

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

Direttore responsabile: Carlo Saccone

Comitato di redazione: Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini, Carlo Saccone

Comitato dei consulenti scientifici: Johann Christoph Bürgel (Uni-Berna, islamistica), Francesco Benozzo (Uni-Bologna, studi celtici), Carlo Donà (letterature comparate, Uni-Messina), Mario Mancini (Uni-Bologna, francesistica), Alessandro Grossato (Fac. Teologica del Triveneto, indologia), Carla Corradi Musi (Uni-Bologna, studi sciamanistici), Patrizia Caraffi (Uni-Bologna, iberistica), Ermanno Visintainer (filologia delle lingue turco-mongole, ASTREA), Tito Saronne (Uni-Bologna, slavistica), Mauro Scorretti (Uni-Amsterdam, linguistica), Daniela Boccassini (Uni-Vancouver, filologia romanza), Giancarlo Lacerenza (Uni-Napoli, giudaistica), Giulio Soravia (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), Adone Brandalise (Uni-Padova, studi interculturali), Giangiorgio Pasqualotto (Uni-Padova, filosofie orientali), Alberto Ambrosio (Uni-Paris Sorbonne, mistica comparata), Patrick Franke (Uni-Leipzig, arabistica), Kamran Talattof (Uni-Arizona, iranistica), Roberto Mulinacci (Uni-Bologna, lusitanistica).

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

I
(2008)

Alessandro/Dhû l-Qarnayn
in viaggio tra i due mari

a cura di
Carlo Saccone



Edizioni dell'Orso
Alessandria

©

Copyright by Edizioni dell'Orso S.r.l.
15100 Alessandria, via Rattazzi 47
Tel. 0131.252349 – Fax 0131.257567
E-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

Redazione informatica e impaginazione a cura di Francesca Cattina

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-057-9

Indice

	<i>pag.</i>
<i>Manifesto della rivista</i> di Carlo Saccone e Alessandro Grossato	IX
CONTRIBUTI	
<i>Introduzione</i> di Carlo Saccone	3
<i>La circolazione della materia alessandrina in Italia nel Medioevo (coordinate introduttive)</i> di Paolo Rinoldi	11
<i>Rielaborazione narrativa e originalità dell'Alexandre castigliano: la storia di Bucefalo</i> di Gianfelice Peron	00
<i>Alessandro in Oriente: le fanciulle fiore (Roman d'Alexandre, III, vv. 3286-3550)</i> di Patrizia Caraffi	00
<i>«Amon, le dieu de Lybie, en vous l'engendrera». Le leggende sulla nascita di Alessandro nei romanzi del Medioevo francese</i> di Margherita Lecco	00
<i>Alexandre, un opéra inabouti de Richard Wagner</i> di Danielle Buschinger	00
<i>Alessandro e la regina Candace</i> di Alessandra Coppola	00

<i>Echi della visione sciamanica del mondo nel “Romanzo di Alessandro”</i> di Carla Corradi Musi	00
<i>L’ascensione di Alessandro</i> di Claudio Mutti	00
<i>Paradigmi della sovranità nel romanzo irano-islamico di Alessandro: il re-profeta e la “sospensione del potere” nell’Eqbâl-nâme di Nezâmi (XII sec.)</i> di Carlo Saccone	00
<i>Guerra e pace nell’Alessandreide di Nizami</i> di Johann Christoph Bürgel	00
<i>Ahmedî et son Iskendernâme: un Alexandre des deux mondes</i> di Alberto Fabio Ambrosio	00
<i>L’Alessandro “turco”: alcune riflessioni in margine al Sedd-i İskenderî (La muraglia di Alessandro) di Alî Şîr Navâ’î</i> di Ermanno Visintainer	00
<i>Il colloquio fra Alessandro Magno e i gimnosofisti: analisi e prospettive</i> di Cristiano Dognini	00
<i>Alessandro Magno e l’India. Storico intreccio di miti e di simboli</i> di Alessandro Grossato	00
<i>Alessandro in Indonesia: una breve cronistoria</i> di Giulio Soravia	00

RECENSIONI

– Catherine Pinguet, <i>La folle sagesse</i> , Les éditions du Cerf, Paris 2005 (di Alberto Fabio Ambrosio)	00
– Johann Christoph Bürgel, « <i>Il discorso è nave, il significato un mare</i> ». <i>Saggi sull’amore e il viaggio nella poesia persiana medievale</i> , a cura di C. Saccone, Roma, Carocci 2006 (di Carlo Donà)	00
– Massimo Jevolella, <i>Le radici islamiche dell’Europa</i> , Boroli, Milano 2005 (di Claudio Mutti)	00

Indice

- Martino Conserva - Vadim Levant, *Lev Nikolaevic Gumilëv*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 2005 (di Daniele Scalea) 00
- Tom Reiss, *L'orientalista, L'ebreo che volle essere un principe musulmano*, tr. it. di S. Caraffini, Garzanti, Milano 2005 (di Carlo Saccone) 00
- Norman Daniel, *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, tr. it. di J. Catalano, Il Mulino, Bologna 2007, 2a ed. (di Carlo Saccone) 00

UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

- Turandot – Von Nizami bis Puccini*
di Johann Christoph Bürgel 00

- NOTIZIE SUGLI AUTORI 00

ASTREA
Associazione di Studi e Ricerche Euro Asiatiche
Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

Con la presente abbiamo il piacere di annunciare l'uscita di un nuovo periodico, i *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, dedicati allo studio dell'antica e vasta area culturale che si estende dal bacino del Mediterraneo sino all'Oceano Indiano. Un'area nella quale si sono sviluppate molte delle più importanti civiltà, aventi tutte ben più d'un tratto comune, perché fortemente unite lungo i secoli e i millenni, e non solo economicamente. Si pensi agli scambi commerciali e culturali, nonché agli insediamenti umani, che hanno nei secoli segnato la formazione, toccandone quindi l'identità stessa, delle diverse regioni mediterranee; o ai plurisecolari contatti stabilitisi tra il Mediterraneo e le zone eurasiatiche, sia per terra dalla cosiddetta 'Via della Seta', che per mare dall'ancora più lunga 'Rotte delle Spezie'. Nel Corano (XVIII, 60ss.) si legge che Mosè, in compagnia del misterioso profeta-iniziatore al Khidr (Elia), viaggiò verso la "confluenza dei due mari" (*majma' al-bahrayn*). Gli esegeti hanno proposto varie identificazioni, tra cui l'istmo di Suez posto appunto tra i due grandi mari del mondo pre-moderno; ma l'espressione, alquanto criptica, sembra anche alludere a un Non-Dove dell'anima, a un misterioso punto d'incontro, o di confine, tra realtà e mondi diversi eppure comunicanti. Nella dichiarazione di Mosè ("non cesserò di camminare finché non sarò giunto alla Confluenza dei Due Mari") ci sembra di poter leggere un manifesto, un programma quasi, che il mondo occidentale contemporaneo – oggi in forte crisi ideale e identitaria, – avrebbe bisogno di adottare consapevolmente e con coraggio realizzare.

Sarà preso in considerazione soprattutto il periodo che va dalla fine del mondo antico sino alle soglie dell'era contemporanea, com'è noto caratterizzato da importanti sviluppi della civiltà ebraica, cristiana, islamica e indiana, e sarà posta particolare attenzione alla funzione di *trait d'union* fra Oriente e Occidente svolta dal mondo iranico e turco, dal mondo slavo e da quello greco-bizantino. Questo senza trascurare i più tradizionali ambiti del sapere "mediterraneo", "islamico", "indiano" ma, al contrario, con il preciso intendimento di porli in relazione dialogica con questa dimensione di scambio spesso negletta dagli studi di settore. Oltre agli aspetti più propriamente letterari e religiosi, non sarà tralasciato quello artistico e iconografico, sempre privilegiandosi gli elementi

di scambio e di raccordo che hanno condizionato nel corso del tempo la possibilità di una *koinè* storica e culturale indo-mediterranea.

La nuova iniziativa si volge, programmaticamente, a studiosi di entrambi i versanti di questa ecumene indo-mediterranea, ossia studiosi e specialisti delle culture letterarie, religiose, artistiche dell'area euro-mediterranea e dell'area che va dall'Asia Centrale all'Oceano Indiano, nella convinzione – oggi sempre più condivisa – che ci troviamo di fronte a un unico grande bacino storico-culturale che fornisce lo sfondo più adeguato e la cornice più soddisfacente allo studio di non pochi fenomeni.

A questo primo numero, dedicato alla leggenda di Alessandro Magno in alcune delle sue numerose varianti cristiane, islamiche, sciamaniche o indiane, seguiranno con cadenza annuale altri numeri monografici. I prossimi saranno dedicati al tema del sogno e dell'onirismo (2009) e della malinconia (2010).

Chiunque sia interessato a proporre un proprio contributo, può inviarlo a uno degli indirizzi sotto elencati, se possibile in formato elettronico (redatto in italiano o in una delle principali lingue europee a grande diffusione). Per ogni informazione e richiesta di ulteriori delucidazioni sul progetto, si può contattare uno dei due promotori che sottoscrivono la presente lettera.

Con un cordiale saluto

Alessandro Grossato e Carlo Saccone

ASTREA – Associazione di Studi e Ricerche Euro Asiatiche

per informazioni e invio di contributi e recensioni:

carlo.saccone@unibo.it tel. 049-604283

alessandrogrossato@tin.it tel. 049-8669282

CONTRIBUTI

Pensieroso guardava Alessandro i morti e esteriormente rideva, mentre dentro di sé piangeva. Perché, egli pensava, è necessario in questa lotta ammazzare con spade e frecce così tanti uomini? Non è giusto attribuire la colpa di questo solo a loro. Ma cercare l'errore in me sarebbe pure sbagliato. È piuttosto proprio del Destino far rotolare le teste, e al Destino non può sfuggire nessuno. (Nezami, *Alessandreide*, I, 133)

Introduzione

di Carlo Saccone

La figura di Alessandro è certamente di quelle che sembrano fatte apposta, contraddittoriamente, per dividere e unire al contempo. La sua leggenda spopola letteralmente tra Oriente e Occidente dall'antichità al medioevo e oltre, lasciandosi dietro una scia interminabile di discussioni e polemiche ove la lode e il disprezzo, l'entusiasmo e il ribrezzo, la meraviglia e l'orrore di fronte al personaggio, alla straordinarietà della sua impresa, si alternano senza posa. I saggi qui raccolti, opera di numerosi specialisti che coprono l'area euro-mediterranea e quella orientale dall'Iran all'Indonesia, ne forniscono amplissima documentazione (sia pure non esaustiva, ché altri interessanti capitoli avremmo voluto includere in questo volume come ad esempio l'Alessandro slavo, quello etiopico o quello siriano).

1. La sua impresa orientale getta le basi di quell'utopia – destinata a fruttificare – di una feconda unione tra l'Oriente e l'Occidente cui invano Traiano e altri imperatori romani tenteranno di dare nuova e più duratura realizzazione con le loro guerre in Oriente. Bisanzio in parte terrà vivo questo grande progetto, quantomeno sino al disastro del 1204; ma forse solo la Russia riuscirà nei momenti migliori a interpretare lo spirito di questa antica utopia (anche attraverso l'onomastica dei suoi zar, alcuni dei quali non a caso portarono il nome del grande Macedone), unendo stabilmente una parte rilevante dell'occidente europeo all'Asia Centrale e Settentrionale. Tuttavia, la parte più curiosa di que-

sta forzatamente sommaria storia di un'utopia politica, si realizza proprio in Oriente: il califfato islamico fu a suo modo – nella impetuosa fase di espansione che portò già nel 711 (Maometto era morto solo nel 632) le armate arabe a Gibilterra da un lato e sulla valle dell'Indo dall'altra – la più efficace e duratura *Verwirklikung* dell'utopia alessandrina. Il paragone non sembri azzardato: Alessandro, identificato dagli esegeti del Corano con il re-profeta Dhû l-Qarnayn (il “Bicorne”, che compare nella sura XVIII, 83 ss.) fu davvero interpretato come figura del re-profeta-guerriero della Mecca e, il suo impero, come prefigurazione di quel Califfato che si estenderà dall'Europa ai confini con la Cina. Nel mondo islamico l'utopia politica veicolata dalla leggenda alessandrina si arricchisce evidentemente di una nuova dimensione, forse solo implicita o parzialmente espressa nel modello greco: quella religiosa che si conviene a un re cosmocrate, *rex e pontifex*, quale strutturalmente e *profondamente* è il califfo ovvero il “vicario di Dio” (*khalifa Allah*) sulla terra.

Ben altro genere di *Verwirklikung*, in effetti un ‘travisamento’ dell'utopia alessandrina, ci sembra quella che va dipanandosi tra l'entusiasmo delle grandi Crociate del XII-XIII sec. – cui, è lecito supporre (v. il saggio di Paolo Rinoldi), il successo europeo del *Roman d'Alexandre* sia ideologicamente funzionale – e la più recente “crociata” euro-americana in Irak e Afghanistan, erede per più di un aspetto delle note imprese del colonialismo classico. È un fatto comunque che l'impresa di Alessandro, nel bene e nel male, indichi da oltre due millenni una direzione di marcia all'espansionismo occidentale, una direzione paradigmatica che ha periodicamente esercitato (tuttora esercita) una sorta di attrazione fatale.

Ma, come si diceva, le discussioni sul fenomeno Alessandro non cessarono mai: sulle sue origini (divine o demoniache, v. il saggio di Margherita Lecco), greche o “bastarde”: mezzo egiziano, mezzo iranico; sulla sua fede (idolatra opportunistica o sincero monoteista), sui suoi sogni politici (fautore dell'Impero Universale o re-corsaro e arraffone); sulla sua stessa personalità (criminale violento assetato di sangue o re-filosofo e amante della pace e della giustizia, v. il saggio di Johann Christoph Bürgel).

Plutarco nel suo *Peri tou Alexandrou tykhes kai aretes* (Intorno alla fortuna e alla virtù di Alessandro) riassume sinteticamente i “due corni” della controversia antica intorno a Alessandro e la sua straordinaria impresa: fu fortuna o virtù? La tradizione stoica, che in sostanza si aggancia alla prima risposta, vi vede, all'inizio, un campione di virtù solo negative: *tyfos* (arroganza) e *aboulia* (sconsideratezza) innanzitutto, e ne sottolinea il difetto di qualità come la *eukolia* (facilitas), la *filanthropia* (humanitas), la *megalopsychia* (magnitudo animi) che riconosce piuttosto al padre Filippo. Non è da meno la tradizione zoroastriana che anzi vede in “Alessandro il maledetto” un figlio di Ahriman (il sata-

na mazdeo), facendone conseguentemente l'agente demoniaco di ogni nefandezza: dal massacro della nobiltà iranica alla distruzione dei templi del fuoco, dall'usurpazione del trono iranico al furto dei libri sacri. Queste posizioni radicalmente avverse si saldano con quella dell'Antico Testamento (*Libro di Daniele*, 8, 1-27) dove com'è noto, pur qui senza venire mai nominato esplicitamente, Alessandro è identificato con un sinistro "capro" dall'unico corno che abbatte un "montone" dalle due corna (interpretati nello stesso testo come simbolo dei Medi e dei Persiani), dando così inizio a un periodo di "empietà" che si estenderà e rafforzerà ulteriormente con i suoi successori.

Ma sarà la stessa tradizione stoica più tarda, di epoca romana, a procedere a una parziale rivalutazione del personaggio: già Plutarco aveva affiancato la vita di Alessandro a quella di Cesare, implicitamente indicando nel greco un "precursore" del romano; Arriano, dopo l'impresa di Traiano (che nella guerra ai Parti si era vantato, a torto, di avere superato i limiti orientali della conquista del Macedone), non esiterà a fare esplicitamente di Alessandro il suo modello. La stessa fortuna di Alessandro – dopo Arriano – non sembra più la dea cieca che fa e disfa gli umani destini secondo l'antico adagio *fortuna regit vitam, non sapientia*, bensì quasi l'espressione di una sapienza superiore (e divina) che nella figura complessa e contraddittoria di Alessandro ha scelto un magnifico *exemplum* da proporre alle generazioni attuali e future di regnanti.

Curiosamente, la rivalutazione di Alessandro del tardo stoicismo anticipa quella che si avrà qualche secolo più tardi in terre musulmane. Dove il "modello Alessandro" – pienamente rilegittimato e addirittura santificato dagli esegeti del Corano – verrà riproposto senza posa da autori persiani (v. oltre al citato saggio di Bürgel anche quello di Carlo Saccone) e turchi (v. i contributi di Ermanno Visintainer e Alberto Ambrosio) e persino di area malese (v. la nota di Giulio Soravia), attraverso numerose opere sia in prosa che in versi – raccolte di consigli, poemi tra l'epico e il romanzesco, "specchi per principi" – e presentato come prototipo del regnante ideale: re pio e giusto, di una giustizia islamicamente connotata ben s'intende, e, insieme, re sapiente e re-profeta.

In certi autori orientali (iranici soprattutto) la rivisitazione della leggenda di Alessandro può diventare l'occasione per una originale meditazione sulla regalità e la sua legittimazione, per la costruzione di una "teologia del potere", anche in relazione al tema – centrale nella cultura islamica da Maometto agli odierni fondamentalisti – della *giustizia*. Questa 'teologia' appare in stretto rapporto con una simbolica del potere – che si arricchisce anche di interessantissimi apporti indiani (v. il contributo di Alessandro Grossato) – simbolica che si riflette pure ampiamente nell'iconografia (si veda il contributo di Claudio Mutti).

2. Il rapporto di Alessandro con la scienza e con la filosofia è un altro dei luoghi dell'infinito "dibattito su Alessandro". Che, com'è noto, la tradizione greca ci presenta discepolo di Aristotele e con lui sempre in stretto contatto, anche a partire da un famoso apocrifo, l'"Epistola ad Aristotele", che conobbe poi una notevole circolazione nel mondo medievale cristiano alimentando la sua fama di sovrano-filosofo in molta e varia letteratura (v. in proposito il saggio di Rinoldi), ma anche nel mondo arabo-islamico, turco e forse anche indo-musulmano, attraverso traduzioni e rifacimenti vari. Il persiano Nezami (XII sec.) apre la seconda parte della sua *Alessandreide* con una grande discussione, nella sala del trono, tra Alessandro e i "sette grandi filosofi greci" tutti anacronisticamente compresenti: Platone, Aristotele, Socrate, Porfirio, Ermete, Apollonio, Talete. L'episodio dell'incontro di Alessandro con i sacerdoti-filosofi indiani, un altro luogo celeberrimo della vulgata alessandrina, è pure ampiamente ripreso non solo da autori musulmani ma anche, forse indirettamente, in testi indiani (v. il saggio di Cristiano Dognini). Ma fu vero "amore della sapienza" quello di Alessandro? Un autore indo-persiano, Amir Khosrow di Delhi (di origini turche, operante in terre indiane e di espressione persiana) non esita a farne un assassino di filosofi: non riuscendo a venire a capo della loro ribellione, Alessandro apre le dighe del Nilo e li fa annegare tutti (salvando però Platone e Aristotele). E fu vera, disinteressata, ricerca della verità la sua? Nel menzionato Nezami, Alessandro si porta dietro dei "compendi di saggezza" (*kherad-name*) pieni di consigli spiccioli redatti dai filosofi, che gli saranno di pratico ausilio nella sua missione per il mondo, ed egli non esita inoltre a usare la magia del filosofo Apollonio in più di una difficile circostanza per cavarsi d'impaccio: dunque una immagine molto diversa da quella classica di una filosofia come libero, appunto disinteressato, *theorein*. Ma soprattutto Alessandro, almeno nelle redazioni orientali e segnatamente in quelle islamiche, è un re-profeta, insomma in perpetuo contatto con l'Angelo come lo era stato Maometto, è dotato di una sapienza soprannaturale che gli permette di aver sempre e comunque l'*ultima parola*, che anzi l'autorizza talora a zittire bruscamente i suoi dotti interlocutori. Questa dimensione di una sapienza profeticamente connotata manca o pare molto labile nelle versioni occidentali, che, almeno sotto questo aspetto, ci consegnano una figura forse meno ricca e sfaccettata: il discepolo di Aristotele non sembra aspirare a competere con i profeti.

Anzi, più che la filosofia, è spesso in primo piano nelle versioni occidentali la conturbante contiguità del personaggio con la magia, sin dai suoi discussi natali in cui gran parte ha il re-mago egiziano Nectanebo. Più in generale, fin dall'antico romanzo dello Pseudo-Callistene, emerge uno scenario magico-mitico che fra l'altre cose presenta non pochi punti di intersezione o somiglianza evidente con "visioni sciamaniche" (v. il contributo di Carla Corradi Musi). Si os-

serverà attraverso i lavori qui presentati come questa contiguità di Alessandro con la magia sia stata variamente giudicata: in ambiente cristiano è aspetto tendenzialmente negativo se non apertamente satanico, che invece tale non risulta nell'antichità o nel mondo indiano; nel mondo islamico, che conosce una distinzione tra magia lecita (*halal*) e illecita (*haram*), la valutazione di questo aspetto risulta ovviamente più articolata. Peraltro è evidente come le varie culture attraversate dal "fenomeno Alessandro" non si siano limitate a riceverlo passivamente, bensì lo abbiano spesso ampiamente *ri-codificato*: cristianizzato, islamizzato, indianizzato, turchizzato... in qualche modo, per così dire, nazionalizzandolo. Oggigiorno assistiamo alla "cinesizzazione" del mongolo Gengis Khan: come si vede, niente di nuovo sotto il sole.

3. Un ulteriore aspetto vorremmo qui considerare, tra gli innumerevoli che emergono dai contributi di questo volume: l'Alessandro viaggiatore e esploratore del mondo, già ampiamente sottolineato nelle fonti greche e ripreso *ad libitum* da autori occidentali e orientali. L'elemento del meraviglioso e del fantastico vi ha naturalmente parte non piccola, si pensi ad esempio all'episodio delle "fanciulle-fiore" (per cui si veda il contributo di Patrizia Caraffi e quello di Michelle Buschinger) o alle ricchezze favolose della regina Candace (v. il contributo di Alessandra Coppola), o al cavallo Bucefalo, dai poteri prodigiosi (v. il contributo di Gianfelice Peron). Ed emerge certamente, in continuazione, pure l'Alessandro che "va oltre i limiti" del mondo abitato: che vola al cielo trainato da grifoni, immagine ambigua letta in ambiente cristiano vuoi negativamente come metafora di incorreggibile *ybris*, vuoi, in positivo, come metafora del volo della conoscenza (v. il contributo di Mutti). Oppure si pensi all'Alessandro che si fa costruire un sommergibile per esplorare gli abissi marini, o che s'inoltra per il misterioso Paese delle Tenebre alla ricerca della fonte miracolosa dell'immortalità –topos, quest'ultimo, particolarmente amato dagli scrittori persiani e turchi (vedi i contributi di Ambrosio e Bürgel)- in cui l'esplorazione dei confini terreni diventa inevitabilmente metafora dell'esplorazione di un Oltre, misticamente o gnosticamente connotato.

Uno dei pregi del volume qui presentato credo sia quello di contribuire in modo significativo ad arricchire il "catalogo delle imprese" alessandrine, soprattutto attraverso i contributi degli orientalisti che forniscono dettagliati riassunti di *Alessandreidi* (persiane, turche, malesi) praticamente sconosciute anche a molti specialisti della materia. Ma vorrei qui sottolineare anche dell'altro: l'Alessandro storico viaggia letteralmente "tra i due mari", i due grandi mari che segnano la storia del mondo antico e medievale: il Mediterraneo e l'Oceano Indiano. Questi due mari tra cui spazialmente si colloca la sua impresa marcano i confini di un bacino culturale "naturale", l'Eurasia, all'interno del quale – e

solo all'interno del quale – si possono adeguatamente inquadrare non soltanto un evento straordinario come l'impresa di Alessandro e il non poco che ne seguì (i regni greco-battriani, l'arte greco-indiana, l'Iran partico che ancora nel I secolo batte moneta con scritte in greco...), ma anche una serie nutrita di altri eventi storico-culturali. Si pensi, a puro titolo di esempio, al fenomeno della "migrazione di testi" tra Est e Ovest e viceversa. C'è lo stesso "romanzo di Alessandro" naturalmente, ma non solo, anche: il persiano (ma forse di origini indiane) *Libro di Sindbad* (con le versioni europee come il *Libro dei sette savi*, *Il libro degli inganni delle donne* ecc.), l'indiano *Kalila e Dimna* (con le sue versioni persiane, arabe e europee come ad es. il *Directorium vitae humanae* e, in parte, la *Disciplina Clericalis*), le *Mille e una notte*, la leggenda cristianizzata ma di origini buddiste di *Barlaam e Josafat*, il persiano *Tuti-Name* (Libro del pappagallo) di origini indiane, e così via. Tutti testi che viaggiando nelle terre comprese "tra i due mari", conoscono innumerevoli versioni e traduzioni – che sono spesso in realtà radicali rifacimenti del materiale pervenuto – testi insomma attentamente *ri-codificati* per il pubblico cui vengono di volta in volta presentati.

4. In relazione al tema del limite, dovremmo accennare a un ultimo aspetto che forse nei contributi qui presentati è stato solo marginalmente toccato: l'incompiutezza dell'impresa alessandrina. Non mi riferisco solo al fatto che Alessandro come ci è noto dalle fonti classiche verrà frenato dal malcontento delle truppe nella sua corsa sfrenata ad Oriente e costretto a invertire il senso di marcia; oppure, alla prematura morte che gli impedisce di consolidare la conquista. Alessandro a ben vedere, specialmente quello orientale e islamico, è posto di fronte anche a clamorosi "insuccessi" (il più bruciante di tutti: il mancato ritrovamento della fonte miracolosa che dona l'immortalità nel menzionato Paese delle Tenebre), a bruschi e indesiderati "arresti" (giunto all'estremo Ovest, nell'*Alessandreide* di Nezami, di fronte all'Oceano Onniavvolgente è trattenuto a stento dai suoi), a candide ammissioni di "impotenza" a insegnare o predicare alcunché (quando giunge di fronte a una misteriosa Città dei Perfetti, forse eco di modelli politico-utopici di matrice greca rivisitati dai filosofi arabi). Egli, il re-filosofo, è l'"uomo del limite": certo, nel senso che vuol toccare e saggiare i limiti della cripta cosmica, spingendosi magari oltre ogni confine conosciuto; che vuol forzare i limiti delle barriere confessionali e/o etniche, sposando una persiana o andando pacificamente a caccia con l'imperatore della Cina. Ma è uomo del limite anche in un altro senso, ovvero in quello quasi paradossale che ha bisogno di giungere sino agli estremi limiti dell'orbe terracqueo per comprendere il limite umano, in realtà il proprio limite (quello che, magari, qualsiasi povero diavolo capisce molto prima, senza dover "dissennatamente e freneti-

camente” correre per ogni angolo del mondo). Qui, mi sembra, le letture orientali e quelle occidentali si divaricano alquanto: nelle letture occidentali vediamo talora un Alessandro emulo di Ulisse e, in quelle tardo medievali, c’è forse persino l’anticipatore della grande stagione delle moderne esplorazioni; in quelle orientali invece, la ricerca del limite si fa spesso palese metafora di una ricerca tutta interiore gnosticamente connotata, di sapore quasi esoterico: non a caso Alessandro qui ha il profeta-iniziatore al-Khidr al suo fianco, e l’esplorazione della cripta cosmica rimanda in modo spesso trasparente all’esplorazione della “cripta” dell’anima.

Ma Alessandro – e in questo l’aspetto storico e quello leggendario, la vulgata occidentale e quella orientale tendono, mi sembra, a coincidere – è soprattutto l’uomo di un grande *disegno incompiuto*, l’impero/califfato universale, e tale destinato a rimanere per il suo indefettibile carattere di paradigma utopico; ed è, al contempo, l’uomo di un grande *sogno incompiuto*, l’immortalità, che né la sua divina (o magari satanica) paternità, né la affannosa *quête* della Fonte dell’Acqua di Vita potranno garantirgli. In questa irrimediabile *incompiutezza* sta forse un segno – questo sì immortale – di tragica grandezza e, insieme, di creaturale fragilità.

La circolazione della materia 'alessandrina' in Italia nel Medioevo (coordinate introduttive)

di Paolo Rinoldi

Proinde dicitis vos esse beatos, quia in ea parte mundi naturaliter sedem habetis ubi nec extranei valent intrare nec vobis inde exire permittitur, sed quasi inclusi in illis partibus sic permanetis (...) verius ergo confirmo quia non est beatitudo vestra vita, sed castigatio et miseria. (Alessandro ai Bramani)

1. Cenni sulla tradizione

Gli elefanti, si sa, sono quelli di Annibale. Tuttavia, quando nella sua *Cronica* Salimbene de Adam paragona l'elefante dell'esercito di Federico II a quelli di Alessandro, o quando narra di come l'Imperatore abbia inviato Nicola uomo marino ad esplorare il fondo del mare (mostrandosi più prudente in questo del Macedone) stringe in un nodo di sorprendente efficacia, per via di suggestione e forse soprattutto agli occhi di noi moderni, due paladini dell'idea 'imperiale' e di un percorso che non fosse semplicemente né conquista, né *aventure*, ma anche una missione. Un sotterraneo legame nasce fra i viaggi a pendolo, sull'asse Nord-Sud, di Federico e la marcia orientale di Alessandro, priva di reale ritorno; fra la corte nel cuore del mediterraneo che unisce – nelle etnie, nelle lingue, nelle arti – Est e Ovest e colui che ebbe l'ambizione di fondere Greci e Barbari. Molti uomini del Medioevo acconsentirebbero, altri, fra cui Petrarca, inorridirebbero di fronte a questo accostamento: il loro Alessandro, all'opposto di un Cesare e di un Augusto, non era sorretto da alcuna idea di Stato, nemmeno assolutistico, ma solo dal grumo di virtù e vizi – oltre che dall'*impetus Fortunae* – che lo proiettarono narcisisticamente oltre ogni limite, prigioniero di se stesso: insomma l'uomo Alessandro da un parte, la *Res Publica* (o l'Impero romano) dall'altra.

Tale schizofrenia interpretativa si presta bene ad un discorso iniziale sul condottiero, davvero figura ambigua della totalità, e si riscontra a ben guardare

anche nella varietà dei testi (che lo portano dalle soglie dell'Inferno a quelle del Paradiso, in cui tuttavia non gli sarà permesso entrare¹), e nel *brouillage des formes*, nella 'plasticità' della tradizione. Si è molto scritto in questi anni sui testi 'alessandrini', come testimoniano la nascita della rivista *Troianalexandrina* (dedicata ai miti di Troia e di Alessandro nel Medioevo occidentale) e la pubblicazione di importanti volumi dedicati alla leggenda nel Medioevo².

L'insieme testuale, anche limitandosi ai testi noti nel Medioevo Occidentale, è imponente e comprende – molto all'ingrosso – un filone storico (Quinto Curzio e Trogo/Giustino, che rimontano ai testi greci e in ultima analisi agli storici di corte) e un filone leggendario, che inizia con il *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene (III sec.), volto in latino da Giulio Valerio (inizio IV sec.), traduzione circolante soprattutto nella forma di un *Epitome* di età carolingia (IX sec.); un altro filone latino che si diparte dallo Pseudo-Callistene è quello rappresentato dalla traduzione del napoletano Leone Arciprete (metà del X sec.), *Nativitas et victoria Alexandri Magni regis*, i contorni della quale in parte ci sfuggono, dal momento che anche le versioni più antiche (ad es. quella del ms. di Bamberg E.III.14, originario del Sud Italia) sono il frutto di un rimaneggiamento. Il codice Bambergense, o meglio un suo collaterale, spicca soprattutto per l'infinita progenie, costituita (attraverso ulteriori rimaneggiamenti) dall'*Historia de preliis*, di cui si conoscono tre redazioni, probabilmente originarie del Sud Italia e ciascuna con una sua fisionomia testuale e interpolazioni

¹ (... *Alixandre*) *qui tant osa d'armes enprendre / et tant continua ses guerres / qu'il fu sires de toutes terres; / et puis que cil li obeïrent / qui contre lui se combatirent / et que cil li furent rendu / qui ne s'erent pas deffendu, / dist il, tant fu d'orgueil destroiz, / que cist mondes ert trop estroiz / et k'enviz s'i pooit tourner, / n'il ni voloit plus sejourner, / ainz pensoit d'autre monde querre / pour commencer novele guerre; / et s'en aloit enfer brisier / pour soi faire par tout prisier / dont trestuit de paour tremblerent / li dieu d'enfer* (*Roman de la Rose*, ed. Strubel 1992, vv. 18768-84). L'*Iter ad Paradisum* si legge comodamente in Pfister 1976, pp. 359-365 ed è interpolato, nella versione francese, in alcuni manoscritti del *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Paris.

² Resta imprescindibile e solido, magari un po' schematico ma comunque un sicuro approdo di fronte alle passeggiate esegetiche di una bibliografia sempre più ricca e sempre più leggera, il volume di Cary 1956; decisamente sbilanciato sul versante francese, ma come sempre affidabile, lo studio di Meyer 1886; rende ancora utili servizi, per l'indicazione dei manoscritti e l'impianto di chiarezza anglosassone, benché dedicato soprattutto ai codici illustrati, il volume di Ross 1963. Negli ultimi anni devono essere segnalate due miscellanee tedesche (*Alexanderdichtungen im Mittelalter; Herrschaft, Ideologie & Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters*) dedicate soprattutto ai testi latini e tedeschi, con qualche incursione romanza, e *The medieval French Alexander*, riservata al versante oitanico; a questi si aggiungano l'informato Gaullier-Bougassas 1998 e il prolisso Gosman 1997, sempre riservati alla letteratura francese, e l'ampio Friede 2003 (sul 'meraviglioso' alessandrino). Per il lettore italiano un ottimo viatico è l'antologia *Alessandro nel Medioevo occidentale* (corredata da ricca bibliografia e suggestive introduzioni, che hanno generato qualche riassunto epigonale di dubbia utilità, cfr. Vercesi 2005). Segnalo infine che non ho potuto consultare la monografia di Suard 2001 e per ulteriori additamenti bibliografici mi permetto di rimandare a Rinoldi 2006, p. 83.

sue proprie (J1, J2, J3)³. All'interno della compagine imperiale, non stupisce che dal Sud l'*Historia* si sia prontamente diffusa verso la Germania, mentre più tardivo appare l'approdo in Francia. È ancora l'*Epitome* di Giulio Valerio, infatti, la base dei testi francesi in versi⁴, i primi in volgare, e che ricordo qui limitandomi a quelli importanti anche per la rifrazione della leggenda in Italia: il *Roman d'Alexandre in octosyllabes*, precoce romanzo di cui ci è giunto solo un frammento (primi decenni del XII sec.), il *Roman in décasyllabes*, di qualche decennio posteriore, e altre continuazioni o riprese (fra cui il *Fuerre de Gadres*, serie di avventure guerresche legate alla presa di Tiro, e l'*Alexandre en Orient*, dedicato alla marcia dell'esercito nell'Asia profonda) che sfociano infine nel diffusissimo *Roman d'Alexandre* in alessandrini (1180-90 circa; ad esso ci si riferirà con *Roman d'Alexandre* o semplicemente *Roman* senz'altra specificazione), in cui Alexandre de Paris ha saputo riorganizzare, omogeneizzare e 'fagocitare' tutti i racconti precedenti in una complessa opera di *mise en cycle*⁵; infine (almeno per il segmento cronologico che ci interessa), nei primi decenni del XIII sec. la redazione J2 dell'*Historia de preliis*, con il supporto del *Roman d'Alexandre*, fu volgarizzata in prosa francese col titolo di *Roman d'Alexandre en prose*⁶.

Esiste anche un sito web ricco di materiali, consultabile (febbraio 2008) all'indirizzo <http://www.lib.rochester.edu/camelot/alexander/alexhomepage.htm>.

³ Vedi il quadro di Ross 1963, p. 52. Una chiara ed esauriente bibliografia, che ci dispensa dall'indicare ciò che non è strettamente necessario, è elencata nella scheda di *Spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*, V, pp. 508-509, nello studio di Brunetti 2001a e di Campopiano 2006 (aggiungo solo che l'ed. di Pfister secondo il bambergense è anche on line: <http://www.thelatinlibrary.com/leo.html>). Inoltre si raccomandano ancora alcuni lemmi bibliografici: la lista di mss. di Meyer 1886, II, pp. 41 sgg. e tutta la sezione dedicata ai "Latin texts" nella raccolta di studi di Ross 1985.

⁴ Solo alla fine del XII sec., e parzialmente, il *Roman* in alessandrini subisce l'influsso dell'*Historia*, cfr. Meyer 1886, II, pp. 205-208 e Henry 1936.

⁵ Riprendo il termine *phagocytation* da Vårvaro 2001, p. 45 (pp. 41-42 per romanzi di Alessandro). Sulla tradizione oitanica, cfr. Meyer 1882 e 1886; Gaullier-Bougassas 1998 (in part. pp. 227-237), Gosman 1997, capp. VI, XII-XIII, e, per un rapido *survol*, Harf-Lancner 2006c. I testi in versi sono pubblicati (insieme con molto materiale complementare e una discussione dello sviluppo della tradizione più articolata di quanto ho fatto qui) all'interno della monumentale collezione siglata MFRA (*Medieval French Roman d'Alexandre*). Limitandoci al solo *Roman d'Alexandre*, il testo del ms. G nei MFRA è ripubblicato in Harf-Lancner 1994b, mentre il testo critico, con alcune correzioni, è alla base dell'edizione on-line a c. di Mary Plouzeau: cfr. la *Notice* all'indirizzo <http://www.uottawa.ca/academic/arts/lfa/activities/textes/notices/Alex-Notice.htm>. Accenno solo in nota all'anglonormanno *Roman de toute chevalerie* di Thomas di Kent, coevo al testo dodecasillabico, che non pare aver circolato in Italia (anche se qualche convergenza è stata notata a livello artistico, cfr. nota 19).

⁶ Editto da Hilka 1920 (a specchio del testo latino). Del testo francese esistono più redazioni: cfr. Ross 1952 (nel volume di Ross 1985 si trovano altri interessanti contributi sull'*Alexandre en prose* nel XV-XVI secolo). Una presentazione del testo focalizzata sulla finalità – teleologica e soteriologica – della *mise en prose* è data da Gosman 1985, con bibl. L'opera era nota in Italia, come dimostrano gli inventari principeschi e alcuni codici superstiti (vedi *infra*).

La storia della diffusione della materia alessandrina in Italia è troppo complessa e ampia per poter anche solo riassumere quanto già noto, e lo studioso si trova di fronte ad alcuni tentativi di ampio respiro⁷ e ad una grande quantità di materiali non sempre ‘digeriti’ e che meriterebbero un riesame d’insieme, anche se ogni tentativo di sintesi organica è quasi impossibile per la natura dell’oggetto, cioè Alessandro medesimo. Se il tempo dei bilanci definitivi è ancora lontano, la bibliografia apre comunque alcune prospettive di analisi che converrà qui incrociare, nei limiti delle competenze di chi scrive, dello spazio di un articolo e senza pregiudizio alla chiarezza (correndo anzi il rischio qua e là del pulviscolo di dati e di un secco ragguaglio bibliografico) nel tentativo di offrire un panorama con una sorta di – mi si passi l’immagine – ‘profondità orizzontale’. Si tratta del resto di coordinate d’indagine molto elementari: approccio alla tradizione latina e romanza, geografia e storia della tradizione. Lasciemo invece da parte la griglia di analisi basata sulla tipologia delle fonti seguita da Cary (l’Alessandro dei *clers* – quello dei testi filosofici e/o politici, delle omelie e delle prediche o dei testi teologici, che ricamano sui passi veterotestamentari in cui l’eroe è nominato – e quello laico)⁸, adatta ad un lavoro tendenzialmente onnicomprensivo e meno funzionale per il nostro, decisamente concentrato sul versante profano.

La prima operazione che si presenta ad ogni storico è quella della selezione: ci occuperemo dei ‘*testi alessandrini*’, intendendo i testi dedicati ad Alessandro, senza tuttavia dimenticare che un veicolo importante, almeno a livello di capillare diffusione, per i *materiali alessandrini* (che dei testi sono l’immagine parziale e rifratta, spesso nella forma di aneddoti o apologhi) è costituito da quell’enorme mole di scritti filosofici, religiosi (si pensi alla linea Seneca – Orosio – Agostino, che, sia pur con molte sfumature, tesse la leggenda nera di Alessandro *vesanus* abitato dall’ira e agitato da folle, centrifuga *curiositas*)⁹ o dalle compilazioni storiche (che rimontano a Giustino, o Valerio Massimo) o storico/geografiche (Isidoro a capofila), in cui l’eroe è sempre a vario titolo presente, talora anche abbondantemente, fino alle grandi *summae* Duecentesche¹⁰: di qui una serie numerosa, e variamente significativa, di allusioni, citazioni e

⁷ Carraroli 1892, Storost 1935 e Vincenti 1995, cui si aggiungerà Bologna 1989.

⁸ Altri filoni sono ancora acerbi: manca ad esempio per i codici di materia alessandrina, in lingua latina e romanza, uno studio impostato su larga scala, sebbene necessariamente su fonti secondarie, come ad esempio quello di Punzi 1991; per i codici francesi cfr. Busby 2002a, pp. 278-328.

⁹ Sull’Alessandro di Seneca, cfr. Fenzi 2003b. Attraverso queste opere materiale su Alessandro attraverso tutto il Medioevo e approda alle raccolte di *exempla* e ai manuali per i predicatori.

¹⁰ Qualche dato in *Vincent de Beauvais and Alexander the Great*.

accenni¹¹, che toccano anche il campo delle arti figurative¹². Alessandro si presenta in un fantasmagorico *mix* di forme ambigue ed inquietanti: conquistatore di spazi ma anche di conoscenza, ideale del *rex* ma a rischio di *hybris*, campione di virtù cavalleresche ‘medievali’ (*largesse* prima di tutto) ma vinto dal vino e dall’ira, *trickster* e ‘signore’ dei nodi, degli enigmi e dei viaggi¹³.

A questa figura ‘incompiuta’, e perciostesso più disponibile all’erosione e costruzione del mito, corrisponde, lo abbiamo detto, una testualità in continuo movimento¹⁴. Ecco perché, nonostante le nostre drastiche limitazioni, rimane il problema dei *testi*, che a parte qualche eccezione (Curzio Rufo ad esempio) risalgono tutti in sostanza al romanzo dello pseudo-Callistene: essi pongono lo studioso innanzi a dati sovrabbondanti e a difficili problemi di storia della cultura (percorsi della tradizione e intrico delle fonti). L’immagine di Alessandro che ne deriva è, con un dosaggio diverso di luci ed ombre, ampiamente positiva e ancora una volta aperta a molteplici letture, in parallelo con la manipolazione testuale: l’eroe diviene il prototipo del re giusto, il grande conquistatore ma nel contempo l’eroe civilizzatore, il sovrano che segue la strada della filosofia e si specializza nei ‘motti arguti’, l’instancabile viaggiatore avido di sapere (celebri le sue avventure sottomarina e aerea) che entrando a Gerusalemme diviene *figura* del crociato e, ancora più in là, scopre le meraviglie dell’estremo Oriente anticipando e modellando l’epopea Due-Trecentesca di mercanti e predicatori.

Se guardiamo alla letteratura francese, possiamo affermare tranquillamente che le costellazioni testuali attorno ad Alessandro trovano nel *Roman d’Alexandre* una sorta di *summa ad usum laicorum*, un punto altamente significativo sia retro che prospettivamente, sebbene non vengano da esso cancellate¹⁵. Più complessa e frastagliata la situazione italiana, dove il romanzo in versi brilla di una luminosità anche abbagliante ma tutto sommato intermittente.

¹¹ Alcune allusioni trobadoriche sono segnalate da Bologna 1987, *passim*. Anche i commentatori danteschi medievali, se studiati complessivamente in questa direzione, fornirebbero un florilegio alessandrino di grande interesse (per qualche noterella, vedi *infra*).

¹² Forse soprattutto in Italia, in una duplice veste con forte valenza esemplare: Alessandro soggetto iconografico (si va dal mosaico di Otranto agli affreschi dei Nove Prodi al castello della Manta, alle pitture del castello Chiaramonte a Palermo, su cui vedi Bendinelli Predelli 1986), e Alessandro soggetto di *ekphrasis* letterarie, come quelle dell’*Intelligenza*, dell’*Entrée d’Espagne*, del *Dittamondo* e dell’*Inamoramento de Orlando*.

¹³ Cfr. gli affreschi di Mancini 2002, 2006 e soprattutto Bologna 1989 e 2006.

¹⁴ Cfr. alcuni cenni in Williams 2000.

¹⁵ Non solo il *Roman d’Alexandre* in alessandrini ‘fagocita’ le versioni precedenti in *octosyllabes* e *décasyllabes* (eredi della tradizione tardoantica), ma è una delle fonti del *Roman d’Alexandre en prose* e viene ancora utilizzato, insieme a quest’ultimo, nei rifacimenti borgognoni del sec. XV.

2. I testi latini

Lasciamo da parte Cicerone, Seneca, Valerio Massimo, Lucano, tutti autori importanti per la definizione complessiva della figura di Alessandro, ma che ci obbligherebbero ad un discorso parcellizzato e utile solo in un'analisi puntuale o nel respiro di una monografia (e penso a quella di Cary, cui si ricorrerà ancora utilmente); lasciamo anche Giustino, Orosio e soprattutto Curzio Rufo, cui ci capiterà di accennare più tardi. Sfogliando i volumi di Cary e Storost ci si accorge che il testo latino più importante in Italia è costituito dalle varie redazioni dell'*Historia de preliis*, che godette del resto di ampia circolazione europea¹⁶ e che a partire dal XII sec. circa soppianta, ma senza farla sparire, l'*Epitome* di Giulio Valerio come testo di riferimento più usuale¹⁷.

Tutte e tre le redazioni dell'*Historia* hanno goduto di una certa diffusione, ma le più produttive sono senz'altro J2 e J3. In questa prospettiva l'Italia del Sud sembra essere stata la culla – o almeno aver contribuito attivamente alla diffusione – di tutte le redazioni dell'*Historia*¹⁸, e questo sia per ragioni di continuità geografica rispetto alla matrice di Leone, sia per la rifunzionalizzazione del mito di Alessandro in chiave politica, tanto in età normanna (se è giusta l'interpretazione del 'ciclo alessandrino' nel mosaico della cattedrale di Otranto e delle sparse vestigia iconografiche in altri mosaici pugliesi¹⁹), quanto alla corte di Federico, non meno *invictus* e *sapiens* dell'eroe macedone²⁰.

¹⁶ Per l'influsso dell'*Historia* nello *scriptorium* alfonsoino cf. la bibl. di Brunetti 2001a, p. 380 (cui si aggiunga Levi 1996).

¹⁷ Proprio su Giulio Valerio, oltre che sul *Roman*, si fonda, come ha dimostrato Ross 1963, la sezione alessandrina dell'*Histoire ancienne jusqu'à César*, testo di grande diffusione nella nostra penisola. Della compilazione sono edite solo le prime sezioni (una bibl. aggiornata in Ronchi 2004; cfr. la scheda di Jung 2000, p. 339 sgg.; Ross 1952, pp. 174-79, scopre che un passo dell'*Histoire ancienne* è confluito nell'*Alexandre en prose*). Sulla circolazione dell'*Histoire ancienne* in Italia segnalò inoltre Palermi 2004.

¹⁸ Oltre al capitale codice bamberghense già citato, di provenienza meridionale, ricordiamo che risale molto probabilmente all'*entourage* di Federico o piuttosto di Manfredi il famoso manoscritto di Leipzig dell'*Historia de preliis* (cfr. Orofino 1995), mentre di poco posteriore è il ms. Paris, BNF, lat 8501 che contiene, oltre all'*Historia* nella versione J1, anche il poema di Quilichino da Spoleto (bibl. in Orofino 1995, p. 412 nota 58); pare sicuro – anche se non è facile scendere nel dettaglio – il ruolo giocato dall'Italia meridionale nella diffusione di tutte le redazioni dell'*Historia* (cfr. Ross 1963, pp. 50-54), ma ancora una volta uno studio non episodico sulla circolazione – organizzata per secoli e aree geografiche – dei manoscritti latini di Curzio Rufo, Giulio Valerio, *Historia de preliis*, Gautier, ecc. rimane uno dei *desiderata* più urgenti.

¹⁹ L'interpretazione, compiutamente sistematizzata nei lavori della Frugoni, vede Alessandro come figura della *superbia*, quindi come *exemplum* negativo (che allude magari al nemico, il *basileus* di Costantinopoli): cfr. Frugoni 1973, pp. 303-312 (contestato però da Schmidt 1995, pp. 60-61), cui va aggiunto il recente studio di Castiñeiras 2004, ricco di materiali ma non sempre limpido, soprattutto per quel che riguarda i rapporti (o le derivazioni) fra testo iconografico e letterario (le redazioni latine dell'*Historia de preliis* non sono considerate, mentre i rapporti con i testi romanzati più citati, lo spagnolo *Libro de Alexandre* e l'anglonormanno *Roman de toute chevalerie*, restano problematici).

²⁰ All'ambiente di Federico II appartenevano, in qualità di giudici, due scrittori importanti come Qui-

J2, caratterizzata soprattutto da robuste iniezioni orosiane, è interpolata nel *Liber de variis historiis* (1118-1119) di Guido Pisano (scritte in un ambiente marittimo tutto proteso verso l'Oriente e l'avventura delle crociate), e ricompare, sullo scorcio del sec. XII, nel *Pantheon* di Goffredo da Viterbo²¹. Ma non rispondono all'appello solo testi latini: ancora nel XIII sec., il poemetto *L'Intelligenza*, in quello successivo *I nobili fatti di Alessandro Magno*²² si appoggiano ancora a J2, come fanno del resto, a dimostrazione di una lunga durata, anche alcuni volgarizzamenti quattrocenteschi di area veneta ancora da studiare²³.

La recensione J3 è probabilmente la più diffusa in Italia, utilizzata da Quilichino per il suo poema in esametri (1236), sulla sua scorta da Scolari e da molti altri testi italiani²⁴ oltre che da Brunetto nel *Trésor*²⁵ (insieme probabilmente ad altro materiale).

Ben più di Curzio Rufo o Trogo/Giustino, dunque, e al di là di analisi di dettaglio, l'immagine di Alessandro è quella romanzesca che risale allo pseudo-Callistene: l'eroe dalla nascita 'miracolosa', il domatore di Bucefalo, il fondatore di città eterne e il vincitore di Dario e di Poro. In J2 i tasselli orosiani orientano diversamente in qualche punto l'immagine dell'eroe, J3 è più ricca di materiali di varia provenienza, ma è già all'altezza di J1 che si riscontra un'innovazione destinata a riflettersi nelle due altre versioni e gravida di futuro, vale

lichino da Spoleto (cfr. da ultimo Rädle 2000) e Orfino da Lodi (cfr. Kirsch 1974). Ancora utile (soprattutto quando sviluppa un confronto fra l'idea di Impero dei due condottieri, che da Alessandro sarebbe giunto fino a Federico tramite la tradizione ellenizzante della Roma imperiale e di Bisanzio) Kloos 1976, con il complemento di Rädle 2000, pp. 346-352; il rapporto fra Alessandro e Federico II fu sviluppato implicitamente anche da Rudolf von Ems: rimando a Gicquel 1892 e Kugler 1990 (che non ho potuto consultare).

