem pectora vulneribus apta distinguere, Mercurium facundiae repertorem linguae ianuas obsidere, Herculem lacertos sibimet utpote pugilem vindicasse, Cupidinem iecoris secretarium coercere, Bacchum ebrietatis auctorem cellaria gutturis obtinere, Cererem frumenti datricem horrea ventris incolere, Venerem matrem libidinis femorum occupasse cubicula, Iovem quasi aërium spiritum in naribus habere praetorium, Apollinem medicinae ac musicae praeceptorem palmarum habitacula possidere. Totaque hominis fabrica diis, quos dicitis, vestris dominando contraditur nulla parte corporei domicilii vestris sedibus reservata. Qui tamen nec gratiam vobis debitam ut liberis hospitibus referunt, sed ut inquilinis obnoxiiis solvendum vectigal imponunt atque alius alia tributa profligat.

19. Itaque Marti aper caeditur, Baccho dicatur hircus, Iunoni pavo mactatur, Iovi taurus ducitur, Apollini cynus offertur, Veneri columba decernitur, Minervae noctua consecratur, Cereri farra libantur, Mercurio mella panduntur, aras Herculeas populea corona circumdat, fanum Cupidinis rosea sarta condecorant. Nec patiuntur idem, si necessitas exegerit, commune sibi pulvinar offerri, sed unusquisque deus proprios flamines et sorte sibi datum munus assequitur - si tamen dii appellandi sunt, quibus potestas nisi in certis sibimet offerendis animalibus non est data. Digna vota vel potius digna tormenta vestris erroribus exhibetis!

20. Re enim vera non opitulatores deos, sed carnifices taeterrimos invocatis, qui viscera vestra suppliciorum diversitate discerpunt. Necesse est enim tot in corpore vestro poenas constitutas esse, quot dii sunt, dum singuli suis vos cogunt inservire ludibriis. Vnus trahit ad bellum, alter eundem ducit ad luxum. Ille lucrandi causas hortatur inquiri, hic desiderium suggerit epulandi. Omnes imperant, exigunt, urgent: spatium quiescendi nullus indulget. Et hoc modo sensibus vestris latenti seductione sopitis miserum corpus obstrictum in officia numerosa marcescit. Atque ita fit, ut malorum vestrorum semina, dum per socordiam non valetis abicere, colatis ut numina. Et sane miror vos, quia cum sitis cupidi opibus et avaritiae studiosi, frustra tot diis esse

munificos, praesertim omnia execranda iubentibus. Qui, si vos sacrificantes exaudierint, conscientiae vestrae damna contrahitis, si non exaudierint, facultatum. Ergo, sive irati, sive propitii fuerint, semper nocent.

21. Hae sunt illae Furiae, scelerum vindices, haec illa cruciamenta Tartarea poetarum vestrorum carminibus decantata, quae vos velut iam mortuos propter impiam profanamque superstitionem atque contemptum verae religionis excruciant. Etenim si miseras vestras volueritis intentius intueri, nihil inaniter relatum de inferis invenitis. Omnia enim, quaecumque finguntur apud eos esse, simulacra vos estis. Igitur Eumenides sunt foedissimae cogitationes, Tisiphone prava conscientia, umbra exsanguis vestra corpora mentis sanitate carentia. Poenae infernae sunt curarum pro delicti continuitate vigiliae. Tantalus est inexplebilis semperque sitiens cupiditatis aviditas, Cerberus mala ventris edacitas, cui, quia non sufficit unum rostrum, terna ora collata sunt. Hydra est vitiorum post satietatem resurgentium foeditas, viperina corona est actuum sordidorum squalor horribilis. Pluton est animus, humani corporis rector ignavus, qui, quoniam caelestibus bonis ultro caruit, merito sedibus est damnatus inferni. Pallentes sunt dii, quos sine ratione colitis. O, vos felicissimos, quorum et religio crimen est et vita supplicium!

3. Responsio Alexandri

1. Si haec ita sunt, ut asseris, o Dindime, soli, quantum video, Bragmani hominum numero tenentur solique exsortes corporeae creduntur esse substantiae. Qui vitiis omnibus carere dicuntur, qui concessis a natura voluptatibus non utuntur, qui scelus putant esse quod nascimur, qui nefas existimant omne, quod agimus, qui beneficia emolumentorum depensa mortalibus molesta pro necessariis iudicant, qui artium diversarum ministeria scelerata pronuntiant, qui omnino destruunt iura vivendi. Aut deos esse profitentur aut invidere Deo, cuius tam pulcherrimam vituperant creaturam. Haec iudicio meo dementiae potius quam philosophiae numeranda sunt.

4. Responsio Dindimi

1. Nos [inquit Dindimus] non sumus incolae huius mundi, sed advenae. Nec ita in orbem terrarum venimus, ut in eo libeat consistere, sed transire. Properamus enim ad larem patrium nullis delictorum ponderibus degravati nec aliquibus illecebrarum tabernaculis commorantes nec flagitiorum cauponibus obligati. Nihil enim indecorum †pene† contegimus, nulla cupiditatum furta sub vestibus occultamus, quippe qui nuda conscientiae fronte progredimur, ut expediti ac faciles spatium propositi decurramus itineris.

2. Deos autem nos esse non dicimus. Nec immensitati caelestis operis, ut insimulas, invidiose detrahimus, sed asserimus bonitate nos Dei male non uti. Nec omnia licere scimus, sed decere firmamus. Sed ea, quae voluntas sibi vindicat, honestate plerumque negamus admittere. Deus enim rerum conditor varias species formavit in mundo, quia nullatenus poterat sine earum diversitate subsistere. Quarum usum humano permisit arbitrio discernendum. Quisquis ergo deterioribus omissis meliora sectatur, non ipse quidem deus est, sed Dei amicus efficitur. Cur autem, quaeso, visum est tibi nos continenter et pie viventes dicere deos esse vel certe invidere Deo, siquidem iustius in vos cadit ista suspicio? Nam cum superbiam vestram nimiae felicitatis tumor inflaverit, obliti, quod ex hominibus estis, affirmatis Deum non curare mortalibus. Vobismet ipsis templa fundatis atque aras erigitis et immolationibus pecudum laetamini vos vocari. Hoc patri videlicet, hoc avo tuo cunctisque parentibus certum est fieri - hoc etiam tibi pyramidum forsitan permittat exstructio.

3. Quapropter furiosos verius vos esse dixerim, qui, quod agitis, ignoratis aut, si Deum scientes contemnitis, sacrilegii reatu tenemini. Cur ergo caecitatis vestrae tenebras recte cernentibus applicatis et animum nostrum tali convicio sauciantes non sinitis, ut miseriis vestris lacrimas saltem, quod est extremum munus pereuntium, dependamus? Valde enim lamentandi estis, quibus inexpiabiles pro divinitatis iniuria poenae praeparantur. Quarum certissimum documentum est Salmonei iusta damnatio, qui fulgorem superni luminis aemulatus quod imitabatur expertus est, vel Enceladi sepultura, qui violentis ausibus aggredi caelum manibus voluit - premitur tumulo montis igniti. Talibus remunerantur honoribus, qui se non agnoscunt esse mortales.

5. Responsio Alexandri

1. Tu nunc ideo beatum te dicis, o Dindime, quia in ea mundi parte sedem vobis natura constituit, in qua nec accessus advenis nec exitus indigenis aperitur. Sed excubiis appositae difficultatis obsessi, quoniam vitare non valetis, vestram patriam collaudatis et, quod damnationis causa patimini, continentiae studio meruisse iactatis. Itaque secundum vestram sententiam et illi beati dicendi sunt, qui perpetuis innexi vinculis et diuturno squalore marcentes vitam poenalem sibi consenescentem producunt. Neque enim discrepat ab eis vestra philosophia. Nam vobis ita bonorum usus interdictus ut illis est. Cruciatu, quos criminosis apud nos iura sanxerunt, vobis lex naturalis adhibuit et praecepta, quae vobis continentiae vestrae necessitas dedit, illis carcer instituit. Ita fit, ut, qui a vobis philosophi vocantur, rei pronuntientur a nobis.

2. Et sane convenit vestras potius miserias vos lugere proque tantis malis trahere profunda suspiria. Quid enim afflictius, quid calamitosius homine, cui libere vivendi negata potestas est interim - quicquid de vestris moribus deus auctor praesenserit, quos noluit Tartareis post obitum reservare suppliciiis, sed vivos perferre statuit inopiam mortuorum, quam vos philosophiae falso vocabulo concinnatis. Nec tamen ex hoc aliquis vobis fructus laudis exquiritur. Nullum enim virtutis meritum est id nancisci, quod mutare non poteris, nec gloria censenda est, quam sibi quisque non dederit. Verius ergo non beatitudinis, sed castigationis esse confirmo, quod vivitis.

3. Et, si placet, institutionum vestrarum partes singulas percurramus! Ais nec habere Bragmanos consuetudinem semina mandare telluri nec arbores vitibus decorare nec plantariis nuda vestire camporum nec aedificia pulchra construere. Harum rerum manifesta ratio est, quod ferri metallum vobis indignatio naturae non praebuit, quo cuncta, quae numeravimus, excoluntur. Aliunde autem assumere negotiatione navigii non potestis atque ideo vos necesse est herbis palmitibusque depastis vitam horribilem pecorum more transigere. Aut non idem lupi faciunt, qui, cum carnem praeda non suggerit, terreno cibo rabiem famis coguntur explere? Quod si liceret vos in nostras migrare terras, profecto philosophia vestrae penuriae nullatenus requireretur, sed in suis deserta finibus inhaereret. Aut si nos in vestras sedes transire possemus, sapientes inopes redderemur. Quem exulem non statim comitatur continentia? Quae, si venit ex arbitrio, virtus est, si ex imperio, poena. Ergo non in angustiis et egestate, sed in opulentia temperanter vixisse laudandum est. Alioquin caecitas et paupertas solae

virtutum gloriam sortiuntur: illa, quia non videt, ut cupiat, ista, quia non habet, ut faciat.

4. Feminarum igitur vestrarum nullus, ut asseris, decor augetur ornatibus. Assentio, quippe nec ars officium nec materia ulla suppeditat. Nemo apud vos incestuum vel adulterii flammatur ardore. Miranda res esset, si proprio, non necessitatis iudicio viveretis, si animum vestrum ab illicitis amoribus pudicitiae contemplatio, non deformitatis arceret aspectio, si castitas non coactis indicta ieiuniis testimonium voluntatis eriperet. Etenim nulla saevior potest mortalibus pestis evenire quam haec res, quae quidem non desideria libidinis solet de sensibus humanis auferre, sed factum - id est non mentem ab scelere prohibere, sed corpus ab opere, non reprimere iubentis imperium, sed tollere famulantis obsequium. Manet igitur causa peccati, cum vel praesto, etiam si posset, non subiret. Dicitis leges et iudicia non habere, litteris non studere, misericordiam neque petere neque tribuere. Omnia haec cum beluis vos constat habere communia, quibus ut facultas sentiendi non suppetit, ita voluptas fruendi sublata est.

5. Nobis, id est rationabilibus hominibus, qui nullius inediae lege perstringimur, qui ad bene vivendum libero incitamus arbitrio, ut voluntariam continentiam digna remuneratio consequatur, dedit multas natura blanditias, quibus plerumque virtus sopita conivet. Impossibile est enim, ut tantam mundi magnitudinem non alicuius temperamenti moderatio gubernans faceret tristibus laeta succedere, siquidem variis casibus voluntas humana et mortalium mens ipsa diversa fit ac pro vicissitudine temporum motibus causarum semper aptatur. Animorum quin etiam species cum caeli mutatione vertuntur, et liquido quidem die nitent, coacta vero nube fatiscunt. Ipsorum quoque sensuum ratio non minus instabilis videtur esse quam multiplex et non solum rerum qualitatibus, sed etiam aetatibus immutatur. Hinc est, quod simplicitate gaudet infantia, temeritate iuventus exultat, canities imbecillitate tardatur. Quis enim aut astutiam requirit in puero, aut in adolescente constantiam, aut mobilitatem poscat in vetulo?

6. Multa sunt, quae visui nostro, alia, quae auditui, nonnulla, quae odori vel tactui vel saporibus voluptuosa succurrunt, quibus aerumnarum, quas ex labore contrahimus, mulceatur asperitas. Et ita modo saltationibus, modo cantibus oblectamur, nonnumquam etiam suavitate odoris vel gustu dulcedinis aut contactus blanda mollitiae

refovemur. Quorum omnium suggerunt nobis elementa materiam, quae etiam vitae nostrae creduntur esse principia. Quorum permixtione contraria humani generis structura conditur et unum quodque suis partibus satisfaciens sub dispensatione nobis tribuit famulatus subsidium, quo moles corporea sapienter fabricata consistat. Si ergo fructus nobis seminum ministrantur e terra, copiae piscium conferuntur e mari, avium catervae largiuntur ex aëre, his si utendo volueris abstinere, aut superbiae notaberis, quia donata repudias, aut invidiae, quod a meliore praestantur.

1. Disputa sulla filosofia, condotta attraverso lettere, tra Alessandro re dei Macedoni e Dindimo re dei Bramani

1. È giunto abbastanza spesso alle mie orecchie, per sentito dire, che il vostro modo di vivere si differenzia da quello comune a tutti gli uomini che sono dovunque. Coloro che lo riferiscono affermano che voi non utilizzate né le risorse della terra né del mare. Questo fatto, sorprendente per la sua novità, sembra incredibile a causa della incontrollabile libertà delle voci. Mi sono affrettato a consultarti convenientemente tramite queste lettere, o Dindimo, affinché se è vero ciò che abbiamo ascoltato e se voi fate ciò a causa di una filosofia, tu me lo esponga senza esitazione. Una volta reso più certo di questo, anch'io, se è possibile, posso diventare seguace di questa disciplina.

2. Infatti io mi sono dedicato fin dall'età della giovinezza allo studio delle virtù e ho osservato, come credo, con diligenza gli insegnamenti di rettitudine tramandati a me dai sapienti. Non di meno da essi siamo così bene informati sul modo di vivere felicemente, che non perdiamo del tutto le ragioni del vivere e i rimedi. Ma poiché la vostra eccellente attività, come si dice, vi induce ad una certa pratica di singolare osservanza, che supera quelle dottrine filosofiche conosciute e abituali per i filosofi, io ti imploro di illustrarmela senza indugio. Infatti per voi non ne deriverà alcunché di dannoso e noi sortiremo forse qualche vantaggio. La messa in comune è infatti azione libera e non sa ammettere sprechi, quando, condivisa, viene trasmessa ad altri, così come se da una fiaccola avrai acceso molte luci, nessun danno avrai generato alla materia originaria. Essa in verità riceve la facoltà di brillare di più, tutte le volte che trova le ragioni per produrre di più. Perciò ti prego affinché tu fornisca risposte ai miei quesiti.

2. Prima risposta di Dindimo, re dei Bramani, contro Alessandro Magno, re dei Macedoni

1. A te, Alessandro, che desideri sapere quale sia la perfetta sapienza, sebbene tu ti dichiari non ignaro di questa, io rivolgo grandi lodi, poiché, cosa che da sola è la più preziosa di ogni regno, hai preferito comprendere ciò – giacché si crede che un comandante non esperto di filosofia non possa governi da solo, ma sia servo del

maggior numero possibile di uomini – tuttavia, poiché mi sembra abbastanza difficile e quasi impossibile condurti ora alle nostre consuetudini, dal momento che tu sei imbevuto di altre discipline e costumi, lontano da quanto esige la nostra cultura, avevo deciso di tacere e di farmi concedere da te la dispensa su queste cose che mi richiedi, soprattutto perché non ho a disposizione alcuna abbondanza di eloquio e a te che sei occupato nelle necessità della guerra è concesso poco tempo per leggere. Ma affinché tu non possa dire che io mi rifiuto per invidia, cercherò, come potrò, di spiegare ciò che chiedi. Infatti di recente tu, incredulo delle dicerie, non senza ragione, hai respinto i messaggeri che portavano notizie su di noi. Giacché si è soliti divertirsi con le finzioni. Ora tuttavia impara da me senza dubbi, soddisfatto di conoscere la verità dei fatti, quali noi siamo considerati al fine di vivere felicemente. Sta al tuo giudizio, naturalmente, pensare di approvare o rifiutare quello che stiamo per dire.

2. Il popolo dei Bramani vive una vita pura e semplice. Esso non si fa prendere dalle seduzioni di alcuna cosa. Non desidera nulla di più di quanto non richieda la legge della natura. Soffre e sopporta ogni cosa, reputando necessario ciò che sa che non è superfluo. È sempre semplice il nostro nutrimento: non quanto la raffinatezza del lusso pretende, passando in rassegna tutti gli alimenti, ma quanto la terra produce, inviolata dal ferro. Noi riempiamo la nostra mensa con cibi innocui. Da qui discende che non enumeriamo nessun genere di malattie né i loro nomi, ma godiamo delle gioie più durature di una salute incontaminata. Perciò non vi è presso di noi alcun uso di erbe per sanare i nostri corpi né cerchiamo, stando in buona forma, un rimedio per i morbi esterni. Dove si vive tra pari, l'uno non invoca il soccorso dell'altro. Dove nessuno è più in alto, non vi è spazio per l'invidia. L'uguaglianza nella povertà rende tutti ricchi.

3. Non abbiamo processi, perché non compiamo azioni da correggere. Non abbiamo le leggi, che presso di voi hanno prodotto crimini. Infatti mentre esse proibiscono per lo più con pene severe azioni prima sconosciute, insegnano poi scelleratezze. Per la nostra gente vi è la sola legge di non violare il diritto di natura. Non concediamo misericordia a nessuno, poiché neppure noi stessi commettiamo azioni da commiserare. Noi non cancelliamo le nostre colpe rimettendo i peccati degli altri, né riscattiamo i delitti accumulati con l'ostentazione di ricchezze. A che cosa infatti può giovare la generosità del colpevole spesa nei confronti del prossimo, quando è simile all'autore ciò che viene pagato? E forse è più sincero quello, con il quale chi è cosciente

del danno condivide le cose rapidamente acquisite. E così accade che venga considerato, per i difetti, pari a quello che elargisce, colui che riceve. La malvagità infatti rende uguali tutti quelli con cui ha contatto.

4. Non esercitiamo il lavoro che nutre la cupidigia. Evitiamo l'ozio turpe. Non abbandoniamo alla libidine le membra che debbano poi essere indebolite. Non utilizziamo la notte per compiere misfatti. Non facciamo nulla di cui il pentimento ci punisca. È illecito presso di noi violare le cime dei monti con i denti (dei vomeri), o solcare lo splendore dei campi, o aggiogare carri stridenti con tori che gemono. Non tormentiamo il nostro ventre con cibi cruenti. Non setacciamo con le reti le insenature delle coste per procurarci cibo. Non intrappoliamo animali marini con una caccia occulta, né fustighiamo la libertà dell'aria con la cattura di uccelli. Non devastiamo gli abitanti delle selve con battute venatorie né portiamo a casa le spoglie ferine. Possediamo tutte le cose che non desideriamo. Infatti la cupidigia è un ferocissimo flagello, che suole rendere poveri quelli che colpisce, dal momento che non trova limite alla sua ricerca, ma tanto più mendica, quanto più si arricchisce.

5. Non innalziamo edifici elevati come torri ad uso di bagni. Né con una determinata tecnica produciamo mediante bollitura vapori salubri, né facciamo finire gelidi corsi d'acqua in una stazione rovente. Perché d'altra parte dovremmo chiedere di avere i bagni noi, il cui corpo non rimane sudicio per immondi contatti? Ci riscaldiamo al sole, ci bagnamo con la rugiada, spegniamo la sete presso un fiume. Il suolo ci fornisce il giaciglio, la preoccupazione non interrompe il sonno, la riflessione non affatica la mente. Non esercitiamo il dominio della superbia sugli uomini nostri simili. Né pretendiamo da qualcuno una minima servitù tranne che dal corpo, che pensiamo debba essere sottomesso soltanto all'animo. Del resto è una crudeltà costringere all'ossequio coloro che la stessa natura ha generato per noi come fratelli e ai quali è promessa da un solo Dio padre l'eredità dei beni comuni.

6. Nel costruire case non sciogliamo sassi col fuoco. Né trasformiamo, a sua volta, il fango impastato in pietre per mezzo di fornaci, né produciamo malte più dure mescolando polvere che rinforza. Non gettiamo fondamenta in profondità, affinché non venga ridotto l'antico possesso dell'Oceano in favore di qualcuno di noi, né siano lì esposte al sole alcune stanze per noi, proprio dove un tempo c'era una tempestosa navigazione, mentre cerchiamo di dilatare in qualche modo gli angoli più ristretti delle

terre e forniamo alcuni complementi, per così dire, ad una mancanza del creatore. Preferibilmente noi abitiamo in caverne scavate nella terra o in anfratti nascosti nelle montagne. Lì non temiamo alcun fremito di venti, né i turbini di alcuna tempesta. In modo più sicuro della tegola ci difende dalla pioggia la caverna, della quale, da parte nostra, facciamo un doppio uso: ci è utile come abitazione mentre viviamo, come sepoltura quando siamo morti.

7. Presso di noi non vi è nessun abito prezioso, nessuna veste viene tessuta con colori artificiali. Le nostre membra vengono coperte da un rivestimento di papiro oppure – cosa che è più vera – dal pudore. Le nostre femmine non si adornano per poter piacere. Esse senza dubbio pensano che il culto degli ornamenti sia più un peso che un decoro. In verità per accrescere la loro bellezza non sanno come ottenere più di quello che hanno dalla nascita. Infatti chi può correggere l'opera della natura? La qual cosa, quando accade, o è infruttuosa, poiché viene sconfitta, o è criminosa, poiché viene usurpata. Presso di noi nessun incesto, nessun adulterio, nessuna corruzione vengono mai denunciati. All'accoppiamento non ci esorta il desiderio sessuale, ma l'amore della prole. Non conosciamo l'amore, se non quello pio. Noi vietiamo che escano fuori per mezzo di inalazioni abortive feti che sono generati, né ricerchiamo in un corpo vivo la morte di un altro. Nel concepire gli uomini non priviamo minimamente Dio del suo diritto con l'arrivo della sterilità, né nello strappare via con le spade la vita di coloro che vivono a lungo incalziamo i lenti fili delle Parche.