²¹ Per Guido si parta da Campopiano 2006 e bibl.; interessante la tesi di Campopiano (già affacciata, ma per scartarla, da Mölk 2002) secondo cui Guido stesso sarebbe il *compiler* di J2. Per il *Pantheon*, cfr. L. Meyer 1933, pp. 55-114 (le osservazioni della Meyer a proposito di J2 non sono tutte dello stesso peso, ma sembrano, ad una semplice lettura, assennate, cfr. soprattutto la parte su Gog e Magog, pp. 101 sgg.; sarebbe necessario comunque ricontrollare tutti i materiali). Nonostante il piccolissimo spiraglio aperto dall'autrice a p. 80, mancano elementi per ipotizzare una conoscenza, da parte di Goffredo, anche del *Roman d'Alexandre*. Per un ms. svevo del *Pantheon*, cfr. Orofino 1995, p. 405 e la scheda di Ross 1963, p. 58.

²² Per *l'Intelligenza*, che ha probabilmente usufruito di un volgarizzamento italiano, si veda l'ed. di Berisso 2000, ottave 216-39. Per *I nobili fatti*, meglio ancora Storost 1935, pp. 118-25 (qualche sondaggio personale conferma l'ipotesi di Storost, e già prima di Meyer, che la fonte sia il testo latino e non, come affermato da Grion 1872, p. cxlix, il suo volgarizzamento francese), da corroborare eventualmente per qualche dettaglio con Gosman 1992. Per alcuni problemi di datazione dei *Nobili fatti*, cfr. Brunetti 2001a, p. 381 n. 5.

²³ Infurna 2001, p. 198 nota 44.

²⁴ Oltre a Storost 1935, cfr. lo schema di Ross 1963, pp. 60, 62-63 e Bologna 1977, pp. 213-214. Per le ottave di Scolari, si veda il recente Leone 2007.

²⁵ Cfr. *Trésor*, ed. Beltrami-Squillaciotti-Torri-Vatteroni 2007, in part. p. 247. La tradizione manoscritta riserva come sempre qualche sorpresa: Beltrami 1993, p. 152, pubblica un'interpolazione del ms. F a 1, 27, 4, che sottolinea la nascita di Alessandro da Nectanebo, il quale appare ad Olimpiade – ed è un dettaglio inedito – sotto forma di *mouton* anziché *dragon*; in generale per l'episodio cfr. Harf-Lancner 2006a e bibl.

a dire l'inserimento nel corpo del testo della *Collatio Alexandri cum Dindimo* e dell'*Epistula* ad Aristotele, che fino ad allora erano rimaste autonome (benché in qualche modo subordinate e spesso limitrofe nei manoscritti): Alessandro diventa allora non semplicemente il conquistatore ma l'esploratore, il suo bersaglio non è più la Persia di Dario ma l'India, con le sue promesse e i suoi pericoli²⁶. Questo sarà il duplice orizzonte del Medioevo maturo, ma ci torneremo in seguito.

Paradossalmente, un abbozzo di riflessione critica più coerente che permetta di uscire dal nudo elenco ci viene offerto da un testo complessivamente meno importante (almeno nel senso che non ha lasciato in volgare di *si* la figliolanza numerosa dell'*Historia*), per quanto anch'esso di notevole fortuna europea, l'*Alexandreis* di Gautier de Châtillon²⁷, poema epico in esametri composto attorno al 1180 che ha per fonte principale Curzio Rufo. Per quel che riguarda la circolazione del poema in Italia, ricordiamo che esso era conosciuto in ambiente fredericiano²⁸ ed era ancora letto nel Quattrocento – insieme a J3 – dall'eugubino autore dell'*Alexandreida*²⁹, e non è un caso che proprio con Gautier abbia coltivato un rapporto ambiguo Petrarca³⁰. Proprio il Petrarca del *De viris*, per tacere della minore *Collatio ducum*, segna un punto altissimo, ormai nell'Italia di metà Trecento, da un lato nel recupero consapevole di materiale classico (Curzio Rufo, con progressive suggestioni liviane), dall'altro nel riplasmare, con diffidenza verso i testi oitanici³¹ e ad uso dei secoli successivi, la figura del condottiero, all'interno di un'evoluzione (e talvolta oscillazione) molto significativa che si accompagna alla maturazione delle riflessioni politiche, alla luce delle quali Alessandro diventa lo specchio prima di Scipione e poi di Cesare (quindi in prospettiva imperiale, il che obbliga, se non a ribaltare il senso dell'*exemplum*, almeno a ridurne la portata negativa³²). Una storia di lunghissimo corso,

²⁶ Cfr. Zaganelli 1997, pp. 87-129.

²⁷ Ad essa sono dedicati alcuni contributi nei due volumi *Alexanderdichtungen im Mittelalter e Herrschaft, Ideologie*, da cui si potrà partire per una ricognizione bibliografica con l'aggiunta di Tilliette 1999; per una traduzione francese, cfr. Jefferson 1997. Per l'area iberica, basterà ricordare che l'*Alexandreis* è la fonte principale del *Libro de Alexandre*.

²⁸ Delle Donne 1999, p. 19.

²⁹ De Cesare 1993.

³⁰ Velli 1985. Segnalo *en passant* che Gautier è presente anche negli inventari di Forzetta (cfr. Gargan 1978, p. 185).

³¹ Cfr. Peron 2005.

³² Tutta la questione petrarchesca ha oggi un punto di equilibrio molto maturo ed appassionante nei saggi 'alessandrini' di Fenzi 2003, cui rinvio senz'altro, con l'aggiunta di Braccesi 2006, pp. 256-266: il re Macedone appare come una figura centrale per l'ideologia petrarchesca, protesa – nel dipanarsi degli anni, in diverse opere e con conseguenti sfumature – verso una complessa opera di meditazione e ridefinizione dei valori di Roma attraverso alcuni grandi condottieri del passato, soprattutto Scipione e Cesare. Un rege-

quella del mito politico di Alessandro, che comincia fin dalla prima età imperiale e attraverso vari rivoli (*consilia*, testi storici, *specula principis*) plasma ad uso delle classi dominanti la figura del principe / condottiero (molto attiva in questo senso fu la propaganda plantageneta), e trova nell'Italia Trecentesca il momento di riflessione più significativo prima dei recuperi umanistici di sapore antiquario e la riscoperta dei testi greci (Plutarco e soprattutto Arriano). Alessandro si presta bene, per tutto il Medioevo e oltre, ai discorsi della propaganda, dell'adulazione, della narrazione storica (e si tratta di una letteratura spesso ancipite, in cui le doti dell'eroe non sono disgiunte dall'elenco dei numerosi *vitia*, in qualche caso anch'essi testimoni di una perversa grandezza), proprio perché fu condottiero invitto, fautore di un modello di governo 'elitario' (non fu circondato dai suoi pari, non sconfisse Dario e Poro, esempi di tirannide, prima di cadere lui stesso vittima delle illecebre orientali?), in più *largo*, come un vero signore feudale. Questo suggestivo travestimento cavalleresco interessa soprattutto la letteratura francese³³, mentre in Italia il problema si precisa, da un certo punto, nei termini dell'ideologia imperiale e, più e meglio, dei rapporti – virtuali e reali – fra Alessandro e Roma. Classico esercizio di scuola retorica era, fin dall'età classica, quello del confronto fra le virtù dei due antagonisti per assegnare la palma della vittoria nel caso *fictum* di un loro scontro (*quid futurum fuerit...*), ma una duplice, complessa tradizione di ambascerie e minacce fra il macedone e i Romani, dall'orizzonte ancora modesto ma già orgogliosi, esisteva davvero: quella romanzesca, secondo cui i Romani avrebbero inviato a Babilonia ad Alessandro cosmocratore ambasciatori e doni per chiederne l'amicizia, così come tutti gli altri popoli dell'ecumene; e quella liviana, che esclude ogni traccia di legazioni a Babilonia (non particolarmente onorevoli per Roma) e riferisce viceversa di piani di battaglia occidentali del Macedone cui l'Urbe si apprestava a resistere vigorosamente, vanificati dalla sua morte improvvisa. Seguendo le suggestioni di Goffredo da Viterbo (cortigiano, non dimentichiamolo, del Barbarossa), Dante nel *Monarchia* accoglie l'*exemplum* di Alessandro come colui che più di tutti si era avvicinato all'Impero universale, ma fu providenzialmente fulminato dalla mano di Dio proprio nel momento in cui egli si preparava a portar guerra in Italia, perché l'onore del dominio spettava, appun-

sto delle presenze di A. in Petrarca è stilato da Ariani 1988, p. 309. L'accostamento fra Alessandro e Cesare (che tocca molti esponenti e imperatori della *gens Claudia* impegnati nell'allargamento dell'*eikoumene* e nella costruzione della *pax romana*, Germanico e Nerone su tutti) è già tipico della letteratura latina di età imperiale, cfr. Braccisi 2006, capp. III-V.

³³ Per i romanzi oitanici, cfr. Gaullier-Bougassas 1998, cap. II/4. Alcuni articoli interessanti sul *Roman d'Alexandre* e la monarchia capetingia si possono trovare nel volume *The medieval French Alexander* e un bell'esempio quattrocentesco è raccontato da Perez-Simon 2006.

to, ai figli di Roma. L'*Alexandreis*, negli stessi anni di Goffredo, sceglie invece il partito opposto, tutto a favore di Alessandro, l'eroe pronto a distruggere la città che un tempo aveva fatto atto di sottomissione e si era poi, *corrupto federare*, ribellata. Già all'inizio del primo libro, Gautier non nasconde il suo orientamento: la morte in giovane età che secondo i filoromani aveva preservato Alessandro dalla crudele esperienza della sconfitta, è stata invece la salvezza di Roma, perché se il Macedone avesse più a lungo vissuto non solo l'Urbe sarebbe stata sgominata in battaglia, ma

*Cesareos numquam loqueretur fama triumphos,
totaque Romulaea squaleret gloria gentis* (ed. Colker 1978, I, 7-8).

Questa sbalorditiva presa di posizione anti-romana non deve stupire poi troppo, perché in essa non solo rifluiscono idee sulla *translatio imperii e studii* che circolano nei testi latini e volgari dell'epoca (l'eredità della Grecia, cui Alessandro è senza sforzo assimilato, è destinata a passare di vaso in vaso, certo attraverso la mediazione romana e poi Carolingia, fino alla Francia), ma anche un robusto sentimento antiimperiale, giuste le pretese di autonomia del regno di Francia sotto Filippo Augusto (non a caso il dedicatario dell'*Alessandreide*, Guglielmo dalle Bianche Mani, è un esponente dell'*entourage* capetingio). Sul versante opposto, le pagine petrarchesche ricamano per conto proprio, e nei tempi lunghi di una vita e di una nuova familiarità con Livio, sulla figura del condottiero, in una prospettiva che è sempre comparativa e ovviamente filoromaneggiante, ma amplia poi l'orizzonte al problema del ritorno della sede papale a Roma da Avignone, in una dicotomia sempre più ferrea e una polemica sempre più accesa non con Gautier ma col monaco Giovanni (quello dell'*Invektiva contra eum qui maledixit Italie*) che, spalleggiato dal clero francese, aveva osato ribattere ad una precedente epistola di Petrarca a Urbano V sostenendo le ragioni del Rodano contro l'ormai perenta città del Tevere³⁴.

Un accenno a parte, che ci servirà da ponte verso i testi volgari, merita l'ambiente del preumanesimo padovano. Come vedremo fra poco, l'Italia Nord-orientale ebbe un ruolo capitale nella diffusione dei testi oltanici su Alessandro: l'appartenenza del ms. B del *Roman d'Alexandre* a Castellano da Bassano³⁵ ci

³⁴ La tradizione delle ambascerie fra Alessandro e i romani è il *pivot* del libro di Braccesi 2006: in particolare, e con dovizia di dati, le pp. 225-238 per Dante e Goffredo, 238-254 per Gautier, 245-56 per Petrarca, cui si aggiunga anche Fenzi 2003, pp. 463-466.

³⁵ Sul ms. B del *Roman d'Alexandre*, vedi *infra*. Quale che sia la sua origine (Bologna, Padova), Benedetti 1998, pp. 45-49 ha riconosciuto in un *carme* contenuto nelle carte finali del codice la mano di Castellano da Bassano, e in una nota marginale quella di Rolando da Piazzola, dimostrando così che il manoscritto circolò prestissimo all'interno del circolo preumanistico padovano.

invita a riflettere sul *coktail* culturale alle spalle di questi intellettuali, molto meglio indagato per il versante latino a scapito di quello volgare³⁶. Anche l'interesse di Petrarca per Alessandro non dipende certo da testi volgari, men che meno galloromanzi (nonostante la lunga permanenza del poeta a Padova quando forse ancora vi si trovava il ms. B) se dobbiamo fidarci del famoso "linguam gallicam non scio nec facile possum scire", ma è chiaro ormai – e l'episodio celeberrimo del pezzo tristianiano (ma in latino!) di Lovato basta ad indicarlo – che il rapporto di questi pionieri con la letteratura volgare non può essere stato improntato al disprezzo. Certo fra la lingua materna o romanza, quella dello svago e dei racconti sempre affascinanti anche se invecchiati, e la lingua latina, impegnata e nobile, unico veicolo di scrittura e viatico di fama poetica, ci sarà stata una gerarchia, e dunque i codici volgari saranno stati considerati meno preziosi, oggetto di cure minori, poco o nulla postillati, col risultato di renderne più difficile la sopravvivenza nel tempo (quando ormai i volgari diversi dall'Italiano erano di scarso interesse) e il riconoscimento o l'identificazione da parte degli studiosi. Ricostruire questo ambiente culturale è una sfida appassionante, ma ancora da sbizzare, dal momento che molti testi sono inediti o ancora poco noti, e devo confessare che alcuni sondaggi molto parziali sono stati deludenti³⁷.

3. I testi volgari

Agli occhi dello storico appare di una commovente emblematicità che uno dei testi più antichi della letteratura italiana, il *Ritmo cassinese*, nasca sotto il

³⁶ Rimando solo al riassuntivo ma informato contributo di Brugnolo-Peron 1999, in part. 553-56.

³⁷ Seguendo l'esempio di Punzi 2004, pp. 170-172 relativo alla storia troiana, sarebbe utile indagare più in dettaglio il rapporto di questi intellettuali con Alessandro: ad esempio, mi ha incuriosito la sezione 'macedone' sopravvissuta all'interno della *Cronica* di Benzo d'Alessandria (notaio imperiale amico del Mussato che ha speso l'ultima parte della sua vita a Verona come cancelliere prima di Cangrande poi di Alberto e Mastino), che giace nel ms. Ambrosiano B 24 inf., ma ad una prima scorsa mi pare essere un *collage* delle solite fonti 'storiche' (Giustino, Quinto Curzio, Orosio), nemmeno tutte di prima mano, come lascia intuire la presenza di un 'Vincentius', probabilmente Vincent di Beauvais, a sua volta *compiler* di numerosi testi (su Benzo utile l'intervento di Petoletti 1999, limitato alle storie troiane); sempre fra Padova e Bologna si muove Bertoluccio di Bondo da Bologna, autore di non meglio note *Gesta Alexandri pueri magni* conservata nelle prime 65 cc. del ms. Ambrosiano O 35 sup. (traggo la notizia da Alessio 1981, pp. 161-62), che ad una prima, veloce, ispezione mi sembrano larghissimamente basate sull'*Historia de preliis*. Certo, per tornare a Castellano, non è frutto di letture volgari appassionate la sbiadita e malevola nota di commento (mi riferisco al famoso commento a quattro mani di Castellano da Bassano e Guizzardo da Bologna) a *Ecerinis 390 proles Philippi gloriosa Macedonis: scilicet Alexander Magnus, filius Philippi regis Macedonum, qui in partibus orientalibus innumerabiles tiramnidēs exercuit (Ecerinide*, ed. Padrin 1900, p. 205), che consuona con i commentatori danteschi antichi, più o meno concordi nell'identificare l'Alessandro tiranno immerso nel Flegetonte con il Magno.

segno di un testo dell'orbita di Alessandro (la *Collatio Alexandri*)³⁸, ma al di là di episodi puntuali, un discorso omogeneo sulla testualità volgare esula dai limiti del presente lavoro, e si presenta comunque compito non facile, che richiede due ordini di riflessione, molto vicini all'*excusatio*.

- *testi italiani*: il volume di Storost esamina un buon numero di volgarizzamenti impostando per ciascuno uno studio serio (notizie sull'autore, analisi delle fonti e della tradizione manoscritta, contenuto, edizione di qualche brano e brevi note linguistiche), ma ovviamente presenta i limiti inerenti a qualsiasi lavoro pionieristico, ed è dunque parcellizzato nell'analisi di ogni singolo testo e quasi privo di una valutazione critica più generale. Né si può dire che il volume abbia seminato come meritava, dal momento che i testi (quasi tutti di qualità deprimente a onor del vero), sono rimasti più o meno nelle condizioni in cui Storost li ha lasciati settant'anni fa³⁹. Il panorama che si offre ad un primo sguardo è quello di un buon numero di volgarizzamenti: tutti partono dal latino (*Historia* o Quilichino), i più antichi (*Nobili fatti*, Scolari) sono trecenteschi, sparsi nelle due solite macroregioni (Toscana e Veneto), con una tradizione ristretta, unitestimoniale nel caso di Scolari; il grosso dei testi è Quattro–Cinquecentesco, spesso a tradizione unitestimoniale, oppure affidata alle stampe, comunque sempre legati all'*Historia* e alle tradizioni romanzesche.
- *testi francesi*: il panorama di studi sulla letteratura in lingua d'oïl circolante in Italia è senz'altro più aggiornato, anche se fortemente sbilanciato verso il *Roman d'Alexandre*. Strabismo comprensibile per varie ragioni (cui anche noi soggiaceremo, non foss'altro per minore incompetenza) ma in qualche misura fuorviante, perché testi come il *Roman d'Alexandre en prose*⁴⁰ e i più tardi *Voeux du paon* (una sorta di appendice al ciclo di Alessan-

³⁸ La *Collatio*, così come l'*Epistula Alexandri ad Aristotelem*, è un testo per sua natura 'promiscuo', che circola sempre nei manoscritti affiancato, o inglobato ai testi latini più importanti (le redazioni dell'*Epitome* di Giulio Valerio, le redazioni dell'*Historia de preliis*). Per i rapporti con il *Ritmo cassinese*, cfr. Segre 1957.

³⁹ Corrado Bologna ha promesso in varie sedi di colmare questa lacuna (cfr. *Alessandro nel Medioevo occidentale*, p. 709) ed una sua allieva, Meri Leone, ha completato per il Dottorato di ricerca l'edizione del volgarizzamento di Scolari.

⁴⁰ La lista di Ross 1952, p. 173, non indica l'origine dei mss., quella di Meyer 1886, II, pp. 305-307 la indica solo pochi casi, di cui due riportano all'Italia: il ms. Berlino, Klg. Kupferstichkabinet, 78.C.I è identificato da Meyer 1886, II, p. 305 con l'"Alexander istoriatus" dell'Inventario gonzaghese (cfr. anche Bologna 1987, p. 528 nota 8); il ms. Paris, BNF, fr. 1385 è descritto da ultimo in Avril-Gousset-Rabel 1984, II, pp. 177-78 (italiano ma di origine non meglio determinabile, XIII sec. seconda metà) e da Schmidt 1995, p. 194 (I metà XIV sec.). Schmidt 1995, p. 182 contesta l'ipotesi di Ross 1963, p. 55, che il ms. le Mans, Bib. Municipale, 103 sia italiano e pensa ad un manufatto francese dell'inizio del XV.

dro vero e proprio) hanno goduto indubbiamente di una certa diffusione. L'attenzione che va portata ai testi diversi dal *Roman d'Alexandre* in versi risulta confermata dall'analisi degli inventari principeschi⁴¹. Nell'inventario gonzaghese del 1407 compaiono i *Voeux* da soli (n. 22) e l'*A. en prose* (è l'"Alexander historiatus" sotto il n. 26, cfr. nota 40), e d'altra parte testi alessandrini erano presenti pure fra i codici latini⁴². Non trovo nessuna menzione esplicita nell'inventario dei Visconti di testi francesi su Alessandro, mentre non mancano, com'è noto, quelli latini⁴³ e testi francesi che con Alessandro hanno legami fortissimi, come i *Voeux* e *Florimont*⁴⁴. La biblioteca degli estensi è più intrigante⁴⁵, forse semplicemente perché i dati sono ancor più vaghi e ammettono ogni identificazione: rimandando ad altra sede un discorso più approfondito⁴⁶, rammentiamo solo che nel breve elenco

⁴¹ La circostanza è già notata in Bologna 1987, pp. 527-30, saggio solido e bene informato, che si raccomanda anche al di là dell'argomento che qui interessa.

Per gli inventari rimando alla bibliografia raccolta nel volume di Branca 1998, specialmente nota 2 pp. 14-15, limitandomi qui ai lemmi più importanti. Biblioteca dei Gonzaga: Braghirolli-Paris 1880; Novati 1890; Wood-Marsden 1988, pp. 20-26; un panorama generale e ulteriori approfondimenti bibliografici in Busby 2002a, II, pp. 767-76, con l'ultima riflessione di Bisson 2002, pp. 741-48. Per i Visconti e gli Sforza, dopo il pioniere Thomas 1911, le ulteriori, importanti acquisizioni (soprattutto di Elisabeth Pellegrin, Giuseppe Billanovich e Maria Grazia Albertini Ottolenghi) sono repertorate in Albertini Ottolenghi 2001, ma merita menzione a parte Albertini Ottolenghi 1991, per la scoperta di due nuovi inventari (le sigle dei due nuovi inventari sono D, E; i rimandi sintetici ad esse nelle prossime note si riferiscono evidentemente a questo contributo; quelli ad A, il primo inventario noto, rimandano al lavoro di Pellegrin 1955. In qualche caso rimando solo a A e a D, lasciando al lettore l'onere della verifica negli altri inventari, partendo dai rimandi nell'edizione di D della Ottolenghi).

⁴² Cfr. Girolla 1921-23, a p. 61 n. 23: "Item Alexander per versus; incipit *Gesta ducis Meceum* (sic) et finit *Romanus princeps tunc Federicus erat* – continet cartas 157" (l'*incipit* è quello dell'*Alexandreis*); p. 61 n. 5 "Item liber Alexandri per prosam cum aliis libris in uno volumine; incipit *Sapientissimi quidem Egipcii scientes mensuram* – continet cartas 81" (è l'*Historia de preliis*).

⁴³ Per i testi latini di materia alessandrina si vedano A 335, 337/ D 325, 347/ D 282(?), 349 / D 324, A 350 (E. Pellegrin 1955, p. 147, 148, 150).

⁴⁴ Compagno infatti i diffusi *Voeux du paon* (= A 234; D 675, E 565), un "Alessandro galico in carta" (A 304; B 822; D 686; E 562) che rimanda però a *Athis et Prophlias* di Alexandre de Paris (Pellegrin 1955 p. 140; Busby 2002, p. 778; il romanzo di Athis ha qualche tangenza – e implicazione codicologica – con quello di Alessandro, ma forse in questo caso la confusione si deve al nome dell'autore) e un *Florimont* (A 777; D 685; E 490). Quest'ultimo è di qualche interesse, sia perché Florimont è nonno di Alessandro (almeno in uno dei manoscritti superstiti, il fr. 792 della Bibliothèque Nationale di Parigi, *Florimont* è seguito dal *Roman d'Alexandre*: cfr. Harf-Lancner 1994a), sia perché quattro manoscritti del *Florimont* sono di fattura italiana – dell'Italia 'padana' (e proprio da un testo in versi deriva il *Florimonte* veneto: cfr. Bologna 1987, p. 529 nota 13) –, sia infine perché Giannini 2003, pp. 156-62, pubblica una coda caratteristica di tre dei mss. italiani che sottolinea il legame genealogico fra il protagonista ed Alessandro.

⁴⁵ Busby 2002a, II, p. 784, ammette la possibilità che gli Este abbiano posseduto una copia del *Roman*, ma senza nessuna prova.

⁴⁶ Cfr. Delcorno Branca 1998, p. 14 nota 2 e Quondam 1994, da cui sarà agevole ricavare una bibliografia pressoché completa sui vari inventari estensi.

di testi francesi del 1474 pubblicato da Bertoni 1926 (con aggiunte, fra parentesi quadre, le informazioni supplementari desunte dall'inventario di Pellegrino Prisciano del 1488), troviamo a p. 727 un libro nominato "Historie de Alexandro [in membranis, c. 128], n. 38" e un "Libro de Alexandro [in membranis, c. 96] n. 47".

3.1 La circolazione del *Roman d'Alexandre*.

3.1.1 I manoscritti.

Chi guarda alla produzione e circolazione dei manoscritti del *Roman* in Italia è suggestionato da alcuni dati (non sempre sicuri e incontrovertibili come si vorrebbe):

- l'importanza della redazione in *décasyllabes* (d'ora in poi *Adéca*)⁴⁷. Sono legati all'Italia, per ragioni diverse, i mss. siglati A (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal, 3472, secondo quarto/metà XIII sec.?) e B (Venezia, Museo Correr, 1493, ultimo quarto del XIII sec.), unici latori, e solo fino ad un certo punto, del testo in *décasyllabes*. Ad essi si aggiungono due ms. (uno oggi frammentario) che, pur essendo interamente in alessandrini, con la tradizione di B hanno forti legami: F (Parma, ms. Parm. 1206, primi decenni del XIV sec.) e il frammento di Lugo, siglato *a* (XIV sec. *in.*). I codici B, F e *a* sono sicuramente di fattura italiana, A è normalmente considerato di origine francese – con qualche distinguo per le diverse mani – ma almeno la decorazione pare essere completata in Italia. Degno di nota è che, stando alla decorazione e a certe grafie, tutti i mss. vanno ricondotti all'asse Bologna-Padova⁴⁸. Degli altri manoscritti superstiti non pare che alcuno sia di provenienza italiana, anche se va ribadita la nostra scarsa conoscenza complessiva della ricca tradizione del *Roman*, che senz'altro meriterebbe uno studio⁴⁹.

⁴⁷ Quando si parla di *Adéca* ci si riferisce alla porzione iniziale dei mss. AB (e L che ne dipende), ma è bene ricordare che nelle parti successive, in alessandrini, essi riflettono in misura diversa stadi differenziati e talora più antichi dell'arrangiamento di Alexandre de Paris. Sul significato globale della versione in *décasyllabes* vedi Gaullier-Bougassass 1998, pp. 229-231.

⁴⁸ Per tutta la bibl. rimando a Rinoldi 2006, pp. 85-87; il lungo e ripetitivo capitolo XII dedicato ai mss. A, B, da Gosman 1997 non segna il minimo progresso rispetto alle conclusioni degli editori del MFRA. Ricordo che possediamo un'ulteriore traccia, una lassa del *Roman* (II *branche*, lassa 9) copiata probabilmente verso il 1325 in un registro dell'Archivio capitolare di Treviso da un notaio locale (cfr. Peron 1998).

⁴⁹ Cfr. Paradisi 1999 e bibl.

- è nota ormai da tempo – ma è un’ipotesi da sottoporre ad attenta verifica – la diffusione peculiare che ebbe in Italia la seconda *branche* del *Roman*, quella nota come *Fuerre de Gadres*, di sapore marcatamente epico⁵⁰.

Quattro manoscritti superstiti, di fronte a una circolazione tumultuosa di testi latini, non sono pochi, tanto più che la traccia del *Roman* in versi è documentabile con sicurezza, benché indirettamente, anche al di fuori della ‘Lombardia’ medievale, come vedremo fra poco. La tradizione superstita colpisce un po’ per la sua arcaicità redazionale, per la quale non sappiamo far di meglio che invocare il conservatorismo e prezioso ‘ritardo’ delle aree laterali, un po’ per le sue caratteristiche codicologicamente variegiate (dal manoscritto di lusso – B – a quello accurato con poche miniature – F –, al ‘libretto da mano’ – A –) che lasciano aperti molti canali di diffusione⁵¹ proprio in concomitanza con un’ingombrante assenza là dove ci aspetteremmo di fare un buon bottino, cioè nelle raccolte principesche⁵². Se a questo aggiungiamo che il testo in versi ha subito

⁵⁰ L’ipotesi, dicevo, deve essere probabilmente sfumata (si ricordi che ad esempio la *mise en cycle* di A non prevede il *Fuerre*, e si veda sotto quanto detto a proposito del ms. U), ma complessivamente mi sembra ancora seducente, come prova un fascio di dati convergenti (cfr. anche Peron 1998, p. 89 e Peron 1999 per un toponimo del *Fuerre* in Uc de Saint Circ):

- la traduzione latina del *Fuerre*, trascritta parzialmente nello zibaldone laurenziano di Boccaccio e interamente nel ms. Vaticano scoperto da Ross, sempre di origine italiana. Di fronte ad un reticolo di rapporti assai complessi fra testo latino e redazioni volgari, che mi riservo di affrontare altrove, basti per ora qualche rinvio bibliografico: *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura* (in particolare Zamponi-Pantarotto-Tomiello 1998, pp. 203, 216, 239 per l’autografia della trascrizione del testo latino del *Fuerre*, databile ai primi anni ’40, forse ancora a Napoli); il manoscritto tardo-trecentesco di Ross, copiato da una sola mano (Città del Vaticano, Archivio di S. Pietro, ms. E 36) comprende la versione latina del *Fuerre* (al completo) e una versione latina dei *Voeux du paon*, con tutta probabilità di autore italiano (cfr. Ross 1959). Indipendentemente da Ross ha dato l’edizione del *Fuerre* e dei successivi *Voeux* secondo il ms. Vaticano Licitra 1960 e 1961.
- la già menzionata traccia del notaio trevigiano, che riguarda appunto questa porzione.
- più dubbia l’origine italiana di uno dei ms. che trascoglie all’interno del *Roman* proprio il solo *Fuerre*, vale a dire il ms. Paris, BNF, fr. 12567, siglato U (cfr. Meyer 1882, p. 317, che propende per l’origine italiana, mentre indica senza incertezza il Midi della Francia Carey 1966, p. 19; anche se alla BNF ho potuto solo vedere il microfilm, accolgo l’ipotesi di Carey soprattutto in virtù di dettagli quali il sottile taglio nella nota tironiana per *et*, la grafia *lh* per la laterale palatale).

⁵¹ Resta enigmatica la menzione “*liber Alexandri*” fra i libri lasciati nel 1402 dal padovano Benvenuto de’ Lanzarotti, se non altro perché sappiamo essere Padova una città in cui ha circolato il ms. B (cfr. Folena 1990, p. 390).

⁵² “Non risulta invece, stranamente, che la libreria Gonzaga fosse dotata di un testo versificato del *Roman d’Alexandre...*” (Bologna 1987, p. 527). Sicuramente in parte il difetto sta nelle lacune della documentazione, sia per la genericità dei titoli, sia soprattutto perché il *Roman* non è sempre l’unico testo del manoscritto e non è detto che lo apra (è nota la tendenza di certi compilatori degli inventari ad identificare il contenuto di un codice con il primo testo in esso contenuto), ma il fenomeno resta complessivamente inquietante.

una concorrenza feroce da parte di altri testi alessandrini, e che il terreno della produzione manoscritta risulta assai aspro, dal momento che non sappiamo mai quale sia la reale proporzione e significatività di quel che è rimasto rispetto a quel che fu, i contorni della ricezione del *Roman d'Alexandre* sembrano sfuggirci fra le mani, rivelando una serie di elementi a carattere 'frammentario'⁵³.

In un recente e brillante intervento, Maria Luisa Meneghetti, rilevando la precoce circolazione (entro la prima metà/terzo quarto del XIII sec.) nell'Italia del Nord-Est di manoscritti di 'materia antica'⁵⁴ ha intuito la possibilità di legare questo fenomeno al clima creatosi a Venezia negli anni successivi alla presa di Costantinopoli da parte dei Crociati, in cui la Serenissima giocò il ruolo che ben sappiamo: i romanzi francesi, in cui dalle saghe troiane e 'alessandrine' si passa ad un anacronistico spazio greco-bizantino, sarebbero dunque, sia pure mediamente, di supporto alle pretese veneziane in Oriente: "un unico grande affresco (...) [di] tutta la storia leggendaria del Vicino Oriente, dalla guerra di Troia alle imprese di Florimont, duca d'Albania, sposo dell'ereditiera del regno di Macedonia e nonno di Alessandro magno, alla nascita e agli sviluppi dell'impero dello stesso Alessandro, fino al simbolico recupero delle terre un tempo troiane da parte di Partonopeu, conte di Blois ma lontano discendente di Marcorimis, figlio minore di Priamo" (Meneghetti 2006, p. 353). Sono qui intrecciati due fili: quello che unisce Troia, Alessandro e l'Occidente, per via di fantasiosi viaggi e relazioni dinastiche, insomma l'idea della *translatio imperii et studii*, che tutti conosciamo per le vicende troiane e che grazie alla studiosa si rintraccia più sottilmente anche in altri testi; il discorso su Alessandro 'crociato'. Entrambi i fili sono stati tessuti, nemmeno troppo implicitamente, fin dal Medioevo (soprattutto nella Francia del Nord), e la critica li ha già abbondantemente illustrati⁵⁵, ma la vera novità di Meneghetti sta nel proiettare questo fascio di luci

⁵³ "È però frammento anche un testo 'intero' che naviga in uno spazio che i filologi talvolta si illudono di riempire facendo dialogare i testi tra loro 'al di sopra' di una realtà intermedia e circostante, nota solo in modesta parte" (Canfora 2002, pp. 118-19).

⁵⁴ Si intenda il *Roman de Troie*, il *Roman d'Alexandre*, *Florimont*, *Partonopeus de Blois*.

⁵⁵ Ascoltiamo ancora una volta l'*Alessandreide*, ed. Colker 1978, V, vv. 510-520:

*Si gemitu commota pio votisque suorum
flebilibus divina daret clementia talem [come Alessandro]
francorum regem, toto radiaret in orbe
haut mora vera fides, et nostris fracta sub armis
Parthia baptismo renovari posceret ultro,
queque diu iacuit effusis menibus alta
ad nomen Christis Kartago resurgeret, et quas
sub Karolo meruit Hyspania solvere penas
exigerent vexilla crucis, gens omnis et omnis
lingua Ihesum caneret et non invita subiret
sacrum sub sacro Remorum presule fontem.*

sullo sfondo delle ambizioni politiche della Serenissima. Dico subito che il discorso mi sembra convincente: elementi quali la circolazione precoce del *Roman de Troie*, la discendenza diretta dai Troiani rivendicata nelle *Estoires de Venise* di Martin da Canal, i riscontri intertestuali fra l'assedio di Costantinopoli narrato nelle *Estoires* e l'assedio di Tiro da parte del Macedone acquistano grande vivezza⁵⁶; allo stesso tempo, credo che l'ipotesi risulti ancora più persuasiva se la si sfuma leggermente e si introduce qualche distinzione. Da un lato nelle parole stesse della studiosa si avverte un'oscillazione fra 'Venezia' e 'area veneta', perché se è vero in qualche caso il legame fra i manoscritti e la città lagunare, in altri ci si deve accontentare di maglie più larghe⁵⁷ (del resto parlare di Padova o Venezia, nel Duecento, non è la stessa cosa), e anche a livello cronologico sarà più prudente prendere come sicuro orizzonte non la metà del secolo (che pare sicura solo per i due mss. di *Troie*) ma il terzo quarto. L'aggancio forte con Venezia non ne risulta granchè sminuito, perché il tracollo del regno latino nel 1261 non implica la caduta di velleità e nostalgie lagunari (come mostrano appunto le *Estoires*), ma accanto alla politica (culturale) veneziana si dovrà evocare, certo più genericamente, l'atmosfera di crociata⁵⁸: la seconda metà del Duecento è ancora il teatro delle arditezze, peraltro fallimentari,

Volgendoci al *Roman* in versi, accostamenti significativi emergono nettamente nella struttura di alcuni manoscritti (cfr. Paradisi 1999): ad es. il ms. I (Paris, BnF, fr. 375) allinea *Thèbes, Troie, Roman d'Alexandre + Vengement Alexandre, Cligès, Erec* e altri testi, cfr. Paradisi 1999, p. 308; K (Paris, BnF, fr. 792) fa precedere il *Roman d'Alexandre* da *Florimont* (cfr. Paradisi 1999, pp. 308-309); il ms. Paris, BnF, fr. 786 unisce le vicende biografiche di Alessandro a quelle di Goffredo di Buglione e il fr. 789 contiene il *Roman* e la *Chevalerie Judas Macchabé*, dove Giuda Maccabeo è un'altra *figura* di crociato (cfr. Paradisi 1999, pp. 209-310 e e Busby 2000, rifluito in Busby 2002a, I, pp. 274-77 e 289-301). Non si tratta solo di un significativo accostamento di materiali da parte di chi ha strutturato i codici, ma anche di un'interferenza testuale, come ha mostrato Paradisi 1999, pp. 310-312. Ad esempio non è casuale che il *setting* del racconto del *Fuerre* sia quello degli stati latini d'Oltremare, e che ogni tanto affiori, sia pure marginalmente e nonostante la cristianizzazione di Alessandro sia tutto sommato limitata, l'identificazione fra i nemici e gli infedeli, secondo la normale polarizzazione epica *noi / gli altri*; una riprova si può vedere nell'uso, da parte di Alexandre de Paris, dell'*Historia* di Guglielmo di Tiro (cfr. MFRA IV, pp. 55, 57, 59-60, 61-62; V, pp. 55, 230-233 e Gaullier-Bougassas 1998, pp. 293-97).

⁵⁶ Cfr. Meneghetti 2006, pp. 356-358, 360-361.

⁵⁷ Per l'origine del ms. ambrosiano D 55 sup. di *Troie* si oscilla fra soluzioni divergenti, ma un precoce contatto – per restare nel vago – con Venezia sembra assai verisimile (cfr. Meneghetti 2006, p. 349, 353; Punzi 2004, pp. 173); per i mss. A e B dell'*Alexandre* è probabile la linea (che è anche culturale) Bologna-Padova e anche ammettendo per A, come pare ben possibile, che non solo la decorazione ma anche una delle mani sia italiana, si slitta probabilmente verso il terzo quarto del secolo; ancora più incerta l'origine del ms. Napoletano di *Troie*, copiato entro la metà del secolo (Meneghetti 2006, p. 350; Punzi 2004, p. 173-174), mentre per il *Florimont* di Parigi, BnF fr. 24376 si torna al terzo quarto e alla solita zona emiliano-veneta (un riassunto delle diverse posizioni in Meneghetti 2006, pp. 351-352). Infine, il *Partonopeus* risale probabilmente al terzo quarto del XIII sec. e ad un'area padana "centro-orientale" (cfr. Meneghetti 2006, p. 352, che si appoggia per queste datazioni e localizzazioni ad una tesi ancora inedita di Gabriele Giannini).

di Luigi IX, e fino alla caduta di Acri permane, sempre più intermittente o velleitaria, l'ambizioni di portare le armi in Terrasanta.

È ora il momento di focalizzare l'attenzione sul *Roman* in Italia, che si presenta con due caratteristiche interessanti:

- a differenza dei testi della saga Troiana e degli altri (*Florimont*, *Partonopeu*) con più forti legami 'occidentali', in cui Alessandro è certamente in gioco, ma in posizione un po' defilata⁵⁹, il *Roman d'Alexandre*, tutto proiettato ad Oriente, non ha con l'Ovest legami particolari (un'eccezione la vedremo subito, cfr. n. 66, ma è di quelle che confermano la regola, restando limitata ad una sacca testuale ben precisa senza ricadute sulla linea del racconto).
- la circolazione del testo è essenzialmente contenuta fra l'ultimo quarto del XIII e il primo quarto del XIV (data di F e del frammento di Lugo, oltre che della traccia trevigiana). Il dato in sé può essere poco significativo (anche la fortuna di *Troie*, di proporzioni ben maggiori, è essenzialmente trecentesca), ma un tentativo di razionalizzazione forse si può esperire.

L'affresco tracciato da Meneghetti, che si ferma al terzo quarto del secolo, andrà dunque ravvivato con altri colori. Busby ipotizza argutamente che il *Roman* abbia conosciuto una nuova giovinezza nel Trecento trainato dal successo del ciclo del pavone (*Voeux* soprattutto, diffusi anche in Italia⁶⁰, ma anche *Restor* e *Parfait du Paon*), il che sembra ben convenire alla tradizione nel suo complesso, ma non calza perfettamente alla situazione italiana, essendo B (per non parlare di A) ancora Duecentesco; coglie probabilmente una parte di verità l'affermazione dello stesso studioso secondo cui "It was doubtless the consciousness of Italy as the repository and guardian of classical antiquity, to beco-

⁵⁸ "(...) la pervasiva tradizione mitografica alessandrina e l'esperienza delle Crociate e dei loro frutti letterari concorrono a delineare la geografia del vicino Oriente in un rapporto di sovrapposizioni e di scambi, forse anche evocato dalla peculiarità speculare e anticipatrice di Alessandro, conquistatore antico degli scenari bellici ed eroici delle guerre sante" (Paradisi 1999, p. 312).

⁵⁹ Fra questi testi rientra anche il *Cligès* di Chrétien di cui rimane – esemplato da mano Italiana verso il 1300 – una traccia in uno dei fogli di guardia (72v) del ms. Riccardiano 2756, che rimanda plausibilmente ad un esemplare completo. Su *Cligès* si veda Gaullier-Bougassas 1997, che riflette sull'integrazione del protagonista *Alexandre* (con evidente richiamo all'altro, al Magno) al contesto occidentale; per il reperto italiano rimando a Busby 2002a, II, p. 617, e alla precisa illustrazione di Giannini 2006, che propende per una valutazione diversa – contestuale alle altre scritture avventizie adiacenti – del brano (ma si veda la nota 95 a p. 151); sottolinea invece la topica della *translatio* Meneghetti 2006, pp. 354-355.

⁶⁰ Oltre a quanto detto parlando degli inventari delle famiglie principesche, ricordo che *Voeux* compaiono anche nella biblioteca dei Savoia (cfr. K. Busby, 2002, II, p. 796); per il problema boccacciano, vedi *infra*.

me so much more pronounced in the second half of the fourteenth century, that was largely responsible for the interest shown there in the *Roman d'Alexandre*⁶¹, ma pur nella sua genericità la si deve intanto meglio contestualizzare (perché in sé vale per tutta la galassia alessandrina), poi anche articolare all'interno del serbatoio rappresentato *classical antiquity*, perché l'eroe macedone ha con l'Occidente (e con l'Italia) legami tutto sommato secondari⁶², a differenza appunto della saga troiana⁶³: se Enea è sempre l'eroe erede e fondatore di un lignaggio, oltre che di un regno⁶⁴, Alessandro è solo, i suoi attributi di fondatore sono più incerti, la sua sterilità genetica (nonostante il figlio avuto da Rossane)

⁶¹ Busby 2002b, p. 262.

⁶² Il problema si avverte anche in area francese, e la letteratura s'incarica poi di trovare un posto all'eroe macedone nella civiltà cristiana medievale: *Florimont* inventa per Alessandro un legame con i re Bretoni (cfr. Giannini 2003, Gaullier-Bougassas 1998, pp. 366-369 e soprattutto nota 49), e *Perceforest* fa addirittura approdare l'eroe macedone in Inghilterra (cfr. Gaullier-Bougassas 2000). Sempre Gaullier-Bougassas 1998, p. 296, pensa che la tendenza del *Roman* di Alexandre de Paris, sottile ma evidente, a leggere in filigrana alle conquiste del Vicino Oriente da parte di Alessandro le future lotte dei Crociati, miri anche a "réduire son altérité de héros antique, altérité d'autant plus grande qu'Alexandre, puisqu'il n'a aucune origine ni descendance troyenne, reste a priori étranger au principal mythe d'origine antique que s'invente l'Occident".

⁶³ Gioverà al proposito ricordare la circolazione in Italia, oltre che di *Troie*, anche del *Roman d'Eneas*, nel famoso ms. A della Laurenziana: la scrittura avventizia di c. 60v, di mano italiana, data alla fine del XIII sec. Per l'uso del mito troiano in Francia, cfr. Beaune 1985.

Insomma come Alessandro è un eroe *solo*, la sua testualità è soprattutto quella dei testi (numerosi) dedicati a lui, mentre nelle compilazioni storiche occidentali il suo ruolo è spesso non marginale, ma secondario rispetto alla linea maestra Grecia/Troia – Enea – Roma. I materiali a sostegno di questa affermazione sono ancora acerbi, e meritano solo il posto di una nota: il ruolo minore di Alessandro affiora ad esempio con limpidezza nel *Cantare dei Cantari* (ed. Rajna 1878), nella *Fiorita* di Armannino, in modo più obliquo, ma a mio giudizio evidente, nella difficoltà di trovargli una giusta posizione nel *Trésor* (cfr. Beltrami-Squillacioti-Torri-Vatteroni 2007, I, 26-28), forse anche nel trattamento della sezione alessandrina nell'*Histoire ancienne* (eccettuato il caso di manoscritti prodotti negli stati latini d'Oriente che, per ragioni ovvie, dedicano alla sezione alessandrina un certo interesse a livello figurativo, in alcuni codici, fra cui proprio un gruppetto di codici italiani del Duecento – Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine, 1260; Paris, BNF, fr. 9685; Tours, Bibliothèque Municipale, 953; Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 5895 – e un codice italiano Trecentesco – London, BL, Royal 20 D I – la sezione alessandrina è omessa o scoriata – nel ms. di Carpentras e della Vaticana è presente solo il primo capitolo). Più in generale, è indubbia una diversa e maggiore vitalità in volgare della materia troiana e del *Roman de Troie*: è sintomatico ad esempio che anche testi italiani duecenteschi di materia alessandrina si fondino su materiale latino e non volgare, mentre esistono numerose *mises en prose* del *Roman de Troie*, originarie soprattutto dall'Italia (cfr. Jung 2000, pp. 440 sgg., Punzi e Costantini 2004), regolarmente attestate negli inventari principeschi e fonte dei numerosi volgarizzamenti o rifacimenti italiani studiati da Gorra, che peraltro non hanno mai soppiantato il *Roman de Troie*. Va detto comunque che un'indagine 'alessandrina' sul modello di Jung e Punzi per le vicende troiane manca, e non deve stupire qualche elemento contrario alla tesi qui esposta: ad es., la sezione su Alessandro dell'*Histoire ancienne* si trova copiata da sola nel ms. fr. 821 della BNF di Parigi, sempre di origine italiana (cfr. Jung 2000, p. 195, Punzi 2004, pp. 177-179) e non mancano numerose compilazioni in cui la sezione alessandrina compare regolarmente fra quelle dedicate a Troia e Roma (cfr. ad es. Punzi 2004, p. 193).

⁶⁴ Cfr. Marchello-Nizia 1985.

e politica palese⁶⁵. Non che tentativi per “l’integrer [Alessandro] à la mémoire collective de l’Occident médiéval” siano mancati (a parte quello di farne una *figura* del crociato), tutt’altro, e anzi l’accenno dell’*Apocalisse* ai quattro imperi succedutisi nel dominio universale (babilonese, persiano, greco, romano) costituisce per molti un quadro utile in questa direzione, benché assai vago e orientato sull’asse puramente cronologico; ma i ritocchi e leggende più strutturati mi sembrano originari dello spazio oitanico, in funzione antiromana e antiimperiale⁶⁶, certo esportabili, ma al fondo sempre incardinati e bloccati dalla duplice versione dei rapporti fra il Macedone e Roma cui abbiamo già fatto cenno. Di qui l’imbarazzo e il silenzio di Livio di fronte all’episodio delle legazioni ecumeniche... Nel *Romanzo d’Alessandro* greco il condottiero non si accontenta di ricevere omaggi e sottomissione alla fine della carriera, ma ancor prima di sconfiggere Dario si lancia in una conquista dell’Occidente che tocca l’intera Europa, senza incontrare nessuna resistenza da Roma, che anzi lo blandisce e gli invia donativi. Le traduzioni latine (Giulio Valerio e le diverse redazioni dell’*Historia de preliis*) recepiscono senza scosse il racconto⁶⁷, che resiste pure nel volgarizzamento italiano del *Roman d’Alexandre* in prosa (a sua volta derivato da J2, come si ricorderà). Già il *Pantheon* di Goffredo, e *pour cause*, modifica il dato: i Romani non solo mandano come dono uno scudo al posto della tradizionale corona aurea (un’offerta di alleanza, dunque, non di sottomissione)⁶⁸, ma ad un Alessandro che minaccia sprezzante *si venero venero* rispondono orgogliosamente *si veneris, invenies* (come a dire “ti aspettiamo”)⁶⁹; se Quilichino resta fedele a J3, duri censori si dimostrano alcuni commentatori danteschi (a proposito del celebre tiranno *Alessandro* di *Inf. XII*)⁷⁰ fra cui merita special

⁶⁵ Cfr. Gaullier-Bougassas 2000, pp. 97-99.

⁶⁶ Cfr. Gaullier-Bougassas 2000, pp. 90-99; il fenomeno è particolarmente evidente nel *Roman d’Alexandre*, dove l’eroe pianifica di “transporter son pouvoir de la Grèce à la France directement, sans passer par Rome, c’est-à-dire en évacuant ce qui allait devenir la puissance ennemie de la France et de l’Angleterre, l’Empire” (ivi, p. 93).

⁶⁷ Le tre versioni dell’*Historia* si leggono nell’ed. sinottica di Bergmeister 1975, pp. 46-47: mentre J1 e J2 sono sostanzialmente identici, J3 calca decisamente i toni (per ragioni che andrebbero studiate), dipingendo i Romani *timore perterriti* e parlando chiaramente di un tributo (laddove in Giulio Valerio e nelle altre versioni, in cui comunque Roma non fa una gran figura, sembra piuttosto trattarsi di un dono *una tantum*, un’offerta, se non di alleanza, almeno di non belligeranza).

⁶⁸ Sull’innovazione di Goffredo si sofferma Braccesi 2006, pp. 235-238; per parte nostra aggiungeremo che un simile tratto appare anche, riferito però ai Francesi, nell’*Alexandre en prose* (ed Hilka 1920, pp. 241-242), dove il *sensus* è esplicitato: i Francesi sono la popolazione *par nature et par husage la plus vighereuse del monde*, quella che ha con l’eroe un legame diretto a prescindere da Roma.

⁶⁹ Cfr. Braccesi 2006, pp. 228 sgg.

⁷⁰ I commenti più importanti si possono oggi consultare liberamente nel *Darmouth Dante Project* (<http://dante.dartmouth.edu/>): le reticenze dell’*Ottimo* (*occupòe Grecia a lui vicina, poi si sottopuose Illiri-*

menzione Boccaccio, che pure accanto a Curzio Rufo doveva conoscere testi romanzeschi (forse l'*Alexandreis*, e difficilmente gli sarà rimasta sconosciuta l'*Historia de preliis*), ma non raccoglie il racconto della conquista d'Europa da parte di Alessandro e anzi segue Livio asserendo che i Romani furono i soli a non inviare legazioni amichevoli a Babilonia⁷¹. L'opposizione, a secoli di distanza, fra Gualtiero di Châtillon e Petrarca non nasce dal nulla.

Insomma, accanto alla tradizione della *translatio imperii et studii*, che in Italia era essenzialmente quella di Enea, accanto all'atmosfera delle crociate e a suggestioni epiche⁷², l'impulso alla diffusione dei testi su Alessandro (si badi, *tutti* i testi su Alessandro) profuma del fascino dell'Oriente, nella doppia articolazione dei testi enciclopedici e della tradizione di *itineraria*, *descriptiones*, stuporose relazioni di esotici *mirabilia* e cataloghi paradossografici. Un fascino di lunga data, se è vero che l'Epistola a Aristotele è spesso integrata o affiancata ai testi di Giulio Valerio, ma che esplose nell'*Historia de preliis*⁷³ e alla fine del XII sec. nella *Lettera del Prete Gianni*⁷⁴, si irrobustisce anche sull'onda lunga delle crociate e dei viaggi nel Vicino Oriente (nei primi decenni del XIII sec. l'*Historia Orientalis* di Jacques de Vitry, animata da interessi storici, enciclopedici, geografici e etnografici è esemplare in questo senso), ma in seguito all'incubo dei Mongoli si precisa – proprio nei cent'anni dalla metà del XIII alla metà del XIV sec.⁷⁵ – nelle relazioni di pellegrini e missionari degli ordini mendicanti: basteranno, per restare ai testi più diffusi, i nomi di Giovanni di Pian di Carpine, Ricoldo da Montecroce, Odorico da Pordenone⁷⁶. Sono tradizioni che

co, Tracia, Persia, tutta Asia, gran parte d'Africa, di Spagna, di Gallia, di Cicilia, di Sardigna, e di molte parti d'Italia...), sono superate – probabilmente sulla scorta di Boccaccio – dall'Anonimo Fiorentino, il quale afferma recisamente che *quasi tutti i signori del mondo, et da levante et da ponente, che non erano ancora stati vinti né cavalcati da Alessandro, per paura di lui mandarono ambasciatori a comporsi et a patteggiarsi con lui, salvo ch'e' Romani. Scrive Tito Livio...* (segue un riassunto del pensiero liviano su un'eventuale lotta fra i Roma e Alessandro).

⁷¹ *Esposizioni sopra la Comedia*, ed. Padoan 1965, pp. 575-577.

⁷² Il risuonare del *Roman* in opere epiche è, almeno allo stato attuale degli studi, abbastanza limitato (*Entrée d'Espagne* e testi vicini, cfr. Peron 1999, p. 805), ma anche significativo (vedi *infra*); nonostante l'immersione del *Roman* nel calderone della letteratura franco-veneta sia allettante, avrei forti dubbi a suggerire una possibile ricezione 'epicizzante', sulla quale getta fra l'altro un'ombra spessa, a tacer d'altro, l'assenza del romanzo nella biblioteca gonzaghese, la più raffinata e di più chiara impronta epica. Bibl. generale in Suard 1998 e Gaullier-Bougassas 1998, capp. I-II. Rilevo comunque che il miniatore di B sembra particolarmente attento e sollecito alle scene di battaglia o di duelli.

⁷³ Cfr. Zaganelli, *L'Oriente di Alessandro Magno*, in Zaganelli 1997, pp. 87-129 (ma tutto il volume è utile e vivace); Zaganelli 1999.

⁷⁴ Cfr. Zaganelli 2000 e bibl. Ricordi dell'*Epistula Alexandri ad Aristotelem* affiorano sia nel testo più antico che in alcune interpolazioni, cfr. Gosman 1982, *Index*, s.v.

⁷⁵ Com'è noto, nel 1291 cade Aciri, poco dopo al metà del Trecento sale al potere la dinastia Ming, ostile ad ogni influenza esterna. I rapporti con l'Estremo Oriente diventano dunque molto più rarefatti.

⁷⁶ All'interno di una bibliografia vastissima, rimando solo al panorama di Menestò 1993.

si intrecciano a quelle di viaggi immaginari (basti pensare, poco più tardi, a Mandeville) e che innervano i tessuti delle enciclopedie (ad es. Vincent de Beauvais raccoglie largamente il testo di Giovanni), riaccendono le speranze e portano nuova linfa ad un testo già vecchio di un secolo come la *Lettera del prete Gianni*, e confluiscono naturalmente nell'epopea 'mercantile' di Marco Polo (anzi Marco/Rustichello), in cui i riferimenti ad Alessandro sono, come è ben noto, numerosi⁷⁷. Se l'importanza di Alessandro in questi testi potrà difficilmente essere sopravvalutata, resta pur vero che si tratta di osservazioni tanto note e vulgate in superficie⁷⁸ quanto difficili da articolare e ancora bisognose di ulteriori indagini⁷⁹.

3.1.2. Qualche sondaggio testuale.

Se la presenza dei manoscritti in Italia è certa, il testo del *Roman d'Alexandre* in versi emerge con minor chiarezza, sia per la genericità di molti riferimenti, sia per la concorrenza del *Roman d'Alexandre en prose* (oltre che delle opere latine), di modo che qui, più che altrove, dobbiamo accontentarci di alcuni picchi che emergono da una nebbia confusa.

⁷⁷ Cfr. Zaganelli 1997 e Infurna 1995. Sull'opera di Marco/Rustichello si può partire ora dall'informata raccolta di Barbieri 2004. Nel *Milione*, ed. Ronchi 1982, Alessandro è menzionato, oltre che in un paio di luoghi anodini, in un passo, con riferimento ad un 'Livre Alexandre', in cui si narra di come rinchiusi i Tartari dentro le montagne e costruì a guardia una fortezza chiamata la 'port dou fer'. Marco smentisce che si tratti di Tartari e dice che devono essere stati i Cumani (p. 327). La nota di Cardona 1994 al testo della versione italiana, pp. 535-539, oltre a varie notizie e precisazioni, cerca di stabilire quale testo Marco e Rustichello possono aver avuto sott'occhio, ma senza successo (e con l'acuta osservazione che Marco avrà certo conosciuto testi orientali sul Macedone). Alle osservazioni di Cardona aggiungeremo che J2 parla di 'portas ereas', che diventano 'portes de fer' nell'*Alexandre en prose* (ed. Hilka 1920, p. 141), e la circostanza mi pare significativa anche se della popolazione rinchiusa non viene detto il nome, perché l'identificazione con i Tartari era molto diffusa, per ovvie ragioni, nella seconda metà del Duecento (alle origini c'è il mito di Gog e Magog, cfr. *Alessandro nel Medioevo Occidentale*, pp. 613-615). A p. 621 del *Milione* leggiamo de "l'arbre sol que eu livre d'Alexandre est apellé l'arbre seche", anche se la menzione del libro scompare nella traduzione italiana (altri rapidi cenni all'albero solo/secco alle pp. 341, 352, 636).

⁷⁸ Il "*Roman d'Alexandre* francese ebbe fortuna soprattutto in quanto *libro d'avventure* e di esotici *mirabilia*, e le sue narrazioni vennero a sovrapporsi alla materia epica, ai riferimenti proverbiali, alle allusioni al modello canonico del principe cortese (...)" (Bologna 1987, p. 529).

⁷⁹ Emblematico il caso di Marco Polo, che riserva parecchi dubbi a livello testuale (cfr. nota 77) e iconografico: se guardiamo alla ricezione che la struttura dei manoscritti suggerisce, il terzo filo rosso, dopo quello della *translatio imperii* e *studii* e l'affinità con la materia di crociata è appunto il legame con le narrazioni di *mirabilia* dell'Estremo Oriente: in particolare è documentabile una connessione, codicologica e iconografica, fra testi di Alessandro e testi di viaggio, fra cui Marco Polo, ma *non* in manoscritti italiani: penso al ms. British Library 19 D 1, che contiene *Roman d'Alexandre en prose*, *Venjançe Alexandre*, il *Devisement* poliano e altri volgarizzamenti oitanici di testi odepòrici, e al ms. Oxford, Bodley 264, che contiene il *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Paris e il testo poliano: panorama aggiornato in Harf-Lancner 2002.

L'unico dato abbastanza certo (ma non proprio granitico), o almeno noto da tempo e dunque qui ricordato solo di passata nella nostra veloce carrellata, è la presenza di una redazione molto vicina al ms. B nella tramatura dell'*Entrée d'Espagne*, *chanson* francoveneta composta (e la coincidenza di luoghi e tempi non potrebbe essere più persuasiva) da un *patavian* nei primi decenni del sec. XIV⁸⁰. Spigolando altrove, la messe è ricca solo di un manipolo di friabili ipotesi, che articolo qui per aree geografiche, avvertendo subito che escluderemo ogni rinvio alla lirica, bisognosa di una ricerca lunga e temo ingrata.

Restando nell'Italia del Nord, tolte le menzioni trobadoriche di origine incerta, un posto di qualche rilievo spetta alle *Estoires de Venise*: come ho già detto, trovo convincenti le osservazioni di Meneghetti in proposito, soprattutto perché sistemano in un quadro coerente una serie di dati varia per tipologia e diffusione, ma siccome ciò che è plausibile non coincide con ciò che è certo, è bene puntualizzare che la cultura di Martin non è esclusivamente francese e che il racconto delle torri d'assedio costruiti su chiatte menzionato dalla studiosa si trova anche nella redazione J3 dell'*Historia*, arricchita appunto da un racconto del *Fuerre de Gadres* (cfr. Bergmeister 1975, p. 57a, 59a, 61a).

Non è affatto sicuro, come voleva Favati, che l'autore o gli autori fiorentini dell'ancora duecentesco *Novellino* abbiano soggiornato in Italia del Nord⁸¹, ma se mancano prove d'archivio è vero almeno che lo studio delle fonti mostra un autore attento a tradizioni molto attive nel Nord Italia (ad esempio quella trobadorica). Il *Novellino* sfrutta materiale su Alessandro diffusissimo in raccolte di *exempla* e di cui è difficile indicare con precisione l'origine⁸². Almeno in un caso, però, quello della celebre novella del cavaliere e del giuocolare, il rimando al *Roman d'Alexandre* sembra sicuro, nonostante la fonte sia stata vivacemente rimangiata⁸³.

⁸⁰ Su di essa mi riservo di tornare in altra sede; per ora basti l'informato saggio di Infurna 2001 (con ulteriore bibl.) e qualche osservazione in Rinoldi 2006, pp. 106-109.

⁸¹ Gli argomenti di Favati sono giudicati saggiamente poco probanti dall'ultimo editore del testo.

⁸² Non ha dunque torto Segre 1999, p. 203, che annota gustosamente: "A un certo punto si parla [nel *Novellino*] di re Poro, un avversario, poi sconfitto, di Alessandro Magno nella sua spedizione in India. Avevo letto che, com'era ovvio, questo re è citato nei testi attinenti al *Romanzo di Alessandro*, e mi gettai nella lettura. Confesso di non aver incontrato nulla di utile (...)"

⁸³ Cfr. *Il Novellino*, ed. Conte 2001, novella IV/5, pp. 13-16, 173-76 e le note di pp. 306-307 (con la precisazione che il rinvio a Di Francia, pp. 17-18 è a Di Francia 1930). Si può scavare ancora più in profondità? Forse la presenza del ms. B (però, si badi bene, la parte in alessandrini) si intravede nella frase *E questo si scrisse per lo minore dono che Alessandro donò mai* (*Novellino*, ed. cit., p. 15), dove, anziché in MFRA II, br. II, 2135 *Ce fu li menres dons au roi macedonas*, miglior rispondenza si ha nella variante di B *ce fu li mendre don qu'Al'x. donas*. Segnalo però che il testo del ms. P1, rappresentante unico di un ramo della tradizione, e probabilmente più vicino all'originale, legge *e questo si scrisse per lo minore dono ch'elli facesse unqua* (ed. cit., p. 175) e la variante di B, tutto sommato abbastanza facile, è condivisa anche da

Spostiamoci dunque in Toscana, iniziando com'è giusto dal gran padre Dante, le cui letture sono ricostruibili in una biblioteca che resta perduta: l'Alessandro citato fuggevolmente nel *Convivio* come esempio di liberalità e nel *Monarchia*⁸⁴, così come l'"Alessandro" citato nel dodicesimo dell'*Inferno*, ancora misterioso (i commentatori antichi prediligono A. il Grande, quelli moderni a buona ragione A. di Fere⁸⁵), impallidiscono di fronte al 'vero' Alessandro di Dante, che sta nella carne e nel sangue della figura di sublime ambiguità, Ulisse⁸⁶. L'*Enciclopedia Dantesca* e i dantisti in genere sono vaghi circa la presenza del *Roman* fra le letture dantesche, ma Spaggiari 1997, indagando alcuni modelli oitanici del *merveilleux* dantesco (soprattutto i cosiddetti 'romanzi antichi' e romanzi arturiani), riconosce (pp. 127-128) come antecedente della famosa descrizione del "sabbion" di *Inf.* XIV, 28-39 – in cui il parallelo con Alessandro è esplicitamente evocato – non il solito passo di Alberto Magno comunemente allegato a partire da Benvenuto da Imola, ma uno della III *branche* del *Roman d'Alexandre* (vv. 3155-57 e 3161-3178 in particolare). Se ciò fosse vero, avremmo un indizio importante sulle letture oitaniche dantesche che, come noto, non sono lussureggianti di dati sicuri. Il *Roman* è ricco di dettagli consonanti al testo dantesco, anche se manca un calco preciso, ma bisogna dar conto di un particolare a prima vista imbarazzante. Nel *Roman* – e già nella lettera ad Aristotele, capostipite del racconto – i due episodi della pioggia di fuoco e della tempesta di neve sono accostati: i soldati si proteggono con gli scudi dalla prima e – su ordine di Alessandro – calpestando o pestano con bastoni la neve in modo da non lasciarla accumulare. Dante, nella crasi della doppia similitudine, ha fuso anche i due interventi difensivi (*Quali Alessandro in quelle parti calde / d'India vide sopra 'l suo stuolo / fiamme cadere infino a terra salde; / per ch'ei provide a scalpitar lo suolo / con le sue schiere, acciò che lo vapore / mei si stingueva mentre ch'era solo*), proprio come nel testo di Alberto Magno, in cui le *ad modum nivis nubes ignitae de aere cadebant quas ipse [Alessandro] militibus calcare praecepit* (non è proprio chiaro cosa Alberto Magno intendesse con *nubes ignite*, probabilmente nuvole gravide di fulmini). A corroborare la candidatura del *Roman* si potrà notare che a III, 3156 si dice *ensement comme noif est fus du ciel pleüs*, il che oggettivamente favorisce la fusione fra i due episodi⁸⁷.

CEU (cfr. MFRA V, p. 222): il luogo mantiene un peso molto modesto e al ms. B va concesso niente più che un diritto di prelazione.

⁸⁴ Belle pagine ha scritto in proposito Braccesi 2006, pp. 225-228, che riprende sue ricerche precedenti.

⁸⁵ Ancora valido mi sembra l'intervento di Bosco 1942.

⁸⁶ Basti il rinvio a Fenzi 2003b, che fa bene il punto della situazione.

⁸⁷ L'intuizione di un accostamento privilegiato fra Dante e il *Roman* risale a Infurna 1995, p. 179, ma cfr. già Carraroli 1892, p. 259.

Boccaccio, che fa largo uso di materiale aneddótico su Alessandro e mostra il solito uso ad intarsio di fonti tradizionali⁸⁸, tratterrà qui la nostra attenzione non tanto per il travaso in chiave parodica (nella novella di frate Alberto) del mito del padre soprannaturale⁸⁹, quanto per la già menzionata (cfr. qui nota 50) trascrizione autografa, nello Zibaldone Laurenziano, di una versione latina del *Fuerre de Gadres*: trascrizione che risale probabilmente ancora al periodo napoletano e andrà accostata, almeno in via indiziaria, con il probabile utilizzo dei *Voeux du Paon* in un brano del *Filocolo*⁹⁰. Appare timidamente l'ombra di un manoscritto angioino perduto del *Roman d'Alexandre*? È d'obbligo la cautela, sia perché il testo latino del *Fuerre* è un testo a sè, normalmente considerato dagli editori di MFRA come traduzione di un testo precedente a quello di Alexandre de Paris⁹¹, sia perché la tradizione manoscritta dei *Voeux* è talora solidale, ma più spesso svincolata da quella del *Roman*⁹². Il testo copiato da Boccaccio si interrompe bruscamente nel bel mezzo di una frase, ma la scoperta di un testo completo da parte di Ross in un ms. della Vaticana (v. qui nota 50) ha conseguenze di rilievo, perché lo stesso manoscritto contiene pure una traduzione latina dei *Voeux*, e non a caso, dal momento che *Fuerre* e *Voeux* sono legati fra loro ed esiste anche un ms. francese (Paris, BnF, fr. 12567, siglato U) che mette in sequenza *Fuerre*, *Voeux du Paon*, *Restor du Paon*. Questo non basta per dire che anche l'antigrafo da cui Boccaccio copiava il *Fuerre* presentasse subito dopo anche i *Voeux* tradotti (ancor meno, va da sè, che questo esercizio di traduzione abbia alle spalle un manoscritto come U). È vero che l'interruzione della trascrizione del *Fuerre* da parte di Boccaccio ha fatto pensare a una identica situazione nell'antigrafo, ma di interruzione volontaria della copia da parte di un Boccaccio "deluso e infastidito" parla ad esempio Ciccuto 1998, p. 143 n. 6: va

⁸⁸ Certo egli che conobbe (lo prova la menzione di Nectanebo come padre di A.) anche testi della versione 'leggendaria' oltre a quelli 'storici' che dice di aver letto (Curzio Rufo e Guglielmo d'Inghilterra, in cui è forse da riconoscere, con confusione e intreccio medievali, Gautier de Châtillon: cfr. *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, ed. Padoan 1965, I, 575-77, 640-41; II, pp. 939-40, 957). Commentando un passo del *Filocolo*, Quaglio 1967 annota: "Il nome di Alessandro Magno si sposa, nelle opere minori del B. (cfr. IV, 28, 1 e V, 53, 16), all'idea della grandezza e magnificenza, e anche della liberalità (*Comedia Ninfe*, I 3 e *Amorosa Visione*, VII, 76-81), mentre in quelle della maturità (dalla lettera al Cavalcanti, alla *Genealogia*, alle *Esposizioni Dante*), forse per influenza della condanna dantesca (*Inf.* XII 107) è unito a una nota di biasimo verso il tiranno ambizioso e superbo" (p. 777). Un'indagine globale sulla ricchezza dei materiali offerti da B. sarebbe auspicabile.

⁸⁹ Cfr. Harf-Lancner 2006b, del resto prudente circa la concreta derivazione 'alessandrina' del motivo.

⁹⁰ Accolgo l'ipotesi di Brunetti 2001b, alle pp. 9 (nota 7) e 12-13 (per la circolazione in area napoletana).

⁹¹ Ma Meyer era di ben altro avviso, e la situazione testuale deve essere ripresa dalle fondamenta, come spero di poter fare a breve.

⁹² Cfr. Busby 2002a, I, p. 315 sgg., in part. p. 316.

dunque almeno esplorata la rete di relazioni che lega i *Voeux* francesi, la loro traduzione latina e il *Filocolo*.

Un ultimo esempio – e qui approdiamo alla versione in *décasyllabes* – fa capolino anche nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti (il quale, come sappiamo, ha vissuto lunghi anni nell'Italia del Nord-Est), vv. 87–88: *Alessandro era tal, che nel disio / più non cercava latte ne idiome*. Se *idiome* non è chiarissimo (forse ha ragione l'editore a riferirlo alla nenia delle balie, dal momento che GDLI autorizza il senso di 'canto, aria', anche se riferito nell'unico esempio ad uno strumento), come pure non liquida è la fine del primo verso, l'accento al latte sembra chiaramente alludere al noto episodio della vita dell'eroe che fin dalla più tenera età rifiutava il latte delle balie, episodio che si rintraccia solo in A 4 e B 5⁹³.

Frammenti, ancora una volta, che attendono di comporsi in un disegno più unitario.

Bibliografia

Albertini Ottolenghi Maria Grazia

1991: *La Biblioteca dei Visconti e degli Sforza: gli inventari del 1488 e 1490*, in *Studi Petrarqueschi*, n.s. VIII, pp. 1-238.

2001: *Codici miniati francesi e di ispirazione francese nella Biblioteca dei Visconti e degli Sforza nel castello di Pavia*, in *La Cultura dell'Italia padana e la presenza francese*, pp. 281-299.

Alessandro nel Medioevo occidentale, a c. di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Mariantonia Liborio. Introduzione di Peter Dronke, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori, 1997.

Alessio Gian Carlo

1981: *Trattati di Giovanni del Virgilio*, in *Italia Medioevale e Umanistica*, XXIV, pp. 159-213.

Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen, herausgegeben von Jan Cölln, Susanne Friede und Hartmut Wulfram unter Mitarbeit von Ruth Finckh, Göttingen, Wallstein, 2000.

⁹³ Ed. Corsi 1952, II, p. 302 per il commento ai vv. 87-88.

Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du Colloque de Paris, 27-29 novembre 1999, a c. di Laurence Harf-Lancner, Claire Kappler e François Suard, Nanterre, Université Paris X-Nanterre, 1999.

Alexandre le Grand, figure de l'incomplétude (= *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, CXII, 2000).

Ariani Marco

1988: *Francesco Petrarca. Triumph*, Milano, Mursia.

Avril François - Gousset Marie-Thérèse - Rabel Claudia

1984: *Bibliothèque Nationale de France. Manuscrits enluminés d'origine italienne*, par F. Avril, M.-T. G. avec la collaboration de C. R., Paris, 2 voll.

Barbieri Alvaro

2004: *Dal viaggio al libro. Studi sul Milione*, Verona, Fiorini.

Beaune Colette

1985: *L'utilisation politique du mythe des origines troyennes en France à la fin du Moyen-Âge*, in *Lectures médiévales de Virgile (...)*, Rome, École française de Rome, pp. 331-355.

Beltrami Pietro G.

1993: *Tre schede sul Tresor*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III s., XXIII, pp. 115-90.

Beltrami Pietro G. - Squillacioti Paolo - Torri Plinio - Vatteroni Sergio

2007: *Brunetto Latini. Tresor*, Torino, Einaudi.

Bendinelli Pedrelli Maria

1986: *La storia di Alessandro Magno nel palazzo Chiaromonte di Palermo*, in *Prospettiva*, XLVI, pp. 13-21.

Benedetti Roberto

1998: *Codice, allocuzione, volti di un mito*, in *Le Roman d'Alexandre*. Riproduzione del ms. Venezia, Biblioteca Museo Correr, Correr 1493, pp. 31-53.

Berisso Marco

2000: *L'intelligenza. Poemetto anonimo del secolo XIII*, a cura di M. B., Parma, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda.

Bergmeister Hermann-Josef

- 1975: *Die Historia de preliis Alexandri Magni (der lateinische Alexanderroman des Mittelalters). Synoptische Edition der Rezensionen des Leo Archpresbyter und der interpolierten Fassungen J1, J2, J3 (Buch I und II)*, Meisenheim am Glan, Anton Hain.

Bertoni Giulio

- 1926: *La Biblioteca di Borso d'Este*, in *Atti della reale Accademia delle Scienze di Torino*, LXI, pp. 705-728.

Bisson Sebastiano

- 2002: *I manoscritti di epica carolingia a Venezia*, in *L'Épopée romane. Actes du XV^e Congrès international Rencesvals. Poitiers, 21-27 août 2000. Textes (...) publiés par Gabriel Bianciotto et Claudio Galderisi*, Poitiers, Centre d'Études supérieures de civilisation médiévale, 2002, 2 voll.

Bologna Corrado

- 1977: *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*, a c. di C. B., Milano, Bompiani.
- 1987: *La letteratura dell'Italia settentrionale nel Trecento*, in *Letteratura italiana*, diretta da Alberto Asor Rosa, *Storia e geografia*, I, *L'età medievale*, Torino, Einaudi, pp. 511-600.
- 1989: *La generosità cavalleresca di Alessandro Magno*, in *L'immagine riflessa*, XII (=Forme dell'identità cavalleresca/2), pp. 367-404.
- 2006: *Alessandro, il Nodo di Gordio e il viaggio per conquistare Questo Mondo e Quell'Altro*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, pp. 147-165.

Bosco Umberto

- 1942: *Particolari*, in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere storia e filosofia*, s. II, IX, pp. 132-147 (poi in *Dante vicino*, Caltanissetta, Salvatore Sciascia, 1966, pp. 369-378).

Braccesi Lorenzo

- 2006: *L'Alessandro occidentale. Il Macedone e Roma*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider.

Braghirolli Willelmo - Paris Gaston

- 1880: *Inventaire des manuscrits en langue française possédés par Francesco Gonzaga I, capitain de Mantoue, mort en 1407*, in *Romania*, IX, pp. 497-514.

Brugnolo Furio - Peron Gianfelice

- [1999]: *Monumenti e testimonianze manoscritte della cultura volgare padovana nel*

Medioevo (secoli XII-XIII), in *La miniatura a Padova dal Medioevo al Settecento*. Progetto e coordinamento scientifico Giordana Canova Mariani, Modena, Panini, pp. 551-58.

Brunetti Giuseppina

- 2001a: *Per il «Romanzo d'Alessandro» in Italia. Due poesie in un manoscritto dell'«Historia de preliis» (Leipzig, Universitätsbibliothek, Rep. II. 4°.143), in Il Racconto nel Medioevo Romano. Atti del Convegno, Bologna, 23-24 ottobre 2000*. Con altri contributi di filologia romanza, (= *qfr.*, XV, 2001), pp. 379-389.
- 2001b: *Un testimone dei «Voeux du Paon» in Italia*, in *Studi Mediolatini e volgari*, XLVI, pp. 7-34.

Busby Keith

- 2000: *Mythe et histoire dans le ms. Paris, BNF, fr. 786: la conjointure du Cycle de la Croisade et du Roman d'Alexandre*, in *Guerres, voyages et quêtes au Moyen Age*. Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon, a c. di Alain Labbé, Daniel W. Lacroix et Danielle Quéruel, Paris, Champion, pp. 73-81.
- 2002a: *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2002, 2 voll.
- 2002b: «*Codices manuscriptos nudos tenemos*». *Alexander and the New Codicology*, in *The Medieval French Alexander*, pp. 259-273.

Campopiano Michele

- 2006: *Gentes, monstra, fere: l'Histoire d'Alexandre dans une encyclopédie du XII siècle*, in *Conter de Troie et d'Alexandre*, pp. 233-252.

Canfora Luciano

- 2002: *Noi e gli antichi*, Milano, Rizzoli.

Cardona Giorgio R.

- 1994: *Marco Polo. Milione. Versione toscana del Trecento*, ed. critica a c. di Valeria Bertolucci Pizzorusso; Indice ragionato di G. R. C., Milano, Adelphi (I ed. 1975).

Carey Richard J.

- 1966: *Jean le Court dit Brisebarre, Le Restor du Paon*. Édition critique par R. J. C., Genève, Droz.

Carraroli Dario

- 1892: *La leggenda di Alessandro Magno*, Mondovì, Tip. Giovanni Issoglio (ristampa anastatica Bologna, Forni, 1979).

Paolo Rinoldi

Cary George

1956: *The Medieval Alexander*, Cambridge, Cambridge University Press (rist., ivi, 1967).

Castiñeiras Manuel

2004: *L'Alessandro anglonormanno e il mosaico di Otranto: una ekphrasis monumentale?*, in *Troianalexandrina*, IV, pp. 41-86.

Ciccuto Marcello

1998: *Immagini per i testi di Boccaccio: percorsi e affinità dagli Zibaldoni al Decameron*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, pp. 141-60.

Colker Marvin L.

1978: *Galtieri de Castellione Alexandreis*, edidit M. L. C., Padova, Antenore.

Conte Alberto

2001: *Il Novellino*, a c. di A.C., Prefazione di Cesare Segre, Roma, Salerno.

Conter de Troie et d'Alexandre. Études réunies par E. Baumgartner et L. Harf-Lancner, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2006.

Corsi Giuseppe

1952: *Fazio degli Uberti, Il Dittamondo e le rime*, a c. di G. C., Bari, Laterza, 2 voll.

Costantini Fabrizio

2004: *Prosa 3 di Roman de Troie: analisi sinottica fra tradizione e traduzione*, in *Critica del testo*, VII, pp. 1045-1089.

La Cultura dell'Italia padana e la presenza francese nei secoli XIII-XIV, a c. di Luigina Morini, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.

De Cesare Raffaele

1993: *L'«Alexandreida in rima» e l'«Alexandreis» di Gautier de Châtillon*, in *Medioevo e latinità. In memoria di Ezio Franceschini*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 111-161.

Delcorno Branca Daniela

1998: *Tristano e Lancillotto in Italia. Studi di letteratura arturiana*, Ravenna, Longo.

Delle Donne Fulvio

1999: *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, in *Medioevo Romano*, XXIII, pp. 3-20.

Di Francia Letterio

1930: *Le cento novelle antiche o libro di novelle e di bel parlar gentile detto anche Novellino*, introduzione e note di L. Di F., Torino, Utet.

Fenzi Enrico

2003a: *Saggi Petrarqueschi*, Fiesole (Firenze), Cadmo.

2003b: *Seneca e Dante: da Alessandro Magno a Ulisse*, in *Studi sul canone letterario del Trecento. Per Michelangelo Picone*, a c. di Johannes Bartuschat e Luciano Rossi, Ravenna, Longo, pp. 67-78.

Folena Gianfranco

1990: *La cultura volgare e l'«Umanesimo cavalleresco» nel Veneto*, in *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova, Editoriale Programma, pp. 377-94 (già in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a c. di Vittore Branca, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 141-158).

Friede Susanne

2003: *Die Wahrnehmung des Wunderbaren. Der «Roman d'Alexandre» im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer.

Gargan Luciano

1978: *Cultura e arte nel Veneto al tempo del Petrarca*, Padova, Antenore.

Gaullier-Bougassas Catherine

1997: *L'altérité de l'Alexandre du Roman d'Alexandre, et en contrepoint, l'intégration à l'univers arthurien de l'Alexandre de Cligès*, in *Cahiers de recherches médiévales*, IV, pp. 143-149 (consultato all'indirizzo <http://crm.revues.org/document948.html>.)

1998: *Les romans d'Alexandre. Aux frontières de l'épique et du romanesque*, Paris, Champion.

2000: *Alexandre le Grand et la conquête de l'Ouest dans les Romans d'Alexandre du XII siècle, leurs mises en prose au XV siècle et le Perceforest*, in *Romania*, CXVIII, pp. 83-104, 394-430.

Giannini Gabriele

2003: *Prologhi e opzioni autoriali di lettura: il Florimont di Aimon de Varennes*, in *Francofonia*, XLV, pp. 131-162.

2006: *Il romanzo francese in versi dei secoli XII e XIII in Italia: il Cligès riccardia-*

no, in *Modi e forme della fruizione della "Materia arturiana" nell'Italia dei sec. XIII-XIV (Milano, 4-5 febbraio 2005)*, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, pp. 119-158.

Gicquel Bernard

1982: *Alexandre le Grand et Frédéric de Hohenstaufen chez Rudolf von Ems*, in *La représentation de l'antiquité au Moyen Âge. Actes du colloque des 26, 27 et 28 mars 1981*, publiés par les soins de Danielle Buschinger et André Crépin, Wien, Halosar, pp. 203-209.

Girolla Pia

1921-23: *La Biblioteca di Francesco Gonzaga secondo l'inventario del 1407*, in *Atti e Memorie della Real Accademia Virgiliana di Mantova*, n.s., XIV-XVI, pp. 30-72.

Gosman Martin

1982: *La lettre du Prêtre Jean. Les versions en ancien français et en ancien occitan. Textes et commentaires*. Édition d'après les manuscrits connus par M. G., Groningen, Bouma's Boekhuis bv.

1985: *Le «Roman d'Alexandre en prose»: un remaniement typique*, in *Neophilologus*, LXIX, pp. 332-341.

1992: *La traduction italienne de l'«Historia de preliis», rédaction I2. Le respect d'une image textuelle*, in *L'Image au Moyen Age. Actes du Colloque, Amiens, 19-23 mars 1986*, Publications du Centre d'études médiévales - Université de Picardie, pp. 115-123.

1997: *La Légende d'Alexandre le Grand dans la littérature française du 12^e siècle. Une réécriture permanente*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi.

Grion Giusto

1872: *I Nobili fatti di Alessandro Magno*. Romanzo storico tradotto dal francese nel buon secolo ora per la prima volta pubblicato sopra due codici magliabechiani per cura di G. G., Bologna, Tip. Romagnoli.

Harf-Lancner Laurence

1994a: *Le Florimont d'Aimon de Varennes: un prologue du Roman d'Alexandre*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, XXXVII, pp. 241-253.

1994b: *Alexandre de Paris, Le Roman d'Alexandre*. Traduction, présentation et notes de L. H.-L. (avec le texte édité par E. C. Armstrong et al.), Paris, Le Livre de Poche.

2002: *From Alexander to Marco Polo, from Text to Image: The Marvels of India*, in *The French Roman d'Alexandre*, pp. 235-257.

2006a: *Histoire, mythe et roman: la figure paternelle dans les romans d'Alexandre*, in *Mito e storia nella tradizione cavalleresca*, pp. 331-346.

- 2006b: *La parodie du mythe de l'amant surnaturel: l'histoire de frère Albert ('Décameron' IV 2) et les romans d'Alexandre*, in *Boccaccio e le letterature romanze tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale "Boccaccio e la Francia" a c. di Simonetta Mazzoni Peruzzi, Firenze, Alinea, pp. 43-55.
- 2006c: *Le personnage d'Alexandre le grand dans la littérature narrative française du XIIIe au Xve siècle: mythe et roman*, in *Los caminos del personaje en la narrativa medieval*. Actas del coloquio internacional (Santiago de Compostela, 1-4 dicembre 2004), al cuidado de Pilar Lorenzo Gradin, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, pp. 61-75.

Henry Albert

- 1936: *Études sur les sources du Roman d'Alexandre de Lambert li Tors et Alexandre de Bernay. Importance de l'Historia de preliis*, in *Romania*, LXII, pp. 433-480.

Herrschaft, Ideologie & Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters, (...) herausg. Hilka Alfons

- 1920: *Die altfranzösische Prosa-Alexanderroman nach der berliner Bilderhandschrift, nebst dem lateinischen Original der Historia de preliis (Rezension J2)*, Halle, Niemeyer (Genève, Slatkine Reprints, 1974).

Infurna Marco

- 1995: *Alessandro viaggiatore medievale*, in *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, a c. di Fabio Rosa e Francesco Zambon, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, pp. 165-187.
- 2001: «*Roman d'Alexandre*» e «*Entrée d'Espagne*», in *La Cultura dell'Italia padana e la presenza francese*, pp. 185-199 (riprende, con qualche minima variante ed aggiornamento bibliografico, *Aemulatio cavalleresca: Rolando, l'Entrée d'Espagne e il Roman d'Alexandre*, in *La parola del testo*, III, 1999, pp. 133-146).

Jefferson L.

- 1997: *Fragments of a french prose version of Gautier de Chatillon's «Alexandreis»*, in *Romania*, CXV, pp. 90-117.

Jung Marc-René

- 2000: *La légende de Troie en France au Moyen Âge*, Basel/Tübingen, Francke.

Kirsch Wolfgang

- 1974: *Kaiser Friedrich II – ein neuer Alexander*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, LVI, pp. 217-220.

Kloos Rudolf M.

- 1976: *Alessandro Magno e Federico II di Svevia*, in *Atti del Convegno di studi su Federico II*. Jesi, 28-29 maggio 1966, Jesi, Biblioteca Comunale, 1976, pp. 83-106 (già pubblicato in tedesco: *Alexander der Große und Kaiser Friedrich II*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, L, 1968, pp. 181-199).

Kugler H.

- 1990: *Alexander der Grosse und die Idee der Weltherresschaft bei Rudolf von Ems*, in *Der Herrscher. Leitbild und Abbild im Mittelalter und Renaissance*, hrsg. von Hans Hecker, Düsseldorf, Droste, pp. 99-120.

Leone Meri Concetta

- 2007: *La trecentesca Istoria di Alessandro Magno di Domenico Scolari*, in *Il cantare italiano tra folklore e letteratura (...)*, a c. di Michelangelo Picone e Luisa Rubini, Firenze, Olschki, pp. 65-79.

Levi Joseph Abraham

- 1996: Alfonso X, *Estoria de Alexandre el Grand, General estoria*. Edited by Joseph Abraham Levi, Lewiston, N.Y./Lampeter, Edwin Mellen Press.

Licitra Vincenzo

- 1960: *La Razzia di Gadres in una redazione latina inedita*, in *Studi Medievali*, III s., I, pp. 153-176.
1961: *Una redazione latina inedita dei Voti del Pavone*, *Studi Medievali*, III s., II, pp. 321-362, 711-743.

Mancini Mario

- 2002: *Regalità cavalleresca: l'Alessandro medievale*, in *La regalità*, a c. di Carlo Donà e Francesco Zambon, Roma, Carocci, pp. 143-164.
2006: *Alessandro, il viaggio infinito, il romanzo*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, pp. 485-499.

Marchello-Nizia Christiane.

- 1985: *De l'Enéide à l'Eneas: les attributs du fondateur*, in *Lectures médiévales de Virgile*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982), Rome, École française de Rome, pp. 251-266.

The medieval French Alexander, edited by Donald Maddox and Sara Sturm-Maddox, Albany, State University of New York Press, 2002.

Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi. Atti del III Colloquio internazionale, Venezia, 10-13 ottobre 1996, a cura di Antonio Pioletti e Francesca Rizzo Nervo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.

Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali. V Colloquio Internazionale. VII Convegno della Società Italiana di Filologia Romanza (Catania-Ragusa 24-27 settembre 2003), Atti a cura di Giovanna Carbonaro, Mirella Cassarino, Eliana Creazzo e Gaetano Lalomia, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

Meneghetti Maria Luisa

2006: *Alessandro e famiglia. La circolazione dei romanzi di materia greca nell'Italia della prima metà del XIII secolo*, in *Mito e storia nella tradizione cavalleresca*, pp. 347-362.

Menestò Enrico

1993: *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Medioevo latino*, vol. I/2. *La produzione del testo*, Roma, Salerno editrice, pp. 535-600.

Meyer Lucienne

1933: *Les Légendes des Matières de Rome, de France et de Bretagne dans le «Pantheon» de Godefroi de Viterbe*, Paris, De Boccard.

Meyer Paul

1882: *Étude sur les manuscrits du Roman d'Alexandre*, in *Romania*, XI, pp. 213-332.

1886: *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, Vieweg, 2 voll. (rist. Genève, Slatkine reprints, 1970).

MFRA

The Medieval French «Roman d'Alexandre»: vol. I: *Text of the Arsenal and Venice Versions*, prepared with an Introduction and a Commentary by Milan S. La Du, Princeton/Paris, Princeton University Press, 1937; vol. II: *Version of Alexandre de Paris. Text*, ed. by Edward C. Armstrong - Douglas L. Bufum, Bateman Edwards, L. F. Lowe, ivi, 1937; vol. III: *Version of Alexandre de Paris, Variants and Notes to Branch I*, ed. by Alfred Foulet, ivi, 1949; vol. IV: *Le roman du Fierre de Gadres d'Eustache*, par Edwards C. Armstrong et Alfred Foulet, ivi, 1942; vol. V: *Version de Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch II*, with an Introduction by Frederick B. Agard, ivi, 1942; vol. VI: *Version of Alexandre de Paris. Introduction and Notes to Branch III*, prepared by Alfred Foulet, ivi, 1976; vol. VII: *Version of Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch IV*, prepared by Bateman Edwards and Alfred Foulet, ivi, 1955.

Mito e storia nella tradizione cavalleresca. Atti del 42. Convegno storico internaziona-

le (Todi, 9-12 ottobre 2005), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2006.

Mölk Ulrich

2002: *Gelehrtes Wissen für Gesellschaft und Vaterland. Die «Historia Alexandri» (= «Historia de preliis» J2) im Kontext der «Variae historiae» des Guido Pisanus*, in *Herrschaft, Ideologie*, pp. 13-39 (anche in *Cultura neolatina*, LXII, 2002, pp. 109-135).

Novati Francesco

1890: *I codici francesi de' Gonzaga secondo nuovi documenti*, *Romania*, XIX, pp. 161-200 (poi in Id., *Attraverso il Medioevo. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1905, pp. 255-326, con l'aggiunta di una breve introduzione).

Orofino Giulia

1995: *Il contributo di Federico II all'iconografia profana. Le illustrazioni del Romanzo di Alessandro*, in *Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Congresso storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994)*, Spoleto, Cisam, pp. 393-415.

Padoan Giorgio

1965: *Giovanni Boccaccio. Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a c. di G. P., Milano, Mondadori, 2 voll.

Padrin Luigi

1900: *Albertino Mussato, Ecerinide*, a c. di L. P. (...), Bologna, Zanichelli (rist. anast. Bologna, Forni, 1969).

Palermi Maria Laura

2004: *Forme del testo e percorsi dell'«Histoire ancienne jusqu'à César»*, in *Storia, geografia, tradizioni manoscritte (= Critica del testo, VII)*, pp. 213-256.

Paradisi Gioia

1999: *La tradizione del «Roman d'Alexandre». Note sui codici duecenteschi*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, pp. 303-313.

Pellegrin Elisabeth

1955: *La bibliothèque des Visconti et des Sforza ducs de Milan, au 15e siècle*, Paris, Service des publications du CNRS.

Perez-Simon Maud

2006: *Mise en scène du corps et discours politique dans un manuscrit du Roman*

d'Alexandre en prose du XV siècle, in *Conter de Troie et d'Alexandre*, pp. 271-289.

Peron Gianfelice

- 1998: *Il frammento di Treviso del «Roman d'Alexandre»*, in *Le Roman d'Alexandre*. Riproduzione del ms. Venezia, Biblioteca Museo Correr, Correr 1493, pp. 89-94.
- 1999: *«Iosafalla» (BdT 457, 28): una lezione da restituire a Uc de Sint Circ*, in *Critica del testo*, II, pp. 801-807.
- 2005: *Lingua e cultura d'oïl in Petrarca*, in *Le lingue del Petrarca*, a c. di Antonio Daniele, Udine, Forum - Editrice Universitaria Udinese.

Petoletti Marco

- 1999: *Benzo d'Alessandria e le vicende della guerra troiana: appunti sulla diffusione della «Ephemeris belli troiani» di Ditti Cretese*, in *Aevum*, LXXIII, pp. 469-491.

Pfister Friedrich

- 1976: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan, A. Hain.

Punzi Arianna

- 1991: *La circolazione della materia troiana nell'Europa del '200: da Darete Frigio al «Roman de Troie en prose»*, in *Messana*, n.s., VI, pp. 69-108.
- 2004: *Le metamorfosi di Darete Frigio: la materia troiana in Italia (con un'appendice sul ms. Vat. Barb. lat. 3953)*, in *Critica del testo*, VII (= *Storia, geografia, tradizioni manoscritte*), pp. 163-211.

Quaglio Antonio Enzo

- 1967: *Giovanni Boccaccio. Caccia di Diana. Filocolo*, a cura di Vittore Branca [per Caccia di Diana] ; a cura di Antonio Enzo Quaglio [per Filocolo], Milano, Mondadori.

Quondam Amedeo

- 1994: *Le biblioteche della corte Estense a Ferrara*, in *I luoghi della memoria scritta (...)*, direzione scientifica di Guglielmo Cavallo, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp. 207-215 (stampato anche col titolo *Le biblioteche della corte Estenes*, in *Il libro a corte*, a c. di A. Q., Roma, Bulzoni, 1994, pp. 7-38).

Rädle Fidel

- 2000: *Literarische Selbstkonstituierung oder Kulturautomatik: Das Alexanderepos des Quilichinus von Spoleto*, in *Alexanderdichtungen im Mittelalter*, pp. 332-54.

Rajna Pio

- 1878: *Il Cantare dei cantari e il Sirventese del maestro di tutte l'arti*, in *Zeitschrift für romanische Philologie*, II, pp. 220-254, 419-437 (poi in *Scritti di filologia e linguistica italiana e romanza*, a c. di Guido Lucchini (...), Roma, Salerno Editrice, 1998, 3 voll., I, pp. 525-602).

Rinoldi Paolo

- 2006: *Il ms. F (Parma, Bibl. Palatina, parm. 1206) del Roman d'Alexandre*, in *Troianalexandrina*, VI, pp. 81-128.

Le Roman d'Alexandre. Riproduzione del ms. Venezia, Biblioteca Museo Correr, Correr 1493, a c. di Roberto Benedetti, Tricesimo (Udine), Roberto Vattori, 1998.

Ronchi Gabriella

- 1982: *Marco Polo. Milione. Le Divisament dou Monde. Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana*, a c. di G. R., Milano, Mondadori.
- 2004: *Un volgarizzamento dell'«Histoire ancienne» attribuito a Zuccherò Bencivenni*, in *La parola del testo*, VIII, pp. 169-194.

Ross D. J. A.

- 1952: *Some notes on the old French Alexander Romance in prose*, in *French Studies*, VI, 1952, pp. 135-47 (con l'aggiunta di "A Postscript", ivi, p. 353; poi in *Studies in the Alexander Romance*, pp. 171-84).
- 1959: *A new Manuscript of the latin Fierre de Gadres and the Text of Roman d'Alexandre branch II*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXII, 1959, pp. 211-53 (poi in *Studies in the Alexander Romance*, pp. 91-133).
- 1963a: *Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, London, The Warburg Institute.
- 1963b: *The History of Macedon in the «Histoire ancienne jusqu'à César»*. *Sources and Compositional Method*, in *Classica et mediaevalia*, XXIV, pp. 181-231 (poi in *Studies in the Alexander Romance*, pp. 198-248).
- 1985: *Studies in the Alexander Romance*, London, The Pindar Press.

Schmidt Victor Michael

- 1995: *A legend and its image: the aerial flight of Alexander the Great in Medieval Art*, Groningen, E. Forsten.

Segre Cesare

- 1957: *La fonte diretta del «Ritmo cassinese»*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXXIV, pp. 473-481.

1999: *Per curiosità*, Torino, Einaudi.

Settis Frugoni Chiara

1973: *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo.

Spaggiari Barbara

1997: *Antecedenti e modelli tipologici nella letteratura in lingua d'oïl*, in *I Monstra nell'Inferno dantesco: tradizione e simbologia*. Atti del XXXIII Convegno Internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1996, Spoleto, Centro Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 107-40.

Storost Joachim

1935: *Studien zur Alexandersage in der alteren italienischen Literatur: Untersuchungen und Texte*, Halle, Niemeyer.

Strubel Armand

1992: *Le Roman de la rose*, Paris, Librairie générale française.

Suard François

1998: *Alexandre, héros épique?*, in *L'antichità nella cultura europea del medioevo / L'antiquité dans la culture Européenne au Moyen âge (...)*, herausgegeben von Rosanna Brusegan e Alessandro Zironi (...), Greifswald, Reineke, pp. 207-219.

2001: *Alexandre le Grand*, Paris, Larousse.

Thomas Antoine

1911: *Les manuscrits français et provençaux des ducs de Milan au château de Pavie*, in *Romania*, XL, pp. 571-609.

Tilliette Jean-Yves

1999: *L'Alexandréide de Gautier de Châtillon: Enéide médiévale ou "Virgile travesti"?*, in *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales*, pp. 275-287.

Vàrvaro Alberto

2001: *Élaboration des textes et modalités du récit dans la littérature française médiévale*, in *Romania*, CXIX, pp. 1-75.

Velli Giuseppe

1985: *Petrarca e la grande poesia latina del XII secolo*, in *Primo umanesimo e filosofia a Padova (= Italia medioevale e umanistica, XXVIII)*, pp. 295-310.

Paolo Rinoldi

Vercesi Matteo

2005: *Alessandro magno nella letteratura medievale. Tracce per un mitologema*, in *Testo*, XXVI, pp. 7-19.

Vincent de Beauvais and Alexander the Great. Studies on the Speculum Maius and its translation into medieval vernaculars, edited by W. J. Aerts, E. R. Smits & J. B. Voorbij, Groningen, Egbert Forsten, 1986.

Vincenti Eleonora

1995: *L'immagine di Alessandro nel Medio Evo italiano*, in *Studi mediolatini e volgari*, XLI, pp. 213-229.

Williams David

2000: *L'Alexandre littéraire. Le héros inachevé et le texte non clos*, in *Alexandre le Grand figure de l'incomplétude*, pp. 65-73.

Woods-Marsden Joanna

1988: *The Gonzaga of Mantua and Pisanello's Arthurian frescoes*, Princeton, Princeton University Press.

Zaganelli Gioia

1997: *L'Oriente incognito medievale. Enciclopedie, Romanzi di Alessandro, Teratologie*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

1999: *Alessandro Magno in India: storia di un'epistola e di un'immagine del mondo*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, pp. 139-153.

2000: *La lettera del Prete Gianni*, a c. di G. Z., Milano-Trento, Luni Editrice.

Zamponi Stefano - Pantarotto Martina - Tomiello Antonella

1998: *Stratigrafia dello Zibaldone e della Miscellanea laurenziani*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio*, pp. 181-258.

Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura. Atti del Seminario internazionale di Firenze-Certaldo (26-28 aprile 1996) a c. di Michelangelo Picone e Claude Cazalé Bérard, Firenze, Franco Casati, 1998.