8. Non prendiamo le armi, non facciamo guerre. Rafforziamo la pace con i nostri costumi, non con la forza. La sola Fortuna è quella con la quale spesso combattiamo e vinciamo sempre. Ed essa deplora la sua audacia dopo averci messo alla prova. Sul fato non cerchiamo di sapere nulla, perché comportandoci rettamente non diamo a quello il potere contro di noi. Non patiamo la morte, se non quella che l'età avanzata ha portato. Perciò nessun genitore accompagna le esequie dei figli. Noi non costruiamo alcun sepolcro per i defunti a guisa di tempio. Né riponiamo le ceneri combuste in urne adorne di pietre preziose, cosa che potrei definire non come un onore, ma piuttosto come una punizione. Che cosa c'è infatti di più miserabile di queste ossa, che vengono bruciate, affinché neppure la terra generatrice le riceva stringendole tra le braccia?

9. Ma questi sono i vostri argomenti, o ricchezze, che non concedeste né la sazietà ai viventi né la quiete suprema ai morti. Si trova, a quello che vedo, la vostra insana follia

nell'uomo e anche dopo l'ora fatale, cosa che gli può causare tormenti. Infatti non permettete che la terra riscaldi nel suo grembo le ceneri, che diede alla luce, mentre togliete ai miseri una gioconda sepoltura, sotto l'apparenza di un generoso servizio. Imparino gli uomini quali vicissitudini offrite ai vostri ammiratori. Voi siete la causa di tutti i mali dei mortali. Voi avete affermato che l'Asia e la Libia sono state rinchiuso in ristretti confini. Voi fate tremare il corso del sole, mentre Alessandro cerca con le armi le pietre di confine della sua marcia. Voi avete reso privi di colore i corsi del Pattolo e dell'Erno rosseggianti d'oro. Voi avete esortato a vedere il Nilo. Voi avete insegnato a costruire un ponte di navi. Voi avete dimostrato come lo spaventoso Oceano fosse navigabile. Voi avete suggerito che il guardiano del Tartaro può essere addormentato con una ricompensa. Pur divorando ogni cosa voi mostrate sempre un volto digiuno. Voi avete fatto macchiare le pie destre dei padri con le gole dei figli. Voi avete spinto giovani pudichi all'accoppiamento con le madri, mentre rimaneva attonito lo stesso Cupido. Voi avete incitato alla superbia re molto miti, e quando li persuadete che gli spazi delle terre non sono affatto sufficienti, li esortate a pretendere le sedi del cielo.

10. E neppure i vostri dèi avete lasciato andare privi di questa malattia. Infatti in nome loro commettete azioni nefande. Sono testimoni Iuppiter e Proserpina, quello perché ingannò la moglie pudica coperto d'oro, e quella perché ammise un essere vivente nel Tartaro non altrimenti che con un'offerta d'oro. Voi private uomini liberi dell'onestà, voi donate ai servi la nobiltà, voi levate in alto i prigionieri nei trionfi. Voi fate sì che i re non possano ciò che vogliono. Voi denudate i giudici della loro integrità. Voi sottomettete la virtù ai vizi, la forza d'animo alle disgrazie. Disponete di ogni cosa e comandate su tutti quelli che vi possiedono. La sola sapienza dei Bramani vi supera, senza amarvi, considerando che vi ha generato la stessa madre delle pietre.

11. Ma riguardo a questo si è detto abbastanza – ora ripercorriamo ciò che rimane. Noi Bramani non soffriamo epidemie, né infatti contaminiamo il giusto clima del cielo con azioni turpi. Presso di noi la natura mantiene l'accordo con le stagioni e i suoi elementi inviolati custodiscono il loro avvicendamento. Il rimedio della medicina per noi è la parsimonia, che non solo può curare malori nei debilitati, ma può anche far sì che non vengano.

12. Noi non ricerchiamo nessuno spettacolo teatrale né gare di cavalli né nefandezze sceniche. Non ci spingiamo all'arena con diletto, aborriamo il fluente scorrimento di sangue. Che cosa infatti potrà fare questo mimo, quando non riesca a trovare nessun gioco di prestigio, che ridendo di noi possa mostrare? Che cosa può fare un attore tragico, non trovando nulla che faccia piangere con strepito? Perché i giovani vengono gettati davanti a bestie feroci, quando tale pena non spetta alla colpa di nessuno? Noi quando vogliamo essere spettatori a teatro, osserviamo di nuovo i monumenti delle vostre opere, che, siccome sono massimamente ridicole, compiangiamo.

13. Inoltre a noi altri spettacoli e diversi piaceri offre la macchina del mondo, nella quale vediamo una volta celeste che brilla, splendidamente modellata dalla varietà degli astri e dai fulgori delle stelle, e il sole trasportato da cavalli aggiogati purpurei, mentre effonde raggi luminosi per il mondo. Al quale poi, facendo irruzione due volte ogni sei mesi, segue un nuovo anno. Le stagioni cinte di ghirlande di spighe e di pampini lo accompagnano, e anche i giorni fugaci e le ore ancora più fugaci lo precedono. Vediamo anche il mare abbellito da un colore purpureo, che mosso da onde tranquille e amichevoli non sembra colpire la terra sua sorella, ma sembra abbracciarla. Di esso i pesci multiformi e i bei delfini compiono innocentemente i loro salti nelle madide onde marine. Noi ci dilettiamo anche del sereno aspetto dei campi verdeggianti, dai quali il graditissimo profumo, che si propaga per la dolcezza dei fiori, nutre insieme gli occhi e la mente. A noi sorride anche la delizia ombreggiata dei boschi e delle fonti; essa è creata da variegati uccelli, tutti insieme, facendo risuonare dolci canti in accordi musicali. Questi sono gli spettacoli della natura che è difficile imitare ed è biasimevole rifiutare.

14. Noi non solchiamo con le flotte la distesa marina a causa del commercio e non cerchiamo di ottenere provincie che si estendano sotto un altro sole, con il disprezzo di un paese straniero. Cosa che di solito offre da una parte terribili pericoli per coloro che viaggiano, dall'altra grandi meraviglie per coloro che giungono. Mai ci ha infiammati una sembianza straniera per l'ardore suscitato dalla sua bellezza; a noi nulla sembra che ci sia di più grazioso della visione dei propri simili. Né la ricchezza legata in molti casi al potere ci rende suoi servi, noi che ci ha resi liberi l'assoluta povertà.

15. Noi non abbiamo appreso l'arte di parlar bene né ci dedichiamo alla facondia dei retori e degli oratori, il cui compito è di inventare menzogne in discorsi ornati e di

conferire l'autenticità dell'innocenza ai crimini e di designare i colpevoli di parricidio come piissimi. Costoro, mentre ritengono di aver strappato il vantaggio di un elogio inappropriato per mezzo di un'iniqua vittoria, non sanno di aver perso la protezione della loro coscienza. Presso di noi l'eloquenza è semplice e comune a tutti, poiché insegna soltanto a non mentire. Noi non frequentiamo affatto le scuole dei filosofi, la cui dottrina è sempre la discordia – che non definisce nulla di determinato e di certo – per i seguaci che dilanano gli insegnamenti precedenti. Di costoro una parte ha collocato il bene nell'onestà, un'altra nel piacere, e ciò che sostengono, da cui essi stessi hanno potuto imparare, non possono dimostrare, ma osano affermare con opinioni ambigue cose non risapute. La nostra filosofia è agevole, essa che non sa aiutare non senza giustizia, e neppure nuocere con giustizia. Né ritiene che ad altri si debba procurare ciò che a noi genera sofferenza, quando viene procurato.

16. Noi non immoliamo innocenti greggi in onore degli dèi né fondiamo templi decorati con metalli d'argento né consacriamo altari che brillano per l'oro e le pietre preziose. E queste cose se tu le elargisci a un Dio che non le ha, ti dichiari superiore; se invece a un Dio che le ha, ti dichiari suo pari. E qualsivoglia delle due azioni tu avrai fatto, è un oltraggio. Infatti chiunque invita i celesti con ricompense, li offende. Dio non ammette sacrifici macchiati di sangue, predilige un culto incruento, disprezza libagioni funeste. Egli viene propiziato dagli oranti per mezzo della parola, che sola è adatta a lui insieme all'uomo, e si diletta moltissimo per la grande somiglianza di quello. Infatti Dio è parola. Ha creato questo mondo, lo regge e alimenta tutte le cose. Questo noi veneriamo, questo amiamo, e da questo noi traiamo lo spirito, dal momento che Dio stesso è spirito e mente; perciò viene placato non con ricchezze terrene né con generosità munifica, ma con opere piene di religiosità e con azioni di ringraziamento.

17. Per questo noi vi giudichiamo eccessivamente insensati e miserevoli, voi che non ammettete che la vostra origine sia celeste e che abbia una stretta parentela con Dio, ma offuscate lo splendore della vostra stirpe con azioni vilissime, poiché per voi il massimo godimento è nella carne. Questa placate, questa curate, questa coltivate, questa amate, sebbene, come il contatto del vivo con essa è orribile, così il contagio del morto è impuro. Inoltre i benefici derivati dall'utilizzo di essa vengono perduti e il mondo fatica nel mostrarle obbedienza. E, cosa che è ancora più sconvolgente, osate anche rendere propizio Dio con carni di vittime uccise e attribuite il culto della

religione non ad uno, che è il solo, ma a molti, che non sono dati, e in questo siete ingannati dalla carne.

18. Infatti voi dite che l'uomo è un piccolo cosmo e come in esso vi sono disposte molteplici membra, così immaginate che nel cielo si trovino vari dèi. A ciascuno dei quali assegnate parti diverse del vostro corpo e immolate ad uno per volta delle vittime personali e attribuite a quelli nomi scelti, affermando che Minerva, in quanto sapienza, presidia la parte superiore della testa; Iuno, che presiede l'ira, governa i precordi; Mars, che è responsabile delle guerre, rende onore ai petti soggetti alle ferite; Mercurius, inventore dell'eloquenza, occupa le porte della favella; Hercules, come pugile, rivendica per sé le braccia; Cupido si riserva il luogo segreto del fegato; Bacchus artefice dell'ebbrezza domina le celle della gola; Ceres dispensatrice del grano abita i magazzini del ventre; Venus madre della libidine è padrona delle stanze da letto delle cosce; Iuppiter quasi come spirito dell'aria ha il suo palazzo nelle narici; Apollo come precettore della medicina e della musica possiede la sua dimora nelle palme delle mani. E tutta intera la struttura dell'uomo ai vostri dèi, quelli che voi dite, viene consegnata per essere dominata, senza riservare nessuna parte del domicilio corporeo alle vostre proprie sedi. Tuttavia essi neppure restituiscono il dovuto ringraziamento a voi in quanto liberi ospiti, ma come ad inquilini sottomessi impongono un dazio da pagare e l'uno e l'altro decidono diversi tributi.

19. E perciò a Mars è immolato il cinghiale, a Bacchus è dedicato il capro, a Iuno viene sacrificato il pavone, a Iuppiter viene portato il toro, ad Apollo viene offerto il cigno, a Venus viene assegnata la colomba, a Minerva viene consacrata la civetta, per Ceres vengono versate libagioni di farro, per Mercurius viene sparso il miele, una corona di pioppo circonda gli altari di Hercules, ghirlande di rose decorano il santuario di Cupido. Né essi (gli dèi) parimenti sopportano, se l'abbia imposto la necessità, che venga offerto loro un cuscino comune, ma ogni singolo dio pretende i propri flamini e che gli venga dato in sorte il proprio dono votivo – quand'anche siano da chiamare dèi, quelli ai quali non è dato il potere, se non nell'offerta individuale di determinati animali. Digni doni, o piuttosto degni tormenti procurate ai vostri errori!

20. Infatti in verità invocate gli dèi non come soccorritori, ma come terribili carnefici, che strappano le viscere per mezzo di varie torture. È necessario infatti che nel vostro corpo siano stabilite tante pene quanti sono gli dèi, dal momento che i singoli vi

costringono a servire ai loro capricci. Uno spinge alla guerra, l'altro induce alla lussuria. Quello esorta a ricercare i motivi di guadagno, questo suggerisce il desiderio di banchettare. Tutti comandano, esigono, incalzano: nessuna possibilità di quiete è concessa. E in questo modo, sopiti i vostri sensi tramite una segreta seduzione, il vostro misero corpo costretto a numerose mansioni marcisce. E così accade che i semi dei vostri mali, finché per stoltezza non riuscite a gettarli via, venerate come divinità. E davvero ammiro voi, perché essendo bramosi di ricchezze e dediti all'avarizia, inutilmente siete generosi con tanti dèi, soprattutto con quelli che ordinano tutto ciò che è esecrabile. E se essi esaudissero voi che fate sacrifici, vi tirereste addosso danni per la vostra coscienza, mentre se non vi esaudissero, danni per le vostre risorse. Dunque, o che siano irati, o che siano propizi, sempre nuocerebbero.

21. Queste sono quelle Furie, vendicatrici dei delitti, questi sono quei tormenti del Tartaro cantati nei carmi dei vostri poeti, proprio quelli che vi tormentano come se foste già morti a causa dell'empia e profana superstizione e del disprezzo della vera religione. Infatti se voleste considerare più attentamente le vostre miserie, non trovereste nulla, invano, che sia riferito agli inferi. Infatti tutti quelli che sono immaginati essere presso di loro come fantasmi, siete voi. Quindi le Eumenides sono idee funeste, Tisiphone è la cattiva coscienza, un'ombra esangue sono i vostri corpi privati della salute della mente. Le pene infernali sono veglie di preoccupazioni per la persistenza di un delitto. Tantalus è l'avidità di una cupidigia insaziabile e sempre assetata, Cerberus è la cattiva voracità del ventre, a cui, poiché non basta un solo muso, sono state attribuite tre bocche per volta. Hydra è l'orrore dei vizi che rinascono dopo la sazietà, la corona di vipere è lo squallore orribile di atti ignobili. Pluton è l'anima, ignaro reggitore del corpo umano, il quale poiché di sua volontà si è tenuto lontano dai beni celesti, a ragione è stato condannato alle sedi dell'inferno. Pallidi sono gli dèi che venerate senza ragione. O felicissimi voi, per i quali la religione è un crimine e la vita un supplizio!

3. Risposta di Alessandro

1. Se queste cose stanno così, come affermi, o Dindimo, i soli Bramani – a quanto vedo – sono inclusi nel numero degli uomini ed essi soli sono reputati non partecipi della

sostanza corporea. Di essi si dice che sono privi di tutti i vizi, che non godono dei piaceri concessi dalla natura, che pensano che sia un delitto il fatto che nasciamo, che ritengono che sia tutto nefasto quello che facciamo, che giudicano i benefici dei guadagni spesi per i mortali come molesti, al posto delle loro necessità, che proclamano scellerati i compiti delle diverse arti, che distruggono totalmente i diritti della vita. Essi o si professano dèi, o professano di invidiare Dio, di cui criticano una così tanto bella creazione. Queste cose – a mio giudizio – sono da includere nella demenza piuttosto che nella filosofia.

4. Risposta di Dindimo

1. Noi – dice Dindimo – non siamo abitanti di questo mondo, ma stranieri. Né veniamo su questa terra, in modo che sia possibile rimanerci, ma per passare oltre. Infatti ci affrettiamo verso il focolare dei padri, non oppressi da nessun peso di misfatti né indulgiando in qualche tenda di allettamenti né costretti da tavernieri di scelleratezze. Infatti nulla di indecoroso nascondiamo alla punizione, nessun furto di desideri smodati occultiamo sotto le vesti, poiché noi che procediamo con la fronte scoperta della coscienza, agili e spediti percorriamo lo spazio del cammino stabilito.

2. D'altra parte noi non diciamo di essere dèi. Né denigriamo con invidia, come ci accusi, l'immensità dell'opera celeste, ma affermiamo che noi non utilizziamo male la bontà di Dio. Né sappiamo che tutte le cose siano lecite, ma affermiamo che siano convenienti. Ma quelle cose che la volontà rivendica per sé, noi, in virtù dell'onestà, per lo più neghiamo che siano permesse. Infatti Dio autore di tutte le cose ha plasmato le varie specie nel mondo, poiché in nessun modo poteva sussistere senza la diversità di esse. L'uso delle quali permise all'umano arbitrio di dover discernere. Quindi chiunque inseguia le cose migliori, messe da parte le peggiori, certamente non è egli stesso dio, ma risulta essere amico di Dio. D'altra parte perché – chiedo – ti è sembrato che noi che viviamo in maniera morigerata e pia diciamo di essere dèi, o che invidiamo certamente Dio, se invece più giustamente cade su di voi questo sospetto? Infatti dal momento che l'orgoglio dell'eccessiva felicità ha fatto gonfiare la vostra superbia, dimentichi che siete tra gli uomini, voi affermate che Dio non si cura dei mortali. Proprio per voi stessi fondate templi e innalzate altari e vi rallegrate di essere radunati

per i sacrifici di animali. Questo è accaduto per tuo padre, questo per il tuo avo e per tutti i parenti – questo anche a te, forse, permette la costruzione di piramidi.

3. Per questa ragione io potrei dire che voi siete più precisamente pazzi, voi che ignorate ciò che fate o, se disprezzate Dio consapevolmente, che siete obbligati dalla colpa del sacrilegio. Perché dunque adattate le tenebre della vostra cecità a coloro che vedono chiaramente e non lasciate, ferendo il nostro animo con tale convinzione, che versiamo almeno lacrime per le vostre miserie, cosa che è l'estremo dono per coloro che stanno morendo? Infatti vi dovete lamentare forte voi, per i quali pene implacabili vengono preparate a causa dell'oltraggio alla divinità. Delle quali certissima testimonianza è la giusta condanna di Salmoneus, che avendo imitato il fulgore di una luce superiore, conobbe per esperienza ciò che cercava di riprodurre, oppure la sepoltura di Enceladus, che per mezzo di sfrenate imprese volle aggredire il cielo con le mani – egli viene schiacciato dal tumulo di un monte infuocato. Con tali onori sono premiati quelli che non riconoscono di essere mortali.

5. Risposta di Alessandro

1. Tu ora dunque ti dici beato, o Dindimo, perché la natura ha stabilito per voi una sede in quella parte del mondo, in cui né un accesso per gli stranieri è reso possibile né un'uscita per i nativi. Ma assediati dalle guardie della difficoltà a voi assegnata, poiché non avete la forza di evitarla, colmate di lodi la vostra patria e, siccome soffrite per la ragione della condanna, vi vantate di aver avuto merito per il vostro zelo verso la continenza. Perciò secondo la vostra opinione si devono dire beati anche quelli che, legati da vincoli eterni e marcendo in un duraturo squallore, trascorrono una vita piena di sofferenze che invecchia con loro stessi. Né infatti si discosta da quelli la vostra filosofia. Infatti per voi l'uso dei beni è proibito così come per quelli. Le torture, che il diritto ha sancito per i criminali presso di noi, per voi invece le ha prescritte la legge naturale; le prescrizioni, che a voi ha fornito la necessità della vostra continenza, per quelli le ha stabilite il carcere. Così accade che coloro che sono chiamati filosofi da voi, sono proclamati colpevoli da noi.

2. E certo conviene che voi piangiate piuttosto le vostre miserie e che per mali così grandi traiate profondi sospiri. Infatti che cosa c'è di più triste, di più disastroso di un

uomo, a cui è stata negata la possibilità di vivere liberamente di tanto in tanto? Qualsiasi cosa abbia previsto un Dio creatore riguardo ai vostri costumi, che non volle riservare ai supplizi del Tartaro dopo la morte, stabilì che da vivi sopportiate la penuria dei morti, mentre voi la riabilitate con il falso vocabolo di filosofia. Né tuttavia da ciò voi potete reclamare qualche vantaggio proprio della lode. Infatti nessun merito della virtù è quello di ottenere ciò che non si è potuto mutare, né deve essere considerata gloria, quella che ciascuno non ha dato neppure a se stesso. Dunque più obiettivamente io affermo che il modo in cui vivete non è proprio della beatitudine, ma del castigo.

3. E, se vi è gradito, passiamo in rassegna i singoli aspetti delle vostre istituzioni! Tu dici che i Bramani non hanno la consuetudine di riporre semi nel terreno, né di decorare gli alberi con le viti, né di far rivestire la nudità dei campi con i germogli, né di costruire begli edifici. Di queste cose la ragione è manifesta, poiché lo sdegno della natura non vi fornì il metallo del ferro, con il quale tutte le opere, che abbiamo enumerato, vengono praticate. D'altra parte invece non avete potuto intraprendere l'attività commerciale con la navigazione e perciò è necessario che voi trascorriate una vita orribile nutrendovi di erbe e di germogli, a guisa di mandrie. O non fanno la stessa cosa i lupi, che, quando la loro caccia non procura carne, sono costretti a soddisfare la loro fame rabbiosa con il cibo della terra? E se fosse lecito che voi migraste nelle nostre terre, certamente la filosofia della vostra povertà non sarebbe ricercata da nessuno, ma abbandonata rimarrebbe rinchiusa nei suoi confini. Oppure se noi potessimo passare attraverso le vostre sedi, saremmo trasformati in saggi privi di mezzi. Quale esule non è accompagnato subito dalla continenza? La quale se arriva per scelta, è una virtù, se per comando, è una punizione. Dunque non si deve lodare l'aver vissuto nelle ristrettezze e nell'indigenza, ma moderatamente nell'abbondanza. Del resto soltanto la cecità e la povertà hanno in sorte la gloria delle virtù: quella, poiché non vede, così non desidera, questa, perché non possiede, così non prende.

4. Dunque il decoro delle vostre donne, come affermi, non è accresciuto da nessun ornamento. Sono d'accordo, poiché né si presta l'arte delle loro attitudini né alcuna occasione. Nessuno presso di voi è infiammato dall'ardore di incesti o di adulterio. Mirabile cosa sarebbe, se viveste secondo il vostro discernimento, e non quello della necessità, se la contemplazione della pudicizia tenesse lontano il vostro animo da amori illeciti, e non l'osservazione della deformità, se la castità non imposta da una

forzata astinenza strappasse via l'affermazione della volontà. Infatti nessun flagello può capitare ai mortali più crudele di questa cosa: essa in verità non suole portare via i desideri della libidine dai sensi degli uomini, ma la loro realizzazione – ovvero non suole tenere lontana la mente dal misfatto, ma il corpo dall'azione, e non è solita reprimere l'imperio al comandante, ma togliere l'obbedienza al sottomesso. Quindi rimane la ragione del peccato, allorché in particolare sul momento, pur essendo possibile, non lo si subisce. Voi dite di non avere leggi e processi, di non studiare le lettere, e di non chiedere né concedere misericordia. Tutte queste cose è chiaro che voi le avete in comune con le bestie, le quali come non hanno sufficiente facoltà di percepire, così subiscono il piacere del godimento.