Alessandro in Oriente: le fanciulle fiore (Roman d'Alexandre, III, vv.3286-3550)

di Patrizia Caraffi

La straordinaria fortuna di Alessandro Magno nel medioevo¹ è testimoniata da una notevole tradizione di opere in latino e in volgare. In ambito francese, Alexandre de Paris rielaborò verso il 1170-1180 la materia dei testi composti in precedenza in una vasta opera di 16000 versi dodecasillabi: il *Roman d'Alexandre*². Il romanzo, che si inserisce nella più vasta voga dei rimaneggiamenti medievali della materia classica greca e latina³, è stato convenzionalmente suddiviso in *branches* o sezioni, corrispondenti a epoche diverse della vita e delle conquiste dell'eroe: l'infanzia, l'educazione e le prime imprese, la conquista dell'impero persiano, la vittoria su Poro e la scoperta delle meraviglie dell'India, il tradimento e la morte. La terza *branche*, che costituisce quasi la metà del romanzo, narra le avventure dell'eroe in Oriente. Si tratta di un Oriente⁴ popolato da esseri strani e mostruosi, un meraviglioso a tratti raccapricciante, che unisce il fascino dell'esotico, le spezie, gli ori e i profumi, alla difformità spaventosa. Dopo aver ammirato stupefatti le meraviglie del palazzo di Poro, Alessandro e il suo esercito devono affrontare una serie infinita di animali mostruosi: ippopotami che divorano i soldati con tutta la loro armatura, fiere di ogni ge-

¹ *Alessandro nel Medioevo Occidentale*, a cura di M. Liborio, Milano Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, 1997. Rinvio a questo volume anche per la bibliografia degli studi, troppo ampia per essere ricordata in questa sede.

² Alexandre de Paris, *Le Roman d'Alexandre*, traduction, présentation et notes de L.Harf-Lancner, Paris, Librairie Générale Française, 1994 (Lettres Gothiques); il volume riproduce a fronte l'edizione di E.C. Armstrong (Princeton, Princeton University Press, 1976), da cui cito, abbreviato con *Alexandre*, e traduco.

³ Si vedano le pagine dedicate ad Alessandro nel capitolo di M. Mancini, A.Brandalise, *La letteratura di corte. Tristano*, in *La letteratura francese medievale*, a cura di M. Mancini, Bologna, Il Mulino, 1997, pp.103-157; anche il saggio di M. Infurna, *Alessandro viaggiatore medievale*, in *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, a cura di F. Rosa e F. Zambon, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1995, pp.165-87 e M. Mancini, *Alessandro, il viaggio infinito, il romanzo*, in *Atti del Colloquio Internazionale Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali* (Catania, 24-27 settembre 2003), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 485-99.

⁴ E. Baumgartner E., *L'Orient d'Alexandre*, in «Bien Dire e Bien Aprandre» 6, 1988, pp. 7-15; G. Zaganelli, *L'Oriente incognito medievale: enciclopedia, romanzi di Alessandro, teratologie*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.

nere, ghepardi, leoni e grifoni alati, rapaci enormi con ali più grandi di lenzuola, serpenti dalle grandi creste, il dentitiranno, una sorta di gigantesco rinoceronte con tre grandi corna sulla fronte. E ancora: gli Ittiofagi, uomini giganteschi e tutti pelosi come bestie, che vivono sott'acqua e mangiano pesce crudo, mentre nel periodo che vivono sulla terra si nutrono soltanto di incenso e di balsamo, i Cinocefali, esseri enormi con la testa di cane, mostruosi e crudeli, altri ancora con una fenditura lungo tutto il torace, fino all'ombelico, che attaccano l'esercito di Alessandro con pietre e rudimentali giavellotti. Ai continui assalti dei vari esseri mostruosi, si aggiungono degli sbalzi di clima terrificanti: tempeste di neve e un freddo glaciale, alternati al caldo torrido del deserto infliggono gravi perdite all'esercito di Alessandro, ostacolando di continuo il suo percorso di conquista e di conoscenza. Alessandro il Grande, Alessandro il Conquistatore, nella versione medievale *chevalier* e *clerc*, in Oriente dovrà misurarsi con il limite, la sconfitta e la morte.

1. La foresta delle fanciulle fiore.

In questo territorio ostile, aspro e irto di pericoli, la foresta delle fanciulle fiore si presenta come un'oasi di pace, fresca e accogliente, a differenza delle consuete rappresentazioni nei romanzi contemporanei, in cui la selva è lo spazio dell'ignoto, della *aventure*, duro e selvaggio, con cui l'eroe si deve misurare. Si tratta di una foresta rotonda, *reonde*, come circolare nell'immaginario è l'Oceano Indiano, che circonda tutto il mondo conosciuto⁵ e circolare è l'Oriente che "l'homme peut pénétrer, mais où il ne fait que tourner en ronde"⁶. La foresta costeggia un fiume e non è mai stata toccata da mano umana, è una foresta vergine:

*Arbres i ot plantés de diverse maniere,
ainc n'en fu uns trenchiés ne devant ne derriere,
ja n'iert hom si hardis qui un seul caup i fiere*

(Vi si trovavano alberi di ogni specie, / che non erano mai stati tagliati, in nessuna loro parte: / non esisteva uomo così ardito da vibrare anche un solo colpo, vv. 3288-90).

Nella foresta si possono trovare ogni genere di spezie e di erbe, anche le più pregiate e rare. Tra queste, la mandragora, che anticipa per le sue caratteri-

⁵ J. Le Goff, *L'Occidente medievale e l'Oceano indiano: un orizzonte onirico*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 257-77.

⁶ E. Baumgartner E., *L'Orient d'Alexandre*, op. cit., p. 17.

stiche leggendarie, la natura delle abitanti del giardino incantato. La mandragora, *mandragora officinarum*, è una pianta dalle proprietà medicinali, in particolare anestetiche, ben note sin dall'Antichità e le cui radici presentano una biforcazione che ricorda la figura umana. Nel Medioevo era considerata una pianta magica, indispensabile per la preparazione della maggior parte delle pozioni⁷, e rappresentata come antropomorfa: le radici hanno la forma di un corpo umano, maschile o femminile, e la parte aerea è costituita dai capelli. Si credeva inoltre che appena estratta dal terreno la mandragora potesse emettere un tale lamento da far morire chiunque lo udisse. Se Machiavelli attribuisce alla pianta il potere di essere un antidoto alla sterilità⁸, Shakespeare in *Romeo e Giulietta* allude al suo terribile gemito, quando fa esclamare a Giulietta sul punto di bere il veleno:

*shrieks like mandrakes torn out of the earth,
that living mortals, hearing them, run mad*

(urla lamentose / simile a quelle della mandragora tratta fuori dalla terra, / che fanno impazzire gli uomini che le odono)⁹.

Così è stata anche rappresentata di recente nel romanzo di Joanne Kathleen Rowling *Harry Potter e la camera dei segreti*¹⁰, e nel film di Chris Columbus che ne è stato tratto: la mandragora è utilizzata per depetrificare le vittime dello sguardo del basilisco, ha un aspetto da mostriciattolo urlante e il suo grido può essere fatale. E così nell'*Alexandre*, anche se il riferimento è solo indiretto:

La mandegloire i naist, q'a trover n'est legiere,
De croistre en la forest estoit bien costumiere;
Ja n'iert hom si hardis qui la remut ne quiere
Ne l'estuece morir d'une mort itant fiere
Ja ne porra aler ne avant ne arriere. (vv. 3294-98)

(Vi nasce la mandragora, una pianta rara / che cresceva normalmente nella foresta; / ma se qualcuno ha l'ardire di raccoglierla / morirà di una morte tanto crudele / che non potrà più andare né avanti né indietro).

⁷ M. Izzi, *I mostri e l'immaginario*, Roma, Manilo Basaia Editore, 1982; M. Izzi, *Il dizionario illustrato dei mostri*, Roma, Gremese Editore, 1989; A. Grossato, *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Milano, Mondadori, 1999.

⁸ Niccolò Machiavelli, *Mandragola*, in ib. *Teatro*, a cura di G.D. Bonino, Torino Einaudi, 2001.

⁹ William Shakespeare, *Romeo e Giulietta*, a cura di G. Melchiori, Milano, Mondadori, 1976, IV, III, pp. 210-11.

¹⁰ J.K. Rowling, *Harry Potter e la camera dei segreti*, Firenze, Salani, 2000.

Nella foresta vi è un antico giardino, dove crescono spontaneamente e tutto l'anno ogni genere di frutti – pere, mele, datteri, mandorli, carrube e nardi – e ancora più all'interno, in un prato, si possono trovare tutte le erbe medicinali, che hanno il potere di guarire qualsiasi malattia, intossicazione o avvelenamento, con il loro solo profumo:

Il n'a sous ciel cel home tant enferm n'engroté,
De poison ne de poudre tant fort envenimé,
De dolor ne de mal tant fort enraciné
Ne le cuer entoschié ne le foie entamé,
Se il pooit tant faire qu'il en eüst gousté
Et le col en eüst un petitet passé
Et un poi i eüst dormi et reposé,
Que il ne s'en alast tous liés et en santé
De la flairor des herbes et de la sanité. (vv. 3309-3317)

(Non c'è uomo sotto il cielo così malato o infermo, / intossicato dal veleno più forte / con il dolore e il male radicati nel corpo / con il cuore avvelenato e il fegato infetto, / che, se potesse sforzarsi di assaggiarne / e inghiottirne una piccola quantità / e poi riposare nel giardino, / non se ne andrebbe tutto lieto e in salute / grazie al profumo delle erbe e alle loro virtù medicinali).

L'autore enumera una serie di piante di origine orientale o mediorientale: liquirizia, cannella, galanga, incenso, zedoaria e toddalia, dal profumo intenso e conturbante. Sono tutte piante medicinali, anche quelle oggi più note per il loro utilizzo in cucina, come la cannella e la liquirizia, o nei riti religiosi, come l'incenso e il nardo. Il nardo, inoltre, fa parte delle piante aromatiche con cui la mitica fenice costruisce il nido che le servirà da rogo ogni cinquecento anni, per poi rinascere dalle sue stesse ceneri¹¹. Si tratta di piante utilizzate come rimedi per le infezioni dell'apparato respiratorio e le intossicazioni dell'apparato digerente e pare proprio non casuale l'insistenza sulle proprietà medicinali di questo luogo, che Alessandro non sa comprendere come dovrebbe: egli morirà avvelenato poco tempo dopo.

In mezzo al prato completa la descrizione di questo giardino delle delizie una fontana di acqua limpida e profumata (*qui plus flaire souef que odors de pieument*, v. 3364, dal profumo più dolce di quello dell'ambrosia), che zampilla da una statua d'oro finissimo appoggiata su due piedi di cristallo e la ghiaia tutt'intorno risplende più del rosso oro di Spagna. Il bordo della fontana inoltre,

¹¹ M. Detienne, *I giardini di Adone*, Torino, Einaudi, 1975.

come in altri casi, è tutto scolpito finemente per magia: *par artimaire molt menu tresgetee*, v. 3472¹².

Riconosciamo, nella descrizione del giardino dell'*Alexandre*, come in altri testi letterari coevi¹³, l'influenza di diversi modelli: fin dai tempi più antichi, infatti, si sognava un luogo intatto e inviolabile dove regnasse l'eterna primavera, allietato dal canto degli uccelli, con abbondanza di acqua, di frutti, di fiori, di piante medicinali; tra gli archetipi della memoria medievale, il Giardino del Paradiso¹⁴ si fonde con altri modelli giunti da Oriente, un Oriente meno distante di quanto si pensi, se consideriamo il contatto, attraverso la Spagna di Al-Andalus e la Sicilia¹⁵, con la cultura di arabi e persiani, che progettavano e realizzavano giardini meravigliosi.

Solo considerando questa forte influenza orientale possiamo interpretare il passo che segue:

N'a sous ciel damoisele, tant ai ris ne joué,
S'ele a a son ami son gent cors presenté,
Entre ses bras tenu, baisié et acolé,
Se une seule nuit i avoit reposé
Et son cors trestot nu sor les herbes posé,
Au main ne fust pucele s'eüst sa chasteé
De l'odour des espices et de la douceté. (vv. 3318-24)

(Ogni damigella che, dopo aver riso e gioito, / e aver offerto il bel corpo al suo amico, / averlo tenuto tra le braccia, baciato e stretto, / riposi anche una sola notte nel giardino / sdraiandosi tutta nuda sull'erba, / al mattino dopo sarebbe di nuovo vergine / grazie alla dolcezza dei profumi delle spezie.)

¹² Nell'*Alexandre* vi sono altre fonti magiche: la fontana della giovinezza, la fontana della resurrezione e la fontana dell'immortalità. La prima ha il potere di restituire a chi vi si immerge un corpo giovane e vigoroso, la seconda resuscita i morti e la terza rende immortali. Sulla fontana della giovinezza, in particolare, c'è un leoncino d'oro, dotato al suo interno di un condotto scolpito con arte da un *enchanteor letré* (mago sapiente, v. 3640), attraverso il quale scorre la linfa balsamica degli alberi che, anche in questo caso, può guarire da qualsiasi malattia.

¹³ Ho cercato di analizzare le rappresentazioni letterarie dei giardini in alcune opere maestre della letteratura medievale, dal *Floire et Blanchefleur*, all'*Erec et Enide* di Chrétien de Troyes, alla *Razòn de amor*, in *Giardini incantati*, Atti del Convegno *Medicina magica* (Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2007), in corso di stampa.

¹⁴ F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002; anche J. Delumeau, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, Il Mulino, 1994 e G. Van Zuylen, *Il giardino paradiso del mondo*, Trieste, Universale Electa, Gallimard, 1995.

¹⁵ Cfr. *Giardini e Oriente*, a cura di P. Maresca, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2006. A. Petruccioli, *Il giardino islamico*, Milano, Electa, 1994; L. Zangheri, B. Lorenzi, N.M. Ramati, *Il giardino islamico*, Olschki, 2006.

Più che l'intervento dall'effetto comico di un autore malizioso¹⁶, forse, una citazione indiretta da testi come *Il Libro della Scala*, che descrive il paradiso come il luogo dell'abbondanza e in cui le donne sono sempre vergini:

E inoltre vi sono alberi così numerosi e di specie così diverse, che nessuno sarebbe in grado di dirlo e similmente per la varietà dei frutti che fanno [...] Vi erano le dame più avvenenti e più pure, e dagli occhi più belli e dagli sguardi più amorosi che cuore umano sia in grado di concepire [...] esse innalzano le loro voci e cantano così perfettamente, così chiaramente e così dolcemente, che tutte le voci e gli strumenti che si possano dire e immaginare non valgono nulla se paragonati al loro canto mirabile [...] E per quante volte i mariti si uniranno a loro, le troveranno sempre vergini come lo erano all'inizio [...]¹⁷.

Ma la vera *merveille* del giardino è costituita dalle sue abitanti:

El vergié lor avint une merveille bele,
Car desous ciascun arbre avoit une pucele,
Il n'en i avoit nule chamberiere n'ancele,
Mais toutes d'un parage, chascune iert damoisele.
Les cors orent bien fais, petite la mamele,
Les ieus clers et rians et la color novele. (vv. 3334-39)

(Nel giardino accadde una cosa meravigliosa: / sotto ogni albero c'era una giovinetta, / nessuna di loro era cameriera o ancella, / ma tutte di lignaggio, tutte nobili. / I loro corpi erano ben fatti, i seni piccoli, / gli occhi chiari e ridenti e il colorito fresco.)

La *merveille* è annunciata al re dai due anziani saggi che lo guidano, e Alessandro decide di andare a verificare insieme con i suoi compagni. Le giovani donne escono dalla foresta cantando, *vestues comme dames, molt bel et avenant* (vestite come nobili dame, molto belle ed eleganti, v. 3254) e vanno loro incontro fino al limitare dell'ombra degli alberi, che non possono superare, altrimenti morirebbero: tutti rimangono meravigliati. Alessandro stesso è turbato: *Veïstes mais si beles en trestous vos aés?* (Avete mai visto delle donne così belle in tutta la vostra vita?, v. 3372), e decide di non ripartire prima di quattro giorni.

¹⁶ Si veda il commento di C. Bologna a questo episodio in *Alessandro nel Medioevo Occidentale*, cit., pp. 610-13.

¹⁷ *Il Libro della Scala di Maometto*, trad. di R. Rossi Testa, note di C. Saccone, Milano Mondadori, 1999, pp. 62-84.

2. L'altro mondo.

Per accedere alla foresta occorre superare un ponte levatoio costruito con materiali preziosi, oro, avorio, marmo, e sorvegliato da due statue d'oro massiccio, che raffigurano dei giovani di bell'aspetto, l'uno alto e magro, l'altro basso e grosso. Gli automi sorvegliano per magia il ponte e con i loro magli pesantissimi impediscono a chiunque di passare¹⁸. E dalla magia i due automi vengono sconfitti: il più anziano dei due persiani che fanno da guida al re sa come sciogliere l'incantesimo. L'anziano signore si inginocchia sul ponte, e per tre volte di seguito spicca un salto acrobatico nel fiume, da cui esce con le mani levate al cielo, dopodiché una delle due statue va in mille pezzi ed è ingoiata da un pesce, mentre l'altra è portata via da un diavolo. In un'abile mescolanza di magia e di tecnica – “il meraviglioso dissimula appena i risultati più straordinari dell'arte e della tecnologia orientali”¹⁹, l'autore sembra più attento al dettaglio, alla precisione descrittiva che non agli “effetti speciali” provocati dall'incantesimo. Così insiste sulla reale pesantezza dei magli, rimasti sul ponte: prima Alessandro, poi i suoi compagni, cercano di impadronirsene, ma *de folie se veulent pener et traveillier / le menor ne peüssent quatre buef charoier* (sono ben folli a compiere tanti sforzi / neanche quattro buoi potrebbero spostare il più piccolo dei due, vv. 3450-51).

D'altra parte non è l'unica meraviglia tecnologica del *Roman*; in un episodio successivo (vv. 7112-7205), la tomba di un emiro, che Alessandro aveva sconfitto e ucciso, viene costruita con i materiali più preziosi, e ai suoi piedi vengono fissate due statue raffiguranti dei giovani cavalieri con uno scudo d'oro che si scambiano di continuo colpi con le loro lance. Sulle volte, quattro grandi arpe sono installate in modo tale che la minima vibrazione le fa risuonare dolcemente, e *si li seroit avis que il oïst harper* (e si aveva l'impressione di ascoltare un musicista suonare, v. 7139); sotto ogni arco, infine, sono sospese nel vuoto per magia quattro lampade, accese notte e giorno senza bisogno di alcun combustibile.

Un luogo di difficile accesso, protetto da un incantesimo, delimitato da un corso d'acqua, dove regna abbondanza, ricchezza e bellezza: tutte le caratteristiche del racconto di fate e del viaggio oltremondano²⁰, dimensione evocata

¹⁸ Non sfugge la vicinanza con l'episodio del Ponte della Spada nel *Chevalier de la charrete* di Chrétien de Troyes (vv. 3017-3133). Lancillotto si provoca delle ferite orribili a mani e piedi per attraversare un ponte a forma di spada tagliente e acuminata, ben sapendo che dall'altra parte lo attendono due feroci leoni, che poi spariranno per magia, una volta attraversato il ponte e superata la prova.

¹⁹ D.Poirion, *Il meraviglioso nella letteratura francese del medioevo*, Torino, Einaudi, 1988, a p. 30. (Presses Universitaires de France, 1982).

²⁰ L.Harf-Lancner L., *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel medioevo*, Torino, Einaudi, 1989;

dallo stesso Alessandro, estasiato dalla vista di una fanciulla *plus iert bele que fee* (più bella di una fata, v. 3505). Le fanciulle-fiore, che attraggono per l'incanto della loro bellezza, donano una sessualità gioiosa, priva del senso di colpa: *mais plus aiment les homes que nule riens vivant* (amano gli uomini più di ogni altra cosa al mondo, v. 3358), giustificata dalla loro non umanità, ma anche dalla consueta equazione donna uguale lussuria, che domina la letteratura medievale. Esseri ibridi, queste giovani donne incarnano la compensazione ideale per Alessandro e i suoi soldati, affamati di cibo e di eros, dopo tanta astinenza:

En la forest s'est l'os cele nuit ostelee,
Il n'ont autres osteus mais chascuns sa ramee.
Les puceles n'i firent plus longe demoree,
Chascune prist le sien sans nule recelee.
Qui sa volenté vaut ne li fu pas veee,
Ains lor fu bien par eles sovent amonestee.
Cil legier bacheler qui tant l'ont desirree,
Qui pieç'a sont issu hors de la lor contree,
Chascuns n'i ot sa feme ne s'amie amenee,
Trestoute icele nuit ont grant joie menee
Tant que biaus fu li jors, clere la matinee. (vv. 3457-67)

(Quella notte l'esercito si è accampato nella foresta, / senza altro riparo che il fogliame degli alberi, ognuno con il proprio²¹. / Le fanciulle non esitarono a lungo, / ciascuna scelse il suo senza ritrarsi. / Non negavano il piacere a chi voleva, / anzi spesso erano loro a incoraggiarli. / Quei giovani pieni di vita che tanto le hanno desiderate, / da molto tempo lontani dal loro paese, / senza avere con sé la propria moglie o amica, / per tutta la notte hanno avuto grande gioia / fino al levare del giorno e del chiaro mattino.)

Le fanciulle fanno parte della foresta, da dove non si possono allontanare; cresciute all'ombra degli alberi, esse non devono esporsi alla luce del sole, altrimenti morirebbero. La loro vera natura verrà rivelata alla fine dell'*aventure* dagli anziani: sul far dell'inverno, per proteggersi dal freddo, le fanciulle entrano nella terra e si trasformano; quando ritorna la primavera, esse rinascono all'interno di fiori bianchi, che servono loro da abiti, così perfetti da sembrare ta-

della stessa autrice *Le monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 2003; C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

²¹ L'idea qui è che ogni soldato si ripara sotto il fogliame di un albero e ogni albero corrisponde a una fanciulla.

gliati su misura. Ogni loro desiderio è magicamente esaudito dal mattino alla sera, hanno abiti meravigliosi, ma non possono uscire dalla foresta. Questa loro natura vegetale giustifica l'atteggiamento di Alessandro, che è abbagliato, quasi spaventato, da tanta bellezza *molt en est effreés / et de la biauté d'eles est issi trespensés*, vv. 3367-68, ma poi considera la fanciulla che più gli piace come una preda da caricare su un mulo e portare con sé alla stregua di una qualsiasi merce preziosa da esibire, seppur come regina, prova vivente della *merveille*:

Alixandres regarde desous une cepee
D'un vermel cherubin qui ot la fuele lee
Et iert a oisiaus d'or menüement ouvree.
Une pucele vit, bele et encoloree
Ainsi come nature l'avoit enfaçonee.
Onques plus bele feme ne fu de mere nee,
La char ot blanche et tenre comme noif sor gelee;
La biauté de son vis durement li agree,
Car la rougor estoit avec le blanc mellee.
Quant li rois l'ot choisie et tres bien avisee,
Lors a dit a ses homes: «Une chose ai pensee:
Qui ceste feme avroit de ceste convers getee
Tant que il la tenist en la soie contree
Bien en devroit on faire roïne coronee.»
Dans Clin, li fieus Caduit, l'a sor un mul montee,
Ainsi com au roi plot ja l'en eüst portee. (vv. 3482-95)

(Alessandro guardò sotto un cespuglio / di un carrube rosso dalla foglia molto larga / e finemente decorato con uccellini d'oro. / Vide una fanciulla bella e dal colorito fresco / così come natura l'aveva fatta. / Mai ci fu una donna più bella, la sua pelle era bianca e morbida come la neve; / egli è molto colpito dalla bellezza del suo viso / in cui il vermiglio si mescolava al bianco. / Dopo che il re l'ebbe scelta e osservata attentamente, / disse ai suoi uomini: «Ho pensato che / chi portasse via questa donna da qui / tenendola con sé nel proprio paese / ben dovrebbe farne una regina incoronata.» / Il nobile Clito, figlio di Cadotto, l'ha fatta salire su un mulo, / e già la stava portando via, come voleva il re.)

Solo il terrore della fanciulla che in lacrime lo supplica di non esporla a morte certa sottraendola all'ombra degli alberi distolgono Alessandro dal suo desiderio di rapirla; una *mervelleuse pité* (v. 3507) conquista il suo cuore e la lascia libera. In realtà egli non ha scelta: dall'altro mondo delle fanciulle-fiore non si può *ravager* nulla. Il conquistatore incontra il limite alla sua ansia di bottino.

3. Alberi parlanti.

«A l'entree d'yver encontre la froidure
Entrent toutes en terre et müent lor faiture,
Et qant estés revient et li biaux tans s'espure,
En guise de flors blanches vienent a lor droiture.
Celes qui dedens naissent s'ont des cors la figure
Et la flors de dehors si est lor vesteüre,
Et sont si bien taillies, chascune a sa mesure,
Que ja n'i avra force ne cisel ne costure,
Et chascuns vestemens tresq'a la terre dure.
Ainsi comme as puceles de cest bos vient a cure,
Ja ne vaudront au main icele creature
Q'eles n'aient au soir, ains que nuit soit obscure.» (vv. 3531-42)

(All'inizio dell'inverno e della stagione fredda / entrano tutte nella terra e si trasformano / e quando ritorna l'estate e il bel tempo, / rinascono sotto forma di fiori bianchi secondo la loro natura. / All'interno dei fiori esse hanno forma umana / e i fiori al di fuori sono i loro abiti, / e così ben tagliati, su misura di ognuna, / che non occorrono né forbici, né cuciture, / e ogni abito arriva fino a terra. / Tutto ciò che le fanciulle della foresta desiderano, / basta che quelle creature lo chiedano al mattino, / che lo avranno entro sera, prima che cada la notte.)

Oltre alla corrispondenza metaforica tra fiore e donna oggetto dell'amore del poeta²², tra cui l'esempio ineguagliabile del *Roman de la Rose*, non bisogna dimenticare l'identificazione in tutte le culture tra essere femminile e fertilità della terra²³, rappresentata da alberi e frutti, senza contare che ciò rinvia a un altro simbolo fondamentale nella storia delle idee, in Occidente come in Oriente: l'albero della vita, asse del mondo, che affonda le sue radici nel ventre della terra e si innalza con il tronco e le fronde verso il cielo, sede della divinità.

Fin dal IV secolo inoltre si diffonde nella pittura e nella scultura dell'area mediterranea il motivo ornamentale dell'albero antropomorfo, con rami su cui crescono teste umane al posto dei fiori²⁴. Racconti arabi diffusi dopo l'VIII secolo descrivono degli alberi, che hanno come frutti teste di fanciulli o corpi di giovani donne che quando sono maturi cadono emettendo il suono *wak wak*:

²² S. D'Arco Avalle, *Ai luoghi di delizia pieni*, Milano Napoli, Ricciardi, 1977.

²³ P. Maresca, *Giardini, donne e architetture. Storie e iconografie di maghe, regine e scrittrici giardiniere*, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2006.

²⁴ J. Baltrušaitis, *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1993. Baltrušaitis J., *Une survivance médiévale, la plante à têtes*, «La Revue des Arts», 2, 1954, pp. 81-92.

Le isole Wāq Wāq

Nel mar di Cina, adiacente all'arcipelago Zābağ, e vi si giunge seguendo le stelle. Si tratta, dicono, di mille e seicento isole così chiamate perché lì c'è un albero i cui frutti hanno sembianze di donne appese all'albero per i capelli; quando il frutto è maturo s'ode il suono *wāk wāk*, suono che gli abitanti di queste contrade intendono come un qualcosa da cui trarre auspici. [...]

Le donne delle Isole Wāq Wāq

Colui che costoro raggiunge s'imbatte in donne che spuntano dagli alberi, che rispetto alle altre sono di taglia maggiore, coi capelli più lunghi, dalle forme più perfette, più belle di dietro e davanti, dall'alito profumatissimo. Se a una vengono tagliati i capelli, caduta dall'albero vive un giorno o quasi; chi le taglia i capelli, o si trova presente al momento, qualora giaccia con lei prova voluttà massima, introvabile presso le altre²⁵.

Nel tempo, il racconto viene associato all'epopea di Alessandro Magno e nelle versioni orientali gli alberi del Sole e della Luna, che predicano il destino di Alessandro, vengono rappresentati nell'iconografia come alberi con le teste²⁶. Nell'*Alexandre*, protetti da un sacerdote gigantesco, nero come il carbone e pieno di peli come un orso, la *vois qui ist des arbres* (la voce che proviene dagli alberi, v. 3801) profetizza all'eroe la conquista di Babilonia e la sua morte imminente. Gli alberi rivelano la nascita bastarda di Alessandro, le colpe della madre e l'orribile morte che l'aspetta; in altre parole distruggono la genealogia del grande conquistatore e "dans le temps même où il font voler en éclat le mythe d'origine, ils dévoilent l'absence d'avenir et l'impossible retour dans la terre natale... l'Orient d'Alexandre ne paraît ainsi prodiguer ses merveilles que pour mieux en montrer le caractère déceptif"²⁷.

Nella mitologia greco-romana vi sono molti esempi di ibridi femminili la cui natura è legata a quella di una pianta. Le Driadi e le Amadriadi, per esempio, creature silvestri il cui destino è intrecciato a una quercia; altrettanto numerosi i casi di metamorfosi di fanciulle in piante o fiori, quasi sempre per sfuggire ai desideri di un amante divino e non desiderato, oppure alla morte.

Nel giardino del *Roman d'Alexandre* vi sono almeno due piante la cui origine mitica viene fatta risalire alla metamorfosi di fanciulle: il mandorlo e l'incenso, a cui si può aggiungere la mirra, che con l'incenso viene spesso confusa e associata²⁸.

²⁵ A. Arioli, *Le Isole mirabili. Periplo arabo medievale*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 21 e 22.

²⁶ J. Baltrušaitis, *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, op.cit.

²⁷ E. Baumgartner E., *L'Orient d'Alexandre*, op. cit., p. 13.

²⁸ M. Detienne, *I giardini di Adone*, op.cit.

Fillide, figlia di Sidone, re della Tracia, è promessa sposa di Demofonte, figlio di Teseo, che costretto a tornare a Creta, non arriva in tempo per il giorno stabilito delle nozze. Fillide, credendosi abbandonata, si impicca. Gli dei la mutano in mandorlo.

Mirra, per aver troppo a lungo disprezzato l'amore, viene condannata da Venere a desiderare il padre e a unirsi a lui con l'inganno; quando egli scopre l'identità della sua misteriosa amante, inorridito, la vuole uccidere e gli dei mutano la fanciulla nell'albero della mirra. Nove mesi dopo la corteccia dell'albero si spacca e ne esce un bambino bellissimo, Adone.

Per vendicarsi del Sole, che ha svelato i suoi amori illegittimi, Venere lo fa innamorare di Leucotoe, figlia di Oriamo ed Eurinome, originaria della terra dove nascono gli aromi. Il Sole assume le sembianze della madre e con l'inganno penetra nelle stanze della fanciulla che atterrita cede alle sue voglie. Il padre, quando viene a sapere dell'accaduto, decide di punire l'innocente Leucotoe sotterrandola viva sotto un mucchio di sabbia. Quando il Sole cerca di liberarla, è troppo tardi, allora sparge sulla fanciulla un nettare profumato e subito il corpo si dissolve, pervade la terra del proprio aroma e attraverso le zolle spunta lo stelo di una pianta d'incenso, che con la sua cima si apre un varco nella tomba di terra. Corpi destinati alla putrefazione nelle viscere della terra si trasformano così nel loro contrario, in piante aromatiche, che con il loro dolce profumo rendono omaggio agli dei²⁹.

Come le fanciulle fiore, che ogni anno rinascono, nell'eterno e armonico ciclo del tempo e delle sue stagioni.

Bibliografia:

Alessandro nel Medioevo Occidentale, a cura di M. Liborio, Milano Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, 1997.

Alexandre de Paris, *Le Roman d'Alexandre*, traduction, présentation et notes de L. Harf-Lancner, avec le texte édité par E.C. Armstrong, Paris, Librairie Générale Française, 1994 (Lettres Gothiques).

Arioli A., *Le Isole mirabili. Periplo arabo medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

Baltrušaitis J., *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1993.

²⁹ Ib., p.47 e sgg. Le storie di Fillide, Mirra e Leucotoe sono narrate da Ovidio rispettivamente nelle *Eroidi*, II e nelle *Metamorfosi*, X, 476-81, e IV, 190-255.

- Baltrušatis J., *Une survivance médiévale, la plante à têtes*, «La Revue des Arts», 2, 1954, pp.81-92.
- Battisti E., *Iconologia ed ecologia del giardino e del paesaggio*, a cura di G. Saccaro Del Buffa, Firenze, Leo S.Olschki, 2004.
- Baumgartner E., *L'Orient d'Alexandre*, in «Bien Dire e Bien Aprandre» 6, 1988, pp.7-15.
- Cardini F., Miglio M., *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Cook R., *L'albero della vita. Le radici del cosmo*, Como, Red, 1987.
- Delumeau J., *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Detienne M., *I giardini di Adone*, Torino, Einaudi, 1975.
- Donà C., *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- Fiorani E., *Il giardino come grande immaginario*, Bologna, Edigroup, 1997.
- Grossato A., *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Milano, Mondadori, 1999.
- Harf-Lancner L., *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel medioevo*, Torino, Einaudi, 1989.
- Harf-Lancner L., *Le monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 2003.
- Il Libro della Scala di Maometto*, trad. di R. Rossi Testa, postfazione e note di C. Saccone, Milano, Mondadori, 1999.
- Impelluso L., *La natura e i suoi simboli*, Electa, 2003.
- Infurna M., *Alessandro viaggiatore medievale*, in *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, a cura di F. Rosa e F. Zambon, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1995, pp. 165-87.
- Izzi M., *I mostri e l'immaginario*, Roma, Manilo Basaia Editore, 1982.
- Izzi M., *Il dizionario illustrato dei mostri*, Roma, Gremese Editore, 1989.

- Le Goff J., *L'Occidente medievale e l'Oceano indiano: un orizzonte onirico*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 257-77.
- Mancini M., *Alessandro, il viaggio infinito, il romanzo*, in Atti del Colloquio Internazionale *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali* (Catania, 24-27 settembre 2003), Soneria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 485-99.
- Mancini M., Brandalise A., *La letteratura di corte. Tristano*, in *La letteratura francese medievale*, a cura di M.Mancini, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 103-57.
- Maresca P. (a cura di), *Giardini e Oriente*, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2006.
- Maresca P., *Giardini incantati, boschi sacri e architetture magiche*, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2004.
- Maresca P., *Giardini, donne e architetture. Storie e iconografie di maghe, regine e scrittrici giardiniere*, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2006.
- Ménard P., *Femmes séduisantes et femmes malfaisantes; les filles-fleurs de la forêt et les creatures des eaux dans le "Roman d'Alexandre"*, in «Bien Dire et bien Aprandre», 7 (1989), pp. 5-17.
- Petruccioli A., *Il giardino islamico*, Milano, Electa, 1994.
- Poirion D., *Il meraviglioso nella letteratura francese del medioevo*, Torino, Einaudi, 1988.
- Van Zuylen G., *Il giardino paradiso del mondo*, Trieste, Universale Electa, Gallimard, 1995.
- Zangheri L., *Storia del giardino e del paesaggio. Il verde nella cultura occidentale*, Olschki, 2003.
- Zangheri L., Lorenzi B., Ramati N.M., *Il giardino islamico*, Olschki, 2006.
- Zaganelli G., *L'Oriente incognito medievale: enciclopedie, romanzi di Alessandro, teatologie*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.

«Amon, le dieu de Lybie, en vous l'engendrera». Le leggende sulla nascita di Alessandro nei romanzi del Medioevo francese

di Margherita Lecco

Nelle letterature dell'Occidente medievale, la straordinaria suggestione, e la forza fascinatrice, della figura di Alessandro, autentico mito meta- e sovra-storico, hanno determinato la produzione di un numero assai elevato di narrazioni, che contempiono ogni forma d'intervento, da traduzioni di testi antichi, a rielaborazioni e adattamenti, per giungere sino a nuove scritture¹. Primi fra tutti, per cronologia, ma anche per numero, s'impongono i testi della letteratura in lingua *d'oïl*, compresa tra Francia di Centro-Nord ed Inghilterra meridionale, nella quale sono nati e si sono affinati i vari tipi del romanzo medievale². Nello spirito di una vitalità narrativa vivace già nei secoli proto-medievali, la letteratura dell'area poi divenuta francese conserva e ricopia le storie su Alessandro tradite dalla letteratura latina antica o alto-medievale: le *Res gestae Alexandri Magni* di Quinto Curzio Rufo (40 c. d.C), lo Pseudo Callistene (II sec. d.C.), l'*Historia* di Giulio Valerio (320-330 d.C.), riassunta nel IX sec. nella cosiddetta *Epitome*, alle quali si aggiungono la traduzione dal greco dell'Arciprete Leone (X sec.), l'*Historia de Preliis* (XI sec.), od anche opere meno specifiche, da

¹ La bibliografia sui testi storici e narrativi su Alessandro Magno (da Plutarco a Seneca, dalle fonti greche a quelle asiatiche) è vastissima. Mi limito a citare G. Cary, *The Medieval Alexander*, éd. by D.J.A. Ross, Cambridge, University Press, 1956, e Ch. Settis Frugoni, *La Fortuna d'Alessandro Magno dall'Antichità al Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978. Foltissima la letteratura sulla figura storica di Alessandro nel mondo medievale, e nelle letterature medievali occidentali, latine e volgari (e qui in francese, inglese, tedesco, spagnolo, ecc.; minore, se mai, la diffusione della letteratura italiana). Per questo vedi *Alessandro nel Medioevo Occidentale*, a cura di M. Liborio, introduzione di P. Dronke. Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, 1997.

² Anche per questa letteratura sono presenti molti titoli. Cfr. *Alessandro Magno fra storia e mito*, a cura di M. Sordi, Milano, Jaca Book, 1984; M. Gosman, *La Légende d'Alexandre au XIIIe siècle, une réécriture permanente*, Amsterdam, Rodopi, 1997; *The Medieval French Alexander*, éd. D. and S. Maddox, New York, State Univ. of New York Press, 2001; v., da ultimo, i due contributi di C. Bologna, *Alessandro, il nodo di Gordio e il viaggio per conquistare Questo Mondo e Quell'Altro*, in *Medioevo Romanzo e Orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, Atti del V Colloquio Internazionale – VII Convegno della S.I.F.R. (Catania 24-27 settembre 2003), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006: 147-65, e M. Mancini, *Alessandro, il viaggio infinito, il romanzo*, *ib.*: 485-99.

cui vengono tratte notizie più settoriali ma non meno sorprendenti, come la *Naturalis Historia* di Plinio, la *Chorographia* di Pomponio Mela, l'*Epistula Alexandri ad Aristotelem*³. Con l'affermazione del volgare, un'interpretazione pre-cortese inizia ad operare sui materiali della storia e della leggenda tramandate dagli autori classici, con l'*Alexandre* di Alberic de Pisançon⁴, precoce autore del 1130 c., e si apre ad una produzione espansa in numerose varianti, che producono con rapidità rinnovate, inventive, elaborazioni (dove qualche autore torna anche al latino, come Gualtiero di Châtillon, XII sec., con una bella *Alexandreis*)⁵.

La letteratura *d'oïl* assembla almeno quattro grandi compilazioni su Alessandro: la versione *en decasyllabes*, quella di Lambert li Tort, le quattro *branches* del romanzo di Alexandre de Paris (o: de Bernay), l'*Alexandre en prose* (XIV sec.), senza contare gli adattamenti-volgarizzamenti di sezioni minori del racconto, la *Lettre d'Alexandre a Didime* o l'*Iter ad Paradisum*⁶. E senza, anche, contare l'apertura di pagine particolari, e del tutto eccezionali, come il cortese, brillante *Lai d'Aristotele*, che presenta un'inconsueta immagine maliziosa e sorridente di Alessandro alle prese con la (qui sommessa) saggezza del maestro Aristotele⁷; o come, ormai tardi, quasi in chiusura dell'età medievale (1403), il capitolo alessandrino nel *Livre de la mutacion de Fortune* di Christine de Pisan⁸.

Meno noto, tuttavia, che al nome di Alessandro, ed attivando ancora una volta i molti materiali narrativi prossimi infine all'approdo entro una *vulgata* tradizionale, siano stati composti anche due notevoli romanzi in qualche modo liminari alla maggiore corrente oitanica: uno, che è romanzo in senso proprio, è il *Roman de toute Chevalerie* dell'inglese Thomas of Kent (fine XII sec.)⁹; l'altro, che romanzo è intrinsecamente, per impostazione strutturale, ma che tale

³ Per tutti questi testi (ed anche per Plinio, Pomponio Mela, l'*Epistula*, la *Lettre d'Alexandre a Didime*, l'*Iter ad Paradisum*) e la loro importanza per il Medioevo, cfr. J. Frappier, *Le Roman d'Alexandre et ses différentes versions du XIIe siècle*, in *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, C. Winter, 1978, t. IV-1: 149-67, e la splendida *Introduzione in Alessandro nel Medioevo occidentale* cit., XV-LXXXII.

⁴ Albéric, *Le Roman d'Alexandre: The Medieval French Roman d'Alexandre*, éd. par A. Foulet, Princeton, University Press, 1949, vol. III: 37-60.

⁵ Gautier de Châtillon, *Alexandreis*, éd. M.L. Colker, Padova, Antenore, 1978.

⁶ Per l'*Alexandre décasyllabique*, cfr. *Le Roman d'Alexandre: The Medieval French Roman d'Alexandre*, éd. M.S. La Du, Princeton, Elliot Monographs, 1937; il *Romans d'Alexandre* di Lambert li Tors è edito ad opera di H. Michelant, Amsterdam, Rodopi, 1966; per l'*Alexandre en prose* cfr. l'ediz. A. Hilka, Halle, Max Niemeyer, 1920.

⁷ Cfr. Henri d'Andeli, *Lai d'Aristotele*, ed. a cura di M. Infurna, Roma, Carocci, 2005.

⁸ Christine de Pisan, *Le livre de la mutacion de fortune*, éd. par S. Solente, Paris, Picard, 1959-1966 (vv. 22091-23276).

non si può definire, essendo inserito come parte integrante in un testo di natura differente e dispersiva, si rintraccia nel *Renart le Contrefait*, opera allegorico-satirica del cosiddetto *Épicier de Troyes* (1319-1342)¹⁰: benché l'inserzione conti ben 10.000 ottosillabi, e costituisca sotto ogni aspetto una narrazione individuata e non frammentaria, essa appare in subordine ad un discorso davvero particolare, che la coinvolge – insieme con molti altri testi di vario ordine e natura – entro un progetto ideologico-morale di rara individualità.

Le immagini medievali di Alessandro.

Come meglio si vedrà, cifra specifica del *Contrefait*, è quella di rappresentare l'imperio di una figura dai contorni demoniaci, vera *figura diaboli*, da identificare nella volpe Renard, creazione dipendente, ma concettualmente molto diversa, dall'originario protagonista del *Roman de Renart*¹¹. Su un oscuro sfondo cosmico, parlando al di fuori e al di sopra dello spazio e del tempo, creandoli anzi a propria immagine, Renard il *Mascherato* (questo è il senso di *Contrefait*, che si *cela* per parlare più liberamente) ripercorre i grandi fatti della vicenda umana, inseriti in una peculiare prospettiva creatrice, che lo pone quasi a confronto con la figura divina¹². Posizione centrale, a suo modo esemplare, in questa vicenda, occupa appunto Alessandro, inteso come colui che ha ottenuto i più solenni trionfi terreni e conosciuta ogni conquista, ma che li ha poi volti a dimensione tragica e distorta. In sé, l'interpretazione dell'*Épicier de Troyes* risulta impostata originalmente, inquadrata in un pensiero che, per quanto di non eccessiva profondità, chiede di essere valutato in modo autonomo, per i suoi collegamenti (ed un investimento ironizzante) con il *Roman de la Rose* e con altre importanti opere. Ad impostare questa interpretazione, però, l'*Épicier* non è arrivato da solo: poiché si è, almeno in parte, accostato a posizioni interpretative che avevano per lui valore di *auctoritates*: parte, anche questa, necessitante della visione che, nell'età medievale, rivede e reinventa Alessandro.

⁹ Cfr. *Le Roman d'Alexandre ou le Roman de toute Chevalerie*, traduction, présentation et notes de C. Gaullier-Bougassas et L. Harf-Lancner, avec le texte édité par B. Foster-I.Short (*The Anglo-Norman Alexandre (Le Roman de toute Chevalerie) by Thomas de Kent*, ed. by B. F-I. S, Anglo-Norman Texts Society, n.29-33, 1976-1977, Paris, H. Champion, 2003.

¹⁰ *Renart le Contrefait*, publié par G. Raynaud et H. Lemaître, Paris, H. Champion, 1914, voll.I-II.

¹¹ J. Flinn, *Le Roman de Renart dans la Littérature française et dans les Littératures étrangères au Moyen Age*, Toronto-Paris, Presses Univ. de France, 1963: 364-441, sp.437.

¹² M. Lecco, *Renart e la Tigre. tigre. Per uno studio della parodia nel "Renart le Contrefait"*, in *Formes de la Critique. Parodie et satire dans la France et l'Italie médiévale*, éd. par J.-Cl. Mühlethaler, Paris, Champion, 2003: 187-211.

Inteso positivamente, come condottiero di grande valore, come scopritore di segreti, esploratore di terre lontane e di *merveilles*, avido di terre non meno che di conoscenze, Alessandro deve nel contempo a queste proprietà anche una considerazione negativa, che dipende dall'eccezionalità medesima di tali fattori, dai quali può emergere, di tempo in tempo, un lato oscuro ed inquietante. Autori pre-medievali, ma di concezione cristiana, avevano colto questo aspetto con lucidità: Orosio, ad esempio, vede in Alessandro una sorta di «orco e vampiro»¹³, assetato di sangue e facile all'uso della spada, smisurato nei desideri. Questa concezione è rafforzata ulteriormente dagli autori del Medioevo, che rappresentano l'imperatore macedone ora come magnanimo signore, spinto senza timore verso ogni forma di sapere, ora come predatore distrutto dall'oltranza della sua *convoytise*, prossima talora a rovesciarsi in blasfemia. Gualtiero di Châtillon, che pure dipinge un eroe dai tratti grandiosi, giunge a definire Alessandro *cruentus, fatorum gladius, terrarum publica pestis*, e inventa per lui una morte che viene preparata nell'Oltretomba da forze divine e demoniache¹⁴.

Questa duplicità di atteggiamenti, divisa fra esaltazione e numinoso orrore, o comunque in bilico sul filo di un'ambiguità consustanziale, viene rilevata a partire dal momento della nascita di Alessandro: riferita ora come prodigio celeste, ora posta sotto segni infernali. La narrazione dell'evento non è opera dei romanzieri medievali, né da essi immaginata: dipende invece dalle fonti classiche (specie dall'*Epitome*), concrezione evidente di miti antichissimi. La narrazione è ripresa nei termini esatti delle fonti latine dall'*Historia de preliis*, che ne divulga e distribuisce la versione. Secondo quanto affermato da tali fonti, Alessandro non sarebbe stato figlio del re Filippo di Macedonia, ma di un mago egiziano, Nectanebo, figura di realtà storica, trattandosi del faraone fondatore della XXX Dinastia Nechtenheb: il mago lo avrebbe concepito con la regina Olimpias servendosi dell'inganno, dopo essere fuggito dal proprio paese invaso dai Persiani. Le fonti antiche, e con esse il *De preliis*, descrivono Nectanebo come dotato di grande scienza delle cose celesti, ragione da cui scaturisce, e si appoggia, il nerbo del racconto, diviso in diversi punti¹⁵:

Dicunt [...] de Nectanebo rege eorum [gli Egiziani], quod fuisset homo ingeniosus et paratus in astrologia et mathematica et de magicis virtutibus plenus¹⁶

¹³ P.Dronke, in *Alessandro nel Medioevo Occidentale* cit.: XVII.

¹⁴ *Ib.*: XXIII.

¹⁵ Le citazioni che seguono sono tratte dalla parziale repertoriazione in *Alessandro nel Medioevo Occidentale* cit.: 48-57. Il testo integrale dell'*Historia de preliis* si può leggere nel sito: www.thelatinlibrary.com/leo.htm, *Liber Primus* (il testo è attribuito all'Arciprete Leone; si suole però ritenere l'*Historia* derivata da una versione successiva del testo di questo autore).

¹⁶ “[Gli Egiziani] dicono che Nectanebo, loro re, fosse un uomo pieno d'ingegno, preparato in astrologia e in matematica e anche dotato di grandi potenze magiche”: *ib.*: 48-49.

[attaccato dal re dei Persiani, N. consulta la sorte]

iterum intravit in cubiculum palatii ui solus et fecit naviculas cereas et posuit eas in conca plena aque pluvialis, tenens in manu virgam palme et respiciens in ipsa aqua totis viribus suis cepit incantare¹⁷

[raccolto molto oro e argento, fugge in Macedonia. Qui decide di sedurre la regina Olimpia]

Nectanebus autem ascendit palatium, ut videret reginam, et statim, ut vidit pulchritudinem Olimpiadis, iaculatum est cor eius et exarsit in concupiscentiam illius tetenditque manum sua salutans eam et dicens illi: «Ave Regina Macedonum», dedignans illi dicere «domina».

Ad hec respondit ei Olimpiadis dicens: «Ave, magister, accede propius et sede». Sedente autem eo interrogavit eum Olimpiadis: «Verumne est quod Egypsius sis?». Respondens illi Nectanebus dicens: «O regina, verbum pulcherrimum seu regale dixisti, quando Egyptum me nominasti. Sunt enim Egyptii sapientes, qui etiam somnia solvunt et signa interpretantur seu solvunt, volatilia intelligunt, secreta cognoscunt atque manifestant, fatum nascentium dicunt» [...]¹⁸.

[vista la disponibilità della regina, N. decide di tentare con lei un sortilegio]

Hec autem eo dicente statimque proferens de sinu suo mirificam tabulam ebeneam et eburneam, mixtam auro argentoque, continentem in se circulos tres. Primus circulus continebat intelligentias XII, secundum circulus continebat et habebat animalia XII, tertius circulus habebat solem et lunam. Post hec autem aperuit concam eburneam et proferens ex ea VII splendidissima astra, explorantia horas ac nativitatem hominum, et VII lapides sculptos ad VII astra pertinentes, que sunt ad custodiam hominum posita¹⁹.

¹⁷ «Così dicendo rientrò da solo nella sua camera, nel cuore del palazzo, plasmò nella cera delle piccole navi e le collocò nella conca piena di acqua piovana; poi, tenendo in mano un bastoncino di legno di palma e scrutando nell'acqua, con tutte le forze incominciò a pronunciare incantesimi magici», *ib.*: 50-51.

¹⁸ Allora Nectanebo salì a palazzo per vedere la regina; e non appena vide la bellezza di Olimpia, subito il suo cuore fu trafitto e in lui divampò il fuoco del desiderio per quella donna. Le tese la mano in segno di saluto e le disse: «Salve, Regina di Macedonia», non sembrandogli degno l'appellativo «Signora». Al che rispose Olimpia: «Salve, maestro; avvicinarti e siedi accanto a me». Nectanebo sedette e Olimpia gli chiese: «È vero che sei un Egiziano?». Nectanebo rispose: «Hai usato, o regina, una parola bellissima e davvero regale chiamandomi Egiziano. Gli Egiziani, infatti, sono sapienti, giacché sanno sciogliere l'enigma dei sogni, e interpretano, cioè sciolgono i segni, sanno capire il volo degli uccelli, conoscere e rivelare le cose nascoste, predire il destino dei bambini alla nascita».

¹⁹ «Mentre pronunciava queste parole, trasse dalla veste una splendida tavola d'ebano e d'avorio, lavorata a oro e argento, che conteneva tre cerchi. Il primo cerchio conteneva dodici intelligenze; il secondo

[Olimpias concede a credere nella profezia e si dispone agli amori di un dio misterioso]

Ad hec regina dixit: “Obsecro te, magister, ut dicas omnem veritatem”. Nectanebus respondit: “Unus ex potentissimis diis concubet tecum et adiuuabit te”. Regina dixit: “Et quis est ille deus, qui concubet tecum?”. Nectanebus respondit: “Ille est Ammon potentissimus, qui largitur diuitias in omnibus”. Regina dixit: “Obsecro te, magister, ut dicas mihi, quam figuram habet ille deus”. Nectanebus respondit: “Nec iuuenis est nec vetulus [...]habens in fronte cornua arietina et barbam canis ornatam” [...] tatimque Nectanebus vale dicens regine et descendens de palatio, exiens continuo foras civitatem in desertum locum atque evellens herbas, tritirans eas et tollens succum illarum, fecitque incantationes per dybolica figmenta²⁰.

[la regina ha una visione del dio in forma di drago. Ma nella notte il drago-Nectanebo giace con lei]

Circa vigiliam autem primam noctis cepit Nectanebus per magicas incantationes transfigurare se in figuram draconis et sibilando cepit ire contra cubiculum Olimpiadis ingressusque cubiculum, ascendens in lectum eius cepit osculari eam et concubuit cum illa.

Cum autem surrexisset a concubitu eius, percussit uterum eius et dixit: “Hec conceptio sit victorialis et nullo modo ab homine subiugabitur”²¹.

[rimasta incinta, la regina dà alla luce Alessandro, che, giunto a età di ragione, istruito da Nectanebo sui misteri dell’universo, risolve di uccidere il padre]²².

conteneva dodici animali; il terzo conteneva il sole e la luna. Dopo di che aprì la conca d’avorio e ne trasse sette luminosissime stelle, che consentivano di sondare alle radici il destino e la data di nascita degli uomini, e sette pietre scolpite che si legavano alle sette stelle, le quali sono collocate a difesa e protezione degli uomini», *ib.*: 52-53.

²⁰ «Ti supplico, maestro, fece allora la regina, dimmi tutta la verità fino in fondo». Rispose Nectanebo: «Uno fra i più potenti degli dei giacerà con te e ti aiuterà». «E chi è mai, disse la regina, questo dio che giacerà con me?». Questa fu la risposta di Nectanebo: «È proprio il potentissimo Ammone, colui che dona a tutti le ricchezze». «Io ti prego di dirmi, domandò la regina, che aspetto abbia quel dio». Replicò Nectanebo: «Non è né giovane né vecchio ...ha sulla fronte due corna di ariete e una bella barba ornata di peli bianchi...». Subito, a queste parole, Nectanebo salutò la regina, uscì dal palazzo e camminò un bel pezzo fuori dalla città, finché arrivò in un luogo deserto; strappò delle erbe da terra, le tritò finemente e ne estrasse un succo; poi fece degli incantesimi con certe immagini diaboliche», *ib.*: 54-57.

²¹ «Ma all’inizio della notte Nectanebo, grazie a certi incantesimi magici, si trasformò prendendo la forma di un dragone, e sibilando incominciò a strisciare verso la camera da letto di Olimpia; poi entrò nella camera, salì sul letto e incominciò a baciare Olimpia, e giacque con lei. Quando poi si alzò dal giaciglio su cui si era congiunto a lei, diede un colpo sull’utero della donna, dicendo: «Da questo concepimento nasca un figlio vittorioso, che non sarà mai sottomesso da nessun uomo», *ib.*: 56-57.

²² Cfr. per questa parte la versione internet citata alla n. 15.

Il rendiconto dell'*Historia* rispetta gli elementi della narrazione che i testi dell'età classica avevano raccolto e compattato in racconto attentamente costruito e coerente: la sapienza di Nectanebo, l'esposizione delle sue conoscenze, l'attacco dei re stranieri, l'apprendimento delle sorti della battaglia, ottenuto per magia dalle navi di cera fluttuanti in un bacile, la fuga, la seduzione della regina macedone, con l'annuncio del concepimento di un futuro eroe, i travestimenti/metamorfosi, le visioni indotte nella regina e nel re Filippo, infine la morte per mano del figlio Alessandro. Connessione seriale di episodi forse in origine indipendenti (come fa, ad esempio, pensare la relazione dell'attività magico-sacrale se messa a confronto con la vicenda metamorfica e con l'introduzione degli animali-simboli di fondazione)²³, la narrazione circonda Alessandro con un'aura solenne e arcana, che prepara alla successiva evoluzione delle esperienze del re, alla sua volontà di infrangere i limiti dell'umano, avendo appreso cognizioni intellettuali ed etiche sufficienti all'impresa.

Negli autori medievali, il complemento narrativo relativo a Nectanebo, che è insieme racconto ed interpretazione di eventi, viene per lo più omesso o appena accennato, specie per quanto attiene ai caratteri propriamente relati alla persona del mago, come l'esposizione delle sue conoscenze sapienziali, la descrizione degli incantesimi e degli oggetti segnati dalla magia: soluzione che dipende da molti motivi, ad iniziare dall'intenzione di evitare interferenze narrative con storie similari, che contemplano la nascita di altri personaggi medievali di alto nome e destino, ad esempio del mago arturiano Merlino, che la tradizione dei romanzi del XII-XIII sec. faceva nascere da un demone²⁴. Qualunque ne sia stata la ragione, la scelta di narrare la turbinosa messa al mondo di Alessandro non viene in ogni modo seguita dalla maggior parte dei romanzi medievali francesi: certo non da Alberic²⁵, né dall'*Alexandre décasyllabique*²⁶, mentre

²³ Per questi particolari si veda il bel commento finale in *Alessandro nel Medioevo Occidentale* cit.: 505-14.

²⁴ Cfr. i romanzi merliniani del XIII sec., per es. la *Suite du roman de Merlin*, éd. G.Roussineau, Genève, Droz, 2006. Nei racconti medievali oitanici, sovente di matrice bretone, il genitore fatato è più spesso (anche se non esclusivamente) una donna, fata o dea.

²⁵ Dice la stanza 4 dell'*Alexandre* di Alberic, vv. 27-32: «Dicunt alquant estrobatour / Que.l reys fud filz d'encantatour. / Mentent, felon losengetour. / Mal en credreyz nec un de lour, / Qu'anz fud de ling d'emperatour / Et filz al rey macedonor – C'è qualche trovatore che racconta / Che il re fu figlio di un mago. / Mentono, i pettegoli felloni. / Faresti male a credere a uno solo di loro. / Anzi era di una stirpe di imperatori / E figlio del re dei Macedoni» (Alberic, *Alevament Alexandre*, in *Alessandro nel Medioevo Occidentale* cit. (sezione, testo e traduzione a cura di M. Liborio): 122-23).

²⁶ Come si legge nella versione del ms. Arsenal di Parigi, vv. 61-65: «Neptanebus ot non, men escient / Per le reaune o disient la gent / Que Alix[andre] ert sis fils veirement. / Plusor o distrent, mais il ne fu nient. / Li rei Felis l'engendra veirement – [Il padre] ebbe nome Neptanebo, a quel che so./ Nel regno la gente diceva / Che Alessandro era davvero suo figlio / Lo dicevano in molti, ma non fu così, / Il re Filippo

Alexandre de Bernay si attiene ad una posizione assai edulcorata: nei suoi versi pur si insinua che la nascita di Alessandro è responsabilità di Nectanebo, il quale tuttavia finisce per svolgere nella vicenda un ruolo marginale, non troppo dissimile da quello che, nei coevi romanzi arturiani, svolgono le fate, quando si fanno interpreti delle sorti del fato²⁷:

La reïne le sot, qui tant en fu laidie,
Car neïs de l'enfant dirent de vilonie
Que il estoit bastars, nes por enchanterie.
El tans que il fu nes, ci com l'estoire crie,
Ert uns hom en la terre, plains de molt grant voisdie,
Nectanebus ot non en la terre arrabie;
Du naistre aida l'enfant, que que nus vos en die,
Qu'il fust nes en l'espasse qu'il avoit choisie,
Ne fust mie si tost sa proëce faillie
Ne por venim mortel sa valor aconplie²⁸.

In Alexandre de Bernay, Nectanebo è, in sostanza, colui che avrebbe potuto determinare una dilazione della morte di Alessandro, il quale, per il resto, riceve grandi e generosi doni dalla sua protezione, come prodezza e senso della ricchezza, *largesce*²⁹. Ruolo minoritario, che non impedisce che la nascita di Alessandro avvenga egualmente sotto il segno dell'eccezionalità:

A l'eure que li enfes dut de sa mere issir
Demoustra Dieus par signes qu'il se feroit cremir,
Car l'air estut muer, le firmament croissir
Et la terre croller, la mer par lieus rougir
Et les bestes trambler et les homes fremir³⁰.

lo aveva invero generato» (cit. in Alexandre de Paris [de Bernay], *Le Roman d'Alexandre*, traduction, présentation et notes par L. Harf-Lancner, Paris, Lettres Gothiques, 1976: 83.

²⁷ Cfr. L. Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 (1984): 20-28.

²⁸ *br* 4, vv. 184-193, in Alexandre de Paris [de Bernay], *Le Roman d'Alexandre* cit.: 82-83 («La regina ben seppe, davanti alle accuse che la insozzavano, / Ché del fanciullo tanti dicevano cose vili, / Lo dicevan bastardo, nato da un incantesimo. / Al momento della nascita, come dice la storia, / V'era un uomo nel paese, molto abile nell'inganno, / Si chiamava Nectanebo nella terra degli Arabi, / Qualunque cosa ve ne dicano, aiutò il fanciullo a nascere, / Egli nacque quasi sotto il segno del dominio, / E se fosse nato un po' prima quella notte, / Nel momento scelto da costui, / La sua bravura non sarebbe caduta tanto presto / Né il suo valore distrutto da veleno mortale»).

²⁹ C. Bologna, *La generosità cavalleresca di Alessandro Magno*, «L'Immagine Riflessa», 12 (1989): 367-404.

³⁰ *br*. I, vv.22-26, in Alexandre de Paris [de Bernay], *Le Roman d'Alexandre* cit.: 70-71 («Nel momento in cui il bimbo dovette uscire dalla madre, / Dio dimostrò con prodigi che si sarebbe fatto temere: / Si

Non così si comportano il *Roman de toute Chevalerie* e il *Contrefait*. Testi in qualche modo collaterali alla tradizione alessandrina predominante, anche in relazione alla misura romanzesca, ed a quella allegorica, essi sono entrambi interessati a fornire un'interpretazione totalizzante di Alessandro, che non rifiuta una commistione di atteggiamenti, oscillante e divisa, compresa l'apparente accettazione di sospetti e diffidenze. In entrambi i casi, tra l'altro, risulta difficile una piena individuazione della personalità dei due autori, di Thomas di Kent e del di due secoli più recente *Épicier de Troyes*³¹.

L'Alessandro di Thomas of Kent.

Composto intorno agli anni 1175-1185, in quel particolare dialetto della lingua d'oïl che è l'anglo-normanno, dunque vivamente nutrito dell'attitudine per la storia che caratterizzava la scrittura dei conquistatori normanni d'Inghilterra, il romanzo si differenzia sotto vari aspetti dalle versioni dei romanzi oitanici continentali³². Il più evidente consiste forse nella riduzione della tonalità avventurosa e *merveilleuse* (nel senso etimologico del termine), a favore di una più stretta sensibilità per l'annotazione epica ed enciclopedica. Può essere che dietro questa riduzione stia un motivo storico. In varie opere didattiche, i chierici della culturalmente brillantissima corte inglese di Enrico II Plantageneto presentavano Alessandro come modello di eroe letterato e di re cortese, usando spesso il nome dell'eroe macedone come comparante per la gloria del contemporaneo re delle isole britanniche e di mezza Francia³³. Non è dunque inverosimile pensare che il romanzo di Thomas puntasse ad ottenere il favore di Enrico, pur se la *Chevalerie* non sia totalmente assimilabile agli ideali di corte³⁴. Thomas preferisce sostenere le componenti didattiche e storiche della narrazione, investigando con maggiore scrupolo le fonti antiche ed intervenendo con cura nel processo della

vide mutar l'aria e strapparsi il cielo / E cadere la terra, il mare a tratti farsi rosso, / E le bestie agitarsi e gli uomini tremare»).

³¹ Poca o pochissima la bibliografia su entrambi. Per Thomas cfr. specialmente G.L. Hamilton, *Quelques mots sur l'histoire de la légende d'Alexandre le Grand en Angleterre au Moyen Age*, in *Mélanges de philologie et d'histoire offerts à A. Thomas*, Paris, Champion, 1927 195-202; per il *Contrefait* cfr. G.C. Belletti, *Il lupo e la volpe nel pozzo. Dal Roman de Renart al Renart le Contrefait*, in Id., *Saggi di sociologia del testo medievale*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 1993: 109-53, e J.R. Scheidegger, *Le Roman de Renart ou le texte de la dérision*, Genève, Droz, 1989, per il *Contrefait* specie: 338-57.

³² Thomas de Kent, *Le Roman d'Alexandre ou le Roman de Toute Chevalerie*, traduction, présentation et notes de Ch. Gaullier-Bougassas et L. Harf-Lancner, Paris, H. Champion, 2003.

³³ *Ib.*: XV, XVI e ss.

³⁴ *ib.*: XV; M. Gosman, *Le Roman de Toute Chevalerie et le public visé. La légende au service de la Royauté*, «Neophilologus», 72 (1988): 335-43.

compilazione, decisione che lo porta ad attenersi con più stretta fedeltà all'*Epitome*, all'*Historia de Preliis*, all'*Epistola Alexandri ad Aristotelem* piuttosto che a fonti contemporanee mediate dalla scrittura di romanzi³⁵.

Una delle conseguenze di questo atteggiamento è la neo-valorizzazione del personaggio di Nectanebo e della parte da lui svolta nella vicenda di Alessandro: valorizzazione che è tale sotto l'aspetto letterario, comprendendo Thomas il notevole potenziale narrativo del personaggio, e che, inoltre, s'ispira, secondo la poetica dell'autore, a criteri appunto più sensibilmente prossimi alle fonti antiche³⁶. Ripresa, si direbbe, in modo diretto dall'*Historia de preliis*, l'interpretazione di Thomas pare tuttavia singolarmente mutata di segno: ai dati che si vogliono oggettivi della fonte storica si sovrappone un racconto di approvazione parziale e, a tratti, di vistosa negazione, di induzioni e di incertezze, di viva avvertenza di contenuti superstiziosi e ingannevoli che la narrazione mostra di contenere. Nectanebo (divenuto qui re di Libia)³⁷, indotto alla fuga dal proprio regno per l'attacco di tredici re provenienti dall'Oriente (*tresze roys*)³⁸, giunge alla corte di Macedonia, dove, povero e solo, così male in arnese da parere folle (*bien semble home desvé*)³⁹, risolve, per necessità, di dedicarsi all'astronomia (*dit qu'il se tendreit/ A astronomie, a l'art dont plus saveit*)⁴⁰; in tale veste, s'invaghisce della regina Olympias, vedendola passare in corteo, carica di gioielli e risplendente di bellezza⁴¹. Dopo essere riuscito a suscitare l'interesse, Nectanebo diviene frequentatore abituale dei suoi appartamenti e giunge a convincerla della nascita di un portentoso eroe, che sarà concepito in lei dal dio Amon:

Amon le dieu de Libye en vous l'engendrera
Pour ceo voir dit dire a vous sui venu cea⁴².

Il dio, che la regina vede in sogno, a seguito di un incantesimo a base di erbe compiuto da Nectanebo, si materializza nel mago, debitamente metamorfizzato da una mascheratura animale:

³⁵ Cfr. Gaullier-Bougassas / Harf-Lancner: XIX.

³⁶ *ib.*; per il modo di comporre di Thomas, cfr. anche: C.B. West, *Alexander the Great. The Roman de Toute Chevalerie*, in *Courtoisie in Anglo-Norman Literature*, Oxford, Blackwell, 1938: 71-79.

³⁷ Così nel ms. D della Cathedral Library di Durham, C. IV. 27 B, che è servito come ms. di base all'edizione B.Foster-I.Short seguita da Gaullier-Bougassas e Harf-Lancner per la loro traduzione: 6, § *iii De Nactanabus le roy de Lybie*.

³⁸ *br.* 3, v.64, cfr. Gaullier-Bougassas / Harf-Lancner: 64.

³⁹ *br.* 6, v.146, *ib.*: 16.

⁴⁰ *br.* 4a, vv. 88-89, *ib.*: 10 («Disse che si sarebbe dato / All'astronomia, all'arte di cui più sapeva»).

⁴¹ *br.* 4b-5-6, vv. 92-159, *ib.*: 12-19.

⁴² *br.* 9, vv. 214-215, *ib.*: 22 («Amon il dio di Libia, in voi lo genererà: / Per dirvi questa verità sono venuto qui»).

Unee pel de moton avec les cornes prist,
En semblance de dragon l'autre partie fist
De vierge cire et puis laeinz se mist
Le lit a la dame en tel semblance quist⁴³.

Thomas si diffonde nella relazione degli amori del mago e della regina, delle ulteriori magie di Nectanebo, di come Olympias prenda troppo gusto per gli amplessi che dovrebbe fuggire con orrore, senza avvertire l'inganno; inganno nel quale, del resto, cade anche il re Filippo, cui Nectanebo invia una falsa visione, dove una fagiana lascia cadere in grembo al re un uovo da cui nasce un drago, che il sapiente Antiphon interpreta come presagio della grandezza dell'eroe che sta per nascere. A questo punto, il racconto, che Thomas ha condotto per gran parte nella tonalità di *fabliau* d'alto bordo (cioè con personaggi di schiatta assai nobile, ma di non pari moralità), prende una direzione improntata a *gravitas* e riferisce della nascita di Alessandro nei termini di tremendo destino, accompagnato da prodigi *de grant aventure*⁴⁴, e dal terrore di Filippo:

Le roy Phelippes dit a Olimpias e jure
Qe alcune merveille ert de icele faiture,
Pur ly ert l'oscurté, la pluie, la freidure,
E folie ly semble qu'il tant vist ou dure.
S'il vit, il feroyt mult male noureture⁴⁵.

Alessandro, nutrito ed allevato con ogni cura, perviene in effetti a realizzare le premesse di grandezza, ma non senza evitare la presenza del male: una sottile inquietudine, una sorta di estraneità, lo circonda sin dai primi anni, sua cavalcatura diviene Bucefalo, bestia antropofaga, cui si danno in pasto i criminali del regno⁴⁶. Infine, egli giunge a uccidere Nectanebo, in un impeto di arroganza, sfidando il mago sapiente a predire la propria morte, assassinio perpetrato con crudeltà sconosciuta al *De preliis*, che si limita all'enunciazione dell'evento:

Quant Alisandre sot de l'art, tantost s'apareille
Qu'il le voudra occire la ou a ly conseilie.

⁴³ *br.* 10, vv.257-260, *ib.*: 26 («Prese una pelle di montone con le corna / In forma di drago fece l'altra parte / Con cera vergine e poi scivolò là dentro, / Sotto quell'apparenza raggiunse il letto della dama»).

⁴⁴ *br.* 18, v. 409, *ib.*: 38 («di grande meraviglia»).

⁴⁵ *ib.*, vv. 417-421 («Il re Filippe disse e giurò a Olimpias / Che qualche prodigio era in quella creatura, / Da lui si generavano il buio, la pioggia, il freddo / E follia gli sembra di lasciarlo vivere, / Se vivesse, commetterebbe ogni male»).

⁴⁶ *br.* 21, vv. 466-469, *ib.*: 42-44.

Al fossé le trebuche cum le mestre someille,
Mortel coup ly done après en som l'oreille.
La char ly ront, quasse l'os, les chevelz en peille.
Dehé eit le clergon qui son mestre si veille!⁴⁷

L'Épicier de Troyes

In *Renart le Contrefait* i dati del racconto sono distribuiti in maniera un po' differente. La narrazione scaturisce dalla bocca della volpe Renart, che è molto di più dell'astuto, ma terreno personaggio narrato dalle *branches* del *Roman de Renart*. La voce con cui si discolpa dei suoi peccati davanti al re leone Noble diviene ad un certo punto (nella *branche* II) voce dell'autore stesso, o, più esattamente, si sovrappone e sostituisce a quella dell'autore medesimo. A partire da questo momento, ogni discorso, e la narrazione stessa, vengono recitati da Renard: il mondo nasce dalla sua voce, e la creazione e la storia umana prendono vita nelle sue parole.

La vicenda di Alessandro è narrata all'interno di questa ri-creazione della storia, principale tra le molte vicende esemplari citate dall'imbonimento locutorio di Renart. La parte relativa al concepimento ed alla nascita di Alessandro derivano anche qui dall'*Épitome* e dall'*Historia de preelis*. A Nectanebo, tuttavia, è concessa una parte più significativa, che ne esalta più risolutamente l'attitudine magica e le capacità incantatorie. Attenendosi, una volta di più, all'arte della digressione e dell'*amplificatio* che ne caratterizzano il dettato, il *Contrefait* inizia a dire di Filippo e di Olimpias, e della loro vita felice⁴⁸; di come, nello stesso tempo, ci fosse, in Egitto, *ung roy qui montl de maulx savoit* nel campo della necromanzia⁴⁹, connotazione sulla quale l'*Épicier* si diffonde a lungo, elencando conoscenze astrologiche, sapienza d'erbe e misteri de *conjuremets* e d'*art au deable*⁵⁰; di come questa materia oscura gli attirasse l'ira del saggio re di Persia Archaresses, deciso a distruggerne la *science perverse*⁵¹ con una guerra che riunisce i signori di tutti i regni d'Oriente, ai quali Nectanebo si oppone invano con un lungo appello. Racconta poi, l'*Épicier*, quella stessa magia di

⁴⁷ br. 22, vv. 482-487, *ib.*: 44 («Quando Alessandro ebbe imparato la scienza, si preparò / Ad ucciderlo là dove riceveva i suoi insegnamenti. / Lo getta nel fossato, mentre il maestro dorme, / Colpo mortale gli reca sopra l'orecchio. / Gli fa a pezzi la carne, gli spezza le ossa e gli strappa i capelli. / Maledetto sia l'aliervo che così veglia sul maestro!»).

⁴⁸ L'episodio della nascita di Alessandro conta nel *Contrefait* i vv. 9291-10258 della *branche* II.

⁴⁹ vv. 9312 («un re che conosceva molto bene il male») e 9313, cfr. G. Raynaud-H. Lemaître cit.: 97.

⁵⁰ *ib.*, v. 9344.

⁵¹ *ib.* v. 9356: 98.

riunire le figurine di cera della flotta in un bacile pieno d'acqua che si trova nelle fonti antiche, e di ottenerne cattivi auspici per la propria sorte. Nectanebo allora fugge, fatta preparare una nave di rame che carica d'oro e d'argento e di tutti i suoi arnesi d'incantatore, fuga che gli procura il disprezzo di Archassez, il quale va a consultare il dio Seraphin (Serapis?), sentendosi consigliare di erigere un'*ymage* di pietra nera a memoria della viltà di Nectanebo... Il racconto del *Contrefait* è denso di particolari spettacolosi, riferiti con la costante ansia totalizzante dell'*Épicier*, così minuta da risultare tediosa. Il seguito è all'incirca quello previsto: il mago conquista Olimpias, qui onesta signora, con le armi del sapiente, vantando la propria origine dal nobile popolo egizio conoscitore di misteri, ed illustrandole la sua precognizione del conquistatore che nascerà da lei e da Amon dio di Libia (v. 9698), che sarà invece – come l'autore si premura di spiegare – figlio del diavolo. Olimpias si lascia convincere:

Bien l'a le Malvais enchantée
Et par ses malvais ars temptée⁵².

I diavoli stravolgono la mente della regina e del re Filippo, scelgono erbe, concedono sembianza di drago a Nectanebo, sovrintendono ad ogni fase della sua soperchieria. Alessandro si mostra, esteriormente, figlio di quest'arte diabolica: viso di leone e di lupo, gli occhi uno bianco e l'altro nero, ancora bambino fa preparare battaglie per gioco e costringe i partecipanti a combattere e a morire, sdegnando altri giochi (*autre jeu ne lui pooit plaire*)⁵³. La sua natura è però più complessa che negli altri testi. Nectanebo trova la morte per sua mano, con modalità tecnicamente simili a quelle narrate da Thomas e dall'*Historia*: ma questa volta al gesto viene fornita una spiegazione, e si tratta di una spiegazione sorprendente, che contempla la ribellione del fanciullo all'arte diabolica del mago:

Et ancor voulez que je pregne
Cestui art, et que je m'y tiegne
Et que tout aultre oeuvre je lais.
Or, vieux viellart, sçavoir vous fais
Que ja vosrtre art n'aprendray,
Et desormais je ne creray
Vostre sort et vostre dittié⁵⁴.

⁵² vv. 9749-9750, *ib.*: 101 («Ben l'ha il Malvagio stregata / E tentata con le sue male arti»).

⁵³ v. 10054, *ib.*: 104 («Altro gioco non poteva piacergli»).

⁵⁴ vv. 10219-10225, *ib.*: 106 («E ancora volete che io impari / Quest'arte, e che la segua, / Lasciando ogni altra scienza. / Ora, vecchio pazzo, vi faccio sapere / Che non imparerò la vostra arte, / E ormai non mi curerò più / Della vostra sorte e dei vostri insegnamenti»).

Le forme della storia

In Thomas e nel *Contrefait* le versioni della storia di Nectanebo e della parte da lui sostenuta in relazione ad Alessandro non sembrano variare eccessivamente il racconto riferito dall'*Historia de preeliis*, e, prima ancora, dai testi della tarda classicità. Le componenti necessitanti e la disposizione dell'intreccio vi si mantengono intatte, così come l'*Historia* le aveva riferite, benché, se mai, ne risulti diversamente dislocato qualche particolare, come la presenza e funzione della tavola-talismano con gli indici delle costellazioni e dei pianeti che profetizzano la sorte dei nascituri⁵⁵. La similarità narrativa cela tuttavia profondi mutamenti di segno: tra i due testi medievali e la loro fonte maggioritaria passano differenze molto forti, di natura culturale e concettuale, che si riflettono sulla contestualizzazione letteraria. L'*Historia*, infatti, benché composta (messa insieme) in epoca cristiana, rimane dalla parte delle attestazioni antiche, vale a dire concettualmente pagane, e, in grazia forse anche del fattore linguistico, si limita a ripeterne gli argomenti; Thomas e l'*Épicier* rielaborano invece le proprie fonti in direzione cristiana, prima ancora che cavalleresca e cortese. In altre parole, tra un testo e gli altri intercorre un processo di mutamento culturale tra i più radicali, che trasforma in profondità i sistemi segnici di riferimento e determina una variazione sensibile del racconto.

L'interpretazione dell'*Historia* (che è, ripeto, esito terminale di un complesso di credenze molto antiche) punta a rimarcare i nessi mitico-rituali della narrazione, concentrando la propria fede nei simboli-segni che accompagnano la nascita di Alessandro: l'irruzione del drago, la comparsa dell'uccello che lascia cadere l'uovo, l'eventuale commistione dei due motivi, nelle versioni che fanno uscire il drago dall'uovo sono elementi da riportare alla relazione con miti di creazione e con l'annuncio di un eroe dai tratti prometeici. L'*Historia* presenta (preserva) l'avvenimento con l'ausilio dei motivi narrativi topici attribuiti tipicamente alla nascita dell'*eroe*, che ne caratterizzano la genesi secondo alcune fasi poste in sequenza tra loro: dal concepimento, che avviene ad opera di un genitore (che è di solito, nei miti classici, il padre) dalla connotazione sovrumana e misteriosa, dal quale (in prima persona, o vicariamente, mediante un parente o un messaggero) la nascita viene annunciata, sino alla descrizione delle modalità del parto e dell'ingresso nella comunità umana, che sono accompa-

⁵⁵ Nell'*Historia* la descrizione della tavola si trova all'inizio dell'episodio, quando Nectanebo è ancora in Egitto, cfr. *Alessandro nel Medioevo Occidentale* cit.: 52-53. In Thomas è ridotta ad «astrolabe d'or», v. 90, cfr. Gaullier-Bougassas / Harf-Lancner cit.: 10-11, che il mago porta con sé nella fuga. Nel *Contrefait* le è riservata una descrizione meno articolata (e più 'diabolica') che nell'*Historia*, nel discorso che Nectanebo fa alla regina, cfr. vv. 9617-9630 in G. Raynaud-H. Lemaître cit.: 100.

gnati dall'intervento di figure (umane o animali) straordinarie e al sommovimento delle forze della natura⁵⁶. In base a questo tipo di interpretazione, nel racconto che riguarda Alessandro, la figura di Nectanebo copre una posizione importante, ma, in un certo senso, non primaria: egli vi svolge funzione di: 1) *sapiente*, conoscitore degli arcani, di mistagogo, se così lo si può definire, e di: 2) *mediatore* di queste conoscenze, che richiedono una competenza di magia. La funzione mediatrice giustifica probabilmente l'ambiguità del personaggio, non inteso in modo totalmente positivo nemmeno nei testi antichi, visto che l'opera di 'concreto' intervento generativo è sottomessa al valore, questo sì divino, degli animali-simboli, ai quali pertiene propriamente l'annuncio e la protezione della nascita dell'eroe.

Il processo di Cristianizzazione relega la magia, e le opere di magia, tra le pratiche colpite da interdizione, identificandone la natura, e coloro che ne siano/fossero interpreti, quali emanazioni di un mondo diabolico, da rifiutare e sanzionare⁵⁷. Le componenti mitiche divengono allora, nei testi medievali, negative intromissioni di un operare diabolico. Nella storia di Alessandro, i vari elementi che la scrittura mitica aveva giustificato vengono rilette, sanzionati e rifiutati. La figura del mago, in particolare, non può trovare alcuna speranza di considerazione positiva, tanto più nel caso in cui il personaggio possieda di per sé i caratteri umani di Nectanebo, in se stessi suscettibili di una dubbia e incerta affermazione di serietà. Nel *Roman de Toute Chevalerie*, il ridimensionamento dipende dall'operazione di censura dei materiali mitici che è in realtà comune a tutti i testi medievali su Alessandro. Interessante, se mai, è cercare di comprendere perché Thomas abbia voluto mantenere la versione arcana della storia. La conservazione non è compiuta in modo neutro, oggettivo. Essa riferisce di Nectanebo riducendolo alla stregua di *folle* e vile, che si serve di espedienti risibili per un vergognoso scopo seduttivo, dove la componente eroica che dovrebbe riferirsi ad Alessandro si realizza oltrepassando il mago e verificandosi suo malgrado, recuperandogli parziale credibilità solo al momento della metamorfosi in aquila e della profetica visione che suscita nel re Filippo. Il mutamento di prospettiva immiserisce Alessandro, che recupera la grandezza che gli è dovuta dalla tradizione per merito di Aristotele⁵⁸, ma non senza che si verifichi la bru-

⁵⁶ Cfr. il famoso saggio di O.Rank, *Il mito della nascita dell'eroe. Un'interpretazione psicanalitica del mito* (1954), Carnago, Sugarco, 1994. Nei racconti medievali oitani, sovente di matrice bretone, il genitore fatato è più spesso (anche se non esclusivamente) una donna, fata o dea.

⁵⁷ Per il metodo di queste modificazioni cfr.: J. Le Goff, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura del Medioevo*, Torino, Einaudi, 1983: 65-78.

⁵⁸ Cfr. br. 20, vv. 448-457, in Gaullier-Bougassas / Harf-Lancner cit.: 42-43.

tale parentesi dell'uccisione di Nectanebo. Thomas non esalta, di Alessandro, disposizioni generose o regali, ma l'audacia, la vivacità, il coraggio:

Bels esteit e hardiz, mult pruz e legers,
Mult bien portant armes, orgoillus e fiers⁵⁹.

Tutta la sua successiva vicenda è improntata ad un ardore di conquista, ad una smania di oltrepassare ogni confine, che non conoscono tregua. Questa potrebbe essere la chiave di lettura della versione di Thomas, che lo conducono «non seulement à déployer tout un arsenal de 'preuves' littéraires mais aussi à s'éloigner d'une conception trop ouvertement morale de l'histoire, qui reste pourtant dominante au XIIe siècle»⁶⁰. Che ha, in più, forse, un collegamento storico. Si è detto in precedenza che dietro la figura di Alessandro, Thomas potrebbe aver voluto raffigurare il re plantageneto Enrico II: ma Enrico era famoso per la sua irrequietezza, come aveva ben detto Walter Map in un passo famoso delle sue *Nugae Curialium*, ed era anche nota, suscitata dallo stesso re, una leggenda sui Plantageneti come figli del diavolo⁶¹. La relazione con la magia su cui Thomas insiste per la nascita di Alessandro dipende dalla reciproca proiezione, più o meno palese, dei due personaggi, ed è questa intenzione a spiegare perché Thomas abbia voluto aprire il suo romanzo accettando la versione integrale degli autori antichi.

Negli autori del pieno Medioevo l'accettazione della storia di Nectanebo sembra poter essere accettata, e utilizzata, a seguito di una qualche intenzione ulteriore, liminare, in più, a territori inconsueti. Generalmente rifiutata, trattata, per eventuale volontà di completezza, con rari accenni subito circoscritti, la storia della nascita demoniaca e adulterina di Alessandro può comparire a servizio di una rappresentazione *au noir*. Se questa era la dimensione perseguita con maggiore o minore consapevolezza da Thomas, tanto più manifesta appare l'intenzione nell'*Épicier*: dove non la parte iniziale del racconto, ma tutta l'esistenza di Alessandro è interpretata in chiave negativa⁶². L'adesione alla prospettiva

⁵⁹ br. 27, vv.5 34-535, ib.: 48 («Era bello e ardito, molto prode e vivo a meraviglia, / Perfetto conoscitore d'armi, orgoglioso e fiero»).

⁶⁰ *Introduction* in Gaullier-Bougassas / Harf-Lancner cit.: XXXI.

⁶¹ J.-Cl. Schmitt, *Temps, folklore et politique au XIIe siècle. A propos de deux récits de Walter Map, "De Nugis Curialium" I, 9 et IV, 13*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. IIIe-XIIIe siècles*, Paris, CNRS, 1984: 491-515; e L. Harf-Lancner, *L'Enfer de la cour. La cour d'Henri II Plantagenet et la Mesnie Hellequin*, in *L'Etat et les aristocraties, XIIe-XVIIIe siècles. France, Angleterre, Ecosse*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1989: 27-50.

⁶² Cfr. per questo anche C. Gaullier-Bougassas, *La vie d'Alexandre le Grand dans Renart le Contrefait et le Livre de la Mutacion de Fortune*, in «Bien dire et bien aprandre», XVIII (2000): 119-30.

cristiana (che è, per il Medioevo quasi più culturale, che religiosa), la quale separa con nettezza i punti di vista e di valutazione, identifica la figura di Nectanebo come indiscutibilmente negativa, dipendente dalla sfera della *diabolie*. I molti richiami e indicazioni sono definiti in questa direzione:

Bien l'a le Malvais enchantée
Et par ses malvais ars temptée⁶³.

Des herbes a celle heure prent,
Aulx deables et mauffés les tent.
Si tost de lui conjurés furent
Que les deables tantost coururent
Sur le roy Phlipe qui dormoit⁶³.

Et Netanebus se jouoit
Des ars aulx deables qu'il sieuoit⁶⁵.

Nectanebo, che non è spregevole come in Thomas, ma conserva una sua dignità sapienziale, si volge tuttavia interamente in questa direzione:

En ce temps en Egipte avoit
Ung roy qui monlt de maulx savoit;
D'ingromance savoit assez,
de grant sens fu molt renommez⁶⁶.

Con il *Contrefait*, infine, la nascita di Alessandro è riconosciuta come diabolica: per quanto l'uccisione di Nectanebo sia motivata come rifiuto della scienza (diabolica) da lui professata, Alessandro inizia da qui il percorso di ingannatore e mancatore di parola che lo caratterizzano nel romanzo. Egli diviene colui che perpetra il tradimento degli Ebrei di Gerusalemme e dei Bramini dell'India (vv. 11411-11585, 11593-11608, 14463-14899), che si converte falsamente al monoteismo, che adora falsi dei. L'Alessandro del *Contrefait* ripete, nella sua forma terrena e contingente, lo stravolgimento dei principi che è proprio della figura renardiana, incarnazione allegorica della falsità, dell'inganno e

⁶³ vv. 9749-9750 in G. Raynaud-H. Lemaître cit.: 101 («Ben l'ha il Malvagio incantata, / E indotta in tentazione con le sue male arti»).

⁶⁴ vv. 9821-9825, *ib.*: 102 («In quell'ora [notturna] coglie erbe, / Le consacra ai diavoli e ai demoni. / Furono da lui così evocati i diavoli, / Che subito si gettarono / Sul re Filippo che dormiva»).

⁶⁵ vv. 9909-9910, *ib.*: 103 («E Nectanebo si rallegrava / Per le arti diaboliche che seguiva»).

⁶⁶ vv. 9311-9314, *ib.*: 97 («In quel tempo c'era in Egitto / Un re che conosceva molte cose cattive, / Conosceva molto bene la necromanzia, / Ed era rinomato per la grande sapienza»).

della follia, intesa come dismisura e superbia. Renard compete con Dio, lo affianca al momento dell'uscita del Cosmo dall'abisso, all'atto della Creazione, in quella Cosmogonia *al contrario* che è narrata ai vv. 5977-6080 della *branche II*⁶⁷: azione che continua nel tentativo di spodestare la potenza, compiuta mediante l'appropriazione delle vite individuali quali sono realizzate nelle narrazioni degli innumerevoli testi scritti, nel tempo, dagli uomini. La citazione delle opere antiche o contemporanee che Renard non si stanca di fare, riferendosi di continuo ad opere note o notissime, o ad altre forme locutorie, anche minori, come la citazione degli *Auctores*, è il mezzo con cui il Male cerca di attirare a sé ogni forma eticamente valevole, ogni *anima*, della Creazione. In questa prospettiva, Alessandro diviene una creatura di Renard, esemplare della sua volontà di potere, che si estrinseca nella determinazione conquistatrice del re, e diviene insieme suo sottoposto, trascinato nel turbine della competizione con le forze intitolate al Bene.

Come Thomas, l'*Épicier*, riprendendo la vicenda di Nectanebo, conferisce ad essa una funzione, quella di preparare la più congrua premessa per l'identificazione di Alessandro come personaggio negativo, o comunque (nella sezione finale della lunga inserzione di questo 'romanzo' in un *roman* come storia) sbilanciato sul versante della *renardie-diablie*. L'utilizzazione del nucleo narrativo che fa capo a Nectanebo ed al concepimento di Alessandro, con i suoi annessi magici, non è anodina, né immessa a caso dagli autori medievali che scelgono di adottarla. Essa mira a rimarcare il lato oscuro della vicenda di Alessandro, che è parte non eludibile dell'intera narrazione, e in cui anche consiste la complessità dell'immagine.

⁶⁷ M. Lecco, *Renart e la Tigre* cit.

Alexandre, un opéra inabouti de Richard Wagner

di Danielle Buschinger

Comme on le lit dans le *Journal* de Cosima Wagner à la date du 1^{er} avril 1878, Wagner projetait un opéra sur Alexandre: « Alexandre était trop grand pour l'épopée, ses exploits en dix ans trop immenses. J'avais commencé un drame intitulé « Alexandre », le premier acte était le meurtre de Cliton, le deuxième, la décision de revenir d'Asie, le troisième sa mort. »¹ En outre, il possédait dans sa bibliothèque de Dresde les vies parallèles de Plutarque², de même que l'*Histoire d'Alexandre le Grand* et l'*Histoire de l'hellénisme* de Johann Gustav Droysen (*Geschichte Alexanders des Großen* et *Geschichte des Hellenismus*), livres qu'il lit en 1847, comme il le dit lui-même dans le *Braunes Buch*³ (*Livre brun*). En 1847, il dit dans son autobiographie *Ma Vie*⁴ lire des ouvrages historiques, en particulier ces ouvrages de Droysen. Le livret de l'opéra projeté sur Alexandre aurait été tiré de la dernière partie de l'ouvrage de Droysen *Geschichte Alexanders des Großen*⁵, et aurait commencé avant le mariage d'Alexandre et de Roxane et le départ du conquérant pour l'Inde (pp. 335-584) De plus, dans le *Journal* de Cosima, il est souvent question d'Alexandre dans les conversations qu'elle a avec Richard Wagner (treize fois) : le 6 mars 1870⁶, Richard Wagner exprime sa joie d'être de nouveau en possession du livre de Droysen sur Alexandre, livre qu'il avait perdu avec la bibliothèque de Dresde et qui figure dans la bibliothèque qu'il a constituée à Bayreuth, et il ajoute « Si j'étais mis en prison, je ne demanderais que de la littérature grecque et tout ce qui se rapporte à la Grèce. On peut puiser sa joie

¹ Wagner, Cosima, *Journal. I. 1869-1872; II. 1873-1877; III. 1878-1880; IV. 1881-1883*. Texte établi, préfacé et commenté par Martin Gregor-Dellin et Dietrich Mack. Traduit de l'allemand par Michel-François Demet. Paris, Gallimard, 1977-1979. Ici c'est le tome III, p. 82.

² *Des Plutarchus von Chäroneia vergleichende Lebensbeschreibungen*. Aus dem Griechischen übersetzt mit Anmerkungen von Jo. H. Friedr. Sal. Kaltwasser. Achter Theil. Magdeburg, G. Ch. Keil, 1804.

³ Richard Wagner, *das Braune Buch*. Tagebuchaufzeichnungen, Zürich und Freiburg im Breisgau, 1975, p.111.

⁴ Richard Wagner, *Ma Vie (Mein Leben)*. Textes français et notes de Martial Hulot avec la collaboration de Christiane et Melchior de Lisle. Paris, Editions Buchet/Chastel. 1983, p. 226.

⁵ Joh. Gust. Droysen, *Geschichte Alexanders des Großen*, Hamburg 1833.

⁶ Cosima Wagner, *Journal. I 1869-1872....*, p. 238.

dans ce peuple » ; le 11 mars, il en lit des pages à Cosima ; le 18 mars, il lit la mort d'Alexandre et déclare vouloir écrire un drame sur ce sujet, le 29 septembre 1879, il lit le premier acte d'*Alexandre et Darius*⁷. Le 13 janvier 1883, c'est-à-dire moins d'un mois avant sa mort, Wagner dit à Cosima que la conception que Gobineau avait d'Alexandre correspondait à la sienne⁸. Dans son œuvre même⁹, Richard Wagner fait une allusion à Alexandre en 1848 dans les *Wibelungen*, où Wagner met en parallèle, non seulement Frédéric Barbe-rousse et le mythe des Nibelungen, mais aussi le « Saint Graal » et le « Trésor des Nibelungen : « Le Gral [...] doit être considéré comme le représentant idéal et le successeur du Trésor des Nibelungen [...], (dont le gardien) n'était autre, en réalité, que l'empereur »¹⁰. On lit : « Depuis longtemps, les anciennes races dans lesquelles ces tribus avaient reconnu leurs rois étaient éteintes et exterminées [Il s'agit des tribus primitives venant du Caucase indien, « patrie primitive des peuples actuels de l'Asie et de tous les peuples qui émigrèrent en Europe. Là est l'origine de toutes les religions, de tous les idiomes, du pouvoir royal de tous ces peuples. », R.W., *Les Wibelungen*¹¹] ; un dernier roi primitif, le Macédonien *Alexandre*, – le descendant d'Achille, de ce principal adversaire de Troie, – avait de même privé de rois tout l'Occident méridional jusqu'au foyer primitif des peuples dans l'Asie centrale, comme s'il poursuivait dans une extermination dernière cette guerre parricide originelle : avec lui, sa race s'éteignit aussi, et alors ce ne furent qu'illégitimes usurpateurs guerriers du pouvoir royal, qui finirent tous par succomber sous le poids de la *Rome ju-lienne*. »

On peut vraiment dire que le personnage d'Alexandre a accompagné toute sa vie. Cependant, il n'a pas même écrit le livret de cet opéra qui reste totalement inabouti. Il est néanmoins une œuvre où il est certain que Wagner a utilisé un texte relatif à Alexandre, c'est *Parsifal*, avec l'épisode des Filles-fleurs.

Une source indirecte de *Parsifal* peut être le ballet des nonnes maudites du troisième acte de *Robert le Diable* (1831) de Meyerbeer et Scribe : la façon dont ces âmes damnées revenues de l'au-delà tentent de séduire un chevalier

⁷ Cosima Wagner, *Journal. III. 1878-1880...*, p. 443.

⁸ Cosima Wagner, *Journal. IV. 1881-1883...*, p. 482.

⁹ Richard Wagner, *Œuvres en prose II*, Paris 1920 (reprint Plan de la Tour, Editions d'aujourd'hui, les Introuvables), 1976, pp. 84-85.

¹⁰ O. c., p. 101.

¹¹ In : Richard Wagner, *Œuvres en prose II, op. cit.*, p. 45.

¹² Cf. Jean-François Candoni, *La genèse du drame musical wagnérien. Mythe, politique et histoire dans les œuvres dramatiques de Richard Wagner entre 1833 et 1850*. Berne/ Berlin/ Frankfurt am Main/ New York, Paris, Vienne, 1998, p. 211.

innocent en l'entourant de leurs danses, puis leur disparition subite lorsque celui-ci leur résiste, annoncent de manière étonnante la scène des Filles-Fleurs. En revanche, la musique de Wagner ne rappelle en rien celle de Meyerbeer. Si l'on peut parler d'influence, c'est plutôt de celle de la dramaturgie de Scribe que de celle de Meyerbeer qu'il s'agit¹².

Dans son article « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner »¹³, Claude Lévi-Strauss, quant à lui, suggère, que Wagner a pu s'inspirer, pour la scène des filles-fleurs au deuxième acte de son œuvre, de légendes bouddhiques, notamment de celle où le Sage, méditant au pied de l'arbre, résiste aux assauts séducteurs des filles du démon du mal dont les flèches se changent en fleurs. Une autre histoire raconte que ce sont les projectiles que lance Mâra sur Çâkyamuni se transforment en guirlandes de fleurs¹⁴. J'ai montré ailleurs¹⁵ que Wagner a amplement utilisé la tradition bouddhiste. Il a remodelé en particulier le personnage de Parsifal, tel qu'il le trouvait dans ses sources, en lui prêtant essentiellement des traits de Bouddha. Tout d'abord fol ignorant de tout, il s'éveille peu à peu en passant « par les chemins d'errance et de douleur »¹⁶ (« Der Irrnis und der Leiden Pfade ») (Acte III), avant d'atteindre le stade d'« éveillé » (*buddha*). Klingsor (= Mâra) le met à l'épreuve par l'intermédiaire de Kundry, qui, en l'embrassant, lui inspire du « désir » et, devant son refus, le menace d'une errance éternelle. Il était indispensable qu'il fût mis à l'épreuve, pour réaliser sa mission, « meine Sendung », comme il le dit à l'acte II, après avoir résisté à Kundry. Là aussi, on sent affleurer le bouddhisme : en effet, on lit dans une des Sûtras citées par Eugène Burnouf¹⁷ : « Bhagavat (autre nom de Bouddha) fit cette réflexion : Que le religieux Ananda (le disciple favori de Çâkyamuni) soit éclairé par Mâra, le pêcheur [...] Il faut que ce soit Mâra qui l'éclaire ». Burnouf poursuit : « et c'est quand il a traversé toutes les épreuves, accompli les devoirs les plus élevés, pénétré par la science les vérités les plus sublimes, qu'il devient Buddha. Alors il est capable de délivrer les hommes des conditions de la transmigration, en leur enseignant la charité, et en leur montrant que celui qui pratique pendant cette vie les devoirs de la

¹³ « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner », in *L'Avant- Scène Opéra*, n°38-39, janv. fév. 1982, Wagner, *Parsifal*, pp. 8-15.

¹⁴ Paul Wurm, *Geschichte der indischen Religion* im Umriss dargestellt von Paul Wurm. Basel 1874, p. 138.

¹⁵ *Le Moyen Age de Richard Wagner*, Amiens, Presses du Centre d'Etudes Médiévales, 2003, pp. 125 sqq.

¹⁶ *Avant-Scène Opéra*, n°38-39, janv. Fév. 1982, Wagner, *Parsifal*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷ Eugène Burnouf, *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, pp. 76-77 (« bouddhisme » est la graphie adoptée par l'auteur). Cet ouvrage a fondé la véritable histoire du Bouddhisme et que Wagner, dont on connaît la passion pour l'orientalisme et la philosophie hindoue, a lu en 1856.

morale et s'efforce d'arriver à la science, peut un jour parvenir à l'état suprême de Buddha »¹⁸. En effet, ce n'est pas d'eux-mêmes que Bouddha et Parsifal parviennent à la connaissance, à l'illumination, à l'éveil (la *bodhi*) ; ils la conquièrent de haute lutte contre le seigneur des plaisirs du monde, que ce soit Mâra et ses acolytes ou Klingsor et ses alliés¹⁹.

Mais « la perfection à laquelle aspire l'ascète bouddhiste ne doit pas l'élever seul, et c'est pour en faire partager le bienfait aux autres hommes, qu'il la recherche au milieu des plus difficiles épreuves »²⁰. Parsifal doit renoncer au désir qu'il reconnaît terrible et coupable, à ce désir qui, pour le bouddhisme, est à l'origine de la douleur dans la mesure où il est cause de la renaissance, l'une des trois racines du mal (Acte II « das furchtbare Sehnen, das alle Sinne mir fasst und zwingt », « ce terrible désir qui saisit et contraint tous mes sens », « in sündigem Verlangen », « en un désir coupable »²¹). Parsifal, grâce aux épreuves traversées, parvient à l'état de Buddha. Il révèle la vérité à Kundry et lui fait partager la perfection à laquelle il est parvenu. Il l'élève jusqu'à lui, lui permet de mourir définitivement et la fait entrer dans le *Nirvâna*, qui n'est pas un concept clair. « Pour les théistes, écrit E. Burnouf²², (c'est) l'absorption de la vie individuelle en Dieu, et pour les athées, l'absorption de cette vie individuelle dans le néant. Mais pour les uns et pour les autres, le Nirvâna est la délivrance, c'est l'affranchissement suprême » ; pour les interprètes tibétains, en tout cas, c'est « l'affranchissement » et en particulier, comme le dit un contemporain de Burnouf, M. Schmidt²³, « l'affranchissement de la loi de transmigration ». Chez Wagner, il en est bien ainsi ; Parsifal affranchit Kundry de ce que Burnouf appelle « la loi fatale de la transmigration »²⁴ et lui permet de parvenir au salut ; alors, elle peut « s'éteindre », sans renaître nulle part. Il apporte aussi le salut à Amfortas en le guérissant et la lumière à tous en permettant au Graal, en le contemplant, de s'illuminer. Il apporte de la sorte « la doctrine de la Délivrance »²⁵ à l'humanité, et continuera à œuvrer pour le bien des autres en tant que roi du Graal.