5. A noi, ovvero uomini razionali, che non siamo costretti da alcuna legge di astinenza, che siamo spronati dal libero arbitrio a vivere bene, affinché una degna ricompensa segua una volontaria continenza, la natura ha dato molti allettamenti, verso i quali per lo più la virtù sopita chiude un occhio. È impossibile infatti, che la moderazione di un qualche equilibrio che governa la così grande vastità del mondo non faccia succedere le cose liete a quelle tristi, se è vero che la volontà umana e la mente stessa dei mortali, in varie occasioni, risulta differente e si adatta sempre per l'avvicinarsi dei tempi ai mutamenti delle situazioni. E anzi anche le specie degli animi si trasformano con il mutare del cielo, e davvero in un giorno sereno risplendono, mentre per una nube addensata perdono vigore. Anche la condizione degli stessi sensi sembra essere tanto instabile quanto molteplice, e non solo essa viene mutata per le qualità delle cose, ma anche per le età della vita. Da qui deriva che l'infanzia gode della semplicità, la gioventù esulta per l'audacia, la vecchiaia è rallentata dalla debolezza. Chi infatti richiede l'astuzia in un fanciullo, o la costanza in un adolescente, o pretende l'agilità in un vecchietto?

6. Molte sono le cose che si presentano alla nostra vista, altre all'udito, parecchie sono piacevoli all'odore o al tatto o al sapore. Con esse l'asprezza delle sofferenze, che ci procuriamo per mezzo del lavoro, viene mitigata. E così ora con danze, ora con canti ci dilettiamo, talvolta anche con la soavità dell'odore, o con il sapore della dolcezza, o con l'attraente mollezza del contatto ci ravviviamo. Di tutte queste cose gli elementi, che si crede siano anche i principi della nostra vita, costituiscono la nostra sostanza materiale. Sulla commistione contrapposta di essi si fonda la struttura del genere

umano, e uno per ciascuno (degli elementi) soddisfacendo le sue parti, secondo il suo proprio compito, ci ha prestato il sussidio di un servizio, per mezzo del quale l'intera massa corporea, sapientemente foggata, si sostiene. Se dunque i frutti dei semi ci sono procurati dalla terra, se le provviste dei pesci vengono raccolte dal mare, se le schiere degli uccelli vengono fornite dall'aria, qualora tu volessi astenerti dall'utilizzarli, o sarai bollato per superbia, perché rifiuti le cose donate, o per invidia, poiché esse sono offerte da chi è migliore.

Appendice II

Ps. - Callisth. III 5 (ed. Müller)

Οἱ δὲ Βραχυμαῖνες μαθόντες παραγίνεσθαι πρὸς αὐτοὺς τὸν βασιλέα Ἀλέξανδρον, τοὺς ἀρίστους αὐτῶν φιλοσόφους ἔπεμψαν πρὸς αὐτὸν μετὰ γραμμάτων. Καὶ δεξάμενος καὶ ἀναγνοὺς Ἀλέξανδρος εὗρεν οὕτω περιέχοντα· « Γυμνοσοφισταὶ Ἀλεξάνδρῳ ἀνθρώπῳ ἐγράψαμεν· εἰ μὲν παρανίνη πρὸς ἡμᾶς πολεμήσῃ, οὐδὲν ὄνησεις· οὐδὲ γὰρ ἔχεις τι παρ' ἡμῶν βαστάσαι· εἰ δὲ θέλεις ἃ ἔχομεν βαστάσαι, οὐ δέεται ταῦτα πολέμου (1), ἀλλὰ δεήσεως, οὐ πρὸς ἡμᾶς ἀλλὰ πρὸς τὴν ἄνω πρόνοιαν· ἐὰν δὲ βούλη μαθεῖν τίνες ἐσμὲν, ἄνθρωποι γυμνοὶ φιλοσοφεῖν εἰωθότες, οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν ἀλλ' ἐκ τῆς ἄνω προνοίας δημιουργηθέντες· σοὶ μὲν γὰρ ἔπεται πολεμεῖν, ἡμῖν δὲ φιλοσοφεῖν.»

Ταῦτα ἀναγνοὺς Ἀλέξανδρος εἰρηνικῶς πρὸς αὐτοὺς ἐπορεύετο (2), καὶ εἶδεν ὕλας πολλὰς καὶ δένδρα πολλὰ καὶ ὑπέρκαλα (3) μετὰ καρπῶν παντοδαπῶν, ποταμὸν (4) δὲ πριχυλοῦντα ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην, οὗ ἦν τὸ ὕδωρ διαφανὲς χαί λευκὸν ὡς γάλα, καὶ φοίνικας πολυπληθεῖς (5) καρπῶν γέμοντας, τὸ δὲ τῆς ἀμπέλου κλῆμα ἔχον βότρυας χιλίους (6) καλοὺς λίαν εἰς ἐπιθυμίαν· καὶ εἶδεν αὐτοὺς ὁ Ἀλέξανδρος γυμνοπεριβόλους (7) ὑπὸ καλύβας καὶ σπήλαια κατοικοῦντας· ἔξωθεν δὲ αὐτῶν μακρὰν ἀπὸ διαστήματος πολλοῦ (8) εἶδε τὰς γυναῖκας καὶ τὰ παιδιά αὐτῶν ὡς ποίμνια προβάτων νεμομένας (9).

I Bramani, non appena seppero che stava venendo da loro il re Alessandro, gli mandarono incontro i migliori tra i loro sapienti, con una lettera. E avendoli accolti, egli lesse e vi trovò così espressi questi argomenti: «Noi gimnosofisti scriviamo all'uomo Alessandro. Se vieni da noi per farci guerra, non ne avrai alcun vantaggio. Infatti non hai alcunché da portare via. Se vuoi portare via le cose che abbiamo, non c'è bisogno della guerra, ma della preghiera, non a noi ma alla superiore provvidenza. Se invece vuoi sapere chi siamo, siamo uomini nudi abituati a praticare la filosofia, non spinti da noi stessi ma dalla superiore provvidenza. A te infatti spetta combattere, a noi esercitare la filosofia.» Avendo letto queste cose, Alessandro procedeva verso di loro in pace. E vide molte selve e molti alberi bellissimi con frutti di tutte le specie, e

un fiume che circondava tutta quella terra, la cui acqua era trasparente e bianca come latte, e palme piene, cariche di frutti, e il tralcio della vite con migliaia di bei grappoli, troppo per il desiderio; e poi Alessandro li vide andare in giro nudi e abitare nelle capanne e sotto le caverne. Fuori, da lontano, ad una grande distanza da loro, scorse le loro mogli e i figli che stavano al pascolo con il bestiame.

Ps. - Callisth. III 6 (ed. Müller)

Ἐζήτησε δὲ ἀπ' αὐτῶν Ἀλέξανδρος λέγων· «τάφους οὐκ ἔχετε;» Οἱ δὲ εἶπον· «τοῦτο τὸ χώρημα, ἔνθα μένομεν, ἔστιν ἡμῖν καὶ τάφος· ὧδε γὰρ (1) ἀναπαυόμεθα ἐπὶ τὴν γῆν ταφιάζοντες ἑαυτοὺς εἰς ὕπνον· καὶ γῆ γὰρ ἡμᾶς γεννᾷ, γῆ τρέφει, ὑπὸ γῆν δὲ τελευτήσαντες κοιμώμεθα τὸν αἰώνιον ὕπνον». Ἔτερον δὲ ἐπερώτησεν· «Τίνες ἄρα πλείονές εἰσιν, οἱ ζῶντες ἢ οἱ νεκροί;» Οἱ δὲ εἶπον· «Οἱ μὲν τετελευτηκότες πλείονες, ἀλλὰ οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων μέτρον· (2) οἱ γὰρ ὀρώμενοι πλείονές εἰσι (3) τῶν μὴ φαινομένων». Ἔτερον δὲ ἐρωτᾷ ἐρώτημα· «Τί ἄρα ἰσχυρότερον, θάνατος ἢ ζωή;» Οἱ δὲ εἶπον· «Ἡ ζωή, ὅτι ὁ ἥλιος ἀνατέλλων τὰς ἀκτῖνας ἔχει λαμπράς, δύνων δὲ ἀσθενέστερος ὀράται». Ἔτι ἠρώτησε· «Τί οὖν μεῖζον (4) ἢ γῆ ἢ ἡ θάλασσα;» οἱ δὲ εἶπον· «Ἡ γῆ· καὶ γὰρ αὐτὴ ἢ θάλασσα ὑπὸ τῆς γῆς κατέχεται». Ἔτερον δὲ ἠρώτησεν· «τί ἄρα πάντων τῶν ζῶων ἐστὶ πανουργότερον;» Οἱ δὲ εἶπον· «Ὁ ἄνθρωπος». (5) Ὁ δὲ φησιν· «Πῶς;» Οἱ δὲ εἶπον· «Τοῦτο ἀπὸ σεαυτοῦ πείθου· σὺ γὰρ θῆρ ὑπάρχων ἰδὲ πόσα θηρία μετὰ σοῦ ἔχεις, ἵνα τὴν τῶν ἐτέρων θηρίων ζωὴν μόνος ἀφαρπάσῃς». Ὁ δὲ οὐκ ὠργίσθη ἀλλ' ἐμειδίασεν· ἄλλω δὲ εἶπεν· «Τί ἐστὶ βασιλεία;» Οἱ δὲ εἶπον· «Πλεονεξίας δύναμις ἄδικος, τόλμη καιροῦ συνεργοῦντος, χρυσοῦν φορτίον». Ἐτέρω δὲ εἶπεν· «τί πρῶτον ἐγένετο, νύξ ἢ ἡμέρα;» Οἱ δὲ εἶπον· «ἢ νύξ· καὶ γὰρ τὰ γενόμενα ἐν τῷ σκότει τῆς γαστρὸς αὐξάνονται· εἶτα εἰς τὴν αὐγὴν ἀποκύει γαστήρ τὸ βρέφος». Ἐτέρω δὲ εἶπεν· «Ποῖα κρείττονα μέρη εἰσὶν, τὰ δεξιὰ ἢ τὰ εὐώνυμα;» Οἱ δὲ εἶπον· «Τὰ δεξιὰ· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ ἥλιος τοῖς δεξιοῖς ἀνατέλλων τοῖς εὐωνύμοις μέρεσι τοῦ οὐρανοῦ περιπολεῖ· θηλάζει δὲ πρῶτον ἢ γυνὴ τῷ εὐωνύμῳ μαστῷ, εἶτα τῷ δεξιῷ». (6) Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπηρώτησεν αὐτοὺς δ' Ἀλέξανδρος· «Ἐχετε ἀνάκτορα;» Οἱ δὲ εἶπον· «Ναὶ ἔχομεν ἡγούμενον.» Ὁ δὲ εἶπεν· «Ἦθελον τοῦτον ἀσπάσασθαι.» Οἱ δὲ ὑπέδειξαν αὐτῷ τὸν Δάνδαμιν ἐπὶ τὴν γῆν ἀνακείμενον. Ἦσαν δὲ ἐστρωμένα αὐτῷ φύλλα δένδρων πολλὰ καὶ παρατεθειμένα ἔμπροσθεν αὐτοῦ σῦκα καὶ πέπωνες καὶ λοιπαὶ ὀπώραι. Ἰδὼν δὲ τοῦτον ὁ Ἀλέξανδρος ἠσπάσατο

αὐτὸν, κάκεϊνος εἶπε τῷ Ἀλεξάνδρῳ· Χαίροις. Οὐκ ἀνέστη δὲ, οὐδὲ ἐτίμησεν αὐτὸν ὡς βασιλέα. Ἐπηρώτησε δὲ αὐτὸν Ἀλέξανδρος, εἰ ἔστιν αὐτοῖς κτήματα; Καὶ εἶπεν· «Κτήματα ἡμῖν γῆ, δένδρα καρποφόρα, φῶς, ἥλιος, σελήνη, ἀστέρων χορός, ἀέρων χύσις, ὕδωρ· ὅταν οὖν πεινάσωμεν, πορευόμεθα εἰς τὰ κατάκομα δένδρα, καὶ ἐσθίομεν καρπούς αὐτομάτους· κατὰ γὰρ γένναν σελήνης ὅλα τὰ παρ' ἡμῖν δένδρα φύει καρπούς· ἔχομεν δὲ καὶ τὸν μέγαν ποταμὸν Εὐφράτην, καὶ ὁπότεν διψῶμεν, ἀπερχόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ πίνομεν ὕδωρ καὶ εὐφραϊνόμεθα. Ἔχομεν δὲ ἕκαστος τὴν ἰδίαν γυναῖκα· καὶ κατὰ σελήνης γένναν πορεύεται ἕκαστος καὶ πλησιάζει τῇ ἰδίᾳ συνεύῳ, ἕως ἂν τέκη δύο παῖδας· καὶ λογιζόμεθα τὸν μὲν ἕνα ἀντὶ τοῦ πατρός, τὸν δὲ ἄλλον ἀντὶ τῆς μητρός». Ταῦτα ἀκούσας Ἀλέξανδρος εἶπε πᾶσιν· «Αἰτήσασθέ με τί θέλετε, καὶ δώσω ὑμῖν». Οἱ δὲ ἐξεβόησαν πάντες (7) λέγοντες· «Δὸς ἡμῖν ἀθανασίαν.» Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπε· «τούτου ἐγὼ ἐξουσίαν οὐκ ἔχω· κἀγὼ γὰρ θνητὸς ὑπάρχω». Οἱ δὲ εἶπον· «Εἰ θνητὸς ὑπάρχεις, τί τοσαῦτα πολεμεῖς; ἵνα ἅπαντας ἄρης καὶ ποῦ ἀπενέγκης; οὐ πάλιν καὶ σὺ αὐτὰ ἐτέροις καταλείψεις;» ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν· «ταῦτα ἐκ τῆς ἄνω προνοίας διώικηται, ἵνα (8) ὑμεῖς ἡμῶν διάκονοι γένησθε τῆς ἡμῶν ὑποταγῆς· οὐ γὰρ κινεῖται θάλασσα, εἰ μὴ ἄνεμος πνεύση, οὐδὲ σαλεύεται δένδρα, εἰ μὴ ῥιπίζεται (9) πνεῦμα· οὐ γὰρ ἐνεργεῖται ἄνθρωπος, εἰ μὴ ἐκ τῆς ἄνω προνοίας· κἀγὼ οὖν παύσασθαι θέλω τοῦ πολεμεῖν, ἀλλ' οὐκ ἔἴ με ὁ τῆς γνώμης μου δεσπότης· εἰ γὰρ πάντες ὁμόγνωμονες (10) ἦμεν, ἀργὸς ἐτύγχανεν ὁ κόσμος, θάλασσα οὐκ ἐπλέετο, γῆ οὐκ ἐγεωργεῖτο, γάμοι οὐκ ἐπετελοῦντο, παιδοποιία οὐκ ἦν· πόσοι γὰρ ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' ἐμοῦ πολέμοις ἐδυστύχησαν ἀπολέσαντες τὰ ἴδια (11); ἄλλοι δὲ εὐτύχησαν ἐκ τῶν ἀλλοτριῶν· πάντες γὰρ τὰ πάντων λαμβάνοντες ἐτέροις παραχωροῦσιν καὶ οὐδενὶ οὐδὲν ὑπάρχει» (12).

Ταῦτα εἰπὼν Ἀλέξανδρος προσηγάγετο τῷ Δανδάμει χρήματα καὶ ἱματισμούς καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον « Λάβε ταῦτα, προφήτα, εἰς μνήμην ἡμῶν· » Ὁ δὲ Δάνδαμις γελάσας εἶπεν αὐτῷ· « Ταῦτα ἡμῖν ἄχρηστά εἰσιν ἀλλ' ἵνα οὖν μὴ δόξωμεν ὑπερηφανεύεσθαι, ληψόμεθα ἀπὸ σου τὸ ἔλαιον. » Καὶ ποιήσας σωρὸν ξύλων, ἐξῆψεν εἰς αὐτὰ πῦρ, καὶ χατέχεεν ἔμπροσθεν Ἀλεξάνδρου τὸ ἔλαιον εἰς τὸ πῦρ.

Alessandro li interrogò dicendo: “Non avete tombe?” Essi risposero: “Questo luogo, in cui ci troviamo, è la nostra tomba. Qui infatti moriamo sulla terra, creando a noi stessi una sepoltura per il sonno eterno; e infatti la terra ci genera, la terra ci nutre,

sotto terra finiamo e dormiamo il sonno eterno.” Egli chiese ancora: “Chi sono i più numerosi, i vivi o i morti?” Essi dissero: “I morti sono di più, ma non vi è la misura di quanti sono; infatti quelli che si vedono sono di più di quelli che non appaiono.” Fece ancora un'altra domanda: “Cosa è più forte, la morte o la vita?” Essi dissero: “La vita, perché il sole quando sorge ha raggi luminosi, e quando tramonta si mostra più debole.” E ancora domandò: “Cosa è di più, la terra o il mare?” Essi dissero: “La terra; e infatti lo stesso mare poggia sopra la terra.” E di nuovo chiese: “Qual è il più scaltro di tutti gli animali?” Essi dissero: “L'uomo.” Egli ribatté: “In che modo?” Essi dissero: “Questo chiedilo a te stesso. Tu infatti sei una fiera, vedi quante fiere hai con te, tanto che potresti portare via da solo la vita di altre.” Egli non si adirò ma sorrise; poi disse ad un altro: “Cos'è la regalità?” Essi dissero: “L'ingiusto potere dell'arroganza. L'audacia che incontra la fortuna del momento; un peso d'oro.” Disse ad un altro: “Che cosa è venuto prima, la notte o il giorno?” Essi risposero: “La notte: infatti le cose che nascono si accrescono nel buio del ventre: il ventre poi fa uscire alla luce il neonato.” Disse ancora: “Qual è la parte migliore, la destra o la sinistra?” Essi risposero: “La destra, e infatti il sole sorgendo nelle regioni a destra, compie il suo percorso in cielo verso sinistra; e anche la donna allatta prima dalla mammella destra e poi da quella sinistra.” Dopo tutte queste cose Alessandro chiese ad essi: “Avete un sovrano?” Essi risposero: “Sì, abbiamo chi ci guida.” Ed egli: “Vorrei salutarlo.” Essi gli indicarono Dandami che giaceva sulla terra. Erano distese sotto di lui molte foglie d'alberi, ed erano disponibili davanti a lui fichi, poponi ed altri frutti. Avendolo visto Alessandro lo salutò, e quello disse ad Alessandro: “Salve.” Non si alzò, né lo onorò come un re. Alessandro chiese a lui se avessero ricchezze. E quello disse. “Le nostre ricchezze sono la terra, gli alberi che danno frutti, la luce, il sole, la luna, la moltitudine degli astri, il flusso di aria, l'acqua; quando dunque abbiamo fame, andiamo verso gli alberi frondosi e mangiamo i loro frutti spontanei; seguendo il sorgere della luna tutti i nostri alberi producono frutti; abbiamo anche il grande fiume Eufrate, e quando abbiamo sete, ci avviciniamo a lui e beviamo la sua acqua e siamo ristorati. Abbiamo ciascuno la propria donna; e secondo la nascita della luna ciascuno va e feconda la propria compagna, finché partorisce due figli; e ne contiamo uno per il padre e uno per la madre.” Ascoltate queste cose Alessandro disse a tutti: “Chiedete a me cosa volete, e ve lo darò.” E tutti gridarono dicendo: “Dacci l'immortalità.” Ma Alessandro disse:

“Non ho facoltà su questo; infatti anche io sono mortale”. Essi ribatterono: “Se sei mortale, perché fai tante guerre? Per conquistare tutto e portarlo dove? Non dovrai lasciare tu le stesse cose ad altri? “ Alessandro rispose: “Queste cose sono disposte dalla superiore provvidenza, perché voi siete nostri ministri delle nostre disposizioni: infatti non si muove il mare se il vento non soffia, né si scuotono gli alberi, se il soffio non spira; infatti esso non ha alcuna energia, se non dalla superiore provvidenza; anche io dunque voglio smettere di combattere, ma non me lo permette il signore del mio intelletto; se infatti tutti fossimo di uguali vedute, il cosmo sarebbe selvaggio, il mare non sarebbe navigato, la terra non sarebbe coltivata, le nozze non sarebbero compiute, non ci sarebbe la generazione di figli; quanti infatti nelle guerre da me intraprese si sono rovinati, perdendo le proprie cose? Altri invece hanno ricevuto la loro fortuna dalle vicissitudini altrui; tutti infatti impadronendosi delle cose di tutti, poi cedono il passo ad altri e nulla appartiene a nessuno.

Avendo detto queste cose, Alessandro offrì a Dandami oro, pane, vino e olio: “Prendi queste cose, o profeta, a nostra memoria.” E Dandami si mise a ridere e rispose: “Queste cose per noi sono inutili, ma per non sembrare di essere superbi, prenderemo da te l’olio.” E avendo fatto un cumulo di legna, vi appiccò il fuoco, e ci versò sopra, proprio lì davanti, l’olio di Alessandro.

Appendice III

Fulg. Myth. III 7 (ed. Helm)

Tetidem dici uoluerunt aquam, unde et nympha dicta est. Istam Iuppiter quasi deus coniungit Peleo; Pelos enim Grece [Latine] lutum dicitur. Ergo terram cum aqua commixtam uolunt hominem genuisse, unde etiam Iouem cum Tetide uoluisse concumbere dicunt et prohibitum esse, ne maiorem se genuisset qui eum de regno expelleret; ignis enim, id est Iuppiter, si cum aqua coeat, aquae uirtute extinguatur. Ergo in coniunctione aquae et terrae, id est Tetidis et Pelei, discordia sola non petitur, illa uidelicet causa aut quia concordia est utrorumque elementorum ut homo gignatur; nam et competentia ipsa indicat quod Peleus ut terra, id est caro, Tetis ut aqua, id est humor, Iuppiter qui utraque coniungit ignis, id est anima. Ergo in conceptione hominis ex elementorum iugalitate tres deae, ut supra diximus, tres uitae certantur. Nam et discordia malum aureum iecisse dicitur, id est cupiditatem, illa uidelicet causa, quod in malo aureo est quod uideas, non est quod comedas, sicut cupiditas nouit habere, non nouit frui. Omnes etiam deos Iuppiter ad nuptias dicitur conuocasse illa de causa, quod putarent pagani singulas partes in homine deos singulos obtinere, ut Iouem caput, Mineruam oculos, Iunonem brachia, pectus Neptunum, cinctum Martis, renes et inguina Veneris, pedes Mercurio, sicut Dromocrites in fisiologumenon scripsit; unde et Homerus ait:

ὄμματα καὶ κεφαλὴν ὅμοιος Διὶ τερπικεράνῳ
Ἄρει δὲ ζώνην, στέρνων δὲ Ποσειδάωνι,

id est: caput et oculos similis Ioui fulmina delectanti, Marti cingulum et pectus Neptuni; nam et Tiberianus in Prometheo ait deos singula sua homini tribuisse. Denique Achillem natum uelut hominem perfectum mater in aquas intinguit Stigias, id est: durum contra omnes labores munit; solum ei talum non tinguit, nihilominus illud fisicum significare uolentes, quod uenae quae in talo sunt ad renem et femorum atque uirilium rationem pertineant, unde et aliquae uenae usque ad pollicem tendunt; quod tractantes et fisici et mulieres ad optinendos partus et sciadicos eodem flebotomant loco; nam et inplastrum entaticum quem stisidem Africanus hiatrosofistes uocauit pollicis et talo inponendum praecepit. Nam et Orfeus illum esse principalem libidinis

indicat locum; nam denique et enterocelicis in isdem locis cauteria ponenda praecipunt. Ergo monstrat quod humana uirtus quamuis ad [p. 72 Helm] omnia munita tamen libidinis ictibus subiacet patula; unde et ad Licomedis regiam datur quasi ad luxoriae regnum. Licomeden enim Grece quasi gliconmeden, id est dulce nihilum; omnis enim libido et dulcis est et nihil est. Denique et amore Polixenae perit et pro libidine per talum occiditur. Polixene enim Grece multorum peregrina dicitur, seu quod amor peregrinari faciat mentes ab ingenio suo, siue quod aput multos libido ut peregrinabunda uagetur.