Mais Parsifal est aussi Kunâla, fils de roi, qui répond à une femme brûlant

¹⁸ p. 110.

¹⁹ Voir l'ouvrage de Hermann Oldenberg, *Le Bouddha*. H. Oldenberg, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduit de l'allemand d'après la seconde édition par A. Foucher, avec une préface de Sylvain Lévi. Paris 1894, p. 85.

²⁰ Burnouf, p. 159.

²¹ In *Avant-Scène Opéra*, n°38-39, janv. Fév. 1982, Wagner, *Parsifal*, *op. cit.*, p. 87.

²² p. 18.

²³ *Tibet. Deutsch. Wörterbuch*, p. 270, col. 1 et p. 423, col. 1, cité par Burnouf, p. 19 (note n° 3).

²⁴ p. 210.

²⁵ H. Oldenberg, *Le Bouddha. Op.cit.*, p. 121.

d'amour pour lui et qui veut le séduire, Tichya rakchitâ : « Plutôt mourir en persistant dans le devoir et en restant pur ». La femme, pour se venger, lui fait arracher les yeux. Le roi veut la supplicier. C'est alors que « le magnanime Kunâla, plein de compassion », demande à son père de lui faire grâce²⁶. Nous avons ici à la fois la résistance de l'homme aux tentatives de séduction d'une femme et le motif de la compassion, qui joue un grand rôle dans le bouddhisme. La compassion « enseigne que certains buddhas (ce sont les 'bodhisattvas') suspendent, par compassion pour leurs semblables, leur entrée dans le nirvâna et veillent sur les hommes à la façon des anges gardiens »²⁷.

Et pourquoi ne pas voir l'explication du dernier et mystérieux vers du livret de *Parsifal*, chanté par les voix du niveau moyen et du niveau supérieur, vers qui n'a pas encore été élucidé : « Erlösung dem Erlöser ! » (« Rédemption pour le Rédempteur ! »)²⁸, dans ces paroles du Bouddha rapportées par Hermann Oldenberg : « Le tout-puissant, l'omniscient [...] je le suis en tout, sans une tache. J'ai tout quitté : je suis sans désir, un Délivré »,²⁹ « Der Allüberwinder, der Allwissende bin ich, unbefleckt von allem, was ist. Alles habe ich verlassen; ohne Begehren bin ich, ein Erlöster » dit le texte allemand³⁰ ? Parsifal, qui a vaincu le désir, qui, comme Bouddha, est désormais sans désir, et qui, comme lui, a apporté la Délivrance, la Rédemption, à d'autres, à Kundry, à Amfortas et à la communauté du Graal, est aussi bien, comme Bouddha, « ein Erlöser » qu'« ein Erlöster », un Rédempteur qu'un Rédimé.

C'est surtout le personnage de Kundry qui témoigne d'un remarquable syncrétisme. De fait, Kundry est surtout le personnage de Prakriti. Ainsi que le raconte Eugène Burnouf³¹, Ananda, le disciple préféré de Bouddha, demande un jour à boire à Prakriti, une jeune fille Mâtangi, d'une caste qu'il n'a pas le droit d'approcher, celle des Tchandalas. Celle-ci s'éprend sur l'heure du jeune homme, et la mère de Prakriti tente par magie de le séduire. Mais Ananda reconnaît le danger et appelle le Buddha à son aide. Celui-ci détruit les charmes de la mère. Puis, grâce à un stratagème, le Buddha parvient à la convertir. En fait, Prakriti expie, pour ainsi dire, la faute commise par son père dans une des anciennes existences de la fille du Tchandala, comme le raconte Burnouf³². Le père de Prakriti, qui était d'une noble famille de Brâhmanes,

²⁶ Burnouf, p. 404.

²⁷ *Le Dictionnaire du Bouddhisme*, Paris 1999, p. 94.

²⁸ In *Avant-Scène Opéra*, n°38-39, janv. Fév. 1982, Wagner, *Parsifal*, op. cit., p. 109.

²⁹ H. Oldenberg, *Le Bouddha*. Op. cit., p. 328.

³⁰ Cf. H. Oldenberg, *Bouddha*. Op. cit., p. 377.

³¹ pp. 205-6.

³² p. 207.

avait, plein d'arrogance, refusé sa fille en mariage à un roi Tchandala qui la lui demandait pour son fils. Le Brahmane lança au Tchandala : « Comment oses-tu, misérable, demander l'union du plus noble avec l'être le plus vil ? Les bons, en ce monde, s'unissent avec les bons, les Brâhmanes avec les Brâhmanes. Tu demandes une chose impossible en voulant t'allier avec nous, toi qui es méprisé dans le monde, toi le dernier des hommes. Les Tchandalas s'unissent ici-bas avec les Tchandalas. [...] Nulle part, on ne voit les Brahmanes s'allier aux Tchandalas ». L'autre lui répond, avec une profonde humanité, que « le Brâhmane est né d'une matrice de femme, tout comme le Tchandala. Où vois-tu la cause qui ferait que l'un doive être noble et l'autre vil ? » et il fait étalage de sa science, d'ordinaire accessible seulement aux Brahmanes. On peut sans difficulté transposer cette légende sur *Parsifal*. Prakriti est Kundry, sa mère peut être assimilée à Klingsor qui, par des sortilèges, attire le héros dans son jardin enchanté, où Kundry tente de le séduire. Comme Prakriti, Kundry est rachetée et échappe à la « loi fatale de la transmigration ». On pourrait appliquer à Kundry ce que Burnouf raconte à propos du fils de roi, Kunâla, qui expie par la perte de ses yeux, pendant cinq cents d'existence en qualité d'homme, le fait qu'il a, dans le passé, crevé les yeux à plusieurs centaines de gazelles³³. Ou ce que le critique dit de Buddha lui-même : « Le Buddha avait, ainsi que tous les êtres, roulé dans le cercle éternellement mobile de la transmigration ; il avait traversé plusieurs existences dans les corps d'animaux, de damnés, d'hommes et de Dieux, tour à tour vertueux et criminel, récompensé et puni, mais accumulant peu à peu les mérites qui devaient le rendre agréable aux Buddhas sous lesquels il vivait, et lui assurer leur bénédiction. »³⁴ ; ou encore³⁵ : « la loi fatale de la transmigration attache [...] des récompenses aux bonnes actions et des peines aux mauvaises ; elle établit même la compensation des unes par les autres, en offrant au coupable le moyen de se relever par la pratique de la vertu. Là est l'origine de l'expiation. ». Kundry, elle, aurait d'un coup été récompensée, après avoir dans ses vies antérieures, seulement péché. C'est ce que dit Gurnemanz à l'acte I : « Elle est peut-être une maudite. Elle vit ici, maintenant – peut-être, pour expier encore une faute d'une vie antérieure, qui ne lui a, là-bas, pas encore été pardonnée. »³⁶ Elle fut Hérodiade (c'est Salomé, qui déclara son amour à St Jean Baptiste, qui la repoussa), Gundryggia, Kundry, et aurait été punie parce que, devant le Christ en croix, elle aurait éclaté de rire, au lieu d'être prise de compassion ; elle dit à Parsifal « Oh ! Si tu

³³ p. 414.

³⁴ p. 135.

³⁵ p. 299.

³⁶ Traduction, sauf pour le premier vers, de Georges Pucher dans *Avant-Scène Opéra, op.cit.*, p. 46.

connaissais la malédiction qui, par le sommeil et les veilles, par la mort et la vie, les peines et les ris, me fortifiant toujours par des douleurs nouvelles, me contraint à vivre sans fin dans la souffrance ! Je l'ai vu – Lui – Lui – et j'ai ri. Alors, son regard sur moi s'est posé. – Depuis, de monde en monde, je le cherche »³⁷. Elle est aussi Marie-Madeleine, en même temps que l'Orgeluse de Wolfram, qui, comme chez Wagner, provoque le péché d'Amfortas et à laquelle résiste Parzival. En fait, le plus grave péché, qui caractérise justement Kundry, du moins pour ce qui est de ses relations avec Amfortas et Parsifal, est le péché provoqué par le désir, qui est justement la cause de la renaissance de l'individu³⁸ : c'est pourquoi Kundry aspire tant au repos, au sommeil, à la mort, à l'Acte I : « En paix, car je suis fatiguée ! Dormir ! – Oh, que personne ne m'éveille »³⁹) et à l'Acte II : « Ah ! – Détresse ! – Dormir – Dormir – Dormir profondément ! – Mourir ! », et elle met sa détresse explicitement sur le compte du désir (« O ! – Sehnen – Sehnen » Oh ! Désir – Désir ! »⁴⁰). En outre, le rire de Kundry est indubitablement celui de Prakriti dans l'esquisse des *Vainqueurs* que lui a inspirée en 1856 la lecture de Burnouf et que Wagner abandonne pour *Parsifal*.

Si on prend pour argent comptant ce qu'écrit Wagner dans son autobiographie (« chaque rencontre d'un être avec Bouddha fait surgir en ce dernier le rappel des diverses incarnations de cet humain, et ceci m'inspira le désir de suggérer ces réminiscences en faisant intervenir en contrepoint un motif musical répétitif »⁴¹), pourquoi ne pourrait-on pas voir là aussi l'origine du *leitmotiv*, tel que le compositeur le pratiquera à partir d'alors ?

De même, dans le personnage de Klingsor, on reconnaît Mâra, le méchant, le dieu de la mort dans le Bouddhisme, qui est en même temps « le prince de ce monde, le grand maître des plaisirs terrestres, l'ennemi de la science »⁴², « l'ennemi mortel du Sauveur »⁴³. Il apparaît comme tentateur, notamment de Bouddha, à qui il offre l'empire de la terre, s'il devient infidèle à sa mission de Bouddha. « Dans les plus hautes sphères soumises à l'empire du désir, il règne, avec ses armées, comme un puissant dieu ; c'est de là qu'à l'occasion, il descend ici-bas sur la terre pour combattre la puissance du Bouddha et de ses saints »⁴⁴, écrit Hermann Oldenberg. Buddha résiste à toutes les séductions et

³⁷ Traduction de Georges Pucher dans *Avant-Scène Opéra, op.cit.*, p. 90.

³⁸ *Le Dictionnaire du Bouddhisme, op. cit.*, p. 103.

³⁹ Traduction de Georges Pucher dans *Avant-Scène Opéra, op.cit.*, p. 58.

⁴⁰ Traduction de Georges Pucher dans *Avant-Scène Opéra, op.cit.*, p. 58.

⁴¹ Richard Wagner, *Ma Vie (Mein Leben).*, *op.cit.*, p. 331.

⁴² H. Oldenberg, *Le Bouddha.*, *Op. cit.*, p. 56.

⁴³ H. Oldenberg, *Le Bouddha.*, *Op.cit.*, p. 53.

⁴⁴ H. Oldenberg, *Le Bouddha.*, *Op.cit.*, p. 310.

parvient à la connaissance. A propos de Mâra, Burnouf écrit⁴⁵ « Mâra est le démon de l'amour, du péché et de la mort ; c'est le tentateur et l'ennemi du Buddha. Il en est souvent question dans les légendes relatives à la prédication de Çâkyamuni devenu ascète. Il joue notamment un grand rôle dans les dernières luttes que soutient Çâkya pour parvenir à l'état (p. 77) suprême de Buddha parfaitement accompli ». De plus, une fois que le tentateur a échoué dans sa tentative de détourner Buddha de sa voie, Mâra envoie ses filles, qui ont nom Concupiscence, Inquiétude et Volupté, pour reprendre le combat, mais Bouddha reste inébranlable⁴⁶. Les filles de Mâra jouent le rôle de Kundry dans le *Parsifal*. C'est alors que, si on en croit Karl Heckel⁴⁷, Mâra lance sur Bouddha un disque qui peut être une arme terrible ; et le disque, comme la lance que Klingsor brandit sur Parsifal, s'arrête miraculeusement au-dessus de la tête du héros. Ensuite, de même que le château du magicien s'effondre « comme à la suite d'un tremblement de terre »⁴⁸, Mâra est précipité à terre et des flammes sortent du sol. Faisant une dernière tentative désespérée pour venir à bout de Bouddha, Mâra transforme ses trois filles en six cents jeunes filles d'une très grande beauté, qui tentent à leur tour de séduire Bouddha en le flattant avant de prendre la fuite. Ces filles ont très certainement inspiré Richard Wagner pour les Filles-Fleurs. Il est cependant certain que le compositeur s'est inspiré également de sources médiévales, ainsi de *Barlaam et Josephat* de Rudolf von Ems (1^{ère} moitié du XIII^e siècle), dont il possédait le texte dans la bibliothèque qu'il avait constituée à Dresde⁴⁹ et dont il avait un résumé dans l'ouvrage de Karl Goedeke, *Deutsche Dichtung im Mittelalter...* Dresden 1871, qu'il possédait à Bayreuth : les prêtres indiens ont recours à un magicien pour ramener Josephat, devenu chrétien, à eux : le jeune homme est entouré de jolies jeunes filles qui tentent en vain de le séduire (p. 188).

Toutefois, compte tenu de la passion du compositeur pour Alexandre, il peut apparaître certain que, pour ses filles-fleurs, sa source principale est l'épisode des filles-fleurs dans la tradition d'Alexandre. C'est dans le *Roman d'Alexandre de Paris*⁵⁰ (vers 3333-3387, 3457-3550, 147 vers), mais aussi dans la

⁴⁵ p. 76 note n° 2.

⁴⁶ Cf. H. Oldenberg, *Le Bouddha., Op.cit.*, pp. 86-87.

⁴⁷ Art cit., p. 17. Je n'ai pas pu vérifier la source qu'il donne : Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, sans autre référence. Roger-Pol Droit, « Schopenhauer et le bouddhisme : une admirable concordance ? ». In : Eric von der Luft, *Schopenhauer. New Essays in Honor of His 200 th Birthday*. Lewiston-Queenston-Lampeter 1988, p. 124. complète la référence: Robert Spence Hardy, *A Manual of Buddhism in its Modern Development*. Londres 1853; reed. 1880.

⁴⁸ *Avant-Scène Opéra*, n° 38-39, janv. Fév. 1982, Wagner, *Parsifal*, op. cit., p. 93.

⁴⁹ Cf. Curt von Westernhagen, *Richard Wagners Dresdener Bibliothek.1842 bis 1849*. Wiesbaden 1966, p. 85.

⁵⁰ Alexandre de Paris, *Le Roman d'Alexandre*. Traduction, présentation et notes de Laurence Harf-Lancner (avec de texte édité par E.C. Armstrong et al.), Paris, le Livre de Poche, 1994.

version de Venise du *Roman d'Alexandre*⁵¹ (laissez 357-368), que ces êtres à la sexualité débridée, sans doute d'origine orientale⁵², apparaissent pour la première fois⁵³, dans la description du voyage en Orient du conquérant macédonien. Elles vivent dans une forêt, sont « bien faites, les seins menus, / les yeux clairs et riants et le teint lumineux » (v. 3338-3339) ; surtout « à leur vue, on avait le cœur plus brûlant d'amour que s'il avait été embrasé par une étincelle » (v. 3340-3341) : « elles aiment les hommes plus que tout au monde » (v. 3358). Il va sans dire qu'Alexandre et ses soldats, que le chef macédonien invite à les retrouver, s'en donnent à cœur joie toute la nuit et trois jours durant : « chacune choisit un soldat sans se cacher / et loin de lui défend d'accomplir son désir, / l'encourage à maintes reprises » (v. 3460-62). Mais si elles quittent l'ombre des arbres, elles meurent aussitôt (v. 3503-3504).

La chanson allemande d'Alexandre, l'*Alexanderlied* dans la version de Strasbourg⁵⁴ les mentionnent aussi (5157-5358). L'épisode est dans le texte allemand plus long que le texte français (201 vers) et surtout plus riche en descriptions. Cependant il présente avec lui, en dépit de dissemblances sur lesquelles je ne m'arrêterai pas, de grandes analogies. Alexandre et ses hommes entrent dans une splendide forêt où ils entendent chants délicieux et doux accents de lyre et de harpe qui, comme la clochette du petit chien magique Petitcriu dans le *Tristan* de Gottfried (15845-15873), font oublier à Alexandre et à ses hommes tous leurs soucis et toutes leurs peines et leur ôtent toute affliction et toute tristesse. Là-dessus, le poète explique ce phénomène étonnant. Au début de l'été, quand la nature reverdit, poussent dans la forêt des fleurs belles et lumineuses, rouges et blanches, dont sortent, quand elles s'ouvrent, des jeunes filles d'une beauté sans pareille. Comme dans le texte français, elles doivent rester à l'ombre des arbres, sinon elles ne peuvent demeurer en vie. Telles les sirènes, les filles-fleurs attirent les hommes par leurs chants délicieux, si bien qu'Alexandre et ses soldats sont irrésistiblement attirés par elles et goûtent l'amour avec elles. Jamais dans leur vie, ils n'ont éprouvé une telle joie amoureuse, souligne le poète (5307 ; 5317-5325). Ils restent là, plus

⁵¹ *The Medieval French 'Roman d'Alexandre'*. Volume I : Text of the Arsenal and Venice Versions prepared with an Introduction and a Commentary by Milan S. La Du. Princeton / Paris 1937 (Elliott Monographs. Ed. by E.C. Armstrong 36).

⁵² Cf. Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*, Paris 1862, T. 2, p. 182.

⁵³ Voir à leur propos l'article de Philippe Ménard, « Femmes séduisantes et femmes malfaisantes ». In : *Bien dire et bien apprendre. Autour d'Alexandre*, n° 7 (1989), pp.5-17.

⁵⁴ *Lamprechts Alexander*. Hg. und erklärt von Karl Kinzel. Halle, 1885.

⁵⁵ Catherine Gaullier-Bougassas, *Les Romans d'Alexandre. Aux frontières de l'épique et du romanesque*. Paris 1998 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age), pp. 451-452.

longtemps que dans le texte d'Alexandre de Paris : trois mois et douze jours, et ils connaissent avec les jeunes filles une joie sans mélange. Mais à l'automne, alors que les arbres perdent leur feuillage et que les oiseaux s'arrêtent de chanter, les fleurs se flétrissent et les belles femmes meurent (5343-5347). Au contraire du texte français, dans lequel, à l'entrée de l'hiver, les femmes entrent toutes en terre pour se protéger du froid, et, à l'arrivée de l'été, renaissent sous forme de fleurs blanches (3532 sqq.), dans lequel donc le cycle recommence, « sur le modèle de l'éternel retour des saisons »⁵⁵, dans le texte de Strasbourg la situation est irréversible comme dans le *Parsifal* de Wagner d'ailleurs.

Wagner les nomme certes seulement « Mädchen », jeunes filles ; elles chantent pour ensorceler Parsifal, mais elles sont « entièrement vêtues de fleurs, et semblent fleurs elles-mêmes »⁵⁶ ; Parsifal leur dit : « Ihr wild holdes Blumengedränge » (« Ô charmant désordre de fleurs »⁵⁷) ; enfin, elles disent elles-mêmes qu'elles sont des fleurs que « le Maître » cueille au printemps, qu'elles fleurissent voluptueuses, et qu'elles se fanent et meurent si on ne les remplit pas d'amour⁵⁸. Quand Parsifal a vaincu Klingsor, le jardin se dessèche et devient un désert (« der Garten verdorrt zur Einöde ») et les jeunes filles gisent éparses sur le sol comme des fleurs fanées (« die Mädchen liegen als verwelkte Blumen am Boden gestreut »⁵⁹). Nous avons donc là une très grande similitude avec la *Chanson d'Alexandre* dans sa version de Strasbourg⁶⁰.

On relève même une concordance presque littérale – qui cependant peut être fortuite – entre la version S de la *Chanson d'Alexandre* allemande : 5355-5356 « dô ih si sah sterben/ und die blûmen verterben » (quand je les vis mourir et périr les fleurs) et l'acte III du *Parsifal* : « Ich sah sie welken, die mir lachten »⁶¹. En outre, l'intérêt de Wagner pour Alexandre et la présence dans son œuvre comme dans les textes médiévaux, de filles-fleurs ayant une fonction analogue incite à penser qu'il a puisé ce motif dans la tradition médiévale⁶², tout en l'amalgamant, comme à son habitude, à d'autres motifs pris ailleurs. Pour les sources de Wagner, on est de toute façon réduit à des hypo-

⁵⁶ Richard Wagner, *Parsifal*, *op.cit.*, p.133.

⁵⁷ *Op.cit.*, p.137.

⁵⁸ *Op.cit.*, pp. 135 et 137.

⁵⁹ *Op.cit.*, p. 162.

⁶⁰ Comme le souligne Philippe Ménard (art.cit., p. 11), les différences entre le *Roman d'Alexandre de Paris* et le texte de Wagner sont assez grandes, puisqu'il n'y a chez le compositeur ni « alternance périodique » ni « transmutation constante qui affectent au gré des saisons l'existence des filles de la forêt ». Les ressemblances sont plus grandes entre le livret de Wagner et l'*Alexanderlied*.

⁶¹ Richard Wagner, *Parsifal*, Préface et Traduction de Marcel Beaufils, p. 184.

⁶² Déjà Hans von Wolzogen (« Tristan und Parsifal ». In : *Bayreuther Blätter*, Neunter Jahrgang, 1886, p. 47) a émis cette idée, mais il n'avait aucune preuve.

thèses, mais il est certain qu'il avait une large culture. Cependant ici, on peut avoir une certitude. En effet, Richard Wagner disposait dans sa bibliothèque de Bayreuth d'un exemplaire de l'*Alexanderlied* allemand. Il s'agit du livre suivant: *Lamprecht der Pfaffe*. Hrsg. von Heinrich Weismann. Urtext und Übersetzung nebst geschichtlichen und sprachlichen Erläuterungen, sowie der vollständigen Übersetzung des *Pseudo-Kallisthenes* und umfassenden Auszügen aus den lateinischen, französischen, englischen, persischen und türkischen Alexanderliedern. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 1850.

1. Bd.: Urtext und Übersetzung nebst historischer und sprachlicher Einleitungen und Erläuterungen.

2. Bd.: Übersetzung des *Pseudo-Kallisthenes* nebst den Auszügen.

(*Le Curé Lamprecht*. Edité par Heinrich Weismann. Texte original et traduction accompagnés d'explications historiques et linguistiques, de même que de la traduction complète du *Pseudo-Kallisthenes* et de larges extraits des chansons d'Alexandre latines, françaises, anglaises, perses et turques. Francfort sur le Main, Institution littéraire, 1851).

Donc, Richard Wagner disposait de tous les textes disponibles à son époque qui se rapportent à Alexandre, dont le texte du manuscrit de Strasbourg du *Roman d'Alexandre*, dans l'original moyen-haut-allemand et dans la traduction en allemand moderne de Heinrich Weismann. Et plusieurs fois, Cosima y fait allusion dans son *Journal* : ainsi, le 26.12.1872, il consulte la scène du repos dans la forêt (est-ce celle des « filles fleurs » ?) et la conversation avec le roi Occidatris⁶³.

Il est ainsi assuré que pour l'épisode, resté mystérieux jusqu'à aujourd'hui, des filles fleurs, Wagner s'est largement appuyé sur la version S du Roman allemand d'Alexandre. Le mystère est levé ! Il est dommage que cet épisode soit la seule composition que Wagner ait consacrée au mythe d'Alexandre qu'il admirait tant.

⁶³ Cosima Wagner, *Journal. I 1869-1872...*, p. 714.

Alessandro e la regina Candace

di Alessandra Coppola

1.

L'incontro di Alessandro con Candace è un episodio a carattere novellistico inserito nel III libro del *Romanzo di Alessandro*¹.

Alessandro è preso dal desiderio di recarsi nel regno di Semiramide. Il giovane re è spesso preda del *pothos*, di una curiosità forte e improvvisa che va immediatamente soddisfatta. La famosa regina di Babilonia, le cui gesta erano note ai Greci soprattutto a partire da Erodoto, incarnava in sé l'idea della regina orientale. È quindi naturale, nelle coordinate temporali fittizie del *Romanzo*, che Alessandro si senta attratto dalla sua fama, in barba a tutte le precisioni cronologiche. In realtà, senza alcuna preoccupazione per la coerenza logica, poi Alessandro si dirige a Meroe, celebre capitale dell'Etiopia, anch'essa nota ai Greci grazie soprattutto a Erodoto. Anche se la coerenza, in realtà, non manca, ed è tematica e ideale.

Semiramide è infatti l'esempio più noto di regina orientale, e il suo nome serve a introdurre il tema della regalità in Asia; ma non solo, perché Semiramide serve anche a riproporre il tema della conquista, in sovrapposizione all'immagine dello stesso Alessandro. A proposito dell'attraversamento della Gedrosia, Arriano ricorda che, prima di Alessandro, anche Ciro e Semiramide ebbero seri problemi nella regione, perdendo numerosi soldati, e che proprio il racconto delle loro imprese produsse in Alessandro il desiderio di emularli, secondo l'esplicita testimonianza di Nearco². Alla regina erano attribuite favolose con-

¹ Capp. 18-23. Come è noto, il *Romanzo*, attribuito a Callistene, venne redatto nella forma che conosciamo attorno al III secolo d. C. Esso si compone in realtà di redazioni simili fra loro ma non perfettamente coincidenti. La genesi del testo, ampiamente stratificato nel tempo, è però di datazione anteriore, forse a partire dal III sec. a. C. Vd. R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1954. Per traduzioni italiane con commento vd. M. Centanni, *Il Romanzo di Alessandro*, Venezia 1988; C. Franco, *Vita di Alessandro il Macedone*, Palermo 2001. L'episodio dell'incontro con la regina Candace (confusa e sovrapposta con la regina indiana Cleophris) è illustrato, per esempio, nelle miniature del codice di Berlino del XIII sec.: vd. *La storia del buon re Alessandro Magno. Testo di A. Rieger*, Milano 2006, 110-116.

²Arr. *anab.* 6, 24, 2-3; Nearch. *FGrHist* 133 F 3; cf. Strabo 15, 2, 7. Vd. F. Sisti – A. Zambrini *Arria-*

quiste fino all'India, proprio come se fosse una precorritrice delle imprese del Macedone. Allo stesso modo, in Egitto venne utilizzata la figura semileggendaria del faraone Sesostri, grande conquistatore in terre orientali, che serviva a porre un contatto fra l'elemento locale e i Tolomei, eredi di Alessandro³.

Fra l'altro, sappiamo da Diodoro che Semiramide si era recata all'oasi libica di Siwah, presso l'oracolo di Ammone, dove Alessandro fu proclamato figlio del dio⁴. Diodoro cita ampiamente Ctesia, che fu medico alla corte persiana alla metà del IV secolo: sembra dunque che la notizia su Semiramide preceda la visita di Alessandro⁵. Ma non è citata da nessuna fonte di Alessandro relativa al suo viaggio in Libia. Arriano, che usa Tolomeo, dice che Alessandro volle imitare Eracle e Perseo, con la visita presso Ammone, e non fa alcun cenno a Semiramide⁶. Tolomeo, fonte di Arriano, potrebbe aver voluto evitare intromissioni babilonesi, cioè seleucidiche, in un contesto egiziano, che è quello nel quale operava; oppure Diodoro integra le notizie di Ctesia con elementi tratti da un perduto storico di Alessandro che indicava anche la regina fra i predecessori di Alessandro a Siwah, oltre che in Gedrosia: in tal caso potremmo pensare a Clitarco⁷.

Per Diodoro la regina da bambina fu nutrita dalle colombe, e alla sua morte si sarebbe trasformata in colomba, scomparendo dal genere umano. La colomba è animale interessante perché, come racconta Erodoto, l'oracolo di Ammone e quello di Dodona erano stati fondati da due sacerdotesse-colombe⁸. Questo potrebbe spiegare la genesi della leggenda sul contatto fra Semiramide e Ammone, avvicinando la regina ad elementi cultuali noti ai Greci⁹.

In ogni caso, il rapporto Semiramide-Alessandro, partito da queste basi, ebbe notevole fortuna, tanto che la leggenda arriverà fino alla storia fantastica del romanzo bizantino *Il Romanzo di Alessandro e Semiramide*¹⁰.

no. *Anabasi di Alessandro*, Milano 2004, 560; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1974, 2, 1, 19 ss.

³ A. Coppola, *Il re, il barbaro, il tiranno*, Padova 2002.

⁴ Diod. 2, 14, 3 (cf. 1, 56, 5).

⁵ Ctes. *FGrHist* 688 F 1.

⁶ Arr. *anab.* 3, 3, 1. Nella realtà, sulla decisione di Alessandro di intraprendere il viaggio nel deserto, verso l'oasi, può aver influito il confronto con i falliti tentativi del persiano Cambise, raccontati da Erodoto (3, 26, 2-3).

⁷ In effetti per le mura di Babilonia Diodoro 2, 7, 3 cita anche Clitarco e altri storici di Alessandro. Il sospetto potrebbe cadere anche su Berosso, sacerdote caldeo, anche per lo spazio dato nel testo diodoreo ai sacerdoti di Belo, i Caldei.

⁸ Diod. 2, 4, 4-5. 20, 2. Herod. 2, 55.

⁹ Questa potrebbe essere stata la base del ragionamento di Ctesia, se già lui collegava Semiramide ad Ammon, perché dal particolare della colomba può aver pensato alle colombe di Erodoto, legate ad Ammon.

¹⁰ P. Maspero, *Die Erzählung von Alexander und Semiramis*, Berlin 2004.

2.

Alessandro si recò dunque, per il *Romanzo*, presso Candace in Nubia, genericamente indicata come Etiopia. Nella storia di Semiramide che leggiamo in Diodoro, la regina sottomise gran parte dell’Etiopia¹¹. L’Etiopia, nella geografia greca, si viene determinando come regione africana a sud dell’Egitto a partire dal VI secolo, perché in Omero Memnone e gli Etiopi alludono solo all’oriente, in una dimensione geografica piuttosto sfuggente. Fu soprattutto dopo Alessandro, a partire dal tempo di Tolomeo II, che le conoscenze della Nubia e delle regioni in direzione del mar Rosso meridionale aumentarono sempre più, approfondendo il legame con quella via commerciale che già da età tardo-arcaica era nota ai Greci, e controllata dagli Arabi¹².

Parte della tradizione vuole che anche Alessandro fosse interessato alle regioni meridionali in relazione alle sorgenti del Nilo. La tradizione è abbastanza sospetta, anche perché Arriano dice solo che Alessandro era convinto di un collegamento fra il Nilo e l’Indo¹³. Il collegamento ideale fra Etiopia (Nubia) e India si mantiene a lungo. Non per niente la moglie di uno dei figli di Candace, nel *Romanzo*, era figlia di Poro, il re indiano sconfitto da Alessandro.

Curzio Rufo attribuisce ad Alessandro progetti in Etiopia. Lo stesso *pothos* che leggiamo nel *Romanzo* per la visita a Candace anima il giovane re, preso dal desiderio di visitare la reggia di Memnone, oltre i confini del Sole¹⁴. Ma venne poi distratto da altre urgenze e non ne fece più nulla. L’idea dell’Etiopia rimase fra i progetti che Alessandro avrebbe voluto realizzare al termine della conquista orientale, e che furono annullati dalla sua morte¹⁵. In più, la tradizione voleva che fra i popoli spontaneamente presentatisi a Babilonia al ritorno dall’oriente, l’anno stesso della sua morte, per rendergli omaggio, ci fossero, appunto, anche gli Etiopi. La tradizione è elaborata nel tempo, al punto che

¹¹ Diod. 2, 14.

¹² Sugli Etiopi vd. S. Bianchetti, *Aethiopes in Africa: aspetti della storia di un nome*, in “Africa romana” 8, 1991, 117-25. Già Tolomeo I arrivò comunque presso Elefantina, dove lo stesso Erodoto era giunto (2, 29). Augusto vantò in termini ideologici di *imitatio Alexandri* la conquista dell’Etiopia e della regione di Meroe, e così il prefetto Cornelio Gallo, che narrò di ambascerie giunte dal re d’Etiopia: vd. G. Cresci, *Ecumene augustea*, Roma 1992, 107-149. Sui traffici in Nubia in età romana vd. in particolare Plin. *nat.* 6, 181-88; vd. inoltre F. De Romanis, *Cassia, cinnamomo, ossidiana*, Roma 1996; J. Desanges, *Les relations de l’Empire romain avec l’Afrique nilotique et érythréenne d’Auguste à Probus*, “ANRW” 2, 10, 1 1988, 3-43. Per l’età ellenistica vd. anche M. Marchini, *Il viaggio di Dioniso a Nysa*, in *Religioni per via*, Verona 2006, 9-31.

¹³ Arr. *anab.* 6, 1. Crede a un interesse di Alessandro, grazie ad Aristotele e Callistene, S. M. Burnstein, *Alexander, Callisthenes and the Sources of the Nile*, “GRBS” 17, 1976, 135-146.

¹⁴ Curt. 4, 8, 3.

¹⁵ Sui progetti di Alessandro in relazione all’Etiopia vd. Arr. *anab.* 7, 1-2; cf. Plut. *Alex.* 68, 1.

comprende i Romani fra i popoli che gli inviano omaggi, ma ci rende l'idea di una presenza costante del tema semifavoloso del viaggio in Etiopia¹⁶.

Fra l'altro, in Africa Alessandro si presentava anche come erede di Perseo: questo ne facilitava la sovrapposizione ai Persiani, giocando sulla falsa etimologia del nome, ma poteva anche ricordare la sposa di Perseo, Andromeda, figlia del re Etiope Cefeo, e quindi poteva includere il diritto a un controllo su tutta l'area¹⁷.

Candace sembra essere un nome dinastico, più che personale, e quindi il personaggio del *Romanzo* incarna l'idea di una regalità su una terra favolosa e lontana, ricca e inaccessibile¹⁸. Alessandro scrive alla regina Candace e ne riceve in cambio doni ricercatissimi, tra cui animali esotici, come pantere, elefanti, leopardi e scimpanzè, e materiali preziosi come avorio, ebano, oro, smeraldi. Alessandro, nella lettera a Candace, le propone di onorare Ammone; la regina, nella lettera che scrive ad Alessandro per accompagnare i ricchi doni, gli raccomanda di onorare Ammone, completando così la sua sovrapposizione a Semiramide; Erodoto e Plinio confermano comunque la presenza del culto di Ammone in Nubia¹⁹. L'elenco di meraviglie, fra cui numerosi animali, ha un suo precedente nella descrizione della famosa processione di Tolomeo II, una sorta di trionfo legato alla memoria di Alessandro e di Tolomeo I e condotto con grande manifestazione di sfarzo ed eccentricità²⁰:

I miei ambasciatori ti portano cento lingotti d'oro massiccio, cinquecento servi egizi, una corona di smeraldi e perle non traforate, dieci collane... ottanta cofanetti d'avorio... trecentocinquanta elefanti, trecento leopardi, ottanta rinoceronti, quattromila pantere, novanta cani antropofagi chiusi in gabbia, trecento tori da combattimento, trecento pelli di leopardo, millecinquecento verghe in ebano²¹.

La reggia stessa della regina, visitata da Alessandro, appare favolosa, ricca di ogni meraviglia, perfetta base per successive descrizioni analoghe, quali quelle che si ritrovano, per esempio, nella *Lettera del Prete Gianni*:

¹⁶ Sulle legazioni ecumeniche vd. Arr. *anab.* 7, 15, 4; Diod. 17, 113.

¹⁷ Arr. *anab.* 3, 3, 1-2. Per la derivazione dei Persiani da Perseo vd. già Herod. 1, 125; 6, 54; 7, 61, 3. 150.

¹⁸ Così Plin. *nat.* 6, 186. In generale, vd. I. van Sertima (ed.), *Black Women in Antiquity*, "Journal of African Civilization" 6, 1, 1984. Alcuni confronti si possono fare fra l'episodio di Candace e la leggenda della regina di Saba: vd. E. Ullendorf, *The Queen of Sheba in Ethiopian Tradition*, in J. B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, London 1974.

¹⁹ Lo scambio epistolare è una caratteristica del *Romanzo*: vd. Merkelbach, 1954. Per Ammon vd. Herod. 2, 29; Plin. *nat.* 6, 186.

²⁰ Callix. *ap.* Athen. 197C-203B, *FGrHist* 627 F 2. E. E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.

²¹ *Rom.* 3, 18 (*rec. vet.*, trad. C. Franco).

(Alessandro) guardava la reggia scintillante di soffitti dorati e muri di pietre preziose. C'erano coperte in tessuto di seta, intrecciate con oro; i piedistalli dei letti fatti con perle e berilli. I divani erano foderati di stoffa legata con cinghie, le tavole erano rette con zampe d'avorio...c'erano carri falcati scolpiti in porfido, che pareva dovessero lanciarsi in corsa, elefanti scolpiti nella stessa pietra che con le zampe calpestavano i nemici e con le proboscidi scagliavano via gli avversari...in mezzo scorreva un fiume che trasportava acqua e oro...²²

3.

La regina Candace aveva un figlio, di nome Candaule. Questo nome è di chiara origine lidia. Un personaggio così chiamato è protagonista della famosa novella, che conosciamo da Erodoto e da altre versioni, coinvolgente Candaule, sua moglie e il re lidio Gige. In Erodoto Candaule è il sovrano di Sardi, la capitale della Lidia, e viene inserito in genealogie che lo collegano a Belo, re di Babilonia, e a Nino, re eponimo di Ninive e sposo di Semiramide²³. In una sorta di circolarità, il tema di Semiramide serpeggia in tutta la narrazione.

Un altro ricordo della Lidia, nel testo, viene dalla menzione del fiume Patolo (nella *rec. gamma*) come esempio di fiume ricco d'oro. La Lidia incarna per i Greci l'idea delle grandi ricchezze, e serve quasi da introduzione al tema dei tesori del regno di Candace.

Il figlio della regina si presenta spontaneamente al campo di Alessandro, reduce da una spedizione contro il re dei terribili Bebrici, popolo mitico del nord che Candaule affrontò mentre si recava a celebrare i riti misterici delle Amazzoni. In realtà, l'allusione a riti misterici deriva dal sapore egiziano della storia, e la menzione delle Amazzoni si inserisce nel contesto nordico della spedizione e nel sottofondo matriarcale della storia. Il racconto è anche una fitta rete di *topoi* epici, a carattere eroico e antitirannico. Alessandro aiuta Candaule contro i Bebrici, con astuzia degna di Odisseo, per recuperare una donna, la moglie di Candaule rapita dal crudele re nemico. Naturalmente questo ha l'aria di essere uno sviluppo della novella sul lidio Candaule, che finisce per cedere la moglie a Gige. Comunque Alessandro aderisce alla richiesta di aiuto di Candaule, e interviene al suo posto. C'è quindi un assedio alla città nemica con incendio finale e liberazione della donna, strappata dal letto del tiranno: la guerra di Troia fa da sfondo, il tema della crudeltà del tiranno arricchisce il tessuto narrativo e Alessandro è il consueto eroe conquistatore e vendicatore.

²² *Rom.* 3, 22 (*rec. vet.*, trad. C. Franco).

²³ Herod. 1, 7, 13.

I Bebrici sono presenti in Apollonio Rodio, in un episodio delle *Argonautiche*, e nella gara di pugilato di Castore raccontata da Teocrito: entrambi sono poeti della corte tolemaica della prima parte del III secolo²⁴. Quando arriva Candaule, è condotto al cospetto di Tolomeo, di cui si dice che era chiamato *Sotér* (*Salvatore*) ed era viceré di Alessandro. E quando Tolomeo riferisce la richiesta di aiuto ad Alessandro, questi si toglie corona e mantello e li pone addosso all'amico. Alessandro opera dunque uno scambio di identità con uno dei suoi amici più fidati, Tolomeo, prendendo a sua volta il nome di Antigono.

Ancora una volta c'è un tema omerico, quello delle mentite spoglie, sotto cui, per esempio, si presenta Odisseo a Itaca, o anche a Troia, dove è riconosciuto da Elena²⁵. Ma questo non è l'unico caso di scambio nei racconti su Alessandro. La moglie e la madre di Dario, per esempio, scambiano inizialmente il suo fraterno amico Efestione per Alessandro²⁶. In quell'occasione Alessandro pronunciò la famosa frase in cui precisava che anche Efestione era un Alessandro, a indicare lo speciale rapporto tra i due²⁷. Ancora, in Arriano si legge che un ragazzo indigeno era salito furtivamente sul trono di Alessandro, sostituendo di fatto Alessandro, con tanto di veste regale e diadema²⁸. In Curzio Rufo, così legato alla *vulgata* che deriva in gran parte da Clitarco, si legge che in India, prima dello scontro con Poro, Alessandro cedette la sua veste regale ad Attalo, per ingannare il nemico. E poco prima viene descritta un'abile mossa strategica condotta da Tolomeo²⁹. Quest'ultimo esempio è particolarmente simile al nostro caso. In questo gioco di ruoli del *Romanzo*, Tolomeo diviene Alessandro, e il re macedone prende il nome di Antigono. Tolomeo, amico d'infanzia del re, fu colui che fondò il regno d'Egitto, e questo è un ulteriore indizio di una genesi di parte del *Romanzo* in ambito egizio-tolemaico. Il senso dello scambio, nel *Romanzo*, implica l'identificazione di Tolomeo con Alessandro, e dunque la legittimazione della sua dinastia sul trono d'Egitto. Come è noto, fu Tolomeo I ad appropriarsi delle spoglie di Alessandro, trasportandole in Egitto come garanzia di legittimità, fino a far diventare il re morto eroe eponimo e nume tutelare di Alessandria e del regno d'Egitto³⁰. Antigono è nome che ci ricon-

²⁴ Apollon. Rhod. *Arg.* 2, 2 ss.; Theocr. *id.* 22.

²⁵ *Od.* 4, 244 ss. per Elena; *Od.* 14 per Odisseo a Itaca.

²⁶ Curt. 3, 12, 17.

²⁷ Diod. 17, 116.

²⁸ Arr. *anab.* 7, 24, forse è il retaggio di una cerimonia persiana che a sua volta derivava dalla cerimonia dell'Anno Nuovo, durante la quale un "sostituto" del re prendeva il suo posto e veniva poi ucciso, con evidente funzione apotropaica: vd. S. K. Eddy, *The King is Dead: Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism*, Lincoln 1961, 331-331.

²⁹ Curt. 8, 13, 2.

³⁰ Vd. A. Simonetti Agostinetti, *La tradizione su Tolomeo e le contese spoglie di Alessandro Magno*,

duce alla dinastia regnante in Macedonia dalla fine del III secolo, a partire da Antigono Monofalmo, compagno del re, tra i protagonisti delle lotte per la spartizione del regno. Il nome Antigono indicava quindi, genericamente, la Macedonia del dopo-Alessandro.

4.

La regina Candace aveva fatto fare, di nascosto, un ritratto al giovane re, e grazie a questa immagine poté smascherare il vero Alessandro. È noto che l'unico pittore autorizzato a ritrarre Alessandro era Apelle³¹. Di Apelle sappiamo che non era in buoni rapporti con Tolomeo, il quale invece si faceva ritrarre da Antifilo, proprio colui che avrebbe calunniato Apelle presso Tolomeo³². Una tradizione egiziana, dunque, conosceva storie di pittori e di ritratti. Il tema del ritratto rivelatore si trova anche nella letteratura araba che sviluppa il tema della regina Zenobia³³. Anche nelle *Etiopiche* di Eliodoro, che collochiamo vagamente fra II e IV secolo d. C., si ritrova una curiosa storia di un ritratto. L'eroina di questa storia, infatti, è la figlia della regina d'Etiopia, e fu concepita mentre la madre fissava un quadro che ritraeva Andromeda, la moglie di Perseo; al punto che la fanciulla, esposta e poi ritrovata dopo anni, fu riconosciuta per la forte somiglianza con l'Andromeda del ritratto³⁴.

La regina ricorda ad Alessandro sua madre Olimpiade, ed è quindi un altro doppio. La stessa regina esprime il rammarico di non aver avuto Alessandro come figlio. Questa è la trasformazione fiabesca della storia della regina Ada di Caria, rimessa sul trono degli Ecatommidi ad Alicarnasso da Alessandro, che volle considerare Alessandro suo figlio³⁵.

Alessandro figlio è di fatto un erede, erede delle favolose ricchezze nubiane, e dopo di lui i suoi successori, naturalmente i Tolomei. Al momento del congedo finale Candace dona ad Alessandro un mantello con ricami raffiguranti gli astri in porpora e oro: questo è un tipico segno di regalità diffuso nel mondo ellenistico, come sappiamo per il famoso mantello di Demetrio Poliorcete o

in *Storiografia ed erudizione, Scritti in onore di Ida Calabi Limentani*, Milano 1999, 113-130; A. M. Chugg, *The Lost Tomb of Alexander the Great*, London 2004-2005; A. Coppola, *Il corpo dell'eroe*, Venezia 2008.

³¹ Plin. *nat.* 7, 125.

³² Plin. *nat.* 35, 89.138; Luc. *calumn.* 2.

³³ Per la tradizione sul ritratto di Zenobia vd. R. Stoneman, *Romantic Ethnography: Central Asia and India in the Alexander Romance*, 93-107.

³⁴ Heliod. *Aithiop.* 10, 14-15.

³⁵ Diod. 17, 24, 2; Plut. *Alex.* 22,7; Arr. *anab.* 1,23-7-8. Sulla dinastia vd. S. Hornblower, *Mausolus*, Oxford 1982.

per quello di Giasone descritto nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio³⁶. Il dono è dunque un'investitura e un riconoscimento del diritto alla regalità.

I doni di Candace sono consegnati da Alessandro a Cleomene, governatore dell'Egitto. La cronologia della storia sembra dunque da collocare correttamente al primo arrivo di Alessandro in Egitto, quando affidò la regione a Cleomene. Costui godette della fiducia di Alessandro, ma cadde poi in disgrazia con Tolomeo, per il sostegno dato a Perdicca, suo nemico³⁷. Come il nome Antigono è del tutto privato di connotazioni negative possibili, che ci aspetteremmo dato il lungo periodo di lotte fra Tolomei e Macedonia, del tesoriere Cleomene sembra che ci sia solo il ricordo della sua esistenza, del tutto neutrale.

5.

Si nota nel testo una decisa distanza da accadimenti o personaggi storici. Il viaggio di Alessandro presso Candace trova quindi *humus* nelle immagini favolose dei tesori della Nubia e delle regioni che stanno al Sud dell'Egitto. Dei popoli denominati Etiopi si favoleggiava già in età arcaica, in una vaga collocazione a sud-est del mondo greco che arrivava a collocare il re etiope Memnone a Susa, nelle terre dei Persiani. Anch'essi conobbero e frequentarono l'area del mar Rosso e le vie dell'oriente che da qui partivano, ereditando le vie commerciali degli Egizi che partivano anche dalla Nubia e che, in seguito, furono controllate dai Tolomei e dai Romani. I grandi profitti e l'esotismo che caratterizzavano questi commerci, unitamente a notizie su regalità femminili, produssero il tema della regina Candace, che facilmente si assimilava alla regina orientale più nota, Semiramide. Candace assomma anche, in relazione ad Alessandro, le caratteristiche di sua madre Olimpiade e di altre regine incontrate dal Macedone, connotate come madri (Ada) e anche come combattenti, come la regina delle Amazzoni.

Un'ampia descrizione di Meroe, con menzione anche della regine di nome Candace, si legge in Plinio il Vecchio, che offre una breve storia della presenza romana fra Augusto e Nerone³⁸. Al tempo di Augusto ci fu un affondo meridionale del prefetto d'Egitto Gaio Petronio, che si scontrò con una regina Candace, con azione anche celebrata dal principe nelle *Res Gestae*³⁹. Nell'età di Nerone,

³⁶ Per Demetrio vd. Duris, *FGrHist* 76 F 14; per Giasone Apollon. Rhod. *Arg.* 1, 721 ss.

³⁷ Arr. *anab.* 3, 5, 20-24; 7, 23, 6-8. Paus. 1, 6, 3.

³⁸ Plin. *nat.* 6, 181-188; cf. Strabo 17, 1, 54. Vd. Desanges, 1988, 14-17.

³⁹ *R. G.* 26, 5; cf. Plin. *nat.* 6, 181; Dio 54, 5, 4-5. Oltre la prima cataratta, venendo in contatto con gli Etiopi, si era spinto anche Cornelio Gallo: vd. *Fontes Historiae Nubiorum* II 163.

in particolare, aumenta l'attenzione per la Nubia⁴⁰. Plinio offre anche un elenco di meraviglie locali, fra cui animali e genti fantastiche (la scimmia-sfinge, i babuini dalla testa di cane, le tribù senza naso o senza lingua *etc.*); ricorda le regine di nome Candace e il culto locale di Ammone. Augusto, notoriamente, si servì di Alessandro come modello di conquistatore⁴¹. Dal momento che anche per Nerone abbiamo testimonianze di *imitatio Alexandri*, e che esiste almeno un indizio di datazione di una parte del *Romanzo* all'età neroniana, possiamo ipotizzare un'elaborazione finale della storia di Alessandro e Candace proprio in questa età, fra Augusto e Nerone⁴². Un primo nucleo della leggenda potrebbe già essere nato con i primi Tolomei, pionieri in area etiopica.

La storia favolosa di Candace ha una sua fortuna ulteriore: la regina Candace compare anche negli *Atti degli apostoli*, con una rapida allusione alle ricchezze della regina d'Etiopia e alla conversione dell'eunuco incaricato di custodirle⁴³.

La fiaba avrà anche sviluppi in età moderna. Conosciamo, per esempio, una "commedia spirituale" di Ambrogio Grigione, rappresentata e pubblicata a Firenze nel 1613, incentrata sull'episodio della conversione, e un'opera tragicomica di Bonaventura Navesi, *La Candace, o sia l'amor di madre non conosciuto*, rappresentata e pubblicata a Torino nel 1728, dove Candace è una regina d'Egitto e di Alessandro non c'è più traccia.

⁴⁰ Vd. anche Dio 63, 8, 1; Seneca, *nat. quaest.* 6, 8, 3-4.

⁴¹ Vd. in particolare G. Cresci, *Ecumene augustea*, Roma 1992.

⁴² In generale, vede un episodio di *imitatio Alexandri* nella progettata spedizione etiopica di Nerone e in quella alle Porte Caspie, per cui era pronta una "falange di Alessandro", A. Aiardi, *Interessi neroniani in oriente e in Africa: l'idea di Alessandro Magno*, "AIV" 138, 1978/79, 563-72; per la datazione di un particolare del *Romanzo* all'età neroniana vd. A. Coppola – L. Braccesi, *Il matricida (Nerone, Agrippina e l'imitatio Alexandri)*, "DHA" 23/1, 1997, 189-94. Anche il fatto che Candace sia un doppio della madre di Alessandro può ricordare lo speciale rapporto fra Nerone e Agrippina.