Vollero che Thetis fosse detta acqua, e perciò fu chiamata anche ninfa. Iuppiter congiunse costei al quasi-dio Peleus. Pelos infatti in greco significa “fango”. Dunque vogliono che la terra mescolata con l’acqua abbia generato l’uomo. Per cui dicono che anche Iuppiter abbia voluto giacere con Thetis e che gli fu proibito, affinché non generasse uno più grande di lui, che lo cacciasse via dal regno; infatti il fuoco, cioè Iuppiter, se si unisce all’acqua, viene estinto dalla qualità di questa. Dunque, nella congiunzione di acqua e terra, soltanto la discordia non viene ricercata, evidentemente per quella ragione che ci sia la concordia di entrambi gli elementi affinché l’uomo sia generato; infatti la stessa simmetria indica Peleus come terra, cioè carne, Thetis come acqua, cioè liquido, Iuppiter, che congiunge entrambi, come fuoco, cioè anima. Dunque nel concepimento dell’uomo dall’unione degli elementi, tre dee, come abbiamo detto, tre vite diverse, sono in gara. Infatti si dice che la discordia abbia gettato una mela d’oro, cioè la cupidigia, evidentemente per la ragione che nel pomo d’oro vi è ciò che puoi vedere, non ciò che mangi, così che la cupidigia sa possedere, ma non sa godere. Infatti si dice che Iuppiter avesse convocato tutti gli dèi alle nozze, a causa del fatto che i pagani pensavano che i singoli dèi abitassero le singole parti dell’uomo, come Iuppiter la testa, Minerva gli occhi, Iuno le braccia, Neptunus il petto, Mars il cinto, Venus i reni e l’inguine, Mercurius i piedi, così come Dromocrito ha scritto nel “Fisiologumenon”, per cui anche Omero dice (Il. II 478-479):

negli occhi e nel capo simile a Zeus che lancia la folgore,

nella cintura ad Ares, nel petto a Poseidon.

Ovvero: negli occhi e nel capo simile a Iuppiter che si diletta con i fulmini, nella cintura a Mars, e nel petto a Neptunus; infatti anche Tiberiano nel “Prometeo” dice che gli dèi hanno assegnato all’uomo le singole parti. E dunque la madre immerse nelle acque stigie Achilles generato come un uomo perfetto, e cioè: lo fortificò resistente ad ogni fatica, e soltanto il tallone non immerse; non di meno alcuni vogliono che quel rimedio fisico indichi che le vene che sono nel tallone appartengono alla struttura dei reni e anche dei femori virili, da dove alcune di esse arrivano fino al pollice; della qual cosa dovendosi occupare, sia i medici sia le donne, per partorire e vincere i dolori sciatici, tagliano le vene nello stesso posto; infatti l’impiastrò afrodisiaco che lo iatrosofista Africano chiamò “eccitante” prescrisse che si dovesse applicare sul pollice e sul tallone. Perciò anche Orpheus indica che quello è la sede principale della libidine; infatti per questo ai malati di ernia prescrivono di porre ferri caldi negli stessi posti. Dunque ciò dimostra che la virtù umana sebbene sia fortificata nei confronti di tutte le cose, tuttavia è sottomessa in quanto predisposta agli stimoli della libidine; da ciò deriva che ci si riferisce anche alla reggia di Lycomedes, come al regno della libidine. Lycomedes infatti in greco è quasi “glyconmeden”, cioè nulla di dolce; infatti ogni libidine è dolce, ma non è nulla. E dunque (Achilles) per amore di Polyxena perisce e per la libidine che passa attraverso il tallone viene ucciso. Infatti Polyxena in greco significa “straniera di molti”, sia perché l’amore fa allontanare le menti dalla propria indole, sia perché presso molti la libidine va peregrinando.

Mythogr. Vat. II 206 (ed. Bode)

EXPLANATIO EIVSDEM FABVLAE

Thetidem dici uoluerunt aquam unde et nimpha dicta est, quam cum Iuppiter uxorem uellet ducere, a Fatis prohibitum esse dicitur ne a prole, que nasceretur, Iuppiter regno pelleretur. Ignis enim, id est Iuppiter, si cum aqua misceretur, aquae uirtute extinguitur. Iuppiter autem hanc coniunxit Peleo, Πηλός enim Grece *lutum* dicitur, ergo terram aqua mixtam uolunt hominem procreasse. Omnes autem dii nuptiis finguntur interfuisse, quia secundum paganos singulas partes in homine <deos singulos> habere dicuntur ut Iouem caput, Mineruam oculos, Iunonem brachia, pectus Neptunum, cor Martem, renes et inguina Venerem, pedes Mercurium. Discordia autem sola in coniunctione aquae et terrae, id est Thetidis et Pelei, non intromittitur quia utraque

elementa concordant ut homo gignatur, quod et competentia coniunctionis indicat, Peleus nanque ut terra, id est caro, Thetidi ut aque, id est humori, coniungitur, Iuppiter ut ignis, id est anima, utrumque iungere dicitur. Discordia aureum malum, id est cupiditatem, dicitur iniecisse, nam in aureo malo est quod uideas, non inest quod comedas. Tripartitum autem humanitatis, id est theoricae, practicae, philargicae modum considerantes poetae proponunt certamina trium deorum de formae qualitate certantium. Minerua enim theoricam, id est contemplatiuam, Iuno practica, id est actiuam, Venus philargicam, id est uoluptuariam, designat. Contemplatiua autem uita est quae ad sapientiae et ueritatis indagationem pertinet, actiua quae ornatus petit, et uitae commodis inhiat, uoluptuaria quae solum uitae appetens corruptelam, libidini tantum nata, nullum honestum deputat bonum. Ideo Iouem super his non posse iudicare dixerunt, quia post finem mundi iudicium ignorabant, quia in libertate arbitrii constitutum hominem crederent. Quia itaque, si uelut deus Iuppiter iudicasset, damnando duas unam tantummodo terris uitam demitteret; sed ad hominem iudicium transferunt cui deligendi liberum debetur arbitrium. Sed bene pastor non sagitta certus, non iaculo bonus, non uultu decorus, non ingenio sagax qui, ut pecudum mos est, ad libidinem uisus detorsit quam uirtutibus et diuitiis preposuit. Denique Achillem natum mater in aquas Stigias intinxit, nam uene sunt in talo quae ad renum atque uirilium rationem pertinere dicuntur. Hic per talum uulneratus amore Polixene periit. Πολυξένη enim Grece multorum peregrina dicitur, quia amor peregrinari facit mentes. Humana namque uirtus, ad omnia munita, libidinis tamen ictibus subiacet patula.

Vollero che Thetis fosse detta acqua, e perciò è detta anche ninfa, la quale volendo Iuppiter prendere in moglie, si dice che ciò fu proibito dai Fata affinché Iuppiter non fosse cacciato dal regno dalla prole che sarebbe nata. Il fuoco, infatti, cioè Iuppiter, se si mescola con l'acqua, viene estinto dalla qualità dell'acqua. Iuppiter allora unì questa a Peleus, Πηλός infatti dal greco è detto *lutum* (fango), dunque vogliono che la terra mista all'acqua abbia procreato l'uomo. Immaginano che tutti gli dèi abbiano partecipato alle nozze, poiché secondo i pagani si dice che le singole parti nell'uomo possiedono i singoli dèi come Iuppiter la testa, Minerva gli occhi, Iuno le braccia, Neptunus il petto, Mars il cuore, Venus i reni e l'inguine, Mercurius i piedi. D'altra parte la sola Discordia non si intromette nella congiunzione di acqua e terra, cioè di Thetis e Peleus, poiché entrambi gli elementi si accordano affinché l'uomo sia

generato, cosa che anche la simmetria del congiungimento indica, e infatti Peleus come terra, cioè carne, si congiunge a Thetis come acqua, cioè liquido, Iuppiter come fuoco, cioè anima, si dice che abbia unito entrambi. Discordia, poi, si dice che abbia gettato una mela d'oro, cioè la cupidigia, infatti nella mela d'oro si trova ciò che vedresti, non si trova ciò che mangeresti. Considerando un genere tripartito di umanità, cioè teorica, pratica, e amante del denaro, i poeti presentano gare di tre dee che competono per la proprietà della bellezza. Minerva infatti designa la vita speculativa, cioè contemplativa, Iuno quella pratica, cioè attiva, Venus quella amante dell'argento, cioè voluttuaria. D'altro canto la vita contemplativa è quella che pertiene alla ricerca della sapienza e della verità, quella attiva è quella che cerca il decoro e brama gli agi della vita, quella voluttuaria è quella che desiderando soltanto la corruttela della vita, nata soltanto per la libidine, non reputa un bene alcunché di onesto. Perciò dissero che Iuppiter non poteva giudicare riguardo a queste, poiché dopo la fine del mondo ignoravano il giudizio, ed essi credevano che l'uomo fosse stato costituito con il libero arbitrio. Perciò dal momento che, se Iuppiter giudicasse come dio, condannandone due, farebbe scendere sulla terra soltanto un genere di vita, trasferiscono il giudizio all'uomo cui spetta il libero arbitrio di scegliere. Ma giustamente il pastore non sicuro della freccia, non buono al giavellotto, non elegante nel volto, non sagace nell'ingegno, proprio lui, come è abitudine delle pecore, rivolse gli occhi alla libidine che prepose alle virtù e alle ricchezze. E perciò la madre immerse il neonato Achilles nelle acque dello Styx; infatti vi sono alcune vene nel tallone che si dice pertengano alla struttura dei reni e delle parti virili. Questi, ferito al tallone, morì per amore di Polixena. Πολυξένη infatti dal greco corrisponde a *multorum peregrina*, poiché l'amore del peregrinare forma le menti. E infatti l'umana virtù, fortificata per tutte le cose, tuttavia soggiace apertamente ai colpi della libidine.

Mythogr. Vat. III 11, 21 (ed. Bode)

Porro Peleo et Thetide Achilles natus, cujus vita omnibus nota est. Thetidem igitur dici voluerunt aquam, unde et Nympham appellaverunt. Hanc Iuppiter quasi deus conjungit Peleo; πηλὸς enim Graece lutum interpretatur. Ergo terram cum aqua mixtam genuisse volunt bominem. Ipsum Jovem Thetidis ferunt concubitus optasse,

sed vetitum esse, ne majorem se generaret; quia ignis, id est Iuppiter, si cum aqua coëat, aquae virtute extinguitur. In conjunctione autem aquae et terrae, id est Tethidis et Pelei, discordia sola non invitatur, quia concordia potius utrorumque fieri elementorum necesse est, ut homo gignatur. In generatione igitur hominis adest Peleus ut terra, id est caro; Thetis ut aqua, id est humor; Iuppiter, qui utraque conjungit, ut ignis, id est anima. Ibidem autem tres deae concertant; quam vitam enim sit electurus qui gignitur, adhuc ignorat.

Inoltre da Peleus e Thetis è nato Achilles, la cui vita è nota a tutti. Dunque vollero che Thetis fosse detta acqua, da cui la chiamarono anche ninfa. Iuppiter congiunse questa a Peleus; infatti πηλὸς in greco significa *lutum* (fango). Dunque vogliono che la terra mista all'acqua abbia generato l'uomo. Dicono che lo stesso Iuppiter desiderasse l'accoppiamento con Thetis, ma gli fu vietato, affinché non generasse uno più grande di lui; perché il fuoco, cioè Iuppiter, se si accoppia con l'acqua, si estingue per la proprietà dell'acqua. Nel congiungimento dell'acqua e della terra, cioè di Thetis e Peleus, la sola Discordia non è invitata, perché piuttosto è necessario che ci sia la Concordia di entrambi gli elementi, affinché l'uomo nasca. Dunque nella generazione dell'uomo è presente Peleus come terra, cioè carne; Thetis come acqua, cioè liquido; Iuppiter, che congiunge entrambe le cose, come fuoco, cioè anima. Nello stesso tempo tre dee gareggiano; infatti quale vita stia per scegliere colui che è generato, fino a quel momento lo ignora.

Mythogr. Vat. III 11, 23 (ed. Bode)

Id itaque considerantes poetae trium dearum ponunt certamina, id est Minervae, Junonis et Veneris, de forma sua contententium, theoreticam per Minervam deam sapientiae, practicam per Junonem quae regnorum et divitiarum dea est, philargicam per Venerem quae voluptatibus praeest, significantes. Has fingitur Iuppiter nolle judicare, ne praeferendo unam, duas videatur condemnare. Videretur namque arbitrii nostri destructa libertas, si quamlibet ex istarum trium vitarum nobis deus agendum,

aliis duabus damnatis, proponeret. Ideo ad hominem iudicium transfert, cui liberum eligendi et debetur et datur arbitrium. Ille brutum quiddam desipuit, ut ferarum ac pecudum mos est, non Minervae virtutem, non Junonis divitias respiciens, sed ad libidinem visus intorsit, vitamque philargicam praelegit, sicut postea rei exitus indicavit. Quod vero omnes dii ad nuptias dicuntur convocati, designat omnium elementorum cooperatione stellarumque consensu hominem procreari; sive quia putabant gentiles, singulos deos singulas humani corporis partes obtinere, Junonem brachia, pectus Neptunum, cingulum Martem, renes et inguina Venerem, pedes Mercurium, digitos Minervam. Aures etiam Memoriae consecrarunt (unde est: Cynthus aurem vellit), frontem Genio (unde et deum illum venerantes frontem tangebant), dextram Fidei, genua Misericordiae (unde haec tangunt rogantes).

Perciò considerando ciò i poeti presentano le gare di tre dee, cioè Minerva, Iuno e Venus, che contendono per la loro immagine, significando quella teorica per Minerva dea della sapienza, quella pratica per Iuno che è dea dei regni e delle ricchezze, e quella amante del denaro per Venus che presiede ai piaceri. Si immagina che Iuppiter non volle giudicare queste, per non sembrare di condannarne due, preferendone una sola. Infatti sembrerebbe distrutta la libertà del nostro arbitrio, se un dio proponesse a noi di dover condurre una qualsiasi di queste tre vite, avendo condannato le altre due. Perciò il giudizio è trasferito all'uomo, al quale è concesso ed è dovuto il libero arbitrio di scegliere. Ma quello in un certo senso fu insensato, come è abitudine delle fiere, e del bestiame, non rivolgendo l'attenzione alla virtù di Minerva, né alle ricchezze di Iuno, ma diresse lo sguardo alla libidine, e predilesse la vita amante dell'argento, così come poi mostrò la fine del colpevole. Il fatto che si dica che in verità tutti gli dèi siano stati convocati per le nozze, significa che con la cooperazione di tutti gli elementi e con il soccorso delle stelle sia stato creato l'uomo; oppure che i gentili ritenevano che i singoli dèi possedessero le singole parti del corpo umano, Iuno le braccia, Neptunus il petto, Mars il cinto, Venus i reni e l'inguine, Mercurius i piedi, Minerva le dita. Essi consacrarono anche le orecchie alla Memoria (da cui: "Cynthus vuole orecchio"), la fronte al Genius (da cui venerando quel dio toccavano la fronte), la destra a Fides, le ginocchia alla misericordia (da cui pregando toccano queste).

Appendice IV

Petrus Abaelardus, *Introductio ad theologiam* I 22 (PL 178 col. 1032-1033)

Nunc itaque ad proposita de divinitate Verbi testimonia revertamur, et cum David et Salomone regibus Israel, tertium adhibeamus gentium regem ad summi vaticinium regis. Quid enim apertius illo testimonio Nabuchodonosor, de Filio Dei? *Ecce, inquit, video coelos solutos, quatuor ambulantes in medio ignis, et species quarti similis Filio Dei.* Iuvat autem et Didimi regis Bragmanorum inferre testimonium, ut in quatuor regum auctoritate nostrae assertio fidei praemineat. Duorum quidem Iudaeorum et duorum gentilium, David scilicet et Salomonis, Nabuchodonosor et Didimi sintque hi quatuor reges quasi quatuor rotae nobilis quadrigae summi regis, per quas videlicet fides quatuor evangelistarum de sancta Trinitate per universum deferatur mundum, et tanto regum auctoritas sit firmior, quanto potestas similior, et qui edicta populis legesque proferunt, sacrae quoque fidei testimonia tradant.

Ed ora perciò torniamo alle testimonianze relative alla divinità del Verbo, e con Davide e Salomone re di Israele, aggiungiamo un terzo sovrano di popoli alle profezie sul sommo re. Chi infatti è più chiaro di Nabucodonosor nella testimonianza riguardo al figlio di Dio? Disse: “Ecco, vedo i cieli sereni, quattro figure che camminano in mezzo al fuoco, e l’aspetto della quarta è simile al figlio di Dio” [*Dan.* III 92]. È utile anche portare come testimone Dindimo re dei Bramani, affinché l’affermazione della nostra fede prevalga poggiando sull’autorità di quattro re. Due Giudei e due gentili, David e Salomone, Nabucodonosor e Dindimo, siano questi quattro sovrani quasi quattro ruote della nobile quadriga del sommo re, per mezzo delle quali, invero, la fede dei quattro evangelisti nella Santa Trinità sia portata all’intero mondo, e l’autorità regale sia tanto più sicura, quanto più il potere le sia simile, e coloro che promulgano editti e leggi per i loro popoli, trasmettano anche testimonianze della sacra fede.

Petrus Abaelardus, *Introductio ad theologiam* I 23 (PL 178 col. 1033-1034)

Ait itaque Didimus in prima ad Alexandrum epistola, ait, inquam, sic: Inter caetera religionis vel fidei suae gentis insignia, *non suscipit Deus sacra sanguinea; cultum diligit incruentum, spernit funesta libamina, verbo propitiatur orantibus, quod solum ei cum homine est, suaque numinis similitudine delectatur. Nam verbum Deus est, mundum creavit, hoc regit atque alit omnia, hoc nos veneramus, hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus; si quidem Deus ipse spiritus atque mens est, atque ideo non terrenis divitiis nec largitate munifica, sed religiosis operibus, et gratiarum actione placatur.* Ex his liquide verbis traditur, tam verbum ipsum Dei quam spiritum ab ipso fidelibus infusum esse Deum, quem rex ille non solum credebat, verum etiam alteri magno regi scribendo praedicat. Quantae autem religionis seu abstinentiae populus Brachmanorum fuerit, ut illis Deus supra universas nationes fidei sacrae intelligentiam inspirare deberet, epistolae ipsae Didimi ad Alexandrum continent. Quibus quidem epistolis, si fides exhibenda sit, nulla hominum vita quantumcunque religiosorum innocentiae atque abstinentiae Brachmanorum aequiparanda videtur. Unde et haec in exemplum abstinentiae beatus quoque Hieronymus nobis proposuit, de quibus inter caetera in secundo contra Jovinianum meminit dicens: *Bardesenes vir Babylonius in duo dogmata apud Indos Gymnosophistas dividit, quorum unum appellat Brachmanas, alterum Samanaeos, qui tantae continentiae sint, ut vel pomis arborum juxta Gangem fluvium vel publico orizae et farinae alantur cibo; et cum rex ad eos venerit, adorare illos solitus sit, pacemque provinciae suae in illorum precibus arbitrari sitam.* Ad quos etiam divina gratia praedicationem Evangelii directam esse, ipsa ejusdem Epistola ad Magnum oratorem perhibet, his verbis: *Pantaenus stoicae sectae philosophus ob praecipuae eruditionis gloriam a Demetrio Alexandriae episcopo missus est Indiam, ut Christum apud Brachmanas et illius gentis philosophos praedicaret.*

Dice dunque Dindimo nella prima lettera ad Alessandro, dice, ripeto, così: “Tra gli altri segni distintivi della religione o della fede del suo popolo, *Dio non ammette sacrifici macchiati di sangue, predilige un culto incruento, disprezza libagioni funeste. Egli viene propiziato dagli oranti per mezzo della parola, che sola gli è comune con l'uomo, e si compiace moltissimo per la somiglianza con la sua potenza. Infatti Dio è*

parola. Ha creato questo mondo, lo governa e alimenta tutte le cose. Questo noi veneriamo, questo amiamo, e da questo noi traiamo lo spirito. Dal momento che Dio stesso è spirito e mente, e perciò viene placato non con beni terreni né con generosità munifica, ma con opere di pietà e con atti di ringraziamento.” [Coll. 2, 16] Da queste parole chiaramente si deduce che tanto il verbo stesso di Dio, quanto lo spirito infuso da esso ai fedeli, è Dio, al quale quel re non soltanto credeva, ma lo predicava anche, scrivendo ad un altro grande re. Inoltre proprio le lettere di Dindimo ad Alessandro indicano quanto grande fu la religiosità o piuttosto la moderazione del popolo dei Bramani, tanto che a loro Dio, tra tutte le altre nazioni, doveva ispirare la conoscenza della sacra fede. E qualora si debba dare dimostrazione della fede, certamente in quelle lettere nessuna vita umana, per quanto religiosa, appare equiparabile all’innocenza e alla moderazione dei Bramani. Perciò anche il beato Girolamo ci propose questo come esempio di moderazione, allorché lo ricorda – tra le altre cose – nel secondo libro “Contro Gioviniano”, dicendo: *Bardesanes uomo babilonese divide i gimnosofisti, situati presso gli Indi, in due scuole filosofiche, delle quali una chiama Bramani, l’altra Samanei, che hanno tanta continenza che si nutrono o di frutti degli alberi presso il fiume Gange, o di cibo comune come riso e farina; e dice che quando il re è giunto presso di loro è solito supplicarli, e pensare che la pace della sua regione sia riposta nelle loro preghiere.* [Hier. Adv. Iovin. II 14] A costoro anche per grazia divina fu diretta la predicazione del Vangelo; al riguardo la stessa “Lettera al Grande oratore”, sempre di Girolamo, così si esprime: *Panteno filosofo della scuola Stoica a causa della fama della sua straordinaria erudizione fu mandato in India da Demetrio vescovo di Alessandria per predicare Cristo ai Bramani e ai filosofi di quel popolo.* [Hier. Epist. 70, 4]

Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* III 45 (PL 178 col. 1225)

Cuius quidem ignoti dei aram magnus ille philosophus Dionysius Areopagita Paulo apostolo apud egregiam studus ciuitatem Athenas legitur ostendisse. Haec quidem, ni fallor, illa est ara misericordiae, cui a supplicibus non immolabatur, nisi illud Brachmanorum sacrificium, hoc est orationes et lacrymae.