⁴³ *Act.* 8, 27-28.

Echi della visione sciamanica del mondo nel “Romanzo di Alessandro”

di Carla Corradi Musi

Il “Romanzo di Alessandro”, attribuito a un autore alessandrino anonimo¹, vissuto probabilmente nel II sec. a.C., riflette l’opinione popolare su questo celebre protagonista della storia e codifica la prima forma del mito che si venne a creare intorno a lui. Pur riconnettendosi ad alcuni fatti storici, l’opera, che ispirò le canzoni di gesta medievali, è così intessuta di elementi immaginari che possiede i caratteri di una vera e propria “*historia fabulosa*”, distante dalla interpretazione storica e “ufficiale” della figura di Alessandro il Grande (356 a.C.-323 a.C.). Il racconto è basato su una visione del mondo che ricorda per molti aspetti l’antica tradizione della penisola balcanica, ricca di elementi sciamanici, probabilmente in parte originari, in parte frutto dell’influenza del sistema di credenze delle popolazioni ugrofinniche e siberiane, che possiede alcuni tratti inconfondibili. Tra essi, la concezione della *renovatio* del “doppio” o anima imperitura di ogni essere del creato attraverso naturali processi di metamorfosi, che si succedono senza soluzione di continuità.

Il sottofondo mitico e magico del romanzo ben si accorda con la cultura popolare della terra di Alessandro, la Macedonia, costellata di leggende di matrice sciamanica, come quella sull’ipotetico regno macedone di Orfeo, il famoso cantore, musicista e poeta di origine tracia, o quelle sulle origini della denominazione della regione e sulla fondazione delle sue città, imperniate sul totemismo animale², o ancora quelle sui giganti, esseri del mondo-“altro” dotati di forza sovrumana. Di particolare interesse risulta la leggenda della morte di Alcioneo (colpito con una freccia da Eracle) e delle Alcionidi: al trapasso del gigante che, nei Campi Flegrei (a Pallene), si era distinto nella lotta tra i suoi simili e gli

¹ L’autore del romanzo falsamente attribuito a Callistene è a volte citato come “pseudo Callistene”.

² Citiamo, ad esempio, la leggenda di Pindo, figlio di Macedone, eponimo della regione della Macedonia, che, instaurato un rapporto di “amicizia” con un serpente mostruoso incontrato a caccia, venne da questi protetto anche dopo la morte e la leggenda di Archelao, ritenuto discendente di Eracle e antenato diretto di Alessandro, che, indirizzato da una capra, giunse nel luogo in cui fondò la città chiamata Ege in onore dell’animale-guida (dal greco *αἴξ*, *αἰγός* = capra).

dei, le Alcionidi, sue figlie, vinte dal dolore, si gettarono nel mare e si trasformarono in uccelli (alcioni). Il significato iniziatico della loro metamorfosi, che trova singolare riscontro nel mito delle Elettridi e in quello di Cicno³, si riallaccia allo scenario mitico delle popolazioni ugrofinniche e siberiane.

Il romanzo prende avvio dalla descrizione del padre segreto di Alessandro, che non era, come si pensava, Filippo II di Macedonia, ma Nectanebo⁴, l'ultimo faraone d'Egitto. Questi, oltre che faraone e quindi incarnazione del dio Ammone, era un esperto mago. Nelle sue operazioni rituali indossava il costume cerimoniale e teneva in mano una verga d'ebano (anonimo alessandrino, 1975, 1)⁵, simile nelle funzioni al bastone che agevolava la comunicazione dello sciamano con le energie del mondo invisibile⁶. Come l'operatore di "magia bianca" ugrofinnico e siberiano, per procurare la salvezza ai suoi, egli sapeva ricorrere alla "magia nera"⁷, facendo affondare nell'acqua con una sola parola le navi degli avversari (2). Ma, a causa di una grande invasione di nemici, che non poté respingere con i suoi incantesimi perché era voluta da un piano divino, Nectanebo dovette fuggire in Macedonia, dove per volere del dio Ammone e come suo profeta generò con Olimpia Alessandro (5-6). Anche in esilio egli conservò le sue capacità magiche che gli permettevano di mutare le proprie sembianze: nel palazzo di Filippo di Macedonia si presentò a un banchetto sotto forma di serpente, poi divenne invisibile, infine, trasformatosi in aquila, volò in un posto nascosto (8).

L'aspetto di serpente assunto da Nectanebo ben si accorda con le credenze radicate in tutta l'area mediterranea, secondo le quali il rettile rappresentava

³ Secondo il mito, in stretta connessione con le credenze nordeurasiatiche, le Elettridi, disperate per la morte del fratello Fetonte, alla foce del Po si trasformarono in alberi e rinnovandosi nel pianto versavano lacrime, cioè gocce di resina, che indurite al sole diventavano ambra (cfr. *Ov., met.*, II, 340-366). Subito dopo, Cicno, re di Liguri, amico di Fetonte, sopravvisse al dolore trasformato da Apollo in cigno (cfr. *Ov., met.*, II, 367-380; *Verg., Aen.*, X, 185-193; cfr. anche Catarsi Dall'Aglio – Corradi Musi, 1994, 24-28).

⁴ Analogamente a Alessandro, secondo la tradizione popolare anche Macedone, il primo re della regione che da lui prese il nome di Macedonia, era legato all'Egitto perché ritenuto figlio del dio Osiride e fratello di Anubi.

⁵ I nostri successivi rimandi ai passi dell'opera fanno riferimento a questa edizione, con l'indicazione nel testo, tra parentesi, delle pagine.

⁶ Il bastone dello sciamano era in rapporto emblematico con il suo albero sacro, proiezione microcosmica del mitologico "albero cosmico" del centro del mondo, la cui punta tocca il cielo e le cui radici affondano nell'aldilà, via di comunicazione dei terrestri con il regno degli spiriti sovrannaturali e dei defunti. La medesima simbologia dell'albero archetipo compare con frequenza anche in ambito greco: a essa si collegava, ad esempio, il tirsò delle Baccanti (una verga attornata da edera e pampini con sulla cima una o più pigne), che serviva loro per svolgere meglio le danze liberatorie e raggiungere l'"entusiasmo" dionisiaco.

⁷ Presso le popolazioni ugrofinniche e siberiane è lo sciamano "bianco" che, per scacciare il male, può rivolgerlo, se necessario, contro chi lo invidia, con un'operazione che mette in risalto la complementarità delle due forme di magia, quella "bianca" e quella "nera". Lo sciamano "nero" è una figura rara e leggendaria, emarginata dalla comunità, priva di alcun ruolo sociale.

l’antenato mitico, il padre di sovrani e eroi. Ad esempio, il serpente sacro, denominato *οἰκουρός* “guardiano della casa”, che, sull’acropoli di Atene nell’Eretteo⁸, riceveva offerte di miele, incarnava l’anima di Eretteo⁹, antichissimo re di Atene, identificato più volte in Poseidone (Cassola, 2000, 311). Questa simbologia sciamanica del serpente, che, per la sua tendenza a nascondersi sotto la terra è connesso con l’aldilà sotterraneo¹⁰, ma per il cambiamento annuale della sua pelle è posto in relazione con l’idea della *renovatio*, si rileva anche nell’antica tradizione popolare greca, secondo la quale in quel rettile possono reincarnarsi le anime dei defunti.

La metamorfosi di Nectanebo in aquila riporta alla memoria i miti delle popolazioni nordeurasiatriche che facevano discendere il primo sciamano dall’aquila o lo identificavano nell’aquila stessa, uccello del sole, padre celeste (Halifax, 1982, 246)¹¹. Per questo le anime degli sciamani defunti che salivano nell’aldilà celeste erano immaginate assumere le sembianze dell’aquila.

L’anonimo si sofferma sulla descrizione di Bucefalo, il cavallo di Alessandro, la cui indole sembra attestare l’attendibilità del modo di dire greco “vicino al bene c’è il male”, fondato sull’idea di una complementarità del bene e del male che è tipica delle concezioni sciamaniche. Un giorno gli stallieri, sottolineando l’autore, condussero davanti a Filippo, direttamente dai pascoli, un puledro di eccezionale bellezza e grandezza, ma con l’indole di un drago selvaggio, e si lamentarono del fatto che aveva divorato molti loro compagni. Sulla coscia destra aveva impressa la testa di un bue e sulla testa aveva un corno. Filippo lo fece rinchiudere in un recinto e ordinò di dargli in pasto coloro che trasgredivano le leggi (10). All’età di quindici anni Alessandro passò davanti al posto dove era rinchiuso Bucefalo e, udito un “formidabile” nitrito, venne a sapere di Bucefalo e della sua reclusione, dovuta alla sua antropofagia. Il cavallo, sentita la voce di Alessandro, nitì di nuovo, non più in modo terribile, ma dolcemente e soavemente, come istruito dalla divinità. Non appena Alessandro si avvicinò al cancello, il cavallo allungò le zampe anteriori verso di lui e gli tese la lingua riconoscendolo come proprio padrone. Subito dopo, Alessandro, colpito dal “mirabile aspetto” del cavallo e dai resti di numerosi uomini uccisi dall’animale e

⁸ Era il tempio di Atena Poliade (probabile erede di una dea minoica), innalzato sulle rovine della reggia micenea.

⁹ Parimenti, a Roma il simbolo del *genius*, o spirito guardiano, era un serpente.

¹⁰ In ambito nordeurasiatrico il mondo dei morti viene spesso raffigurato come il regno dei serpenti, delle lucertole e delle rane. L’associazione aldilà-serpente si ritrova anche in area mediterranea: basti pensare al fatto che il serpente è presente nella concezione stessa del labirinto (= *Ἀσκληπιεῖον* = santuario del serpente, posto sotto terra) (Santarcangeli, 2000, 143-144).

¹¹ Aquila e sciamano da una tribù dei Ghiliachi (paleosiberiani) venivano chiamati con lo stesso termine *čam* (Gunda, 1996, 22).

ammassati sotto di esso, aprì il cancello, afferrò al collo Bucefalo e in un attimo lo domò. Quindi, salitogli in groppa senza redini attraversò la città di Pella. Filippo, informato subito del fatto, capì che Alessandro sarebbe diventato “sire del mondo” (13) perché possedeva capacità eccezionali.

Il rapporto esclusivo tra Alessandro e il suo cavallo è affine al legame magico esistente in ambito sciamanico tra l’operatore di magia e il suo tamburo, chiamato spesso “cavallo”. Questa denominazione si spiega col fatto che il tamburo simboleggia il cavallo alato dell’anima immortale (o “doppio”) dello sciamano in *trance* diretta verso l’albero archetipo per incontrare, al centro del mondo, le entità soprannaturali: da loro lo sciamano apprende come deve operare per raggiungere i suoi obiettivi di *medicine man*, di indovino, di *medium* tra l’uomo e le misteriose energie del mondo invisibile.

Le popolazioni nomadi delle steppe dell’Eurasia intorno al cavallo, che costituiva il loro principale mezzo di trasporto, crearono diversi miti totemici. Tra essi, quelli del capostipite “Grande Stallone” o del magico cavallo bianco in rapporto emblematico con il sole lasciano evidenti tracce nella tradizione ugrica¹². Miti del medesimo genere, conosciuti, tra l’altro, dai Traci che sacrificavano il cavallo bianco alla divinità del sole, erano diffusi, molto probabilmente, anche nell’ambiente in cui viveva l’autore di questo romanzo.

Bucefalo era il “tappeto volante” di Alessandro e il suo più sicuro mezzo di trasformazione iniziatica verso il regno del sole. L’antropofagia del portentoso cavallo rappresentava una sorta di “chiamata” alla vocazione sciamanica attraverso la morte iniziatica. Alessandro rispose immediatamente alla “chiamata” in quanto già “iniziato”, pronto per le più straordinarie avventure. Quando venne a sapere della gara di corsa con i carri trainati dai cavalli programmata a Roma dai più famosi figli di re, continua l’autore, Alessandro insistette col padre Filippo affinché gli desse il consenso di partecipare. Equipaggiato con l’armatura dalla superficie lucente “simile al sorgere del sole”, partì alla volta della città, dove sbarcò, dopo aver risalito il Tevere, e ordinò ai servi di ungere Bucefalo, mostrando al tempo stesso fermezza e dolce attenzione nei confronti del cavallo (13-14). Là Nicola, re d’Acarmania, avendo appreso che il giovane Alessandro sarebbe stato suo avversario nella gara, con collera gli sputò contro per disprezzarlo e maledirlo.

Questa forma di maledizione rievoca la componente negativa della duplice valenza magica (benefica, ma anche malvagia), attribuita allo sputo in area sciamanica¹³.

¹² Per tradizione ugrica si intende quella degli Ungheresi e quella degli Ugri dell’Ob, cioè dei Voguli (Mańsi) e degli Ostiachi (Khanty).

¹³ Secondo le credenze sciamaniche la saliva può sia rigenerare sia distruggere, in quanto possiede la

A tal riguardo, ad esempio, secondo i Mordvini¹⁴, di lingua ugrofinnica, la malattia nacque nell’uomo dallo sputo che gli lanciò contro Šajtan, il principio del male, quando era stato appena creato da un limone ad opera di Čim-paz (Corradi Musi, 1981, 63). Anche nell’epopea nazionale finnica, il *Kalevala*, si fa cenno alle proprietà malefiche dello sputo quando si narra del serpente che uccise Lemminkäinen, nato dallo sputo di Syöjätär sui flutti del mare (Lönnrot, 1991, I, 248-249: XV, vv. 579-602).

Presso la vicina popolazione ugrofinnica dei Ceremissi (Mari)¹⁵, invece, erano le potenzialità benefiche della saliva a trovare una evidente espressione nel rito di benedizione denominato *šüvedeme* “sputo” (richiamato nel detto tradizionale: *šüvedeše šüveden paremda al’e šüveda* “l’uomo che sputa guarisce con lo sputo”) (Corradi Musi, 1981, 95). Nell’epica buriata¹⁶ *Altan šagai hübüün* si narra che lo sputo della figlia di Nagadai bayan Khan determinò perfino la resurrezione dell’eroe Altan šagai (Heissig, 1982, 296).

Tornando al romanzo, il giorno della gara, dopo che fu estratta a sorte la trottata, Alessandro aggiogò alla biga due cavalli pezzati e collocò davanti a loro sulla destra Bucefalo e sulla sinistra Petasio: li dispose al meglio, in modo che gli spettatori dicessero che erano stati generati nell’Olimpo. La folla non aveva occhi che per Alessandro e partecipava alla gara con grande intensità. La partecipazione emotiva del pubblico rammenta per analogia quella degli astanti alle sedute sciamaniche, che seguono i difficili momenti del volo magico del “doppio” dello sciamano con grande apprensione, come se ognuno di loro vi-
vesse in prima persona i pericoli della *trance*.

A un certo punto, mentre la gente gridava, Alessandro, presa posizione, abbandonò le redini e superò i cavalli rivali grazie a Bucefalo, conseguendo una tale gloria che, nell’inno composto in suo onore dai Macedoni, fu definito “signore del mondo” (14-16). Il futuro di Alessandro fu tutta una serie di successi, a partire dalla vittoria su un innumerevole schieramento di Sciti, che egli riuscì a battere e a far legare come schiavi, grazie a un agguato. I capi degli Sciti si inchinarono davanti ad Alessandro, che in seguito al loro atto di sottomissione decise di farli slegare insieme con gli altri combattenti perché lo seguissero fino

medesima ambivalenza dell’acqua, simbolo di vita e di morte al tempo stesso (come indicano, tra l’altro, i miti cosmogonici, secondo i quali la creazione avvenne in mezzo al mare, e quelli del diluvio universale). È significativo il fatto che l’acqua di un lago o di una sorgente sia spesso associata all’“albero della vita”, che è concepito pure come “albero della morte” (cioè di quella tappa dell’esistenza che precede la rinascita).

¹⁴ Vivono nell’odierna Repubblica dei Mordvini, che si estende a sud del medio corso del Volga (Federazione Russa).

¹⁵ Vivono per lo più nell’attuale Repubblica di Mari El, situata a nord del medio corso del Volga (Federazione Russa).

¹⁶ I Buriati sono una popolazione mongola della Siberia.

alla città del padre Filippo in modo da mostrare a tutti il risultato del combattimento (19-20).

Proclamato re dei Macedoni, dopo la morte di Filippo, Alessandro fece immediatamente ricorso all'arte dei fabbri e degli artigiani del legno, per farsi preparare dai primi corazze, elmi, lance, punte di frecce, spade cesellate, e dai secondi, aste di lance, di frecce e scudi.

Questo legame di Alessandro con i fabbri si diversifica tipologicamente da quello che hanno con loro gli sciamani nordeurasiatici, fautori di pace che non si servono mai delle armi da guerra, a differenza del condottiero. Il rapporto di reciproca collaborazione tra i fabbri e gli sciamani è motivato da una loro affinità di fondo che consiste nella comune capacità di "creare", dovuta alla loro condizione di "iniziati" per eccellenza. Indicativi sono i miti dello sciamano che in caso di necessità sapeva guarire il fabbro (Eliade, 1985, 501) e quelli del fabbro che poteva rinsaldare col ferro le ossa del corpo dello sciamano smembrato durante l'iniziazione o forgiarne la nuova testa (Eliade, 1987, 73). Questi miti hanno lasciato il segno nella pratica magica e nel rituale. Ad esempio, lo sciamano lappone, quando favoriva la propria estasi martellando sull'incudine un serpente e una rana di bronzo (Corradi Musi, 1997, 60-61), si riallacciava ai miti celesti del fabbro, principio attivo di creazione e trasformazione. Non dobbiamo dimenticare che sia il fabbro sia lo sciamano avevano il dominio sul fuoco e avevano raggiunto un tal grado di conoscenza nei loro rispettivi ambiti da essere capaci di azioni straordinarie, di insostituibile utilità per la loro gente. Entrambi, inoltre, avevano una certa familiarità con il mondo sotterraneo ed erano in grado di sottoporsi a metamorfosi.

Per le popolazioni a credenza sciamanica anche la lavorazione del legno costituiva un'attività speciale, in continuo rapporto con la magia benefica del tipo di legname utilizzato. Gli stessi sciamani dovevano servirsi del legno dei loro alberi sacri quando personalmente costruivano i loro tamburi e bastoni. Pure Alessandro fece appello alla perizia "magica" degli artigiani del legno, ma con l'unico scopo di ricevere da loro nuove armi che proteggessero i suoi guerrieri oltre i limiti del possibile.

L'anonimo sottolinea che Alessandro, quando radunò l'esercito del padre Filippo, constatò che c'erano anche 5.000 Traci e che, quando decise di porsi al comando di tutta l'Ellade, ricevette dagli Sciti, già da lui vinti e ormai alleati, numerosi arcieri a cavallo, giovani e scelti (24-26). I combattenti traci e sciti al suo fianco provenivano da popolazioni che notoriamente non solo praticavano lo sciamanesimo, ma erano anche, fin dal più lontano passato, tra i principali agenti di trasmissione di miti e leggende, per lo più connessi con il Sole: i primi, attraverso i loro contatti con gli abitanti della penisola balcanica (Corradi Musi, 2001, 16-17, 21), i secondi, lungo i sentieri del commercio dell'ambra baltica (Catarsi Dall'Aglio – Corradi Musi, 1994, 26-27).

Avanzando verso l'Oceano, Alessandro attraversò ignote terre dove vinse uomini con due teste e donne nude, coperte solo dei loro capelli, che nel correre si gettavano le mammelle sulle spalle e all'avvicinarsi dei nemici "volavano via con le ali".

Compare in questa descrizione la concezione, da tempo radicata in Grecia e a Roma e durata in seguito per tutto il Medioevo e oltre, secondo cui gli abitanti delle terre lontane, ai margini del mondo conosciuto, erano esseri primitivi con la corporatura mostruosa. Anche nelle epoche successive i popoli civilizzati mantennero una forte distinzione nei loro confronti, considerandoli "diversi" e associandoli a streghe e a demoni, o a selvaggi antropofagi, o a primitivi ignoranti.

Tornato in Macedonia, Alessandro, che si preparava a sottomettere l'Asia, si diresse verso la Tracia per ricevere uomini scelti e talenti d'oro e le città della Tracia lo accolsero favorevolmente e lo incoronarono (29).

Dopo essere giunto al santuario del dio padre Ammone e aver fatto un sacrificio, rimarca l'autore, Alessandro vide una grande cerva che il suo arciere non riuscì a colpire (30-31). Il condottiero non lo rimproverò, ma si limitò a dirgli che gli era andato male il colpo, cioè gli era capitato un *παράτονον* (un tiro con l'arco "teso male"). Questo termine greco diede, in seguito, il nome alla piccola città fondata da Alessandro in quel luogo. Il collegamento tra la misteriosa cerva e la fondazione della città si basa sul valore totemico dell'animale, molto rilevante anche nelle tradizioni sciamaniche che affidano al cervo il compito di tutelare il nucleo abitativo.

In ambito ugrofinnico e siberiano il cervo è posto in relazione con la concezione della *renovatio* per le corna che perde e poi ricrescono e per la loro forma ramificata che rievoca la simbologia dell'"albero cosmico" e del sole perennemente risplendente sulla sua cima. Per la sua valenza magica l'animale è associato ai miti delle origini. Citiamo, ad esempio, la leggenda ungherese, tramandata da Simon Kézai nelle *Gesta Hungarorum*, del cosiddetto "cervo miracoloso" che condusse verso una nuova patria i due cacciatori Hunor e Magor, figli di Ménrót, il progenitore dei Magiari (Pauler – Szilágyi, 1900, 491). Sappiamo dai canti ugrofinnici che celebrano la fondazione degli edifici o delle città che spesso le costruzioni necessitano di un sacrificio umano finalizzato a potenziarne la forza¹⁷. Nel caso narrato nel romanzo è sufficiente alla salvaguardia della città il legame magico della sua ubicazione con la cerva, potente e solare totem.

¹⁷ Cfr., ad esempio, la ballata mordvina sulla costruzione della città di Kazan', che comportò il sacrificio di una ragazzina, in cui riecheggiano i motivi della ballata ungherese *Kómives Kelemenné* (La moglie di Kelemen il muratore) (Corradi Musi, 1981, 177-181).

Numerosi uccelli all'improvviso divorarono la farina di grano con cui i tecnici avevano disegnato per terra il progetto della città a conferma, secondo gli interpreti dei prodigi, del fatto che la città nasceva sotto buoni auspici.

Anche a questo riguardo emerge nel romanzo la valenza totemica attribuita agli uccelli, motivo costante dei miti sciamanici nordeurasiatici, secondo cui il "doppio" immortale dei defunti si trasforma spesso in volatile per raggiungere l'aldilà e aspettare sull'"albero cosmico" il momento della reincarnazione sulla terra.

Pure il totemismo del serpente è messo in particolare rapporto con la nuova città: mentre si edificava l'atrio del tempio, accentua l'anonimo, cadde una grande e antichissima tavola, da cui uscirono molti serpenti, che si diressero verso le strade dove sorgevano le case già costruite. Essi cominciarono a essere adorati, incoronati e a ricevere offerte come demoni benefici e tale uso si mantenne nel tempo (32).

In seguito Alessandro trovò su un altopiano le colonne del dio Sole e il tempio di un eroe, di fronte al quale fece erigere un altare e ordinò un sacrificio. Comparve inaspettata un'aquila, che prese le viscere della vittima e in volo le trasportò su un altro altare collocato presso il tempietto dedicato a Zeus e a Era, in cui svettavano gli obelischi che erano stati in precedenza, all'esterno del recinto, nel serapeo (luogo di culto della divinità greco-egiziana Serapide, istituito nella nuova città di Alessandria d'Egitto da Tolomeo I). Allora, Alessandro si mise a osservare attentamente i geroglifici sugli obelischi, da cui apprese che avrebbe abitato sia da vivo sia da morto nella città che stava fondando (32-33).

Dopo aver sottomesso molti popoli, il condottiero giunse in terra persiana. In sogno egli vide il dio Ammone con l'aspetto di Hermes, che lo consigliò di non mandare un ambasciatore a Dario, per evitare di essere tradito, ma di dirigersi egli stesso presso quel sovrano, assumendo le medesime sembianze del dio in quel momento.

In questo frangente Ammone sembra prendere le veci degli spiriti soprannaturali che si mettono in comunicazione con gli sciamani apparendo loro nelle visioni.

Alessandro seguì le direttive di Ammone: tutti accorsero per ammirarlo e Dario per poco non gli si inchinò davanti, reputandolo un dio sceso dall'Olimpo (48).

Durante la guerra che scoppiò tra Alessandro e Dario, Bucefalo rimase sempre fedele al padrone, non lasciandosi mai avvicinare da nessuno, fuorché da Alessandro (52).

In Egitto il condottiero entrò nella reggia e vide la statua di Nectanebo, che aveva nella mano destra una corona e nella sinistra una sfera a indicare l'ecumene, e portava scritto sul petto: "A chi entrerà nel mio palazzo porrò sul capo

questa corona: sappiate tutti che questo è mio figlio; viaggerà per tutta la terra e darà il suo nome a questa città." (63). Alessandro indossò la corona, onorò la statua, cospargendola d'oro, simbolo al tempo stesso dell'aldilà e della luce solare (Propp, 1977, 308-310) e fece sapere a tutti che non voleva essere chiamato figlio di Nectanebo, bensì di Filippo, ma con ascendenza divina.

La statua di Nectanebo mostra una straordinaria affinità con gli idoli nazionali degli antenati, venerati in area sciamanica come potenti totem, capaci di indirizzare le azioni dei loro discendenti. Nella nuova città che stava facendo edificare Alessandro salì sulla torre, più alta di tutte, fatta erigere sulla porta a oriente, in cui aveva collocato la propria stele e da lassù proclamò come suo dio quello dei giudei, invisibile e non conoscibile (64). La torre richiama la simbologia dell'"albero cosmico", ubicato al centro del mondo dove tutto risulta più chiaro, anche ciò che gli umani non sono in grado di sapere.

Radunato il suo esercito, Alessandro si diresse verso le popolazioni dell'interno e le assoggettò: nessuno si opponeva a lui e tutti lo temevano. Poiché governava ogni luogo della terra conosciuta, non gli rimase altro che di recarsi nella terra inabitata. Lungo il tragitto, evidenzia l'anonimo, incontrò gigantesse mostruose e antropofaghe, che solo le cagne dell'accampamento riuscirono a mettere in fuga. Poi, giunse a un fiume in cui scorreva acqua mista a sabbia, difficile da oltrepassare, al di là del quale trovò "un altro mondo", abitato da un popolo di nani alti solo un cubito e mezzo ciascuno, attraverso cui si manifestavano, come nelle leggende sciamaniche, gli spiriti dei defunti. Su una stele fatta di roccia Alessandro lesse che sotto il regno di Sesoconsi, cioè di Alessandro (come indicava l'immagine di un giovane uguale a lui), sarebbe arrivato un uomo che aveva percorso tutta la terra, prima del quale nessuno avrebbe potuto avvicinarsi a quella iscrizione. Essa terminava con l'osservazione che, voltandosi di lì, Sesoconsi sarebbe uscito dalla vita (64-66). Questo motivo, che trova, tra l'altro, riscontro nel mito di Orfeo e Euridice, riecheggia i tabù che gli sciamani devono rispettare nei loro "viaggi" nell'oltretomba, situato oltre un fiume, che separa e al tempo stesso unisce il mondo dei vivi e quello dei morti, difficile da varcare sia per gli sciamani sia per le anime dei defunti.

Dopo dieci giorni di cammino Alessandro con le sue falangi giunse in un luogo pianeggiante dove incontrò uomini selvaggi, nudi e villosi, e giganti antropofagi, velocissimi nella fuga¹⁸. Naturalmente Bucefalo fu compagno inseparabile di Alessandro in questa avventura ultraterrena (67-68).

¹⁸ In una aggiunta del "codex parisinus graecus" (suppl. 113 del 1567) si legge che Alessandro volle addentrarsi nel deserto verso settentrione e, dopo aver camminato per otto giorni, si trovò in una selva dove vivevano mostruosi giganti con le mani e i piedi simili a seghe, contro cui dovette combattere (95).

Si avverte nel racconto un certo sincretismo tra la comune concezione dei popoli sconosciuti ritenuti primitivi, nel senso dispregiativo del termine, e la concezione dell'aldilà di stampo sciamanico, abitato non solo da totem, ma anche da spiriti malvagi o per natura o perché troppo dimenticati dagli umani. Ne emerge una visione negativa degli abitanti dello sconosciuto mondo dei morti.

Più avanti Alessandro incontrò uomini con sei mani e sei piedi, per lo più nudi, che mise in fuga col fuoco, costringendoli a nascondersi nelle loro caverne sotterranee. Con lo stesso sistema allontanò i cinocefali in cui si imbatté dopo tre giorni di cammino. Quando si accampò vicino al mare, il suo esercito subì l'attacco di mostruosi granchi, uno dei quali era riuscito a gettare in acqua un cavallo morto (68-69).

Gli uomini con la testa di cane, che sono presenti nell'immaginario collettivo per secoli, compaiono anche nella pittura descrittiva delle carte geografiche medievali, tra cui la mappa di Hereford (1300 circa), che segnala come cinocefali gli ignoti Lapponi, così chiamati ancora alla metà del Cinquecento (Westrem, 2001, 186-187: n. 442)¹⁹. Secondo le credenze delle popolazioni ugrofinniche era l'oltremondo dei defunti a essere popolato da mostri con sembianze in parte di uomo, in parte di cane. Ad esempio, Kalevipoeg, il protagonista dell'omonima epopea nazionale estone, nel suo viaggio in capo al mondo, dove la cupola del cielo tocca la terra (cioè nell'aldilà), incontrò gente con il viso di uomo, la parte bassa del corpo di cane e lunghe code (Kreutzwald, 2004, 440: XVI, vv. 901-907). Pure il granchio nelle tradizioni sciamaniche è in relazione con l'aldilà, come ben documenta, tra l'altro, una interessante placca alto-medievale permiana raffigurante la mitica Dea-Madre nel contesto delle antiche credenze cosmologiche dei Sirieni²⁰, nella quale il mondo sotterraneo è indicato da due granchi (Limerov, 2007, 32, 181).

Alessandro volle, poi, andare a visitare un'isola, dove, secondo il "codice Venetus" dell'XI sec., c'erano anche donne e bambini che pascolavano come greggi (96). Nell'aldilà tratteggiato in questo romanzo gli uomini e gli animali appaiono poco differenziati, come nelle concezioni sciamaniche, secondo le quali sia gli uni sia gli altri posseggono un'energia invisibile o "doppio", cioè un elemento sostanziale che li accomuna e conferisce loro pari importanza e di-

¹⁹ Numerose notizie di questa mappa provengono dalla raccolta *Collectanea rerum memorabilium* (230-240 d.C. circa), (molto letta nel Medioevo), dello scrittore latino di geografia Caio Giulio Solino, che, a sua volta, si rifece alla *Naturalis Historia* (77 d.C.) di Plinio il Vecchio (con aggiunte tratte dal *De chorographia* di Pomponio Mela, la più antica geografia latina a noi conosciuta, risalente al 44 d.C. circa).

²⁰ I Sirieni (Komi), di lingua ugrofinnica, abitano nell'odierna Repubblica dei Komi (Federazione Russa), a ovest degli Urali, in un vasto territorio bagnato dai fiumi Pečora, Vyčegda e Mezen'.

gnità. Le loro forme esteriori non sono altro che una delle temporanee manifestazioni visibili del loro "doppio", soggetto a continue metamorfosi.

Alessandro conobbe i Bragmani, uomini ignudi, privi di tutto, fuorché della forza delle parole. Egli, stupito di essere chiamato da loro per nome, esclamò che nulla è meglio della parola "ponderata", di valore assai maggiore di quello dell'oro e delle pietre preziose (68-70).

La grande rilevanza attribuita più volte nel romanzo alla parola trova singolare rispondenza nelle concezioni sciamaniche, che affidano alla parola il compito di essere creatrice nel senso più ampio del termine, in quanto creare significa conoscere la formula magica che permette di far apparire. Eloquente, al riguardo, l'episodio del *Kalevala*, l'epopea nazionale finnica, in cui Väinämöinen, per completare la costruzione della barca, ha bisogno di tre parole che va a cercare negli inferi (Lönnrot, 1991, I, 256-287: XVI, 113-412, XVII, 1-628).

Risulta indicativo nel contesto del modo di vivere e di pensare dei Bragmani, oltre al fatto che non si cibavano di carne, anche il rispetto da loro manifestato verso gli alberi e le erbe sacre, le montagne e le fonti (80-82).

Il loro comportamento rammenta quello abituale delle popolazioni nordeurasiatiche, che osservano rigorosamente diversi tabù nei confronti della fauna e della flora. La loro costante attenzione verso gli spiriti della natura è motivata dalla consapevolezza che la vita dell'uomo dipende dalla natura e dal mantenimento del suo equilibrio: il loro "eco-animismo" tradizionale costituisce un vero e proprio programma di protezione dell'ambiente (Hoppál, 2002, 28).

Giunto a un fiume, Alessandro ordinò di abbattere degli alberi che si ingrandivano all'alba e, poi, dall'ora settima si rimpicciolivano e scomparivano e di raccogliere le loro gocce di resina. Ma i raccoglitori vennero frustati da un demone invisibile, mentre una voce intimava loro di non tagliare e non raccogliere nulla, altrimenti l'esercito sarebbe diventato muto (84). Erano evidentemente alberi tabuati, come le pietre nere del fiume che facevano prendere il loro stesso colore a chi le toccava, o gli uccelli del luogo che, se venivano sfiorati, emettevano dal loro corpo fuoco. Il fiume di quel "mondo alla rovescia" era pieno di serpenti e di pesci che potevano essere cotti non con l'acqua calda, ma con quella fredda di sorgente.

Questi pesci oltremondani riportano alla memoria le tradizioni mitiche ugrofinniche e siberiane secondo le quali il "doppio" immortale dei defunti poteva recarsi nell'aldilà anche in forma di pesce, nuotando lungo il "fiume del mondo", che in una dimensione orizzontale svolgeva le medesime funzioni dell'"albero del mondo": univa, cioè, i tre livelli del cosmo (cielo, terra e aldilà), immaginati affiancati, e permetteva il passaggio dall'uno all'altro²¹.

²¹ Presso i popoli che vivevano soprattutto di pesca prevaleva la concezione del "fiume del mondo",

Alessandro giunse, sempre con le sue milizie, dove non c'era più il sole, ma solo un piccolo riflesso, come quello che si vede all'inizio dell'alba. Vide ancora esseri straordinari: belve con sei piedi e tre occhi, bestie simili a asini selvaggi, di circa venti cubiti, dotate di sei occhi, anche se ne utilizzavano per guardare solo due. Andato oltre, chiese al cuoco di preparare le vivande e questi prese un pesce salato, lo lavò alla fonte, ma il pesce si rianimò e gli sfuggì dalle mani (85-86). La simbologia dell'acqua fresca che fa rinascere il pesce morto è la stessa di quella dell'acqua che dona la vita delle leggende sciamaniche.

In un'aggiunta del citato "codex parisinus graecus" si legge che dei granchi ributtarono in acqua alcuni soldati, appena scesi dalla barca sull'isola, e che all'interno di un granchio gigante furono trovate sette grandi perle preziose (98).

Più avanti, l'autore del romanzo si sofferma su un uccello con occhi umani che parlò ad Alessandro in greco, intimandogli di non calpestare le isole dei Beati (così chiamate nella mitologia greca). Alessandro fece sapere all'esercito che, chi lo voleva, poteva prendere da quel luogo un sasso, o della creta o un pezzo di legno. Ordinò, poi, a Filone di portare con sé il primo oggetto che gli fosse capitato tra le mani. Filone, smontato da cavallo, raccolse un sasso e, una volta ritornato nella terra luminosa, si accorse che la pietra era di oro puro²². Degli uccelli con l'aspetto umano dissero ad Alessandro che se avesse imboccato la strada a destra avrebbe visto cose mirabili (86-87).

Secondo una variante e aggiunta del "codex parisinus graecus", il cuoco ingannò la figlia che Alessandro aveva avuto da una concubina, spingendola a bere l'acqua della fonte dell'immortalità ed egli stesso ne bevve. La ragazza diventò una dea di quei luoghi solitari, e il cuoco, gettato in mare per ordine di Alessandro, diventò un dio e abitò in quella parte che da lui prese il nome di Mare Adriatico (99).

Questa leggenda di umani che vengono trasformati in divinità lascia trasparire una visione sciamanica del mondo che non considera insuperabile il divario tra gli uomini e gli dei e attribuisce all'acqua una forte valenza iniziatica nei momenti di "passaggio", che attraverso la morte determinano l'avvento di una esistenza migliore: la figlia di Alessandro e il cuoco, bevendo l'acqua dell'aldilà, diventano esseri dell'oltremondo, immortali, come lo sono gli spiriti dei defunti. Questi ultimi, infatti, sono destinati a tornare ciclicamente sulla terra

presso i popoli che vivevano in gran parte di caccia, quella dell'"albero del mondo", anche se spesso entrambe le cosmologie venivano utilizzate nelle tradizioni di uno stesso popolo, in quanto generalmente esso finiva per praticare entrambe le attività.

²² Come si legge nel "codex parisinus graecus", i soldati che avevano preso qualcosa da quel posto misterioso scoprirono di avere pietre e perle preziose e ringraziarono Alessandro, mentre chi non aveva preso nulla se ne pentì (99).

attraverso la reincarnazione o a restare nel mondo invisibile agli umani come entità soprannaturali. Sia la ragazza sia il cuoco, avendo infranto il tabù secondo cui è vietato bere le bevande dei morti o nutrirsi dei loro cibi, devono restare per sempre nel mondo degli spiriti.

Nella variante e aggiunta sopra menzionata è scritto che Alessandro fece prendere due uccelli di quel luogo, molto grandi e addomesticati, e ordinò di non dare loro cibo prima di tre giorni. Il terzo giorno fece legare al loro collo un legno simile a un giogo. Quindi, munito di lancia con sopra un fegato, salì sul giogo. Gli uccelli si alzarono in volo per mangiare il fegato e Alessandro si sollevò con loro. Un uccello antropomorfo gli andò incontro, lo esortò a scendere in terra, per non diventare cibo di quegli uccelli, e gli fece notare che non conoscendo bene neppure gli esseri terrestri, egli non poteva certo pensare di prendere quelli celesti. Alessandro si spaventò a queste parole, rivolse lo sguardo verso il basso e vide al di sotto un grande serpente disposto in cerchio e in mezzo a questo un vasto spazio: come gli spiegò l'uccello, lo spazio era la terra e il serpente, il mare intorno a essa (99). L'avventura di Alessandro in volo verso l'alto assomiglia straordinariamente al volo magico degli sciamani verso la sfera celeste, durante il quale incontrano gli spiriti. I caratteri antropomorfi di questo uccello e degli altri incontrati da Alessandro avvalorano la loro identificazione nelle anime dei defunti. In particolare, nelle tradizioni ugrofinniche il legame tra gli uccelli antropomorfi e l'aldilà è molto esplicito e in certe aree è sopravvissuto fino a oggi. Ci sovviene, a tal proposito, un bellissimo dipinto del pittore ceremisso Alexander Ivanov (1964-2001), in cui sull'albero archetipo sono raffigurate le anime in attesa del momento della reincarnazione con le sembianze di uccelli antropomorfi.

Secondo il racconto, Alessandro imboccò la via che era alla sua destra e raggiunse un lago, alla cui estremità c'era un pesce di spettacolare grandezza che, alla vista di Alessandro, balzò su dall'acqua, mostrando di possedere una sensibilità pari a quella degli uomini. Alessandro lo colpì con la lancia e gli fece aprire il ventre per poter osservare la disposizione delle viscere. All'interno del pesce c'era una pietra così luminosa da sembrare una fiaccola: Alessandro la prese con sé e la utilizzò in seguito come lampada. Curiosa è la somiglianza di questo particolare con il mito kalevaliano dell'origine del fuoco, secondo il quale il fuoco, rubato dalla signora di Pohjola, fu ritrovato da Väinämöinen e Ilmarinen nel ventre di un pesce del lago di Alu (Lönnrot, 1991, II, 364, 384: XLVII, vv. 37-40, XLVIII, vv. 233-238).

Scesa la notte, Alessandro vide uscire dal lago donne che intonavano un soavissimo canto, cioè anime di defunte abituate a uscire al buio. Procedendo, scorsero animali antropomorfi con forme umane fino all'ombelico e di cavallo nella parte inferiore del corpo, che i soldati macedoni riuscirono a vincere (87-88).

Il condottiero scrisse una lettera alla madre e al maestro Aristotele per dar loro notizie sul suo viaggio, sottolineando quanto difficilmente riuscì a scampare ai ripetuti, gravi pericoli. Allo stesso modo, gli sciamani, quando compiono il volo magico nel mondo ultraterreno, sono sottoposti a difficoltà molto consistenti che non sempre possono superare.

Di ritorno dall'aldilà, Alessandro si mosse alla conquista dell'India e si recò nel tempio della capitale, consacrato al sole, al cui interno si diceva avessero origine gli oracoli di Apollo. Là sentì una voce che gli predisse la morte e lo indusse a rattristarsi. Uscito, venne a sapere che si stavano avvicinando dei nani che avevano un solo piede e si muovevano saltellando. I loro problemi di deambulazione sono un chiaro segno della loro appartenenza a un mondo non umano²³. I Macedoni ne avevano legato la maggior parte, ma i nani supplicarono Alessandro che li fece slegare. Dopo essersi allontanati, essi si misero a deriderlo e a canzonarlo, comportandosi come le figure fantastiche della natura che, secondo tante leggende eurasiatiche, si divertivano a fare scherzi o dispetti agli uomini: Alessandro, guardandoli e ascoltandoli, abbandonata la tristezza, scoppiò a ridere e, nonostante le parole dell'oracolo, non fu mai visto ridere fino a quel punto (90). Questa conclusione del racconto di nuovo avvicina il temperamento di Alessandro a quello di uno sciamano, capace di vincere il turbamento procurato da un evento inaspettato, perché consapevole dell'impossibilità di lottare contro il destino.

Affiora continuamente nel romanzo uno scenario mitico e magico ormai consolidato nei suoi elementi leggendari e socialmente condiviso: molto probabilmente, l'autore assemblò vari racconti popolari, come risulta dal contenuto ricco di ripetizioni, aggiungendo qualche dato dotto, sconosciuto al popolo.

L'attribuzione della paternità di Alessandro a Nectanebo, l'origine divina e al tempo stesso umana di Alessandro, l'accento a Serapide assai venerato dagli Egiziani avvalorano l'ipotesi dell'origine egiziana del romanzo. Inoltre, i vari particolari relativi alla fondazione di Alessandria e il dilungarsi della narrazione intorno a essi inducono a ritenere che l'autore dell'opera fosse proprio di quella città. D'altra parte, ad Alessandria d'Egitto le credenze sciamaniche dovevano essere già da tempo note, soprattutto grazie alla mediazione greca, dato che la città, fondata da Alessandro Magno nell'inverno del 332-331 a.C., dopo la fine del suo impero, divenne uno dei centri più importanti del mondo ellenistico.

²³ Il motivo compare in numerose tradizioni popolari dell'Eurasia, in molti casi probabilmente autotone. Sulla connessione tra la zoppaggine e la realtà-"altra" cfr. Ginzburg, 1989, 210-231.

Note bibliografiche

- anonimo alessandrino [attribuito a un], 1975, *Il romanzo di Alessandro*, Roma, Editrice Magma, premessa e trad. dal testo originale greco di M. Sambo.
- Cassola F. (a cura di), 2000, *Inni omerici*, Milano, Mondadori.
- Catarsi Dall'Aglio M. – Corradi Musi C., 1994, "La via dell'ambra tra realtà e mito. I: La documentazione archeologica. II: Il mito", in R.C. Lewanski (a cura di), *La via dell'ambra. Dal Baltico all'Alma Mater*, Moncalieri, C.I.R.V.I., 17-36.
- Corradi Musi C., 1981, *I Finni del Volga*, Parma, Studium Parmense.
- Corradi Musi C., 1997, *Shamanism from East to West*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Corradi Musi C., 2001, "Uralic Traditions and Myths in Relation to Ancient Greek and Roman Beliefs", in A. Nurk – T. Palo (a cura di), *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum, Pars VII, Folkloristica & Ethnologia*, Tartu, EFK, 11-21.
- Eliade M., 1985, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee, trad. di J. Evola, riveduta e aggiornata da F. Pintore (ed. or.: 1951, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot; 1968, seconda ed. corretta e ampliata).
- Eliade M., 1987, *Arti del metallo e alchimia*, Torino, Boringhieri, trad. di F. Sircana (ed. or.: 1956, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion; 1977, nuova edizione ampliata).
- Ginzburg C., 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.
- Gunda B., 1996, "Survivals of Totemism in the Hungarian *táltos* Tradition", in V. Diószegi – M. Hoppál (a cura di), *Folk Beliefs and Shamanic Traditions in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 15-25.
- Halifax J., 1982, "Lo sciamanesimo e l'origine del sacro", in *Conoscenza Religiosa*, nn. 3-4, 227-255.
- Heissig W., 1982, "Rianimazione e guarigione come motivi dell'epica mongola", in *Conoscenza Religiosa*, nn. 3-4, 290-315.
- Hoppál M., 2002, "La mitologia naturale dello sciamanesimo della Siberia", in C. Cor-

- radi Musi (a cura di), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*, Bologna, Carattere, 19-30.
- Kreutzwald F.R., 2004, *Kalevipoeg. Épopée nationale estonienne*, Paris, Gallimard, presentaz., trad. e note di A. Chalvin.
- Limerov P.F., 2007, “La Dea-Madre nella religiosità precristiana del popolo komi: per una ricostruzione dell’immagine”, in C. Corradi Musi (a cura di), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, Bologna, Carattere, 29-37, 178-184.
- Lönnrot E., 1991, *Le Kalevala. Épopée des Finnois*, Paris, Gallimard, trad., introd. e note di G. Rebourchet, voll. I-II.
- Pauler Gy. – Szilágy S., 1900, *A magyar honfoglalás kútfoi* (Le fonti relative alla conquista della patria), Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Propp V.Ja., 1977, *Le radici storiche dei racconti di magia*, Roma, Newton Compton, trad. di S. Arcella (ed. or.: 1946, *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarstvennogo ordena Lenina universiteta).
- Santarcangeli P., 2000, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Milano, Sperling & Kupfer Editori, prefaz. di U. Eco.
- Westrem S.D., 2001, *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Turnhout, Brepols.

L'ascensione di Alessandro

di Claudio Mutti

Nel territorio quasi disabitato dell'antica *Fidentia*, sulla tomba del martire Donnino, *cubicularius* dell'imperatore Marco Aurelio Valerio Massimiano (240-310) e decapitato in riva dello Stirone, sorse nel VII secolo un modesto santuario; duecento anni più tardi, allorché vennero alla luce i resti mortali del santo, la chiesetta fu ampliata e intorno all'edificio sacro si sviluppò un insediamento che prese il nome di Borgo San Donnino. Stando a quella che pare l'ipotesi più accreditata, fu tra il 1180 e il 1190 e, poi, in un periodo terminato nel 1218, che i *Magistri Antelami* diedero alla chiesa la sua architettura definitiva; a loro infatti deve essere attribuita la paternità della zona inferiore della facciata, coi rilievi disposti nel prospetto e sulle fronti delle due torri di sinistra e di destra, dette rispettivamente "del Folletto" (o "delle Cicogne") e "del Trabucco".

Sulla fronte della Torre del Trabucco si trova incastrata una formella (alta 77 cm., larga 80 cm.) "tanto consunta da apparire ormai come un fantasma di pietra"¹. Vi si distingue, seduta fra due animali di difficile identificazione, una figura umana che con la destra e la sinistra impugna due aste, simili a due rocche per filare. Ciò ha indotto più d'uno a scorgere nella lastra una raffigurazione della proverbiale "Berta che fila"², tanto che questa presunta Berta è stata anche identificata con la madre di Corrado II, uno degli imperatori da cui Borgo San Donnino ricevette particolari privilegi³. Altri hanno visto nel bassorilievo una rappresentazione simbolica della Chiesa⁴, mentre la spiegazione popolare

¹ R. Tassi, *Il Duomo di Fidenza*, Parma 1973, p. 103.

² "Cremona (...) avendo intitolato il suo Carroccio Bertazzola anche i nri volero far intagliar in pietra una Berta, che filasse a due mani avente in se un misterioso simbolo (...) quel quadro, e pezzo di marmo antico, che scolpito rozzamente ci rapresenta, ò la storia, ò la favola diceva donna detta Berta, che filava a due conocchie, qual scultura ridicola osserviamo incastrata nel primo Torrione della facciata" (*Mss. Pincolini*, Archivio di Stato di Parma, anni 1086 e 1101). A. Kingsley Porter (*Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Boston 1923, p. 191) accoglie questa versione.

³ Corsini, *Dì che furono*, cit. in: C. Saporetto, *Il Duomo romanico di Fidenza*, "Parma nell'arte", 1° parte, 1970, p. 29.

⁴ N. Pelicelli, *I monumenti dell'agro parmense. Salsomaggiore e dintorni*, Parma 1920.

vi ha individuato l'immagine di una strega che cerca di salire in cielo. E in un certo senso è proprio quest'ultima l'interpretazione meno lontana dalla realtà.

Infatti, come ha ben visto Géza De Francovich, la formella presenta una raffigurazione del "Volo di Alessandro"⁵ analoga ad altre attestate altrove: lo studioso menziona la cattedrale veneziana di San Marco⁶, il duomo di Otranto⁷, la duecentesca coppa smaltata del Ferdinandeum di Innsbruck⁸, la cattedrale di Le Mans⁹, la chiesa di Oloron-Sainte-Marie (Bassi Pirenei)¹⁰, la cattedrale di Nîmes¹¹ e, in forma dubitativa, un pavimento musivo di Moissac¹². Oltre ai luoghi citati dal De Francovich, l'ascensione di Alessandro si trova raffigurata a Basilea su un capitello del XII secolo¹³ e, sempre in Svizzera, a Friburgo e a Urzel¹⁴, mentre in Francia la scena è presente su un capitello della chiesa di Saint-Médard a Thouars¹⁵.

Come fonte di questa scena, sia il De Francovich sia lo Charbonneau Lassay (che tratta il tema nel capitolo del *Bestiaire du Christ* dedicato al Grifone) citano un testo della fine del XII secolo ampiamente diffuso nel Medioevo francese, *Li romans d'Alexandre*¹⁶, nel quale si racconta quanto segue.

⁵ G. De Francovich, *Benedetto Antelami architetto e scultore e l'arte del suo tempo*, Milano-Firenze 1952, I, p. 341.