Si dice che il famoso filosofo Dionigi l'Aeropagita abbia mostrato l'altare di quel dio ignoto all'apostolo Paolo presso Atene, la città famosa per gli studi. Questa certamente, se non sbaglio, è la famosa ara della misericordia, sulla quale non si immolavano vittime da parte dei supplici, ma si offriva quel genere di sacrificio praticato dai Bramani, cioè preghiere e lacrime.

Appendice V

Albertus Magnus, *Super Ethica* 10, 16 praef. - 3 (ed. W. Kübel)

Lectio XVI. *Opus erit autem.*

In hac ultima parte de felicitate contemplativa intendit ostendere, quomodo felix indigeat exterioribus bonis et quomodo suae sententiae de felicitate contemplativa consonant aliorum sententiae et etiam ipsa opera. Et circa hoc quaeruntur septem; primo, utrum ad felicitatem contemplativam homo habeat opus exteriori felicitate. Quod non, videtur. (1) Legitur enim in epistola Bragmaneorum [*sic*] ad Alexandrum directa, quod non aedificabant domos, sed habitabant in speluncis, quae erant viventibus domus et morientibus sepulcrum et multa huiusmodi, et cum ipsi fuerunt maximi philosophi, sicut ex eadem epistola perspicitur, videtur, quod talis felix non indigeat exterioribus bonis. (2) Praeterea, hoc idem videtur per exemplum Diogenis, qui cum portaret craterem et videret pastores manu bibentes, proiecit craterem aureum dicens se nescisse, quod natura ditasset eum cratere, et tamen vas sumendi cibum videtur esse de necessariis; ergo etc. (3) Praeterea, illi qui fuerunt maxime contemplativi sicut sancti patres in eremo, reliquerunt omnia.

Lezione XVI. *Opus erit autem.*

In questa ultima parte sulla felicità contemplativa (Aristotele) intende mostrare, in che modo l'uomo felice manchi di beni esteriori e come alla sua opinione sulla felicità contemplativa si accordino le idee di altri e le stesse opere. E intorno a ciò si discutono sette argomenti; primo fra i quali, se per una serena vita contemplativa, l'uomo abbia bisogno di felicità esteriore. Che la risposta sia negativa, sembra evidente. 1) Si legge infatti nella lettera indirizzata ad Alessandro dai Bramani, che essi non costruivano case, ma abitavano in spelonche, utilizzate come abitazioni da vivi e sepolcri da morti, e molte cose di tal genere, e dal momento che essi stessi furono grandissimi filosofi, così come si comprende dalla stessa lettera, appare chiaro che l'uomo felice non abbia bisogno di beni esteriori. 2) Inoltre, ciò è dimostrato di certo dall'esempio di Diogene, il quale avendo un cratere e vedendo che i pastori bevevano con le mani, gettò via il recipiente d'oro dicendo di non sapere che la natura glielo avesse fornito; eppure un

contenitore per assumere il cibo è da considerarsi tra le cose necessarie; dunque, ecc.
3) Inoltre, quelli che furono i più grandi contemplativi, allo stesso modo dei santi padri eremiti, abbandonarono ogni cosa.

Albertus Magnus, *De natura et origine animae* 2, 6^{fm} (ed. B. Geyer)

Et haec ratio est, quae multos philosophos praecipue in Academia et Bragmania studentes effecit eremitas, ut separati ab hominibus hoc solum colerent et ad secundum naturam optimum deducerent, quod divinum est in eis et perpetuum, sicut testatur Didymus Bragmanorum rex in epistula quadam, quam scribit Alexandro regi Macedonum.

E questa è la ragione per cui molti filosofi, allievi soprattutto dell'Accademia e del popolo dei Bramani, divennero eremiti, affinché vivendo separati dagli uomini, si preoccupassero soltanto di questo, di raggiungere, seguendo la natura, uno stato di perfezione, che in loro è divina e perpetua, il che è attestato da Dindimo re dei Bramani in una certa lettera, da lui scritta ad Alessandro re dei Macedoni.

Albertus Magnus, *Politica* 2, comm. 5 (ed. Borgnet)

Et subdit de conversazione ejus, ibi, *Factus circa aliam vitam*, scilicet quam civilem, contemplativam scilicet: dixit enim in civitate nullum posse vitam ducere contemplativam: et propter hoc patet fuisse ut Philosophus Didimi regis Brachmanorum. Omnes enim illi eremiticam vitam duxerunt, sicut scribitur in epistolis Didimi ad Alexandrum, in quibus continetur quod Didimus dixit: “Antra nobis sunt domus: dum vivimus, proficiunt in hospitium, dum morimur, in sepulcrum.”

E (Aristotele) aggiunge riguardo a quanto detto su quello (Ippodamo di Mileto): “Condotta un'altra vita”, ovvero diversa rispetto a quella civile, cioè contemplativa: ha detto infatti che in città nessuno può condurre una vita contemplativa: e per questo motivo è evidente che essa fu – come dice il Filosofo – propria di Dindimo re dei Bramani. Infatti tutti questi condussero una vita eremitica, come è scritto nelle lettere

di Dindimo ad Alessandro, nelle quali è contenuto quanto costui scrisse: «Le caverne sono le nostre abitazioni: fungono da alloggi, mentre viviamo, e da tombe, quando siamo morti.»

Albertus Magnus, *Politica 2*, comm. 5 (ed. Borgnet)

Uterius de vita ejus subdit: *Adhuc autem vestitus vilis quidem, sed calidus, non in hieme solum, sed circa aestiva tempora: dixit enim in vestitu non esse gloriandum, sed ob necessitatem quaerendum, ut scilicet calidus sit vestitus et si non ornatus: sicut et rex Brachmanorum scripsit Alexandro, dicens: «Nos et uxores nostrae in vestitu ornatum non quaerimus, quem natura negavit: ganda enim opertus aliquando melior quam opertus purpura.»*

E ancora (Aristotele) aggiunge sul modo di vivere di quello: “Per di più, tuttavia, aveva un certo vestito grossolano, eppure caldo, non solo d’inverno, ma anche nella stagione estiva”: ha detto infatti che non bisogna vantarsi dell’abito, ma procurarsi una copertura per necessità, che sia calda, anche se non elegante: così come scrisse anche il re dei Bramani ad Alessandro, dicendo: «Noi e le nostre mogli non ricerchiamo l’ornamento, che la natura ci ha negato: il ganda è un rivestimento alquanto migliore della porpora.»

Albertus Magnus, *Politica 2*, comm. 11 (ed. Borgnet)

Eorum autem, qui pronuntiaverunt de politia, quidam quidem fuerunt, qui non communicaverunt actionibus politicis nullis (altera negatio superfluit), sed perseveraverunt singulari vita viventes, et fuerunt, qui philosophiae intenderunt, sicut Socrates, Phaleas, Hippodamus, et generaliter omnes, qui in Brachmania sub Didimo rege fuerunt in antris habitantes, sicut Diogenes, de quibus, si quid est sermone dignum, dictum est fere de omnibus, scilicet in praehabitis.

D’altra parte tra quelli, che si pronunciarono sulla politica, certamente vi furono alcuni che non manifestarono la loro opinione con alcuna azione politica [...], ma mantennero la loro idea vivendo una vita singolare, e furono coloro che si occuparono di filosofia,

come Socrate, Falea, Ippodamo, e generalmente tutti quelli che nella regione dei Bramani, sotto il re Dindimo, abitarono nelle grotte, così come Diogene, [...]

Appendice VI

Ioannis Saresberiensis, *Polycraticus* IV 11 (PL 199 col. 534)

Fertur enim quod cum magnus Alexander ultimum litus Oceani perlustraret, Brachmanorum insulam debellare parabat. Ad quem illi in his verbis epistolam miserunt: “Audivimus, invictissime rex, proelia tua et felicitatem victoriae ubique subsecutam. Sed quid erit hujusmodi satis, cui totus non sufficit orbis? Divitias non habemus, quarum cupiditate nos debeat expugnare, omnium bona omnibus communia sunt. Esca est nobis pro divitiis, pro cultibus et auro, vilis et rara vestis. Feminae autem nostrae non ornantur, ut placeant; quem quidem ornamentorum cultum, potius oneri deputant quam decori. Etenim nesciunt in augenda pulchritudine plus affectare, quam quod natae sunt. Antra nobis duplicem usum praestant, tegumentum in vita, in morte sepulturam. Regem habemus, non pro justitia, sed pro nobilitate conservanda. Quem enim locum haberet vindicta, ubi nulla fit injustitia?” His verbis motus Alexander, nullam ratus victoriam, si eorum pacem perpetuam turbaret, in quiete sua dimisit. Et forte si eos bello fuisset aggressus, minime praevaluisset adversus innocentes, eo quod innocentia non facile superatur, et veritas suis viribus constans, de militia quantumvis armata triumphat.

Si tramanda infatti che quando Alessandro Magno perlustrava l'estremo litorale dell'Oceano, si preparava a sottomettere l'isola dei Bramani. A lui quelli mandarono una lettera con queste parole: “Abbiamo saputo, o re invincibile, delle tue battaglie e del tuo successo nelle vittorie, conseguito ovunque. Ma che cos'altro soddisferà colui al quale non basta il mondo intero? Non abbiamo ricchezze, per il cui desiderio dobbiamo essere distrutti, i beni di ciascuno sono comuni a tutti. Abbiamo nutrimento al posto delle sostanze materiali, e una veste umile e leggera invece di lusso e oro. Le nostre donne non si adornano per piacere; esse reputano il culto degli ornamenti un peso piuttosto che un decoro. Infatti non sono in grado di aspirare a più di ciò che hanno dalla nascita, per accrescere la loro bellezza. Le caverne hanno per noi un duplice uso, ricoveri durante la vita, sepolture dopo la morte. Abbiamo un re non per garantire la giustizia, bensì la nobiltà d'animo. Infatti quale spazio avrebbe la vendetta,

laddove non si commetta alcuna ingiustizia?” Colpito da queste parole, Alessandro considerò che non ci sarebbe stata alcuna vittoria, qualora avesse turbato la loro pace perpetua, così li lasciò nella loro quiete. E se per caso li avesse assaliti con una guerra, in nessun modo avrebbe prevalso su quegli innocenti, perché l’innocenza non viene facilmente sconfitta, e la verità, che rimane salda sulle proprie forze, trionfa sugli eserciti per quanto siano armati.

Appendice VII

Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale* V 66-71 (Villaroel Fernández 2016, ms. BNF, lat. 14354, fols. 60r-69r)

LXVI. Epylogus de pace Bragmanorum cum Alexandro

Actor

Alexander, ut legitur, cum ultimum lictus Oceani perlustraret, Bragmanorum insulam debellare parabat atque illi epistulam hanc ad eum miserunt: Audiuimus, inuictissime rex, prelia tua et felicitatem ubique subsecutam. Sed quid erit homini satis, cui totus non sufficit orbis? Diuicias non habemus, quarum cupiditate nos debeas expugnare: omnium bona omnibus communia sunt. Esca nobis pro diuiciis est, pro cultu aureo et gemmis uilis et rara uestis. Femine nostre non conantur ut placeant, que quidem ornamentorum cultum honeri potius deputant quam honori. Etenim nesciunt in augenda pulcritudine plus affectare quam nate sunt. Antra nobis usum duplicem prestant, tegumentum in uita et in morte sepulturam. Regem habemus, non pro iusticia, sed pro nobilitate seruanda. Quem enim locum habet uindicta, ubi nulla fit iniusticia? Hiis uerbis motus Alexander eos in pace dimisit.

Extant igitur epistule Alexandri et Didimi Regis Bragmanorum ad inuicem transmissae, quas hic abreuiatas inserere uolui

LXVII. De mutuis epistulis Alexandri et Didimi regis super eorum philosophia

Alexander ad Didimum

[I.1] Sepius ad aures meas fando peruenit rationem uite uestre a communi usu, qui ubique sunt, hominum discrepare et res quidem nouitate mirabilis rumorum licencia uidetur incredula. Recteque te, Didime, per has litteras consulere properaui, ut, si uerum est quod audiuius et philosophando hoc facitis, incunctanter expedias, quo certior effectus ego quoque, si fieri potest, discipline huius sectator existam. [I.2] Libera enim est res communicata et nescia pati dispendium, cum in alterum participata transfunditur, sicut ex una face si lumina plura succenderis, nullum dampnum

principali materie generabit. Que quidem facultatem accipit plus lucendi, quociens causas accipit plus prestandi.

Didimus respondit

[II.1] Nuncios de nobis dudum ad te prolatos non inmerito fame incredulus respuisti. Solet enim gaudere figmentis. Nunc autem ex me indubitanter percipe rerum fidem.

[II.2] Genus Bragmanorum pura et simplici uita uiuit. Nullis rerum capitur illecebris.

Nichil appetit amplius quam ratio nature flagitat. Facilis nobis alimonia: non quam luxurie sagacitas per omnia elementa perquirat, sed quam tellus ferro inuiolata producit. Mensam epulis honeramus innocuis. Hinc est, quod nulla genera morborum et nomina numeramus, sed diuturna salute perfruimur. Opem non precamur alter ab altero, ubi uiuitur inter pares. Locus non prebetur inuidie, ubi nullus superior est.

Omnes diuites facit paupertatis equalitas. [II.3] Iudicia non habemus, quia corrigenda non facimus. Leges nullas tenemus, quas apud uos crimina proferunt. Una genti lex est contra ius non ire nature. [II.4] Laborem qui nutrit auariciam non exercemus. Ocium turpe deuitamus. Libidini membra ad debilitandum non tradimus. Omnia possidemus, quecumque non cupimus. Est enim ferocissima pestis cupiditas, que solet egenos, quos capit, efficere, dum finem inquirendi non inuenit, sed et magis, quo fuerit locupleta, mendicat. [II.5] Sole calescimus, rore humectamur, sitim riuo frangimus. Torum ministrat humus, sompnum sollicitudo non rumpit, mentem cogitatio non fatigat. In homines nostri similes superbia non agimus imperium. Nec quemquam uel minima seruitute exigimus preter corpus, quod solum animo famulari debere censemus. Alioquin seuitia est in obsequium cogere, quos nobis fratres eadem natura progenuit et quibus a deo patre communium bonorum spondetur hereditas.

LXVIII. Adhuc de eodem

[II.6] In extruendis domibus igne saxa non soluimus, nec admixtione pulueris cementa duriora conficimus, quia potius in defossis telluris speluncis aut concauis moncium latebris capaciter habitamus. Nullos ibi uentorum fremitus, nullius tempestatem turbinis formidamus. Tucius nos defendit ab imbre spelunca quam tegula, cuius geminus est nobis usus: mansioni dum uiuimus, sepulture dum morimur. [II.7] Nullus nobis preciosus amictus, sed membra papiri tegmine uel, quod est uerius, pudore uelantur. Femine nostrates non ornantur, ut placeant, nec sciunt in augenda

pulcritudine plus affectare quam nate sunt. Nam quis potest opus nature corrigere? Quod cum fuerit, aut infructuosum est quia uincitur, aut crimosum quia presumitur. Ad concubitum non nos admonet libido sed sobolis amor. [II.8] Bella non gerimus, sed pacem moribus, non uiribus confirmamus. Sola fortuna est, aduersus quam sepe pugnamus et semper uincimus. Nemo parens filii comitatur exequias. Nulla extruimus instar templorum sepulcra defunctis, nec in gemmatis urnis funera combusta recondimus, quod non honoris dixerim esse, sed pene. [II.9] Sed hec sunt argumenta uestra, diuicie, que nec sacietatem uiuentibus concessistis et mortuis supremam requiem sustulistis. Non enim tellurem cineres suos, quos edidit, fouere sinitis. Vos estis malorum omnium causa mortalium. [II.10] Omnia tenetis et omnibus uos habentibus imperatis. Sola sapientia Bragmanorum uos superat non amando. [II.11] Pestilenciam nos Bragmani non patimur, neque enim fedis actibus celum temeramus semper. Tenet apud nos cum temporibus natura concordiam et uices suas elementa non offensa custodiunt. Medicine remedium nobis parsimonia est, que non solum illapsos potest curare dolores, sed etiam procurare ne ueniant. [II.12] Nulla nos ludrica uel spectacula, nec equina certamina nec scenicas turpitudines affectamus, sed theatrum spectare cum uolumus, uestrorum operum monumenta relegimus, que, cum sint maxime ridenda, deflemus. [II.13] Alia porro nobis spectacula exhibet mundi machina diuersasque uoluptates, in qua uidemus celum pulcre formatum signorum uarietatibus stellarumque fulgoribus rutilare, pelagus colore purpureo uenustatum, germanam terram amplecti, cuius multiformes pisces per equoreas undas saltus exercent. Camporum etiam uirencium specie delectamur, ex quibus odor gratissimus flores suauitatis exhalans oculos simul pascit et animum. Nemorum quoque opacitas et foncium arridet amenitas, qua uarie simul alices musicis contentibus personantes dulce melos componunt. Hec sunt nature spectacula que et imitari difficile est et refutare culpabile. [II.14] Nos mercandi gracia pontum classibus non sulcamus. Nunquam nos peregrina species ardore sue pulcritudinis inflamauit. Nec famulos nos sibi faciet multis casibus opum deuicta materies, quos liberos edidit absoluta pauperies.

LXIX. De eodem

[II.15] Artem bene loquendi non discimus, neque facundie rethorum oratorumque operam damus, cuius officium est falsantis sermonibus figmentare mendacia et innocencie fidem conferre criminibus ac parricidii reos assignare piisimos. Qui, dum

putant se aliene laudis fructum per iniquam uictoriam rapuisse, nesciunt munimentum se sue consciencie perdidisse. Simplex est apud nos eloquencia communisque omnibus, solum precipiens non mentiri. Philosophorum scolas minime frequentamus, quorum doctrina discors, nihil stabile certumque deffinit, quorum una pars in honestate, alia in uoluptate bonum constituit. [II.16] In honorem diuinum pecudes innocuas non mactamus, nec delubra metallis argenteis incrustata fundamus, nec auro altaria et gemmis splendencia dedicamus. Que si ut non habenti deo largiaris, superiorem te asseris, si ut habenti, parem. Quorum utrumuis feceris, contumelia est. Non suscipit deus sacra sanguine, cultum diligit incruentum. Verbo propiciatur orantibus, quod solum ei cum homine est, suaque similitudine delectatur. Nam uerbum Deus est, hoc mundum creauit, hoc regit atque alit omnia. Hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus, siquidem Deus ipse spiritus atque mens est, et ideo non terrenis diuiciis nec largitate munifica, sed religionis operibus et graciaram accione placatur. [II.17] Quapropter nimium uecordes uos et miserabiles iudicamus, qui originem uestram esse celestem non suspicitis et magnamque cum deo habere cognacionem, sed splendorem generis uestri rebus uilissimis obfuscatis, quippe quibus maxima in carne uoluptas est. Hanc fouetis et colitis et amatis, cuius et contrectacio uiuentis horrenda est et contagio morientis incesta est. In cuius usibus elementa uexantur et mundus in exhibendis laborat obsequiis. Et, quod est uehemencius, audetis Deum cesis carnibus expiare et in hoc scilicet a carne decepti. [II.18] [II.19] [II.20] Re enim uera non opitulatores deos, sed carnifices deterrimos inuocatis, qui uiscera uestra suppliciorum diuersitate discerpant. [II.21] O uos infelicissimos, quorum religio crimen est, uita supplicium!

LXX. Item de eodem Alexander

[III] Si hec ita sunt, ut asseris, soli, quantum uideo, Bragmani hominum numero tenentur solique exortes corpore creduntur esse substancie. Qui uiciis omnibus carere dicuntur, qui concessis nature uoluptatibus non utuntur. Aut deos se esse profitentur aut inuidere Deo. Hec iudicio meo demencie potius quam philosophie numeranda sunt.

Didimus

[IV.1] Nos non sumus incole huius mundi, sed aduene. Nec ita in orbem terrarum uenimus, ut in eo libeat consistere, sed transire. Properamus enim ad larem patrium

nullis delictorum ponderibus pregrauati nec aliquibus illecebrarum tabernaculis conmorantes nec flagitiorum cauponibus obligati. Nichil enim indecorum pene contegimus, quippe qui nuda consciencie fronte progredimur, ut expediti ac faciles spacium propositi decurramus itineris. [IV.2] Deos autem nos esse non dicimus, nec eius operi inuidiose detrahimus, sed bonitate Dei nos male uti asserimus. Nec omnia nobis licere, sed nec decere firmamus. Sed ea, que uoluntas sibi uendicat, honestate plerumque negamus admittere. Deus enim rerum conditor uarias species formauit in mundo, quia nullatenus poterat sine earum diuersitate subsistere. Quarum usum humano arbitrio permisit discernendum. Quisquis ergo deterioribus omissis meliora sectatur, non ipse quidem Deus est, sed Dei amicus efficitur. [IV.3]

LXXI. Item de eodem. Alexander iterum

[V.1] Nunc ideo beatum te dicis, quia in ea mundi parte uobis natura constituit sedem, in qua nec accensus uel exitus aduenis nec excessus indigenis aperitur. Sed excubiis apposite facultatis obsessi, quia uitare patriam uestram non ualetis, laudatis et, quod dampnacionis causa patimini, consciencie studio uos meruisse iactatis. [V.2] Verum nullum uirtutis meritum est id nancisci, quod mutari non possit, sed nec gloria dicenda est quam sibi quisque non dedit. [V.3] Non habere Bragmanos consuetudinem mandare semina telluri nec arbores uitibus decorare nec plantariis nuda uestiri camporum nec edificia pulcra constituere. Harum rerum manifesta est ratio, quod ferri metallum uobis indignacio nature non prebuit, quo cuncta, que numerauimus, excoluntur. Aliunde autem assumere negocia occasione nauigii non potestis. Ideoque necesse est uobis herbis palmitibusque depastos, uitam horribilem pecudum more transigere. Ergo non in angustiis et in egestate, sed in opulencia temperanter uixisse laudandum est. Alioquin cecitas et paupertas sole uirtutum gloriam sorciuntur: illa, quia non uidet, ut cupiat, ista, quia non habet, ut capiat. [V.4] Feminarum uestrarum nullus, ut asseris, decor augetur ornatibus. Assencio, quippe nec ars officii nec materies ulla suppeditat. Nemo apud uos, ut dicitis, incestu uel adulterio flammatur. Miranda res esset, si proprio, non necessitatis iudicio uiueretis, si animum uestrum ab illicitis amoribus pudicitie contemplacio, non deformitatis arceret aspeccio. Sed hec est res, que solet de sensibus humanis auferre non desiderium libidinis, sed factum non mentem a scelere prohibere, sed corpus ab opere. [V.5] Nos autem qui nullius in edie lege perstringimur ad bene uiuendum libero incitatur arbitrio, ut uoluntariam

continenciam digna remuneracio consequatur; dedit enim nobis multas natura blandicias, quas plerumque uirtus cohibet. [V.6]

LXVI. Epilogo sulla pace di Alessandro con i Bramani

Autore

Alessandro, come si legge, dopo aver perlustrato l'ultimo litorale dell'Oceano, si preparava a sottomettere l'isola dei Bramani e quelli inviarono a lui questa lettera: "Abbiamo saputo, o re invincibile, delle tue battaglie e del successo conseguito ovunque. Ma che cosa sarà sufficiente per l'uomo, al quale non basta tutto il mondo? Non abbiamo ricchezze, per il cui desiderio tu ci debba distruggere, i beni di ciascuno sono comuni a tutti. Abbiamo nutrimento al posto di ricchezze, al posto del culto dell'oro e delle gemme una veste umile e leggera. Le nostre donne non si ingegnano di piacere, esse di certo ritengono il culto degli ornamenti un peso piuttosto che un decoro. Infatti non sono in grado di aspirare a più di ciò che hanno dalla nascita, per accrescere la loro bellezza. Le caverne hanno per noi un duplice uso, ricoveri durante la vita, sepolture dopo la morte. Abbiamo un re non per garantire la giustizia, bensì la nobiltà d'animo. Infatti quale spazio avrebbe la vendetta, laddove non si commette alcuna ingiustizia?" Alessandro colpito da queste parole li lasciò nella loro quiete.

Dunque si sa per certo che le lettere di Alessandro e Dindimo re dei Bramani, che ho voluto inserire qui in forma abbreviata, siano state trasmesse in uno scambio reciproco

XLVI. Le reciproche lettere di Alessandro e Dindimo sulla loro filosofia

Alessandro a Dindimo

I.1. È giunto abbastanza spesso alle mie orecchie, per sentito dire, che la vostra condotta di vita si differenzia dalle abitudini comuni degli uomini che sono dovunque, la qual cosa, sorprendente per la sua novità, sembra incredibile a causa dell'arbitrio delle voci. Mi sono affrettato a consultarti convenientemente tramite queste lettere, o Dindimo, affinché se è vero ciò che abbiamo ascoltato e se voi fate ciò a causa di una filosofia, tu me lo chiarisca senza esitazione, e informato di ciò, anche io, se è possibile, diventerò seguace di questa disciplina. I. 2. Ciò che è messo in comune

infatti è accessibile e non sa ammettere perdite, quando, essendo condiviso, viene trasmesso ad altri, così come se da una fiaccola avrai acceso molte luci, nessun danno avrai generato alla materia originaria. Ed essa in verità riceve la facoltà di brillare di più, tutte le volte che trova le ragioni per produrre di più.

Dindimo ad Alessandro

II.1. Di recente tu, a ragione incredulo delle voci, hai respinto i messaggeri inviati a te con le notizie su di noi. Giacché si è soliti divertirsi con le finzioni. II.2. Ora tuttavia apprendi da me senza dubitare la verità dei fatti. Il popolo dei Bramani vive una vita pura e semplice. Non si fa prendere dalle seduzioni di alcuna cosa. Non desidera nulla di più di quanto non richieda la legge di natura. È semplice la nostra dieta: non ciò che la raffinatezza dell'abbondanza ricerca tra tutti gli elementi, ma ciò che la terra produce, non solcata dal ferro. Noi riempiamo la nostra mensa con pasti semplici. Da qui discende che non conosciamo alcun genere di malattia né i loro nomi, ma godiamo di una salute duratura. Dove si vive tra pari, l'uno non invoca il soccorso dell'altro. Dove nessuno è più in alto, non vi è spazio per l'invidia. L'essere uguali nella povertà rende tutti ricchi. II.3. Non abbiamo processi, perché non compiamo azioni da correggere. Non abbiamo leggi, che invece presso di voi hanno prodotto crimini. Per la nostra gente vi è la sola legge di non violare il diritto di natura. II.4. Non esercitiamo il lavoro che nutre la cupidigia. Evitiamo l'ozio turpe. Non abbandoniamo alla libidine le nostre membra, che poi vengano rese deboli. Possediamo tutte le cose che non desideriamo. Infatti la cupidigia è un ferocissimo flagello, che è solito rendere poveri quelli che colpisce, dal momento che non ha limiti alla sua ricerca, ma tanto più mendica, quanto più si arricchisce. II.5. Ci riscaldiamo al sole, ci bagnamo con la rugiada, estinguiamo la sete presso il fiume. Il suolo ci fornisce il giaciglio, la preoccupazione non ci interrompe il sonno, il pensiero non ci affatica la mente. Non esercitiamo con la prevaricazione il potere sui nostri simili. Non pretendiamo da alcuno neppure una minima servitù, tranne che dal corpo, che pensiamo debba essere sottomesso solo all'animo. Del resto è una crudeltà costringere all'ossequio quelli che la medesima natura ha generato come nostri fratelli e ai quali è promessa da Dio padre l'eredità dei beni comuni.

LXVIII. Ancora dal medesimo

II.6. Nel costruire case non sciogliamo sassi col fuoco, né produciamo malte più dure mescolando polvere, poiché abitiamo preferibilmente in caverne scavate nella terra o in anfratti nascosti nelle montagne. Lì non temiamo alcun fremito di venti, né i turbini di alcuna tempesta. La caverna ci difende dalla pioggia in modo più sicuro della tegola: di essa noi facciamo un doppio uso: come abitazione mentre viviamo, come sepoltura quando siamo morti. II.7. Presso di noi non vi è nessun abito prezioso, ma le nostre membra vengono coperte da un rivestimento di papiro oppure – cosa più vera – dal pudore. Le nostre donne non si adornano per poter piacere, Per accrescere la bellezza non sanno come ottenere più di quello che hanno dalla nascita. Infatti chi può correggere l'opera della natura? E quando ciò accade, o è un'azione inutile, poiché essa viene soggiogata, o è un crimine, poiché deriva dall'arroganza. Non ci spinge il desiderio sessuale all'accoppiamento, ma l'amore della prole. II.8. Non facciamo guerre, ma rafforziamo la pace con i nostri costumi, non con la forza. La sola Fortuna è quella con la quale spesso combattiamo e vinciamo sempre. Nessun genitore accompagna le esequie dei figli. Non costruiamo alcun sepolcro per i defunti a guisa di tempio, né riponiamo i resti delle ceneri nelle urne adorne di pietre preziose, fatto che potrei definire non come un onore, ma piuttosto come una punizione. II.9. Ma questi sono i vostri argomenti, o ricchezze, che non concedeste né la sazietà ai vivi né il riposo supremo ai morti. Infatti voi non permettete che la terra riscaldi nel suo grembo le ceneri, che diede alla luce. Voi siete la causa di tutti i mali dei mortali. II.10. Voi disponete di ogni cosa e comandate su tutti quelli che vi possiedono. La sola sapienza dei Bramani vi supera, senza amarvi. II.11. Noi Bramani non siamo contagiati da epidemie, infatti non profaniamo il cielo con azioni nefaste. Presso di noi la natura mantiene l'accordo con le stagioni e i suoi gli elementi inviolati garantiscono il loro avvicendamento. Il rimedio della medicina per noi è la parsimonia, che non solo può curare i dolori negli ammalati, ma può anche far sì che non vengano. II.12. Noi non assistiamo ai giochi o agli spettacoli né alle gare di cavalli né alle nefandezze della scena, ma quando vogliamo essere spettatori a teatro, osserviamo i monumenti delle vostre opere, che, essendo assai ridicole, compiangiamo. II.13. Inoltre ci offre altri spettacoli e diversi piaceri la macchina del mondo, nella quale vediamo brillare la volta celeste splendidamente plasmata dalla varietà degli astri e dai fulgori delle stelle, e il

mare, intriso di un colore purpureo, abbracciare la terra sua sorella, i cui pesci multiformi compiono i loro salti nelle onde marine. Noi ci dilettiamo perfino della bellezza dei campi verdeggianti, dai quali il graditissimo profumo, che emana dalla dolcezza dei fiori, nutre insieme gli occhi e la mente. A noi sorride anche l'ombra dei boschi e la delizia delle fonti, dove variegati uccelli, tutti insieme, compongono dolci melodie facendo risuonare accordi musicali. Questi sono gli spettacoli della natura che è difficile imitare ed è biasimevole rifiutare. II.14. Noi non solchiamo con le flotte la distesa marina per le rotte commerciali. Mai ci ha infiammati l'aspetto di uno straniero per l'ardore suscitato dalla sua bellezza. Né la materia legata in molti casi alle ricchezze ci rende suoi schiavi, noi che ci rende liberi l'assoluta povertà.

LXIX. Dello stesso

II.15. Noi non abbiamo appreso l'arte di parlar bene né ci dedichiamo alla facondia dei retori e degli oratori, il cui compito è di inventare menzogne tramite falsi discorsi, di attribuire un'autentica innocenza ai crimini e di definire i colpevoli di parricidio come piissimi. E costoro, mentre ritengono di aver strappato il vantaggio di una lode inappropriata grazie ad un'iniqua vittoria, non sanno di aver perso la protezione della loro coscienza. Presso di noi l'eloquenza è semplice e comune a tutti, poiché insegna soltanto a non mentire. Non frequentiamo affatto le scuole dei filosofi, il cui insegnamento è sempre la discordia, che non definisce nulla di determinato e certo; di essi una parte ha riposto il bene nell'onestà, un'altra nel piacere. II.16. Noi non immoliamo innocenti animali in onore degli dèi né fondiamo templi decorati con metallo d'argento né consacriamo altari che brillano per l'oro e le pietre preziose. Se tu doni tutte queste a un Dio che non le ha, ti dichiari superiore a lui; se invece a un Dio che le ha, ti dichiari suo pari. E qualsivoglia delle due cose tu avrai fatto, è un oltraggio. Dio non ammette sacrifici macchiati di sangue, predilige un culto incruento. Egli viene propiziato dagli oranti per mezzo della parola, che sola gli si addice insieme con l'uomo, e si diletta moltissimo per la grande somiglianza di quello. Infatti Dio è parola. Ha creato questo mondo, lo governa e alimenta tutte le cose. Questo noi amiamo, e da questo noi traiamo lo spirito, dal momento che Dio stesso è spirito e mente, e perciò viene placato non con beni terreni né con generosità munifica, ma con opere di pietà religiosa e con atti di ringraziamento. II.17. Per questo noi vi

giudichiamo troppo insensati e miserevoli, voi che non ammettete di avere un'origine celeste e una stretta parentela con Dio, ma offuscate lo splendore della vostra stirpe con azioni vilissime, poiché per voi il massimo godimento è nella carne. Questa placate, questa coltivate, questa amate: a causa di essa tanto è orribile il contatto dei vivi, quanto è impura la contaminazione dei morti. Nell'uso di essa tutti gli elementi vengono rovinati e il mondo fatica per esibire il suo ossequio. E, fatto ancora più terribile, osate rendere propizio Dio con le vittime uccise e in questo siete ingannati dalla carne. [II.18.] [II.19.] II.20. Infatti in verità invocate gli dèi non come soccorritori, ma come terribili carnefici, che strappano le vostre viscere con varie torture. II. 21. O felicissimi voi, per i quali la religione è un crimine e la vita un supplizio!

LXX. Parimenti dello stesso Alessandro

III. Se le cose stanno così, come affermi, o Dindimo, i soli Bramani – a quanto vedo – sono inclusi nel numero degli uomini e si crede che essi soli non partecipino della materia corporea. E costoro si dice che siano privi di tutti i vizi, proprio loro che non godono dei piaceri concessi dalla natura. Ed essi o dichiarano di essere dèi o di invidiare Dio. Tutto ciò – a mio giudizio – è da considerare demenza piuttosto che filosofia.

Dindimo

IV.1. Noi non siamo abitanti di questo mondo, ma stranieri. Né veniamo su questa terra, in modo che sia piacevole rimanerci, ma per passare oltre. Infatti ci affrettiamo verso il focolare dei padri, non oppressi da nessun peso di delitti, né trattenuti in qualche casa di piaceri né costretti da ruffiani di scelleratezze. Infatti nessuna indecenza nascondiamo dalla punizione, poiché noi che procediamo a volto scoperto con la coscienza limpida, agili e spediti percorriamo lo spazio del cammino prestabilito. IV.2. D'altra parte noi non diciamo di essere dèi, né denigriamo con invidia l'opera di Dio, ma dichiariamo che noi non utilizziamo male la sua bontà. Né affermiamo che per noi tutto sia lecito, e neppure che sia conveniente. Ma ciò che la volontà rivendica per sé, soprattutto in funzione dell'onestà, noi neghiamo che sia permesso. Infatti Dio, creatore di tutte le cose, ha plasmato le varie specie nel mondo, poiché in nessun modo poteva sussistere senza la diversità di esse. E fu la loro utilità

che permise all'arbitrio umano di discernere. Quindi chiunque persegua le cose migliori, messe da parte le peggiori, certamente non è lui stesso Dio, ma si rende amico di Dio. [IV.3.]

LXXI. Parimenti del medesimo. Di nuovo Alessandro

V.1. Quindi tu adesso ti definisci beato, o Dindimo, perché la natura ha stabilito per voi una sede in quella parte del mondo, in cui né l'entrata e l'uscita sono possibili per gli stranieri, né una via di passaggio per i locali. Ma assediati dalle guardie di una facoltà a voi assegnata, poiché non avete la forza di evitare la vostra patria, la colmate di lodi e, siccome soffrite per la ragione della condanna, vi vantate di aver avuto merito per l'impegno verso la vostra coscienza. V.2. In verità nessun merito virtuoso è quello di ottenere ciò che non si può mutare, né si deve considerare gloria quella che ciascuno non ha ottenuto da sé. V. 3. Tu dici che i Bramani non hanno l'uso di gettare semi nel terreno, né di decorare gli alberi con le viti, né di rivestire i campi spogli con i germogli, né di costruire begli edifici. Di queste cose la ragione è manifesta, poiché lo sdegno della natura non vi fornì il metallo del ferro, con cui tutte le attività, che abbiamo enumerato, vengono praticate. D'altra parte poi non avete potuto intraprendere traffici commerciali grazie alla navigazione. E perciò è necessario che voi trascorriate una vita orribile nutrendovi di erbe e di germogli, a guisa di bestie. Dunque non si deve lodare l'aver vissuto nelle ristrettezze e nell'indigenza, ma moderatamente nell'abbondanza. Diversamente, soltanto la cecità e la povertà hanno in sorte la gloria delle virtù: quella, poiché non vede, non desidera; questa, perché non possiede, non prende. V.4. La grazia delle vostre donne, come affermi, non è accresciuta da nessun ornamento. Sono d'accordo, poiché non si prestano né l'arte delle loro mansioni né la materia. Nessuno tra di voi, come dici, è infiammato da incesto o adulterio. Mirabile cosa sarebbe, se viveste secondo il vostro criterio, e non quello della necessità, se la contemplazione della pudicizia tenesse lontano il vostro animo da amori illeciti, e non l'osservazione della deformità. Tuttavia il fatto è questo: così non si allontana il desiderio di libidine dai sensi degli uomini, ma si evita il compimento, non l'intenzione del misfatto, si trattiene il corpo dall'azione. V.5. Noi che non siamo vincolati da alcuna prescrizione di astinenza siamo spronati dal libero

arbitrio a vivere bene, affinché una degna ricompensa segua una volontaria continenza:
la natura ci ha dato molte attrattive, ma esse per lo più sono frenate dalla virtù.

Appendice VIII

Ranulphus Higden, *Polychronicon* III 29 (ed. J. R. Lumby)

Cap. XXIX.

Qualiter Alexander esset ad Bragmanarum insulam

Cum igitur ultimum orientalis oceani littus perlustrasset, Bragmanarum insulam parabat debellare. Ad quem illi epistolam talem miserunt. *Epistola Dindimi ad Alexandrum*. “Audivimus, rex, bella tua et victorias; sed quid erit homini satis cui totus non sufficit orbis. Divitias non habemus, pro quibus expugnari debeamus. Omnium bona omnibus nobis sunt communia. Esca nobis pro divitiis, vilis et rara vestis pro cultu et auro. Feminae nostras non ornantur ut placeant, quia ornatus nobis potius deputatur oneri quam decori, nec plus de specie appetunt quam quod natae sunt. Antra nobis duplicem usum praestant, tegumentum in vita, sepulcrum in morte. Regem, si quando habemus, non pro justitia, sed pro servanda honestate naturae. Judicia inter nos non habemus, quia corrigenda non facimus. Nihil appetimus amplius quam quod ratio naturae afflagitat. Necessarium putamus quod scimus non esse superfluum. Omnes nos divites facit paupertatis aequalitas. Una genti nostrae lex est, contra jus naturae non ire. Laborem non exercemus qui provocet avaritiam. Otium turpe et libidinem devitamus. Nihil facimus quod censura egeat. Nefas est apud nos montium juga vomeribus vulnere. Epulis supervacuis non indulgimus, ideo non aegrotamus. Nobis in antris habitantibus coelum praebet tectum, humus lectum. Bella non gerimus, pacem moribus, non viribus reformamus. Nemo denique parens filii comitatur exsequias. Ludos et ludicra non quaerimus, quia coelum cum suo ornatu pulcherrimum nobis spectaculum praebet. Simplex apud nos eloquentia. Commune est nobis omnibus non mentiri. Deus omnium deus noster est, quia verbo et orationibus tamquam similitudine delectatur. Cum enim ipse verbum spiritus ac mens sit, non terrenis divitiis, sed religiosis operibus et gratiarum actione placatur.” *Responsio Alexandri ad Dyndimum*. “Si haec ita sunt ut asseris, O Dyndime, soli Bragmani hominum numero continentur qui vitiis et terrena substantia carent, qui nefas putant quod nos agimus, qui beneficia pro necessitatibus concessa putant molesta, qui ministeria artium dicunt scelerata, qui

demum destruunt jura vivendi. Aut ergo deos se fatentur, aut Deo invidere, cujus causa pulcherrimam culpant creaturam. *Responsio Dyndimi ad Alexandrum*. “Nos hujus mundi incolae non sumus, sed advenae ubi non consistere venimus, sed ab inde transire. Nullis delictorum ponderibus pressi ad larem proprium properamus. Deos autem nos esse non dicimus, nec ei invidemus; sed asserimus nos nolle Dei bonitate male uti. Nec dicimus omnia decere quae licent. Cum igitur Deus usum rerum humano commisit arbitrio discernendum, quisquis deterioribus omissis meliora sectatur non ipse quidem deus, sed Dei amicus efficitur. Cum itaque superbiam vestram felicitatis tumor inflaverit, obliti quod ex hominibus estis, adfirmatis Deum non curare mortalia. Vobismetipsis templa fundatis in quibus sanguinem funditis. Quapropter furiosos vos dixerim, quia quod agitis ignoratis; aut si Deum scienter contemnitis, sacrilegii reatu tenemini.” *Epistola Alexandri*: – “Tu te beatum dicis quia ibi habitas ubi nullus est accessus; laudatis parsimoniae vestrae studium: sed ea ratione perpetuo carcerati sunt beati. Nam vobis ut illis bonorum usus est alienatus, et hoc vobis facit lex naturalis quod illis carcer. Quod culturas et hortos non exercetis defectus ferri facit, quod vobis natura praebere non dignetur. Quod radicibus vivitis oportet quidem, nam aliunde navigare non potest. Sed et ferae et bestiae radicibus quandoque vivunt. Ideoque non in angustiis et egestate, sed in opulentia temperanter vixisse laudabile est; alioquin caecitas, quia non videt quod cupiat, et paupertas, quia non habet quod capiat, virtutes solae et insignes erunt. Quod foeminae vestrae non ornantur assentio, quia nec ars nec materies ulla suppetit. Quod libidine non ardescitis mirum non est, quia necessitas indicta et turpis aspectus nuditatis id efficit. Dicitis vos judicia et leges non habere, litteris non studere, misericordiam neque petere neque tribuere. Sed et ista cum beluis communia habetis. Siquidem mens humana pro vicissitudine temporum motibusque causarum variis casibus aptatur. Animarum enim species cum coeli mutatione quandoque vertuntur, et die quidem sereno nitent, nubilo fatiscunt. Ipsorum quoque sensuum ratio, sicut multiplex ita mutabilis, et non solum rerum qualitatibus, sed etiam aetatibus immutatur. Hinc est quod simplicitate gaudet infantia, temeritate juvenus, imbecillitate canities. Singuli quoque sensus objecti propriae mollitipe refoventur. Quorum omnium suggerunt nobis elementa materiam, quae etiam vitae nostrae creduntur esse principia, quorum permixtione statura humani generis compacta, condita ut unumquodque suis partibus satisfaciens, sua dispensatione nobis tribuat

familiares subsidium. Si igitur illis beneficiis quae nobis ex elementis ministrantur, puta seminibus, piscibus, avibus, uti nolueris, aut superbiae notaberis quia donata repudias, aut invidiae quia a meliori praestantur.” *Responsio Dyndimi ad Alexandrum*. “Vos foris bella ad homines movetis, quia hostes vestros prius interius non vicistis. Nos autem Bragmani, quia interiora membrorum nostrorum bella devicimus, jam de reliquo exteriori securi quiescimus; coelum suspicimus, avium voces audimus, arborum foliis tegimur, fructibus earum pascimur, aquam bibimus. Hymnos Deo canimus, vitam futuri saeculi desideramus, paucis contenti sermonibus mox tacemus. Vos autem dicitis quae debeant fieri; sed nec illa facitis. Sapientia vestra in labiis est. Aurum sititis, domibus et servis indigetis, honores affectatis. Nobis naturalem sitim aqua extinguit. Vobis vero aurum nec vulnera curat, nec cupiditatis est refrenatio sed provocatio. Inde palam est quod si sitis auri exinanitione naturae procederet, semel sumpta satiaret. Calamus quidam quia a nobis ad vos profugit, a nobis spernitur, a vobis honoratur.” *De transitu Onesicriti ad Dyndimum*. Tunc Alexander misit Onesicritum ad Dyndimum, super folia arborum in silva recubantem, cum his verbis: “Alexander, magni dei Jovis filius, mundi dominus, imperat ut ad eum venias. Quod si veneris, plurima tibi dabit; si recusaveris, capite punieris.” Cui Dyndimus recubans respondit: “Deus verus injurias non parat, sed lumen; homicidia vetat, bella non concitat; sed Alexander morietur, ideo deus non est. Quae mihi promittit necessaria mihi non sunt, nullius rei talis egeo. Quocumque voluero liber pergo. Si Alexander caput meum absciderit, animam occidere non poterit. Gemitus injuriatorum incipiunt esse laedentium supplicia. Dic ergo Alexandro quod mortem non timeo. Si autem aliquid ex rebus meis optat, ad me veniat.” Cum ergo Alexander, omni remota pompa, ad Dyndimum venisset pedes, ait Dyndimus, “Ut quid quietem nostram turbas? Quod cupis habere non possumus, et quod habemus necessarium tibi non est. Nos honoramus Deum, amamus hominem, negligimus aurum, contemnimus mortem: vos autem mortem timetis, aurum amatis, oditis hominem, contemnitis Deum.” Ad quem Alexander: “Doce me sapientiam quam a Deo accepisse diceris.” Cui ille: “Tu non habes in quo tale donum recipias; impleverunt jam animam tuam avidae cupiditates. Quomodo ergo tibi satisfaciam, cui totus non sufficit orbis; parvus adeo factus es, et quamvis universa sitias, tantum te in fine necesse est possidere quantum terrae me jacentem aut te sedentem vides occupare. Hanc sapientiam si a me didiceris, totum

habebis si nihil desideraveris. Cupiditas enim paupertatis mater est. Amicus meus Deus est; coelum habeo pro tecto; terram pro lecto, flumen pro potu, silvam pro mensa. Non inter mea viscera putrescunt carnes animalium. Non sum mortuorum sepulcrum. Vivo ut creatus sum. Secreta Dei nosco, quia Deus voluit me habere communionem cum operibus suis. Quid ergo rectius dicis, laedere homines an tueri, dissipare an servare? Si me interfeceris ibo ad Deum, cujus tu manus effugere non poteris. Noli ergo destruere quod Deus construxit.” Ad haec Alexander: “Tu de Deo veniens in quieto vivis loco; ego inter formidines vivo; custodes meos timeo; magis amicos quam hostes formido; nec ipsis carere nec aliis me credere valeo. De die gentes fatigo, de nocte fatigatus timeo. Si occidero quos formido tristor. Si rursus lenis fuero contemnor. Et si tecum in convallibus vivere voluero, id mihi non licebit.” His finitis Alexander aurum, argentum, vestes, panes, et oleum obtulit Dyndimo. Cui Dyndimus ait: “Numquid poteris suadere istis avibus hic cantantibus ut pro auro suscepto melius cantent quam canere consueverunt? Quod cum non poteris, cur me illis pejorem putas, ut illud recipiam quod mihi servire non poterit, immo quod ex libero servum me faciat? sed ne te nimium exacerbem, oleum istud tantum sumo.” Haec ut Dyndimus dixerat, super congestam struem lignorum igne succensam oleum illud fudit, hymnumque Deo cecinit; quae ut vidit Alexander abscessit.

Cap. XXIX.

In quale modo Alessandro si trovava nell’isola dei Bramani

Quando dunque (Alessandro) aveva perlustrato l’ultima sponda dell’Oceano orientale, si preparava a sottomettere l’isola dei Bramani. A lui essi inviarono questa lettera. *Epistola di Dindimo ad Alessandro.* “Abbiamo saputo, o re, delle tue guerre e vittorie; ma che cosa sarà mai sufficiente per l’uomo al quale non basta tutto il mondo? Noi non abbiamo ricchezze, per le quali dobbiamo essere sottomessi. I beni di ciascuno sono per tutti noi in comune. Abbiamo cibo al posto delle ricchezze e una veste umile e leggera invece del lusso e dell’oro. Le nostre donne non si adornano per piacere, perché l’ornamento da noi è ritenuto un peso più che un decoro, né riguardo al loro aspetto desiderano più di quanto hanno dalla nascita. Le caverne hanno per noi un duplice uso, ripari in vita, sepolcri dopo la morte. Vi è un re, se e quando l’abbiamo,

non per garantire la giustizia, ma l'onestà della natura. Processi tra noi non ne abbiamo, poiché non compiamo azioni da correggere. Non desideriamo nulla più di ciò che l'ordine di natura pretende. Riteniamo necessario ciò che sappiamo non essere superfluo. L'uguaglianza nella povertà ci rende tutti ricchi. Una è la legge della nostra gente: non andare contro il diritto di natura. Non esercitiamo il lavoro che provoca avidità. Evitiamo l'ozio turpe e la libidine. Non facciamo nulla che sia privo di rigido controllo. Non è lecito presso di noi solcare con i vomeri le cime dei monti. Non indugiamo in inutili banchetti e perciò non ci ammaliano. A noi che abitiamo nelle caverne il cielo offre un tetto, la terra un letto. Noi non facciamo guerre, ristabiliamo la pace con i nostri costumi, non con la forza. Nessun genitore quindi accompagna le esequie del figlio. Non assistiamo ai giochi pubblici e alle rappresentazioni teatrali, poiché il cielo con la sua bellezza ci offre un bellissimo spettacolo. Presso di noi l'eloquenza è semplice. È cosa comune a noi tutti non mentire. Il dio di tutti è nostro Dio, poiché si compiace della parola e delle preghiere, tanto quanto della somiglianza a lui. Poiché egli stesso è verbo, spirito e mente, non con le ricchezze terrene, ma con le opere religiose e con le azioni di ringraziamento viene reso propizio." *Risposta di Alessandro a Dindimo.* "Se le cose stanno così come affermi, o Dindimo, i soli Bramani sono compresi nel numero degli uomini che mancano di vizi e di beni materiali, che reputano illecito ciò che noi facciamo, che ritengono molesti i benefici concessi al posto delle necessità, che definiscono scellerati i compiti delle arti, che infine distruggono i diritti della vita. Dunque o essi si dichiarano dèi, oppure invidiano Dio, a causa del quale incolpano la sua bellissima creazione. *La risposta di Dindimo ad Alessandro.* "Noi non siamo abitanti di questo mondo, ma stranieri, qui non veniamo per rimanere, ma per passare oltre. Non oppressi dal peso di alcun delitto, ci affrettiamo verso il nostro lare. Noi non diciamo di essere dèi, né invidiamo Dio; ma affermiamo che noi non vogliamo utilizzare male la bontà di Dio. Né diciamo che siano convenienti tutte le cose che sono lecite. Quando dunque Dio affidò all'arbitrio umano il discernimento nell'uso delle cose, chiunque persegua le migliori, messe da parte le peggiori, non è certamente egli stesso dio, ma si rende amico di Dio. Quando perciò l'arroganza del successo gonfiò la vostra superbia, dimentichi che siete uomini, affermate che Dio non si cura delle cose mortali. Per voi stessi fondate templi nei quali versate sangue. Per cui vi dirò pazzi, perché ignorate ciò che fate; o se disprezzate Dio

consapevolmente, siete riconosciuti colpevoli del reato di sacrilegio. *Epistola di Alessandro*: – “Tu ti definisci beato poiché abiti lì dove non vi è nessun accesso; lodate il vostro zelo verso la parsimonia: ma per tale ragione i beati sono eterni prigionieri. Infatti per voi come per quelli l’uso dei beni è avverso, e ciò che per voi compie la legge naturale, per quelli lo compie il carcere. L’assenza del ferro (vomere) fa sì che non abbiate coltivazioni e orti, cosa che la natura non si degna di offrirvi. È necessario certo che vi nutriate di radici, giacché non vi è possibile trasferirvi per nave altrove. Ma sia le fiere sia le bestie talvolta vivono con le radici. Perciò non è lodevole vivere nelle ristrettezze e nell’indigenza, ma essere vissuti con moderazione nella ricchezza; diversamente invece la cecità, che non vede ciò che desidera, e la povertà che non ha ciò che vuole ottenere, saranno le sole ed insigni virtù. Che le vostre donne non si adornino lo approvo, poiché non bastano né l’artificio né la materia. Il fatto che non vi accendiate di libidine non è straordinario, poiché la necessità imposta e il turpe spettacolo della nudità ottengono proprio questo. Voi dite di non avere processi e leggi, di non studiare le lettere, di non chiedere né concedere misericordia. Ma anche queste cose avete in comune con le belve: dato che la mente umana si adatta ai vari casi per l’avvicinarsi dei tempi e per i cambiamenti delle situazioni. Infatti le disposizioni dell’anima, dal momento che si trasformano con il mutamento del cielo, risplendono in un giorno sereno, e si offuscano con le nuvole. Anche la ragione degli stessi sensi, così come è molteplice e mutevole, non solo si trasforma per la qualità delle cose ma anche per le età. Da ciò deriva che l’infanzia gode di semplicità, la gioventù di temerarietà, la vecchiaia di debolezza. Anche i singoli sensi esposti alla propria mollezza si rinvigoriscono. E gli elementi di tutte queste cose, gli stessi che sono reputati principi della nostra vita, ci forniscono la materia; grazie alla loro commistione, la corporatura compatta della specie umana, congegnata per essere soddisfacente per ciascuna delle sue parti, con la sua regolazione, ci offre un sussidio familiare. Se dunque non vorrai utilizzare quei benefici che ci sono offerti dagli stessi elementi – pensa ai semi, i pesci, gli uccelli –, o ti segnalerei per superbia perché rifiuti le cose donate, o per invidia perché esse sono offerte da uno migliore.” *Risposta di Dindimo ad Alessandro*. “Voi muovete guerre all’esterno contro gli uomini, perché prima non avete vinto i vostri nemici più interni. Noi Bramani invece poiché abbiamo vinto le battaglie più interne alle nostre membra, rimaniamo in pace noncuranti di ciò

che si trova all'esterno; ci rivolgiamo al cielo, ascoltiamo le voci degli uccelli, ci copriamo con le foglie degli alberi, ci nutriamo dei frutti di quelli, beviamo acqua. Cantiamo inni a Dio, desideriamo la vita del tempo che deve ancora venire, contenti del poco, tacciamo presto con i nostri discorsi. Voi invece dite le cose che devono avvenire, ma non le fate. La vostra sapienza è sulle labbra. Avete sete di oro, avete bisogno di case e di servi, pretendete onori. A noi invece l'acqua estingue l'arsura naturale. Per voi né l'oro cura le ferite, né reprime l'avidità, ma anzi la incita. Perciò è noto che se la sete di oro procedesse dallo svuotamento della natura, sopportata una sola volta, sarebbe saziata. Un certo Calano, poiché dai nostri fuggì presso di voi, da noi è disprezzato, mentre da voi è onorato." *Il trasferimento di Onesicrito presso Dindimo*. Allora Alessandro inviò Onesicrito da Dindimo, che stava disteso sulle foglie degli alberi nella selva, a riferire queste parole: "Alessandro, figlio del grande dio Iuppiter, signore del mondo, ordina che tu vada da lui. Poiché se verrai, moltissime cose ti donerà; se rifiuterai, ti punirà con la morte." A quello Dindimo, rimanendo disteso, rispose: "Il Dio vero non porta l'ingiustizia, ma la luce. Vieta gli omicidi; non suscita le guerre. Ma Alessandro morirà, perciò non è dio. Le cose che mi promette non mi sono necessarie, io non sento il bisogno di nulla di simile. In qualunque modo io vorrò, continuo ad essere libero. Se Alessandro taglierà la mia testa, non potrà uccidere la mia anima. I gemiti degli offesi sono prima di tutto supplizi per coloro che li offendono. Quindi, riferisci a lui che non temo la morte. Se dunque desidera qualcosa di mio, venga da me." Quando dunque Alessandro, messo da parte ogni corteggio, giunse ai piedi di Dindimo, costui gli disse: "Comunque, perché turbi la nostra quiete? Ciò che desideri non possiamo avere, e ciò che abbiamo non ti è necessario. Noi onoriamo Dio, amiamo l'uomo, trascuriamo l'oro, disprezziamo la morte: voi al contrario temete la morte, amate l'oro, odiate l'uomo, disprezzate Dio." Al quale Alessandro (replicò): "Insegnami la sapienza che hai detto di aver ricevuto da Dio." E a lui quello: "Tu non hai spazio per poter ricevere tale dono; gli avidi desideri hanno riempito ormai la tua anima. In quale modo dunque io soddisferò te, a cui non basta tutto il mondo? Tu appunto sei stato creato piccolo, e sebbene tu abbia sete di tutto l'universo, è necessario che tu possieda, come limite, tanto quanto sembriamo occupare io che giaccio a terra, o tu che stai seduto. Se tu imparerai da me questa sapienza, avrai tutto non desiderando nulla. Infatti la cupidigia è madre della povertà.

Dio è mio amico; ho il cielo come tetto, la terra come letto, il fiume per la sete, la foresta per la mensa. Le carni degli animali non si putrefanno nelle mie viscere. Non sono sepolcro di morti. Vivo come sono stato creato. Conosco i segreti di Dio, poiché Dio volle che io avessi una comunione con le sue opere. Che cosa dunque dici che sia più corretto, offendere gli uomini oppure proteggerli, devastare o custodire? Se mi ucciderai andrò da Dio, alle cui mani tu non potrai sfuggire. Non volere distruggere ciò che Dio ha costruito.” A queste cose Alessandro (rispose): “Tu provenendo da Dio vivi in un luogo quieto; io vivo tra i timori; temo le mie guardie; ho paura degli amici più dei nemici; né ho la forza di privarmi degli stessi né di credere in altri. Di giorno abbatto popoli, di notte temo di essere abbattuto. Se ucciderò quelli di cui ho paura, sono triste. Se invece sarò pietoso, sono disprezzato. Se vorrò vivere con te negli spazi delle valli, a me non sarà lecito.” terminate queste parole, Alessandro offrì oro, argento, vesti, pane e olio a Dindimo. A lui questi disse: “Forse potrai persuadere questi uccelli che cantano qui a farlo meglio di quanto erano soliti fare, dopo aver ricevuto l’oro? Dal momento che non riuscirai in ciò, perché mi ritieni peggiore di quelli, tanto che io debba ricevere ciò che a me non può servire, e che anzi da libero mi renda servo? Ma per non esasperarti troppo, prendo soltanto questo olio.” Non appena Dindimo disse queste parole, incendiato col fuoco un mucchio di legna accatastata, vi versò sopra quell’olio e cantò un inno a Dio; allora Alessandro come vide queste cose, se ne andò.

Bibliografia

Edizioni della *Collatio*

Kübler B., *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco. Accedunt collatio Alexandri cum Dindimo, rege Bragmanorum per litteras facta, et epistola Alexandri ad Aristotelem, magistrum suum, de itinere suo et de situ Indiae*, Teubner, Lipsiae 1888

Commonitorium Palladii. Briefwechsel zwischen Alexander dem Grossen und Dindimus, dem König der Brahmanen. Brief Alexanders des Grossen an Aristoteles über die Wunder Indiens (hrsg. B. Kübler), in «Romanische Forschungen» 6 (1891), pp. 203-237

Pfister F., *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Carl Winter, Heidelberg 1910

Pritchard T., *The Collatio Alexandri et Dindimi: a revised text*, in «Classica et Mediaevalia» 46 (1995), pp. 255-283

Steinmann M., *Alexander der Grosse und die „nackten Weisen“ Indiens*, Frank & Timme, Berlin 2012

Maraval P., *Alexandre le Grand et les Brahmanes. Palladios d'Hélénopolis. Les Mœurs des Brahmanes de l'Inde, suivi de Correspondance d'Alexandre et de Dindime (Anonyme)*, Les Belles Lettres, Paris 2016

Edizione del poema allitterante

Khalaf O., *Alexander and Dindimus*, Winter, Heidelberg 2017

Edizioni del *Romanzo di Alessandro*

Arriani Anabasis et Indica ex optimo codice Parisino emendavit et varietatem ejus libri retulit Fr. Dübner. Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. Fragmenta collegit. Pseudo Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit C. Müller, Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1846

Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio Vetusta (ed. G. Kroll), Weidmann, Berlin 1926

Van Thiel H., *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983²

Il Romanzo di Alessandro (a cura di M. Centanni), Einaudi, Torino 1991

Il Romanzo di Alessandro (a cura di R. Stonemann e T. Gargiulo), voll. 1 e 2, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2007-2012

Edizioni di Giulio Valerio

Kübler B., *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco. Accedunt collatio Alexandri cum Dindimo, regem Bragmanorum per litteras facta, et epistola Alexandri ad Aristotelem, magistrum suum, de itinere suo et de situ Indiae*, Teubner, Lipsia 1888

Iulius Valerius <Alexander Polemius>, *Res gestae Alexandri Macedonis*, M. Rosellini (ed.), De Gruyter, Monachii et Lipsiae MMIV

Edizioni dell'*Historia de preliis*

Die Vita Alexandri Magni des Archipresbyters Leo (Historia de preliis) (hrsg. G. Landgraf), A. Deichert, Erlangen 1885

Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems. Im Anhang: Die Historia de preliis (hrsg. O. Zingerle), Koebner, Breslau 1885

Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J¹ (hrsg. A. Hilka-K. Steffens), A. Hain, Meiseheim am Glan 1979

Historia Alexandri Magni (Historia de preliis). Rezension J² (Orosius - Rezension) (hrsg. A. Hilka), A. Hain, Meiseheim am Glan 1976

Steffens K., *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J³*, A. Hain, Meiseheim am Glan 1975

Edizioni dell'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*

Kübler B., *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco. Accedunt collatio Alexandri cum Dindimo, regem Bragmanorum per litteras facta, et epistola Alexandri ad Aristotelem, magistrum suum, de itinere suo et de situ Indiae*, Teubner, Lipsia 1888

Epistola Alexandri ad Aristotelem ad codicum fidem edidit et commentario critico instruxit W. Walther Boer, A. Hain, Meisenheim am Glan 1973

Gunderson L. Lloyd *Alexander's Letter to Aristotle about India*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1980

Tardiola G., *Le meraviglie dell'India*, Archivio Guido Izzi, Roma 1991

Edizioni del *De Gentibus Indiae et Bragmanibus*

Derrett J. Duncan M., *Palladius: De vita Bragmanorum narratio, alias Palladii De gentibus Indiae et Bragmanibus commonitorii necnon Arriani opusculi versio ornator*, in «Classica et Mediaevalia» 21 (1960), pp. 100-135

Berghoff W., *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1967

Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i bramani* (ed. G. Desantis), Città Nuova, Roma 1992

Alexandre le Grand et les Brahmanes (ed. P. Maraval), Les Belles Lettres, Paris 2016

Edizioni del *De moribus Brachmanorum*

Migne J.-P., *Patrologiae cursus completus. Series latina*, XVII, Paris 1874, pp. 1167-1184

Pritchard T. (ed.), *The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmins*, in «Classica et Mediaevalia» 44 (1993), pp. 109-139

Sant' Ambrogio, *Il modo di vivere dei Bramani* (ed. I. Santomanco), La Vita Felice, Milano 2013

Edizioni del *De rebus in Oriente mirabilibus*

Lecouteux C., *De rebus in Oriente mirabilibus. Édition synoptique accompagnée d'une introduction*, A. Hain, Meisenhaeim am Glam 1979

Tardiola G., *Le meraviglie dell'India*, Archivio Guido Izzi, Roma 1991

Edizioni del *Liber Monstrorum*

Bologna C. (ed.), *Liber Monstrorum de diversis generibus*, Bompiani, Milano 1977

Edizioni della *Epistola Presbiteri Iohannis*

Tardiola G., *Le meraviglie dell'India*, Archivio Guido Izzi, Roma 1991

La lettera del Prete Gianni (a cura di G. Zaganelli), Carocci, Roma 2000

Edizioni di autori classici, tardo-antichi e medievali

Alessandro nel Medioevo occidentale (a cura di P. Boitani, C. Bologna, A. Cipolla, M. A. Liborio), Lorenzo Valla, Milano 2007

Arnobio, *Difesa della vera religione contro i pagani. Testo latino-italiano* (a cura di B. Amata), LAS, Roma 2012

Arriano, *Anabasi* (a cura di F. Sisti e A. Zambrini), Lorenzo Valla, Milano 2001-2004

Petri Abaelardi Opera theologica, vol. III (E. M. Buytaert - C. J. Mews ed.), CCCM13, Brepols, Turnholt 1987

Albertus Magnus, *Super Ethica. Commentum et quaestiones* (ed. W. Kübel), in *aedibus Aschendorff*, Münster 1968-1972

Sancti Athanasii Archiepiscopi Alexandriae Contra Gentes (a cura di L. Leone), Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965

Athanasius: Contra Gentes (ed. E. P. Meijering), Brill, Leiden 1984

Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti (a cura di M. Andolfo), Bompiani, Milano
2001

Biffi N., *L'Estremo Oriente di Strabone. Libro XV della Geografia*, Edipuglia, Bari
2005

Bocciolini Palagi L., *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Olschki, Firenze
1978

Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno* (a cura di J. E. Atkinsons), Lorenzo Valla,
Milano 1998-2000

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica. Libri I-V* (Introduzione di L. Canfora), Sellerio,
Palermo 1986

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica. Libri XIV-XVII* (a cura di T. Alfieri Tonini),
Rusconi, Milano 1985

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (a cura di G. Reale), Bompiani,
Milano 2017

*Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera. Accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V.
C. De aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii episcopi super Thebaiden* (rec.
R. Helm), Teubner, Lipsiae 1898

Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*
(traduzione di L. Bianchi e P. Feltrin), Jaca Book, Milano 1984

Hippolytus Werke, II, Refutatio omnium haeresium (hrsg. P. Wendland), J. C.
Hinrichs, Leipzig 1916

‘Ippolito’, *Confutazione di tutte le eresie* (a cura di A. Magris), Morcelliana, Brescia
2012

Orfici. Testimonianze e frammenti nell’edizione di Otto Kern (a cura di E. Verzura),
Bompiani, Milano 2011

Palladio, *La storia lausiaca* (a cura di G. M. Bartelink), Lorenzo Valla, Milano 1974

Pirrone, *Testimonianze* (testo e traduzione a cura di F. Decleva Caizzi), Napoli,
Bibliopolis, 1981

Plutarco, *Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano 2017

Porfirio, *Astinenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005

Porfirio, *Sullo Stige* (a cura di C. Castelletti), Bompiani, Milano 2006

Pseudo-Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* (a cura di A. Cosentino), Città Nuova,
Roma 2017

*Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis; together with the English
translations of John Trevisa and of an unknown writer of the fifteenth century* (ed.
C. Babington & J.R. Lumby), Longman, London 1865-86

Scriptores Rerum Mythicarum. Latini tres Romae nuper reperti (ed. G. H. Bode), E.
H. C. Schulze, Cellis 1834

Thomas Cantimprasensis, *Liber de natura rerum*, (ed. H. Boese), De Gruyter, Berlin-
New York 1973

Studi

- Affergan F., *Exotisme et Altérité. Essai sue les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1987 [trad. it. *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1991]
- Alciati R., «*Sine aliqua differentia graduum*» (*Hieronymus, Adversus Iovinianum 2,19*). *Ascetismo e matrimonio nella predicazione di Gioviniano*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 8 (2011), pp. 305-328
- Alciati R., *Il monachesimo. Pratiche ascetiche e vita monastica nel Mediterraneo tardoantico (secoli IV-VI)*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*. Vol. I, IEL, Roma 2013, pp. 815-831
- Alciati R., *Monaci d'occidente. Secoli IV-X*, Carocci, Roma 2018
- Alciati R. (ed.), *Norm and Exercise. Christian asceticism between late antiquity and early middle ages*, Franz Steiner, Stuttgart 2018
- Allegri G., *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di studi medievali, Palermo 1990
- Amata B., *Problemi di antropologia arnobiana*, LAS, Roma 1984
- André J., *Échos poetiques d'un brahmane*, in «Revue des études latines» 60 (1982), pp. 43-49
- André J.- Filliozat J., *L'Inde vue de Rome*, Les Belles Lettres, Paris 1986
- Antela-Bernárdez B., *Alejandro Magno o la demostración de la divinidad*, in «Faventia» 29/1 (2007), pp. 89-103

- Antela-Bernárdez B., *Divino Alejandro. Parámetros religiosos de la campaña asiática*, in J. Vidal - B. Antela-Bernardez (edd.), *Guerra y Religión en el Mundo Antiguo*, Pórtico, Zaragoza 2015, pp. 41-52
- Antela-Bernárdez B., *Like Gods among Men. The Use of Religion and Mythical Issues during Alexander's Campaign*, in K. Ulanowski (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 235-255
- Arangione G. - Norelli E. (edd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies" Genève, 13-14 juin 2008*, Éditions du Zèbre, Lausanne 2011
- Augé M., *Les sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris 1994 [trad. it. *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Milano 1995]; A. Prete, *Trattato della lontananza*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- Barber P., *The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World*, in «Imago Mundi» 47 (1995), pp. 13-33
- Barbu D., *Idole, idolâtre, idolâtrie*, in C. Bonnet - A. Declerc - I. Slobodzianek (edd.), *Les représentations des dieux des autres*, S. Sciascia Editore, Caltanissetta 2011, pp. 31-50
- Becker H., *Zur Alexandersage*, in «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien» 41 (1890), pp. 888-891
- Becker H., *Zur Alexandersage. Der Brief über die Wunder Indiens in der Historia de preliis*, Hartungsche Buchdruckerei, Königsberg 1906
- Berg B., *Dandamis: an Early Christian Portrait of Indian Asceticism*, in «Classica et Mediaevalia» 31 (1970), pp. 269-305

- Berg B., *The Letter of Palladius on India*, in «Byzantion» 44 (1974), pp. 5-16
- Bevan E. R., *India in Greek and Roman literature*, in E. J. Rapson (ed.) *The Cambridge History of India*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1922
- Bianchi U. (a cura di), *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985
- Boas G., *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1948
- Bosman P. R., *The Gymnosophist Riddle Contest. (Berol. P. 13044): A Cynic Text?*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 50 (2010), pp. 175-192
- Botta S., *Nudità selvagge*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2009
- Botta S. (ed.), *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*, Cambridge Scholars Pub, New Castle upon Tyne 2013
- Bracht Branham R. - Goulet-Cazé M.-O., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1996
- Brelich A., *Gli eroi greci*, 1^a ed., Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1958
- Brelich A., *Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 31 (1960)
- Brelich A., *Problemi di mitologia I: un corso universitario*, «Religioni e civiltà» (1972) [=SMSR 41]

- Breloer B. - Bömer F., *Fontes historiae religionum Indicarum*, Rörscheid, Bonnae 1939
- Bremmer J. N., *Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 1994
- Bronkhorst J., *How the Brahmins won: From Alexander to the Guptas*, Brill, Leiden-Boston 2016
- Brown T. S., *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, University of California Press, Berkeley 1949
- Brower J.- Guilfooy K. (2004), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004
- Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1977 [trad. it., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, 2ª ed., Jaca Book, Milano 2003]
- Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford 2011
- Camplani A., *Atanasio ed Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula Catholica e due fogli copti (edizione di Pap. Berol. 11948)*, in E. dal Covolo *et al.*, *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma 1997, pp. 191-246
- Campopiano M., *Cosmology, Theology of History and Ideology in Godfrey of Viterbo's Pantheon*, in M. Campopiano - H. Panton (edd.), *Universal Chronicles in the High Middle Ages*, York Medieval Press/Boydell & Brewer, Woodbridge - Rochester 2017, pp. 121-140
- Capomacchia A. M. G., *Semiramis. Una femminilità ribaltata*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1986

- Cartledge P., *Herodotus and "The Other"*, in «Echos du monde classique. Classical views» 34 n. s. 9 (1990), pp. 27-40
- Cary G., *A note on the Mediaeval History of the Collatio Alexandri cum Dindimo*, in «*Classica et Mediaevalia*» 15 (1954), pp. 124 - 129
- Cary G., *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge 1956
- Casari M., *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, in «Rivista degli studi orientali» 72 (1998), pp. 3-87
- Coleman-Norton P. R., *The authorship of the Epistola de Indicis gentibus et de Bragmanibus*, in «Classical Philology» 21 (1926), pp. 154-160
- Cosi D. M., *Astensione alimentare e astinenza sessuale nel De abstinentia di Porfirio*, in *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (a cura di U. Bianchi), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 689-701
- Cracco Ruggini L., *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, in «Atheneum» 43 (1965), pp. 3-80
- Daffinà P., *India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive*, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Macerata» 10 (1977), pp. 11-33
- Dal Pra M., *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951
- Detienne M. - Vernant J. P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979 [trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1982]

- Dickinson J., *The Statesman's Book of John of Salisbury*, Russell & Russell, New York 1963³
- Dihle A., *The conception of India in Hellenistic and Roman literature*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society» n.s. 10 (1964), 15-23
- Dognini C. - Ramelli I., *Gli apostoli in India. Nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Medusa, Milano 2001
- Dognini C., *Il colloquio tra Alessandro Magno e i Gimnosofisti*, in «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» 1 (2008), pp. 253-273
- Dreer C. - Lilley K. D., *Universal Histories and their Geographies: Navigating the Maps and Texts of Higden's Polychronicon*, in M. Campopiano - H. Panton (edd.), *Universal Chronicles in the High Middle Ages*, York Medieval Press/Boydell & Brewdell, Woodbridge - Rochester 2017, pp. 275-302
- Dumézil G., *La religion romaine archaïque, avec un'appendice sur la religion des Étrusques*, Parigi, Payot, 1964 [trad. it. *La religione romana arcaica* (2^a ed. it), Rizzoli, Milano 2001]
- Dumézil G., *Alexandre et les sages de l'Inde*, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, vol. II, Paideia, Brescia 1976, pp. 555-560
- Duval Y.-M., *L'Affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003
- Faral E., *Une source latine de l'histoire d'Alexandre: la Lettre sur les merveilles de l'Inde*, in «Romania» 43 (1914), pp. 199-215 e pp. 353-370
- Ferrara M., *La lotta per il sacrificio*, Bulzoni, Roma 2013

- Filliozat J., *La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte*, in «Revue de l'histoire des religions» 130 (1945), pp. 59-91
- Filoramo G., *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 31-37
- Filoramo G. (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Morcelliana, Brescia 2010
- Fredouille J. C., *Dal dialogo ciceroniano all'Octavius di Minucio Felice*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (edd.), *La filosofia come dialogo*, Città Nuova, Roma 2005
- Galbraith V. H., *An Autograph MS of Ranuiph Higden's Polychronicon*, in «The Huntington Library Quarterly» 23 (1958), pp. 1-18
- Gelders R., *Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation*, in «Comparative Studies in Society and History» 51 (2009), pp. 563-589
- Girgenti G., *Porfirio e il vegetarianesimo antico. Note a margine del De abstinentia*, in «Bollettino filosofico» 17 (2001), pp. 75-84
- Goody J., *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Gothóni R., *Religio and Superstitio Reconsidered*, in «Archiv für Religionspsychologie» 21 (1994), pp. 37-46
- Gray V. J., *Herodotus and the Rhetoric of Otherness*, in «American Journal of Philology» 116 (1995), pp. 185-211
- Grellard C. - Lachaud F. (eds.), *A Companion to John of Salisbury*, Brill, Leiden 2015

- Greenblatt S., *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford 1991 [trad. it. *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Il Mulino, Bologna 1994]
- Hahn T., *The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History*, in «Viator» 9 (1978), pp. 313-234
- Halbfass W., *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe, Basel 1981 [engl. transl. *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988]
- Hansen G. Ch., *Alexander und die Brahmanen*, in «Klio» 45 (1965), pp. 351-380
- Hansen M. H., *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, Oxford 2006
- Hen Y., *Alcuin, Seneca and the Brahmins of India*, in R. Meens et al. (eds.) *Religious Franks. Studies in honour of Mayke de Jong*, Manchester University Press, Manchester 2016, pp. 148-161
- Hunter D. G., *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2007
- Immerwahr H. R., *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966
- Ivars A., *Téxt de la versió valenciana de les lletres d'Alexandre el Gran al Rei Dídimos i del de les d'este a d'aquell*, in «Anales del Centro de Cultura Valenciana» 12 (1928), pp. 153-168
- Janni P., *L'India, l'Etiopia e la costruzione dello spazio geografico*, in «Sileno» 40 (2014), pp. 123-133

- Jouanno C., *Des Gymnosophistes aux Réchabites: une utopie antique et sa christianisation*, in «L'Antiquité Classique» 79 (2010), pp. 53-76
- Karttunen K., *The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. India in Classical and Medieval Literature*, in «Arctos» 21 (1987), pp. 43-52
- Karttunen K., *India in Early Greek Literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989
- Karttunen K., *India and the Hellenistic world*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1997
- Karttunen K., *Greek and Indian Wisdom*, in E. Franco - K. Peisendanz (eds.) *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Rodopi, Amsterdam-Atalanta 1997, pp. 117-122
- Kragl F., *Die Weisheit des Fremden. Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition*, Lang, Bern 2005
- Leistle B. (ed.), *Anthropology and Alterity. Responding to the Other*, Routledge, New York and London 2017
- Le Goff J., *L'Occident médiéval et l'Océan Indien: un horizon onirique*, in M. Cortellazzo (ed.), *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI colloquio internazionale di storia marittima*, Olschki, Firenze 1970, pp. 243-263
- Liénard E., *La Collatio Alexandri et Dindimi*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 15 (1936), p. 819-838
- Liénard E., *Alcuin et les Epistolae Senecae et Pauli*, in «Revue belge de philologie et d'histoire» 20 (1941), pp. 589-598

- Lisi F. L., *Il principe filosofo di Platone*, in *Princeps legibus solutus* (a cura di A. Maffi), pp. 5-16, Giappichelli, Torino 2016
- Lovejoy A. - Boas G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1935
- MacCrindle J. W., *Ancient India described in classical literature*, Archibald Constable & Co., Westminster 1901
- Maddoli G. (ed.), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera. II*, Università degli Studi, Perugia 1986
- Magoun F. P., *The Gestes of King Alexander of Macedon*, Harvard University Press, Cambridge 1929
- Magris A., *Plotino e l'India*, in «Annuario filosofico» 6 (1990), pp. 105-162
- Majumdar R. C., *The classical accounts of India*, Mukhopadhyay, Calcutta 1960
- Makowsky J., *De collatione Alexandri Magni et Dindimi*, H. Fleischmann, Breslau 1919
- Martin V., *Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. inv. 271*, in «Museum Helveticum» 16 (1959), pp. 77-115
- MacCrindle J. W., *Ancient India described in classical literature*, Archibald Constable & Co., Westminster 1901
- Mazzoli G., *Paolo e Seneca: virtualità e aporie d'un incontro*, in «Sandalion» 31 (2008), pp. 50-64

- Meier C., *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge - Anfang Europas?*, Siedler, München 2009 [trad. ingl. *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2011]
- Merchelbach R., *Die Quellen des griechischen Alexanderromanes*, C. H. Beck, München 1977
- Migliori M., *L'unità del pensiero politico di Platone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 95/3(2003), pp. 337- 388
- Ministry Z., *Abortion in the Early Middle Ages*, York Medieval Press, York 2015
- Montero Herrero S., *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Editorial Trotta, Madrid 1997
- Morelli C., *Sulle tracce del romanzo e della novella*, in «Studi italiani di filologia classica» 1 (1920), pp. 25-100
- Moreschini C. - Norelli E., *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina. I Da Paolo all'età costantiniana*, Morcelliana, Brescia 2019²
- Muckensturm C., *Les Gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, in M.-O. Guolet-Cazé - R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 225-239
- Nawotka K., *The Alexander Romance by P.-Callisthenes*, Brill, Leiden-Boston 2017
- Neill S., *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge University Press, Cambridge 1984
- Nenci G. - Reverdin O., *Hérodote et les peuples non grecs*, Fondation Hardt, Genève 1990

- Ogden D., *Alexander the Great. Myth, Genesis and Sexuality*, University of Exeter Press, Exeter 2011
- Oliver Segura J. P., *Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos*, in «Antigüedad y Cristianismo» VII (1990), pp. 53-62
- Oliver Segura J. P., *Diálogo del rey Alejandro con el brahmán Dándamis (Pgen. 271)*, in F. Gaseó y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla 1991, pp. 107-117
- Pedech P., *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène-Onésicrite-Néarque-Ptolémée-Aristobule*, Les Belles Lettres, Paris 1984
- Petropoulou M.-Z., *Animal sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford University Press, Oxford 2008
- Pfister F., *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Carl Winter, Heidelberg 1910
- Pfister F., *Die Brahmanen in der Alexandersage*, in «Berliner Philologische Wochenschrift» 41 (1921), p. 569-575
- Pfister F., *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, in «Hermes» 76 (1941), pp. 143-169
- Photiades P., *Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successifs*, in «Museum Helveticum» 16 (1959), pp. 116-139
- Piccaluga G., *Penates e lares*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 32 (1961), pp. 81-97

- Piccaluga G., *Irruzione di un passato irreversibile nella realtà cultuale romana*, in «Studi Storico-Religiosi» 1 (1977), pp. 47-62
- Piccaluga G., *Gli schinieri di Achilleus*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich promossi dalla cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 379-392
- Piccaluga G., *Pandora e i doni di nozze*, in *Φιλίας χάριν. Miscellanea di Studi classici in onore di E.Manni*, Bretschneider, Roma 1980, pp. 1737-1750
- Piccaluga G., *Fides nella religione romana di età imperiale*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17/2, De Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 703-735
- Piccaluga G., *La mitizzazione del Vicino Oriente nelle religioni del mondo classico*, in H. Nissen - J. Renger (hrsg.) *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Dietrich Reimer, Berlin 1982, pp. 573-612
- Piccaluga G., *La politeia nel deserto. Valori civici e recupero dello spazio extra-urbano nel monachesimo antico*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla regula Magistri. Atti del XXVI Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-10 maggio 1982*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, pp. 61-71
- Pincherle A., *Introduzione al cristianesimo antico*, Laterza, Bari 1971
- Puri B. N., *India in classical Greek writings*, New Order, Ahmedabad 1963
- Prescendi F., *Sacrificier en Grèce et à Rome*, in P. Borgeaud - F. Prescendi (éds.), *Religions antiques. Une introduction comparée. Egypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 31- 52

- Prescendi F., *Prométhée fonde-t-il le sacrifice grec? En relisant Jean Rudhart*, in C. Walde - U. Dill (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, De Gruyter, Berlin-New York 2009, pp. 81-95
- Prete A., *Trattato della lontananza*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- Prinzivalli E. - Simonetti M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I - V)*, Morcelliana, Brescia 2012
- Raaflaub K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago-London 2004
- Ramelli I., *L'epistolario apocrifo Seneca-San Paolo: alcune osservazioni*, in «*Vetera Christianorum*» 34 (1997)
- Redondo J., *Elements of Salvation in the Greek Myths on the Hyperboreans*, in «*Forma Breve*» 15 (2018), pp. 481-491
- Resnick I. M. (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston 2013
- Rocchi M., *Kadmos e Armonia: un matrimonio problematico*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1989
- Ross D. J. A., *A check-list of mss of three Alexander texts: the Julius Valerius Epitome, the Epistola ad Aristotelem and the Collatio cum Dindimo*, in «*Scriptorium*» 10 (1956), pp. 127-132
- Ross D. J. A., *Alexander historiatus. A guide to medieval illustrated Alexander literature*, The Warburg Institute, London 1963
- Sabbatucci D., *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978

Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, 2a ed., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979

Sabbatucci D., *La religione di Roma antica*, Il saggiatore, Milano 1988

Sachot M., «*Religio/ superstitio*». *Historique d'une subversion et d'un retournement*, in «*Revue de l'histoire des religions*» 208/4 (1991), pp. 355-394

Said E. W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 [trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991]

Saggiaro A., *Dalla 'pompa diaboli' allo 'spirituale theatrum'. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli*, in «*Mythos*» 8 (1996)

Saggiaro A., *Il paganesimo. Identità e alterità come paradigmi dell'età costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*. Vol. I, IEI, Roma 2013, pp. 679-697

Schwartz F. F., *Alexanders Gespräch mit den Brahmanen*, in «*Litterae Latinae*» 31 (1975-1976), pp. 1-16

Sedlar J. W., *India and the Greek world. A study in the Transmission of Culture*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1980

Sfamini Gasparro G., *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2011

Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983

- Simonetti M., *Per un profilo dell'autore dell'Elenchos*, in «*Vetera Christianorum*» 46 (2009), pp. 153-173
- Squarcini F., *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2007
- Steinmann M., *Some Remarks on the Manuscripts of the Collatio Alexandri et Dindimi: Addenda and Corrigenda to Ross's Check-list of Alexander Texts*, in «*Scriptorium*» 68 (2014), pp. 102-110
- Steinmann M., *Eine fiktive Depesche der Gymnosophisten an Alexander den Großen: die Epistula Bragmanorum ad Alexandrum als einleitung zu einer moralisch-ethnographischen epitome*, in «*Classica et Mediaevalia*» 66 (2015), pp. 221-242
- Steinmann M., *Further remarks on the manuscripts of the Collatio Alexandri et Dindimi: Some more addenda to Ross's check-list of Alexander texts*, in «*Scriptorium*» 71 (2017), pp. 124-127
- Stoneman R., *Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and Its Models*, in «*The Classical Quarterly*» 44 (1994), pp. 500-510
- Stoneman R., *Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance*, in «*The Journal of Hellenic Studies*» 115 (1995), pp. 99-114
- Stoneman R., *The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy*, in J. Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Brill, Leiden-Boston 2003, in particolare pp. 325-345
- Stoneman R., *Alexander the Great. A life in legend*, Yale UP, New Haven/London 2008

- Stoneman R., *Legends of Alexander the Great*, Tauris, New York 2012²
- Stoneman R., *Tales of Utopia: Alexander, Cynics and Christian Ascetics*, in M. P. Futre Pinheiro - S. Montiglio (eds.), *Philosophy and the Ancient Novel*, Barkhuis & Groningen University Library, Groningen 2015, pp. 51-61
- Stoneman R., *The Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2019
- Stroumsa G., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005 [trad. it. *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino, 2006]
- Szalc A., *Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Greek and Indian tradition*, in «Eos» 98 (2011), pp. 7-25
- Subrahmanyam S., *Europe's India*, Harvard University Press, Cambridge-London 2017
- Tardiola G., *Cristoforo Colombo e le meraviglie dell'America. L'esotismo fantastico medievale nella percezione colombiana del Nuovo Mondo*, De Rubeis, Anzio 1992
- Taylor J., *The Universal chronicle of Ranulf Higden*, Clarendon Press, Oxford 1966
- Todorov T., *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Seuil, Paris 1982 [trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1984]
- Todorov T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989 [trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991]

- Valli F., *Un eretico del sec. IV: Gioviniano*, in *Didaskaleion*, n. s., II, 1924, pp. 1-66
- Vasunia P., *The Classics and Colonial India*, Oxford University Press, Oxford 2013
- Vegetti M., *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Carocci, Roma 2017
- Vignolo Munson R., *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2001
- Villaroel Fernández I., *La Collatio Alexandri et Dindimi según Vicente de Beauvais. Estudio y edición crítica de la versión del Speculum historiale*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 36 (2) 2016, pp. 233-253
- Waters K. H., *Herodotos the Historian: His Problems, Methods and Originality*. University of Oklahoma Press, Beckenham 1985
- White H., *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994 [trad. it. *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000]
- Wilcken U., *Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten*, in «Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Phil.-Hist. Kl. 23 (1923), pp. 150-183
- Willis W. H. - Maresch K., *The encounter of Alexander with the Brahmans: new fragments of the Cynic diatribe P. Genev. inv. 271*, in «Zeitschrift für Papyrologie» 74 (1988), pp. 59-83

Wittkower R., *Allegory and the Migration of Symbols*, Thames and Hudson, New York 1977

Zambrini A., *Alessandro in India: tra conquista, religione e tolleranza*, in *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico* (a cura di G. A. Cecconi – C. Gabrielli), Edipuglia, Bari 2011, pp. 57-66

Zaganelli G., *Alessandro Magno in India: storia di un'epistola e di un'immagine del mondo*, in *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi* (a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo), Rubettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 139-153

Zumthor P., *La mesure du monde*, Seuil, Paris 1993