⁶ G. De Francovich, *op. cit.*, p. 351, fig. LXXXII. – Cfr. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, II, p. 80 e tav. XXIV.

⁷ C. A. Garufi, *Il pavimento a mosaico della cattedrale d'Otranto*, "Studi Medioevali", II, 1906-1907, pp. 505-514, tav. IV.

⁸ O. V. Falke, *Kupferschmelze im Orient und Byzanz*, "Monatshefte für Kunstwissenschaft", II, 1909, pp. 234-241; M. van Berchem, *Amida*, Heidelberg 1910, p. 121 ss., fig. 53, tav. XXI.

⁹ R. S. Loomis, *Alexander the Great's Celestial Journey*, "The Burlington Magazine", XXXII, 1918, p. 178.

¹⁰ A. Kingsley Porter, *op. cit.*, tav. 461.

¹¹ R. Hamann, *Mediaeval Studies in Memory of A. Kingsley Porter*, Cambridge 1939, II, pp. 434-435.

¹² Lagrèze-Fossat, *Études historiques sur Moissac*, Paris 1874, III, p. 197. (Ma forse sul pavimento di Moissac, che sembra risalire al 1063, era raffigurato il re Clodoveo tra due grifoni).

¹³ L. Charbonneau Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Milano 1975, p. 370, fig. IX.

¹⁴ G. de Récy, *L'évolution ornementale*, p. 258 (cit. *ibidem*).

¹⁵ L. Charbonneau Lassay, *op. cit.*, fig. X. – Sulla diffusione del tema nelle arti figurative, si vedano soprattutto gli studi seguenti: E. Herzfeld, *Der Thron des Khosrô. Quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete der Kunstgeschichte des Morgen- und Abendlandes*, „Jahrbuch der preußischen Kunst“, XLI, 1920, pp. 123-131; J. Durand, *Légende d'Alexandre le Grand*, „Annales d'Archéologie“, XXXV, 1865, pp. 141-158; Ch. Cahier, *Basreliefs mystérieux étudiés dans plusieurs églises d'Allemagne, de France et d'Italie*, «Annales d'Archéologie», XXXV, 1865, pp. 165-180; A. L. Meissner, *Bildliche Darstellungen der Alexandersage in Kirchen des Mittelalters*, „Archiv für neuere Sprachen und Literaturen“, LXVIII, 1882, pp. 177-190; F. Panzer, *Der romanische Bilderfries am südlichen Choreingang des Freiburger Münsters*, „Freibürgische Münsterblätter“, II, 1906, p. 1 ss.; G. Supka, *Beiträge zur Darstellung der Luftfahrt Alexanders des Grossen*, „Zeitschrift für christliche Kunst“, XXIV, 1911, coll. 307-310; R. Hamann, *Motivwanderung von Westen nach Osten*, „Wallfrap-Richartz Jahrbücher“, III-IV, 1926-1927, pp. 50-59.

¹⁶ Lambert Li Cors et Alexandre de Bernai, *Li Romans d'Alexandre*, ed. H. Michelant, Stuttgart 1846.

Alessandro, nel muovere dall'India su Babilonia che deve rendersi ancora soggetta, è costretto a traversare una contrada deserta (detta *Sixte*), popolata da certi uccelli giganteschi, i grifoni. Alla loro vista, un subito pensiero lo prende, di alzarsi con l'aiuto di essi al cielo: come ha visitato il fondo del mare e osservato da vicino i costumi dei pesci, così vuol vedere dall'alto del cielo il colmo delle montagne, il moto dei venti, i pianeti, le stelle, il firmamento e i dodici segni dove il sole discende. Fece costruire una camera di legno e cuoio fresco fornita di finestre e di tutto l'occorrente e vi aggioga da sette a otto grifoni protendendovi sopra una lancia, da cui pendeva un pezzo di carne. S'alzano infatti i grifoni, e con essi la macchina, verso la parte in cui Alessandro tiene la lancia; traversano l'aria, la regione delle piogge più basse, indi la regione dei quattro venti, e arrivano alla sfera del fuoco. Qui il caldo insopportabile che fa screpolare il cuoio dell'aerea vettura consiglia l'audace volatore a ridiscendere, a che fare e ottenere non ha che rivolgere in basso la punta della lancia"¹⁷.

Si confronti la scena scolpita sul Duomo di Borgo con la descrizione fornita dal romanzo francese e si noteranno alcune divergenze: qui i grifoni sono due, là sono sette o otto; qui abbiamo due lance, là si parla di una lancia sola; qui Alessandro è seduto su un trono, là è trasportato da un veicolo di legno e cuoio. Molto più rispondenti al rilievo borghigiano, dunque, altri antichi testi francesi, che lo Charbonneau Lassay riassume così:

Alessandro avrebbe catturato due grifoni; dopo averli fatti digiunare per tre giorni, li attaccò ai due lati del suo trono e innalzò verso il cielo, al di sopra delle loro teste, due lunghe lance che sulla punta recavano carne arrostita; per raggiungere questa preda, i grifoni affamati si levarono in volo e continuarono a salire per sette giorni, portando Alessandro fino alla sede di Dio; ne avrebbe varcata la soglia, se un angelo non gli avesse detto: 'Perché, o re, voler conoscere le cose del cielo, quando ignori ancora quelle della terra?' Il re si rese conto della propria presunzione, abbassò le lance e i grifoni lo ricondussero sul nostro globo"¹⁸.

Il De Francovich¹⁹ suggerisce però di cercare fuori dalla Francia l'origine dello schema iconografico presente a Borgo San Donnino. Esso si trova infatti

– Sui vari testi contenenti il racconto dell'ascensione di Alessandro, cfr. G. Millet, *L'Ascension d'Alexandre*, "Syria", IV, 1923, pp. 85-133.

¹⁷ Parafrasi di G. Boffito, *La leggenda aviatoria d'Alessandro Magno nella letteratura e nell'arte*, "La Bibliofilia", XXII, 1920-1921, pp. 317-318. Dello stesso autore si veda anche, sulla diffusione del tema nelle arti figurative: *Le figurazioni nell'arte della leggenda aviatoria d'Alessandro Magno. Appendice*, "La Bibliofilia", XXIII, 1921-1922, pp. 268-271.

¹⁸ L. Charbonneau Lassay, *op. cit.*, p. 369. L'autore rinvia, nella nota 4, a due saggi: E. Talbot, *Essai sur la légende d'Alexandre le Grand dans le roman français du XII siècle*, p. 160 ed E. Mâle, *L'Art religieux au XIIème siècle en France*, p. 271.

¹⁹ G. De Francovich, *op. cit.*, p. 348.

attestato nella cultura bizantina almeno fin dal X secolo, quando il napoletano Leone Arciprete tradusse in latino una variante dello Pseudocallistene in cui comparivano dei grifoni (*grifae*) anziché, come nella variante pervenutaci, delle aquile²⁰. Lo schema visibile sulla Cattedrale di San Donnino, coi suoi due grifoni, è diverso anche da quello attestato nello *Shâhnâmeh* di Ferdawsî, che racconta come Kay Kâ'ûs, volendo estendere al cielo la propria signoria, facesse legare al suo trono quattro aquile, le quali dopo un lungo volo lo lasciarono cadere in un luogo deserto²¹. Gli elementi della rappresentazione borghigiana, comunque, si trovano variamente dissociati nei contesti culturali più diversi e lontani tra loro. Nei libri del cristianesimo etiopico, ad esempio, è scritto che Alessandro, "salito su un animale che somiglia in maniera impressionante al cavallo alato Pegaso, 'vola attraverso il paese delle tenebre fino al Paradiso, dove ritrova Enoch ed Elia'"²², due profeti che, sia detto per inciso, troviamo raffigurati sulla facciata del Duomo. Il protagonista di una favola bolognese²³, che guarda caso si chiama Sandrino, per raggiungere la Regina vola sul dorso di un'aquila; a un certo punto l'uccello chiede un pezzo di carne e Sandrino si taglia un pezzo di gamba per sfamarlo. Un tema analogo si trova in una fiaba ungherese²⁴, dove però il volatile che trasporta il principe non è un'aquila, bensì un grifone.

A questo punto, prescindendo da ogni questione relativa all'origine dello schema iconografico di Borgo, ci poniamo il quesito essenziale: quale significato è connesso al motivo dell'ascensione di Alessandro?

Sembra che l'interpretazione più comunemente attribuita dal Medio Evo cristiano a questa leggenda tendesse a vedervi simboleggiato l'orgoglio umano. Alessandro, dice Émile Mâle, "è l'orgoglio umano, è la scienza che vuole strappare a Dio i suoi segreti. L'uomo ascende, penetra audacemente nella regione dei misteri, ma è una regione illimitata, ed egli deve finalmente fermarsi davanti a nuovi misteri"²⁵. Su questa linea, un teologo del sec. XII, l'abate Gotifredo da Admont, giunse a paragonare Alessandro al serpente dell'Eden: "*formidine Dei contempta in tantam elatus est mentis superbiam, ut magis sub proprio*

²⁰ Il romanzo greco dello Pseudocallistene (ed. W. Kroll, 1926) fu tradotto in latino da Giulio Valerio Polemio nel sec. IV (ed. B. Kübler, 1888). Nella *Vita Alexandri Magni* di Leone Arciprete (ed. F. Pfister, Heidelberg 1913), si parla di grifoni: "*apprehendi grifas atque ligui eas cum catenis*" (III, 27, 5).

²¹ Ferdawsî, *Le livre des Rois*, ed. Mohl, 7 voll., Paris 1838-1878, II, p. 45.

²² D. Roman, *Les revues*, „Études Traditionnelles“, genn.-febr. 1975, p. 140. Trad. it. *Il tabot etiopico*, in: M. Vâlsan, *Il Cofano di Eraclio*, Parma 1985, p. 53. D. Roman cita da "Les Dossiers de l'Archéologie", 8, genn.-febr. 1975.

²³ *La rigeina del trèi muntagn d'or*, in: C. Coronidi Berti, *Al sgugiol di ragazù*, Bologna 1883.

²⁴ *Diavolo vento (Szélördög)*, in: C. Mutti, *L'asino e le reliquie*, Parma 1986.

²⁵ É. Mâle, *loc. cit.* Cfr. anche Ch. Cahier, *art. cit.*, p. 175; R. S. Loomis, *art. cit.*, p. 184; R. Hamann, *art. cit.*

quam sub Domini dominio esse eligeret, dicens in corde suo: Ponam sedem meam ad aquilonem, similis ero Altissimo (Isaia XXIV, 13-14)²⁶. Al medesimo ordine di idee si ispira il capitello del duomo di Basilea, dove l'ascensione di Alessandro è raffigurata assieme al peccato originale e alla cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden²⁷. Ciò indusse Ugo (o Riccardo) di San Vittore e successivamente alcuni studiosi moderni²⁸ a vedere in Alessandro addirittura una prefigurazione dell'Anticristo, e nei due grifoni due diavoli eccitatori della sua superbia.

Ma il Medio Evo conobbe anche un'interpretazione "in positivo" della leggenda: un libro assai diffuso in ambiente francofono, il *Cy nous dit*, attribuiva l'impresa del Macedone a un grande desiderio di conoscenza e la presentava come un esempio per l'uomo che aspiri al possesso perpetuo della bellezza celeste²⁹. È questa l'interpretazione che viene accolta dallo Charbonneau Lassay, secondo il quale l'arte medioevale "intendeva fare di questo monarca, malgrado il fallimento della sua audace impresa, l'immagine dell'anima trasportata verso Dio dall'animale aquilo-leonino"³⁰. Quest'ultimo infatti è nell'iconografia cristiana del Medio Evo "uno degli animali emblematici che innalzano verso Dio le anime così come il Cristo le ha innalzate in un'altra maniera"³¹, sicché possiamo dire che il grifone svolge la stessa funzione psicagogica assegnata dal simbolismo tradizionale (cristiano e non cristiano) all'aquila, al falco, a Pegaso e ad altri animali alati.

Per quanto riguarda in particolare il grifone, questo mitico animale, generalmente rappresentato con corpo di leone e con testa ed ali d'aquila, svolge quasi sempre un ruolo di guardiano: sorveglia la porta di un luogo sacro, impedisce l'accesso al giardino delle delizie, custodisce l'albero della vita, protegge il soglio divino. Lo troviamo ai lati del trono di Minosse, sugli acroteri del tempio delfico, sui pilastri del santuario apollineo di Didime, nella basilica di Porta Maggiore a Roma e poi nelle chiese e nei battisteri cristiani. Stando a Erodoto³², nel paese degli Iperborei l'oro è custodito dai grifoni; Isidoro di Siviglia³³ colloca anch'egli il grifone nelle estreme regioni del mondo, "*in Hyperboreis montibus*"; Fazio degli Uberti dice che nel paese dei monocoli Arimaspi

²⁶ *Homiliae in Scripturam*, in: Migne, *Patrologia latina*, CLXXIV, col. 1131.

²⁷ W. Stammler in: O. Schmitt, *Realexicon zur deutschen Kunstgeschichte*, I, Stuttgart 1937, col. 333.

²⁸ Ugo (o Riccardo) di San Vittore, *Allegoriae in Vetus Testamentum* IX, 4. A. L. Meissner, *art. cit.*; Carraroli, *La leggenda d'Alessandro Magno: studio storico-critico*, Mondovì 1892, p. 363.

²⁹ J. Durand, *art. cit.*

³⁰ L. Charbonneau Lassay, *op. cit.*, p. 370.

³¹ L. Charbonneau Lassay, *op. cit.*, p. 371.

³² Erodoto, *Storie*, III, 16 e IV, 13.

³³ Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, XII, 2, 17.

sono i grifoni a fare la guardia ad enormi quantità di smeraldi³⁴. A tale funzione di guardiano, specialmente a quella di guardiano delle tombe³⁵, il grifone unisce, come si è detto, un ruolo di psicagogo. Era così nell'antico Egitto, dove l'anima del defunto veniva condotta al cielo da una guida divina chiamata Sefer e raffigurata in forma di grifone³⁶; e fu così anche a Roma, come è testimoniato da uno stucco della Via Latina³⁷.

Il bassorilievo di Borgo San Donnino, come apparirà chiaro da quanto diremo più avanti, è per l'appunto ispirato alla lettura "positiva" della leggenda dell'ascensione di Alessandro; ma, anziché limitarsi ad esprimere un senso genericamente psicagogico, la scena in esame sembra rivestire un significato più profondo, più complesso e più preciso, analogo a quello che Denis Roman intravede nelle versioni etiopiche della leggenda. Scrive infatti lo studioso francese: "Alessandro il Bicorne è arrivato, secondo la storia, alle estremità dell'Oriente. Secondo la tradizione islamica, giunse 'là dove tramonta il sole'. A questa espansione nel senso della 'ampiezza' può aggiungersi una 'esaltazione', simboleggiata dall'ascensione del conquistatore (...). La figura di Alessandro può essere così rapportata a una dottrina completa del Sacro Impero, integrante le due dimensioni, individuale e sopraindividuale, del simbolismo della Croce"³⁸.

Nel brano che abbiamo qui riportato, Alessandro è detto "il Bicorne"; ciò non solo perché il Macedone, quando l'oracolo lo dichiarò figlio di Ammone "Signore dal duplice corno"³⁹, assunse come proprio emblema le due corna d'ariete presenti nell'immagine del dio e si fece raffigurare sulle monete con tale attributo simbolico, ma anche e soprattutto perché, in ragione di tale raffigurazione, Alessandro Magno venne identificato con l'Iskandar Dhû'l-Qarnayn della tradizione islamica. Un *hadîth*, infatti, afferma in maniera esplicita che Dhû'l-Qarnayn è "il Greco che fondò Alessandria".

Si legge nella XVIII sura del Corano (*Surat al-kahf*, la Sura della Caverna) che un conquistatore designato come Dhû'l-Qarnayn ("Quello dalle due corna") ricevette da Dio il potere ed i mezzi necessari a realizzare i propri disegni⁴⁰. Intrapresa una prima spedizione, a occidente, Dhû'l-Qarnayn instaurò un governo fondato sulla giustizia e sul rispetto della Legge divina⁴¹. La sua secon-

³⁴ Fazio degli Uberti, *Dittamondo*, IV, 11, 13; V, 24, 6.

³⁵ L. Charbonneau Lassay, *op. cit.*, p. 366.

³⁶ « Revue de l'histoire des Religions », XII, 1910, p. 154, fig. 22.

³⁷ L. Charbonneau Lassay, *op. cit.*, p. 371, fig. XI.

³⁸ D. Roman, *art. cit.*, trad. it. in: M. Vâlsan, *op. cit.*, p. 55.

³⁹ *Libro dei morti*, CLXV.

⁴⁰ "Innâ makkannâ lahu fi'l-'ardi wa âtaynâhu min kulli shay'in sababan" (*Corano*, XVIII, 84).

⁴¹ *Corano*, XVIII, 85-88.

da impresa fu una spedizione ad oriente: imbattutosi in una gente semplice e tranquilla, non cercò di cambiare il loro tipo di vita, ma li lasciò vivere secondo i loro costumi⁴². Infine giunse in un luogo situato fra due montagne, i cui abitanti lo invitarono a innalzare una barriera che li proteggesse dalle incursioni delle orde di Gog e Magog (*Ya'jûj wa Ma'jûj*). Dhû'l-Qarnayn ordinò che gli fossero portati dei blocchi di ferro, con cui fece riempire lo spazio tra le due montagne; poi fece versare del rame fuso sul ferro reso incandescente, sicché gli assalitori non poterono varcare quella barriera⁴³.

Alle notizie coraniche concernenti Dhû'l-Qarnayn, base di tutto ciò che la storiografia musulmana narra in proposito⁴⁴, la tradizione islamica aggiunge altri dati, contenuti in alcuni *ahâdîth* del Profeta. Uno di questi, riferito da Amr ibn al-'As, racconta di un volo compiuto da Dhû'l-Qarnayn attraverso le regioni del cielo: dopo la fondazione di Alessandria, "l'Altissimo inviò a lui un angelo che lo prese e innalzò in cielo", fino a mostrargli tutto quanto il creato. Secondo un altro *hadîth*, del quale si vedrà in seguito tutta l'importanza, Dhû'l-Qarnayn è stato, fra tutti gli uomini, il più somigliante al Profeta Muhammad. Riassumendo, dunque, Alessandro il Bicorne percorse la direzione orizzontale, attraversando la superficie terrestre in tutta la sua estensione, da occidente ad oriente; quindi percorse la direzione verticale, prima facendosi calare in fondo agli abissi marini⁴⁵ e poi salendo in cielo fino alla sfera del fuoco.

In relazione alla spedizione di Alessandro in Asia ed alla sua leggendaria ascensione celeste, Denis Roman usa rispettivamente le parole "ampiezza" ed "esaltazione", le quali traducono due termini tecnici del vocabolario sufico: *in-bisât* e *'urûj*⁴⁶. Questi due termini "corrispondono rispettivamente alle due parti del Viaggio Notturmo del Profeta, simbolo per eccellenza del viaggio iniziatico: la prima, chiamata *Isrâ'* (trasporto notturno), da Mecca a Gerusalemme, corrisponde alla dimensione orizzontale della croce, mentre la seconda, celeste, designata col termine *Mi'râj* (mezzo d'ascensione, scala), corrisponde alla dimensione verticale e giunge al Signore della Gloria Onnipotente"⁴⁷. Dice Fadlallâh

⁴² Corano, XVIII, 89-91.

⁴³ Corano, XVIII, 92-98.

⁴⁴ Ci limitiamo a citare il cap. CXII della monumentale *Cronaca* di Tabarî.

⁴⁵ Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre*, III, 381-577, in : M. Liborio (a cura di), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano 1997, pp. 354-369.

⁴⁶ Questi due vocaboli arabi, resi con "ampleur" ed "exaltation" da 'Abdul-Hâdî ("La Gnose", dic. 1910 – gen. 1911) e da René Guénon (*Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1931, cap. III), si trovano in un trattatello di Fadlallâh al-Hindî al-Burhanapurî (m. 1620) intitolato *At-tuhfatu 'l-mursalatu ilâ 'n-Nabî* ("Il dono inviato al Profeta"), la cui traduzione, di 'Abdul-Hâdî, è stata riprodotta in: *Le traité de l'Unité dit d'Ibn Arabi*, Paris 1977, pp. 49-62.

⁴⁷ M. Vâlsan, *Références islamiques du "Symbolisme de la Croix"*, "Études Traditionnelles", n. 424-425, marzo-aprile e maggio-giugno 1971, p. 53.

al-Hindî: “Sia l’esaltazione (*urûj*) sia l’ampiezza (*inbisât*) hanno raggiunto la loro pienezza nel Profeta, che Iddio lo benedica e gli dia la pace”. Il Profeta Muhammad è dunque identico all’Uomo Perfetto (*al-insân al-kâmil*), ovvero all’Uomo Universale, la cui realizzazione è simboleggiata in alcune dottrine tradizionali dalla croce⁴⁸: un segno, questo, che rappresenta il modo in cui viene conseguita la suddetta realizzazione, “mediante la comunione perfetta della totalità degli stati dell’essere, ordinati gerarchicamente in armonia e conformità, nell’espansione integrale secondo i due sensi dell’”ampiezza’ e dell’”esaltazione”⁴⁹. A questo punto il lettore si renderà conto che il *hadîth* relativo alla somiglianza fra Muhammad e Iskandar Dhû'l-Qarnayn comporta un’implicita allusione all’obiettiva analogia esistente fra i due casi di realizzazione spirituale.

“La figura di Alessandro può essere così rapportata a una dottrina completa del Sacro Impero”, scrive Denis Roman a proposito delle leggende etiopiche. Ciò è più che esatto; ed è proprio questa dottrina imperiale completa che è stata, per così dire, scolpita in lettere di pietra sulla facciata del Duomo di Borgo San Donnino (dove si possono vedere anche le immagini dell’imperatore Massimiano e di Carlo Magno, oltre alla figura dell’eroe imperiale per eccellenza: Ercole). Alessandro dunque, avendo sviluppata ogni sua possibilità secondo il senso orizzontale e secondo quello verticale, appare qui come detentore sia della regalità sia del sacerdozio: è *rex* e *pontifex* al tempo stesso. *Rex*, in quanto “regolatore” dell’ordine cosmico e dell’ordine sociale: in rapporto al mondo umano, egli rappresenta infatti la sintesi integrale dell’umanità, considerata sia come natura specifica sia come totalità degli esseri umani. *Pontifex*, in quanto è “colui che fa un ponte” fra la terra e il cielo, diventando egli stesso il “ponte”, l’asse, tramite il quale lo stato umano comunica con gli stati superiori dell’essere.

Intesa alla luce della dottrina integrale dell’Impero espressa dalla figura simbolica di Alessandro, la regalità, data la situazione “centrale” cui essa corrisponde, si trova oltre la distinzione dei due poteri (spirituale e temporale). Il *rex* così concepito rappresenta un grado spirituale elevatissimo, ma comune a quanti siano giunti al termine dei “piccoli misteri”; questo *rex* è infatti un uomo reintegrato nello “stato primordiale”, uno stato che non comporta differenziazioni di funzioni specifiche, ma “contiene in sé le possibilità corrispondenti a tutte le funzioni, per il fatto stesso che è la pienezza integrale dello stato umano”⁵⁰.

⁴⁸ Ricordiamo la frase famosa dello shaykh Illaysh al-Kabîr: “Se i cristiani hanno il segno della croce, i musulmani ne posseggono la dottrina” (Cfr. M. Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, Parma 1985, pp. 31-40 e 87-93).

⁴⁹ R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, Milano 1973, p. 33.

⁵⁰ R. Guénon, *La Grande Triade*, Roma 1971, pp. 111-112.



Paradigmi della sovranità nel romanzo irano-islamico di Alessandro: il re-profeta e la “sospensione del potere” nell’*Eqbâl-nâme* di Nezâmi (XII sec.)

di Carlo Saccone

Nezâmi, poeta persiano del XII sec., è l’autore di un celebrato “quintetto” (*khamse*) di poemi che da un lato è stato imitato *ad libitum* dai poeti persiani (e turchi) posteriori¹, dall’altro è stato la fonte d’ispirazione pressoché inesauribile per innumerevoli miniaturisti in tutta l’ecumene musulmana. Il Quintetto nezamiano presenta i seguenti cinque *mathnavi* (poemi in distici a rima baciata, di varia lunghezza, dalle poche alle decine di migliaia di versi): il *Makhzân al-Asrâr* (*Emporio dei segreti*) un poema didattico ispirato alla mistica sufi; *Khosrow va Shirin*², un poema romanzesco che ha per protagonisti due personaggi, un principe persiano e una bella armena, i cui nomi danno il titolo al poema stesso; *Leylâ va Majnun*³, altro poema di tono romanzesco che narra la contrastata storia d’amore della coppia più celebre delle lettere arabo-persiane; *Haft Peykar* (Le sette effigi)⁴, poema epico-romanzesco intorno alle gesta del re-cacciatore Bahrâm Gur (il Vahrâm V di epoca sassanide); infine l’*Eskandar-nâme* (Libro di Alessandro)⁵.

Quest’ultimo pezzo del Quintetto, di cui dovremo qui occuparci, ebbe una gestione alquanto laboriosa. Pare che Nezâmi volesse originariamente comporre tre distinti poemi su Alessandro dedicati rispettivamente al re-guerriero, al re-filosofo e al re-profeta⁶. Ma, forse il timore di non poter portare a compi-

¹ Per un primo ragguglio, cfr. l’apposito capitolo di A. Bausani, *Letteratura neopersiana* in A. Pagliaro-A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968.

² Traduzione tedesca: Nizami, *Chosrou und Schirin*, a cura di J.C. Bürgel, Manesse Verlag, Zürich 1980.

³ Traduzione italiana: Nezâmi, *Leyla e Majnun*, a cura di G. Calasso, Adelphi, Milano 1985.

⁴ Traduzione italiana, Nezâmi, *Le sette principesse*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1996 (2a ed.).

⁵ Traduzione italiana della seconda parte del dittico, ovvero dell’*Eqbâl-nâme*: Nezâmi, *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano 2002 (2a ed.).

⁶ Cfr. la seconda parte del mio saggio: *Viaggi e visioni di re sufi profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. I, Luni Ed., Milano-Trento 1999.

mento l'ambizioso progetto per la tarda età, forse altre ragioni a noi ignote, lo indussero a ridimensionare il progetto iniziale. Dalla sua penna uscirono infine due poemi: lo *Sharaf-nâme* (Libro della gloria) dedicato alle gesta dell'Alessandro re-guerriero, e l'*Eqbâl-nâme* (Libro della fortuna) che compendia in sé gli altri due aspetti dell'augusto personaggio: il re-filosofo e il re-profeta. Anche il mondo islamico conosce la tradizione che vuole Alessandro allievo di Aristotele attraverso varie fonti tra cui le traduzioni arabe di una celebre *Lettera di Alessandro a Aristotele*⁷, nonché attraverso vari "repertori di consigli"⁸, ovvero di sagge sentenze, tramandati a suo nome vuoi in arabo vuoi in persiano. Meno familiare può invece risultare per noi la figura di Alessandro re-profeta. In sintesi, ricordiamo che oltre al romanzo dello Pseudo-Callistene – conosciuto in traduzioni e soprattutto in rifacimenti arabi e persiani di regola ampiamente arricchiti sul lato del "meraviglioso" e del folklore locale⁹ – l'altra grande fonte dell'"Alessandro islamico" è il Corano. Qui, nel testo trasmesso da Maometto, alla sura XVIII (83-98), in un passo alquanto contorto e a tratti oscuro, si legge di uno strano personaggio chiamato Dhû l-Qarnayn, lett. "quello dalle due corna" ovvero il Bicorne, che percorre in lungo e in largo la terra per ordine del Signore: egli porta, con le armi e con la parola, il messaggio del monoteismo fino agli estremi confini prima dell'Occidente, quindi dell'Oriente e infine, in un terzo viaggio in direzione imprecisata (verso Nord ipotizzano certi esegeti), erige una barriera o muraglia contro i popoli empì di Juj e Majuj (evidente calco dei biblici Gog e Magog) che minacciano genti pie e devote¹⁰. Ora, gli esegeti del Corano perlopiù identificheranno questo Dhû l-Qarnayn (il Bicorne) proprio con Alessandro il Macedone¹¹, interpretando in sostanza la straordinaria avventura militare del greco sovrano come un "viaggio missionario" ai confini del mondo per portare la Legge divina a popoli che non avevano conosciuto profeti. Facilmente poi si vedrà in questo Alessandro/Dhû l-Qarnayn un precur-

⁷ Cfr. L. Gunderson, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim am Glan 1980; G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (1a ed. 1956), pp. 14-16. Sulle fortune di questo testo si veda anche C.H. Settis-Frugoni, *La fortuna di Alessandro dall'antichità al medioevo*, Firenze 1978 e l'ampia antologia contenuta in M. Liborio (a cura), *Alessandro nel medioevo occidentale*, con introduzione di P. Dronke, Milano 1997. La Fondazione Valla ha da parte sua iniziato a pubblicare il primo di tre volumi progettati: R. Stoneman (a cura), *Il romanzo di Alessandro*, tr. it., Milano 2007.

⁸ Cfr. C.H. De Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 9^{ème} au XIII^{ème} siècle*, Ed. Recherche sur les civilisations, Paris 1986.

⁹ In proposito, cfr. M.S. Southgate, *Iskandarnamah. A Persian Medieval Alexander Romance*, New York 1978.

¹⁰ Per una analisi del brano, cfr. P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam*, Marietti, Genova 1993 che contiene una ampia analisi della sura XVIII a partire da fonti arabe.

¹¹ Cfr. il mio saggio introduttivo *La leggenda islamica di Alessandro, dal Corano a Nezâmi*, in Nezâmi, *Il libro della fortuna di Alessandro*, cit., pp. 5-61.

sore o meglio una “figura” dello stesso Maometto, profeta-guerriero; e, altro particolare interessante, nelle innumerevoli elaborazioni posteriori in prosa e in versi, i confini delle sue conquiste risulteranno spesso coincidere con quelli dell’impero islamico nella sua massima espansione, dall’Andalusia all’India.

Essendomi altrove soffermato ampiamente su questi temi¹², qui non vi insisterò oltre. Dovrò comunque fare almeno qualche cenno alla sorte del nostro personaggio nel mondo specificamente iranico. La tradizione zoroastriana lo dipinge a fosche tinte, vedendovi un “figlio di Ahriman” (il satana del mazdeismo), un distruttore dei templi del fuoco e un ladro di libri sacri – in particolare dell’*Avesta* e dei suoi commenti che egli, secondo la tradizione, avrebbe sottratto al clero mazdeo – il massacratore della nobiltà iranica, l’usurpatore del trono degli Achemenidi. Viceversa, in epoca islamica, Alessandro proprio in virtù della identificazione con il Bicornone di cui s’è detto, viene ampiamente rivalutato già dai commentatori del Corano e anzi risulta quasi “santificato”¹³. A partire da Ferdowsi (m. 1026 ca.), il più grande poeta epico persiano autore di una monumentale cronaca regale in versi, la *Shâh-nâme* (Libro dei re)¹⁴, si assiste a un ulteriore passo in avanti nella riabilitazione del personaggio che viene in qualche modo vistosamente “iranizzato”. Ferdowsi, e sulla sua scia anche altri autori posteriori, cambia letteralmente la scheda anagrafica di Eskandar (nome persianizzato di Alessandro) facendone il figlio di Dârâb, il padre di Dario, e di Nâhid, una figlia che Filippo aveva graziosamente mandata in isposa al sovrano iranico. Il quale però l’aveva poco dopo rimandata indietro, perché affetta da una malattia ripugnante, senza accorgersi che la fanciulla era già rimasta incinta di lui. Sicché Alessandro/Eskandar nasce in Grecia e quando più tardi raccoglierà tra le sue braccia Dario morente, gli rivelerà di essere il suo fratellastro... Il matrimonio con la figlia di Dario, Rowshanak, consacrerà la definitiva “nazionalizzazione” del personaggio.

Quando Nezâmi, quasi due secoli dopo Ferdowsi rielabora la materia alessandrina nell’ultimo pezzo del suo Quintetto, il personaggio e tutte le sue interessanti “trasformazioni” su accennate sono già ampiamente acquisite nella coscienza e nell’immaginario persiano e islamico. Nezâmi però vuol fare opera nuova e, con una trovata geniale e destinata a rivelarsi assai feconda, decide di

¹² Si veda la nota precedente.

¹³ Per una rassegna commentata di testi anti-alessandrini prodotti dalla letteratura zoroastriana cfr. il capitolo “Alla ricerca della Città di Dio” nel mio *Viaggi e visioni di re sufi profeti*, cit., pp. 175-257, qui pp. 181-185; per seguire le complesse modalità di ri-legittimazione del personaggio in ambiente irano-islamico, cfr. *ivi*, pp. 185-204.

¹⁴ Una preziosa traduzione italiana integrale in eleganti endecasillabi sciolti, a suo tempo lodata dal Carducci, è Firdusi, *Il libro dei re*, a cura di I. Pizzi, 8 voll., UTET, Torino 1886-88.

“raddoppiare” la spedizione di Alessandro ai quattro angoli della terra. Dopo averci mostrato le imprese militari nel primo dei due poemi che compongono la sua Alessandreide, ossia lo *Sharaf-nâme*, in cui Alessandro letteralmente scorrazza più volte da Ovest a Est e da Nord a Sud ora combattendo ora stringendo trattati di pace con indiani e cinesi, con russi e abissini (v. il saggio di J. C. Bürgel in questo stesso volume), Nezâmi avrebbe forse potuto presentarci nel secondo poema un Alessandro più tranquillo e sedentario, che si gode a corte i frutti delle conquiste effettuate, magari attorniato da filosofi e dotti. E in effetti il secondo poema dell’Alessandreide, l’*Eqbâl-nâme*, si apre proprio con la scena straordinaria di Alessandro/Eskandar che dà udienza nella sala del trono a sette grandi filosofi greci tutti anacronisticamente compresenti – Socrate, Platone, Aristotele, Ermete, Apollonio, Talete e Porfirio – invitandoli a una dotta discussione sul tema dell’*arxe*, ovvero il principio del mondo¹⁵. Nezâmi avrebbe potuto scegliere di fermarsi qui: le dotte discussioni tra Alessandro e i filosofi avrebbero potuto benissimo funzionare da elegante cornice agli aneddoti e racconti illustrativi, secondo uno schema collaudato e caro ai poeti persiani autori di *mathnavi*¹⁶. Invece, come s’è anticipato, egli s’inventa letteralmente una “seconda spedizione” ai quattro angoli del mondo, ovvero ai quattro punti cardinali in ordine anti-orario cominciando da Ovest e finendo con il Nord. Ma andiamo con ordine. Alessandro dapprima riceve l’investitura profetica dall’angelo Soroush (figura di ascendenze zoroastriane) sulla falsariga dell’investitura ricevuta da Maometto da parte dell’arcangelo Gabriele:

Più grande di monti e fiumi il Creatore del mondo ti manda la Sua benedizione. Dopo averti affidato la custodia del mondo, Egli ora ti conferisce la missione profetica e poiché tu sei un sovrano sempre pronto all’obbedienza, eccoti le consegne del Creatore.

Dimenticherai quiete e riposo e senza soste percorrerai le vie del regno terreno. Qual celeste sfera andrai in giro intorno al mondo, e le teste di genti selvagge volgerai al vero sole. Proclamerai il tuo invito apostolico ai popoli sviati perché riconoscano il Signore del tuo regno e della tua fede. Un fondamento nuovo costruirai per questa celeste antica volta e laverai gli orizzonti dalla polvere dell’ignoranza. Libererai il mondo dall’oppressione dei demoni, e lo inclinerai stabilmente verso il Signore dell’universo. I dormienti ridesterai dal sonno, il velo toglierai che ottenebra il loro in-

¹⁵ In proposito si veda il brillante articolo di A. Bausani, *Aspetti filosofico-etici dell’opera di Nizami in Colloquio sul poeta persiano Nizami e la leggenda iranica di Alesssandro Magno*. Roma 25-26 marzo 1975, Accademia Nazionale dei Licei, Roma 1977, raccolto con altri saggi e articoli in A. Bausani, *Il “pazzo sacro” nell’Islam*, a cura di M. Pistoso, Luni Ed., Milano-Trento 2000, pp. 297-322.

¹⁶ Cfr. sull’argomento C. Saccone, *Tipologie dei poemi a cornice persiani*, in F. Bertoni-M. Versari, *Le cornici. Struttura e funzione nel testo letterario*, CLUEB, Bologna 2006, pp. 27-57.

telletto. Tu sei un tesoro di misericordia che proviene dal Dio inviolato, inviato ai diseredati della terra. Correrai dunque senza tregua intorno al cerchio di questo mondo, affinché i figli della terra possano profittare della tua missione. Poiché sulla proprietà di questo mondo hai già messo le mani, miglior cosa è che ora le mani tu porti sull'altro mondo! In questo regno terreno che ti appresti a percorrere guarderai unicamente al divino compiacimento non alla tua grandezza. Penserai solo a beneficiare chi ha un'anima, a chi non l'ha più nulla donerai. E se pure da coloro che hanno un'anima dovessi patire offesa, non conceder alcuna tregua: uccidi costoro o legali al giogo!¹⁷

In questo Alessandro-profeta, trasparente “anticipatore” di Maometto, si sommano a ben vedere le qualità e le dignità del futuro califfo: reggitore della comunità e *defensor fidei*, propagatore armato della vera religione e paladino di giustizia per gli oppressi. V'è indubbiamente leggibile, in filigrana, anche una giustificazione della pretesa universalistica dell'istituto califfale, se si vuole della stessa ideologia della *jihâd* o guerra missionaria Alessandro/Eskandar quindi ottiene dai tre filosofi più grandi – Socrate Platone Aristotele – altrettanti “compendi di saggezza” (*kherad-nâme*) che egli si porterà sempre appresso per consultarli a tempo debito e, anzi, decide di associare alla nuova missione per il mondo – questa volta tutta profetica – il filosofo/mago Apollonio che con varie trovate lo trarrà da più di un impaccio¹⁸.

Nezâmi insomma con questo secondo poema su Alessandro, “duplica” letteralmente la straordinaria impresa alessandrina con un occhio però molto attento al dettato coranico, ovvero a quel Dhû l-Qarnayn o profeta Bicorne di cui s'è detto: il testo coranico anzi, come ho mostrato altrove, funziona un po' da elemento discriminante e criterio ordinatore di tutto l'immenso materiale che proveniva a Nezâmi dalle più varie fonti: classiche, zoroastriane, folklorico-locali¹⁹. Vi ritroviamo dunque il viaggio sino all'estremo Ovest, dove Alessandro assisterà allo spettacolo dell'inabissamento del sole nell'oceano. In questa sezione – lo rimarchiamo *en passant* – si colloca una sorprendente descrizione: lasciatosi alle spalle Gerusalemme, dopo una lunga cavalcata attraverso il deserto del Sahara, giunto finalmente di fronte all'oceano Atlantico, Alessandro s'imbarca con i suoi e veleggia verso Ovest per tre mesi, trova varie isole e sbarca infine su una terra sabbiosa battuta da un sole impietoso; dopo un'ulte-

¹⁷ Nezâmi, *Il libro della fortuna*, cit. pp. 172-173.

¹⁸ Sul complesso rapporto dell'Alessandro nezamiano con la scienza e la magia, di veda il capitolo “Il viaggio di Alessandro tra sapienza filosofica e sapienza soprannaturale” in C. Saccone, *Viaggi e visioni di re sufî profeti*, cit. pp. 258-303.

¹⁹ Cfr. il mio saggio introduttivo *La leggenda islamica di Alessandro dal Corano a Nezâmi*, in Nezâmi, cit., pp. 5-61.

riore cavalcata di un mese, si affaccia con i suoi su un *altro* oceano “che circondava il mondo intero”. Che dire? Sembra la descrizione, incredibilmente precisa, di una impresa marinara “pre-colombiana” che culmina nello sbarco sull’istmo centro-americano ... Ci si chiederà: Nezâmi ha qui semplicemente inventato, per cui le coincidenze sono puramente casuali, o riecheggia piuttosto descrizioni e resoconti di viaggiatori arabi, a noi sconosciute? L’episodio sarebbe meritevole forse di ulteriori investigazioni²⁰. Sulla via del ritorno Alessandro raggiunge il Nilo e quindi il mitico giardino d’Eram del tiranno sud-arabico Shaddâd, pieno di alberi dalle frutta d’oro, d’argento e di rubino. Shaddâd aveva inteso empicamente gareggiare con i giardini del paradiso, venendo per questo annientato da Dio con tutto il suo popolo (cfr. Corano, VII, 65-72); sotto un porticato dove s’erge il suo mausoleo “tutto d’agata, carico di gemme dal soffitto alle fondamenta”, Alessandro scopre un epitaffio ammonitore:

O potente sovrano che sino a questo mausoleo hai spronato i tuoi cavalli, sappi che qui è sepolto Shaddâd, il signore di ‘Ad, per il quale questa terra ebbe un tempo colore e splendore. Appressati con umiltà a questo luogo, non pensare neppure di profanarlo. Lasciaci così coperti, ché nascosti vogliamo restare... anche tu dovrai dormire un giorno sotto questa terra! ... Ogni mortale per meglio illustrare il proprio casato, si fa erigere le colonne d’un mausoleo e nondimeno, se ben osservi, il vento finisce per disperdere in ogni direzione la sua polvere. Di quel corpo che il vento volle disperdere, ora nient’altro puoi vedere che questa montagna di oro e preziosi. Portati dunque via questo tesoro e che mai ti sia di peso, anzi tuo sia per sempre; quanto a noi, lasciaci in pace!

Alessandro legge l’epitaffio, barcolla, piange in silenzio. Chiarissima l’eco, in questo come in molti altri passi di Nezâmi, della tradizione contraria al grande macedone (greca ma anche zoroastriana come s’è detto più sopra), che gli rimproverava tra l’altre cose l’avidità, la brama di beni terreni. Nell’episodio non c’è solo questo, oltre all’eterno tema della transitorietà della *gloria mundi*; vi troviamo anche una funerea messinscena della ricchezza che è degna di figurare tra le più grandi e originali rappresentazioni – almeno nelle lettere musulmane – del macabro. Alla fine di questa sezione, Alessandro s’imbatte in popolazioni semi-bestiali del deserto, “un branco di fiere dal volto umano”, che erano “più nere della pece e abitavano oscure caverne”: da costoro ha notizia dell’esistenza di popoli ancor più bestiali, che si nutrono di lucertole e vivono come i serpenti “non volendo avere a che fare con nessuno”.

Segue un secondo viaggio (non presente nel Corano) in direzione Sud, che

²⁰ Il brano si può leggere in italiano in Nezâmi, cit., pp. 198-200.

ci pone qualche ulteriore problema di identificazione geografica, e relativi incontri con genti selvagge da Alessandro/Eskandar debitamente ammaestrate e convertite alla vera fede (v. infra). Inizia quindi il terzo viaggio, verso Est, dove il greco re rivede l'imperatore cinese, sua vecchia conoscenza già incontrata in una spedizione narrata nel primo poema dell'Alessandreide. È la parte forse più ricca di mirabilia: in un episodio di omeriche risonanze il sovrano, accompagnato da un suo fido compagno, ammira splendide fanciulle emergere nottetempo dall'acque mostrando le loro grazie e incantando chiunque; quindi evita pericolosi gorghi marini grazie a una statua-talismano costruitagli appositamente da Apollonio che indica ai naviganti la rotta da seguire; assiste infine al "rumoroso" sorgere del sole dalle acque dell'oceano: ai terrorizzati abitanti del luogo consiglierà di far rullare all'alba i più potenti tamburi, così da coprire il boato del sole che si leva dall'acqua. La nuova spedizione inventata da Nezâmi termina con un viaggio verso Nord, anche qui non meglio precisabile geograficamente, dove si situa l'episodio della costruzione della barriera o muraglia contro gli empi Juj e Majuj (i biblici Gog e Magog) e che culmina poi nell'incontro con una misteriosa "comunità di perfetti" di cui ci occupiamo più oltre.

Vorremmo fare a questo punto solo qualche breve osservazione: in primo luogo, l'Alessandro/Eskandar che percorre un regno praticamente coincidente con tutta la terra, è evidentemente non un re qualsiasi, bensì un sovrano cosmico, un *cosmocrator* nel senso degli antichi re iranici cantati da Ferdowsi nel suo nominato *Libro dei Re*: il sovrano dell'Iran – nella cosmografia tradizionale concepito come il paese posto al centro di "sette climi" (*iqlim*, dall'etimo trasparente) o continenti, è *ipso facto* anche il sovrano del mondo²¹. Il suo manifesto "sfiorare" – in tutte e quattro direzioni cardinali – i limiti dell'impresa storica del grande Macedone è perfettamente funzionale a questa idea "sacroimperiale" e cosmocratica del Potere. In secondo luogo, si osserva che raramente l'Alessandro dell'*Eqbal-nâme* imbraccia le armi: egli preferisce trattare col nemico e proporre accordi e trattati di pace prima di portare la guerra (in ciò comportandosi "islamicamente" in conformità a precise disposizioni coraniche sulla *jihâd*). Anzi, l'Alessandro nezamiano più che condottiero ci appare un esploratore instancabile dell'orbe terracqueo, spesso rivelando la curiosità del viaggiatore; curiosità dietro cui si intuisce la presenza di una società – quella islamica medievale – certamente aperta all'"ignoto" e avida di resoconti di viaggiatori e

²¹ Su questa visione della regalità cfr. il mio *La regalità nella letteratura persiana: dall'Iran mazdeo al medioevo islamico*, in C. Donà-F. Zambon, *La regalità*, Carocci, Roma 2002, pp. 33-64; sulle sue connessioni con antiche concezioni risalenti a un patrimonio comune indo-iranico, cfr. A. Grossato, *Sovranità universale e regalità particolari nell'Induismo, tra mito e storia*, in *ivi*, pp. 15-32.

esploratori, di cui ci resta peraltro una vasta documentazione letteraria. Emerge pure, in continuazione, la dimensione del re-filosofo, amante della scienza: Alessandro si fa accompagnare in questa spedizione da ben sei schiere di saggi e sapienti (o “tecnici” se si vuole): maghi, asceti, filosofi, oratori, artigiani, sacerdoti. Ma l’Alessandro/Eskandar dell’*Eqbâl-nâme* è divorato, soprattutto, dall’ansia di compiere una missione religiosa: egli viaggia evidentemente – secondo il modello del Dhû l-Qarnayn coranico – per predicare il messaggio del vero e unico Dio, per portare una legge divina. Una legge “islamicamente” vista come unico baluardo al disordine dello stato di natura, come saldo presidio di fronte agli istinti belluini e predatori dell’umana specie. Egli è insomma portatore di un Nomos superiore, perché di origine divina, che insieme redime e “civilizza” le genti, secondo un paradigma – tipico della mentalità islamica medievale – che vede solo le tenebre dell’ignoranza e la prepotenza delle forze istintuali-naturali là dove non sia ancora arrivato un messaggio dall’Alto, una divina rivelazione portata da un profeta. Alessandro, per altro aspetto, è chiaramente descritto come un re sacro, un vero “califfo” *ante litteram*, ossia “vicario” (tale il significato etimologico del termine arabo) di Dio sulla terra, concezione che risale ad antichissime rappresentazioni mesopotamiche – ben antecedenti l’avvento dell’Islam – del rapporto tra sovrano celeste e sovrano terreno²².

Nell’*Eqbâl-nâme* (EN d’ora in avanti) di Nezâmi sono molti gli episodi che ci illuminano su questa figura di Alessandro re-profeta e “sovrano civilizzatore” investito della missione di portare ai popoli più lontani e ignoti il messaggio del monoteismo e la legge di Dio, insomma di instaurare un ordine di origine soprannaturale²³. Alcuni hanno ricevuto molte e meritate attenzioni, come ad esempio quello iniziale delle menzionate conversazioni del re con i sette filosofi nella sala delle udienze²⁴; o quello della ricerca della fonte miracolosa dell’acqua di vita nel misterioso Paese delle Tenebre²⁵; o ancora quello, alquanto enigmatico, in cui il re greco incontra la menzionata comunità perfetta nell’ulti-

²² Per rendersene conto è sufficiente consultare un qualsiasi manuale di religioni dell’Antico Oriente, ad esempio G. B. Roggia, *Le religioni dell’oriente antico*, Ist. Ed. Galileo, Milano 1953 o H.C. Puesch (a cura), *Storia delle religioni, vol. 2: da Babilonia a Zoroastro*, tr. it., Laterza, Bari 1977.

²³ Sulla complessa figura citiamo solo due stimolanti monografie: P. Citati, *Alessandro*, Milano 1974; P. J. Chelkowski, *Mirror of the Invisible Word*, New York 1975.

²⁴ Cfr. A. Bausani, *Aspetti filosofico-etici dell’opera di Nizami*, cit., pp. 149-174.

²⁵ Cfr. I. Friedlander, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin 1913; M. Casari, *Il viaggio a settentrione: mitografia e geografia dall’età classica al Medioevo arabo-persiano*, in G. Carbonaro et alii (a cura), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli 2006, pp. 213-228; Idem, *La fontana della vita tra Silvestro e Khidr: Alessandro e Costantino a confronto*, in G. Carbonaro et alii (a cura), *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli 2003, pp. 225-238.

mo viaggio, verso Nord, della sua spedizione²⁶. Vorremmo però qui intrattenerci su un episodio che ha attratto poco l'attenzione degli studiosi e che, nondimeno, ci pare essenziale per comprendere il profilo della regalità e della missione di Alessandro e, più in generale, la visione della sovranità in Nezâmi. Mi riferisco all'episodio della "terra abbandonata" (o terra incolta) che il greco re scopre nel suo viaggio in direzione Sud.

Mi riferirò dunque, in particolare, al secondo dei suoi quattro viaggi (che come s'è detto si succedono in quest'ordine, verso: ovest-sud-est-nord), ossia a quello che lo condurrà col suo esercito nelle terre di Mezzogiorno. Un Mezzogiorno che ha posto agli interpreti qualche problema di identificazione geografica. Si tratta forse di terre africane? O di terre collocabili magari nell'India?²⁷ Quest'ultima ipotesi sembrerebbe a nostro avviso la più plausibile, se si tiene presente che il centro ideale di tutti i viaggi di Alessandro, o quantomeno il luogo per cui egli sempre deve passare o cui deve ritornare, è sempre l'Iran, un Iran che geograficamente corrispondeva a un territorio ben più vasto di quello dell'odierna repubblica iraniana e soprattutto più esteso verso Est.

1. Vediamo gli antefatti dell'episodio su cui ci soffermeremo, che ha luogo alla fine del viaggio verso sud, subito dopo tre altri episodi che qui rapidamente richiamiamo. In questa seconda spedizione, Alessandro incontra dapprima popoli dediti a strani culti idolatrici, che usano conservare per quaranta giorni i loro disgraziati prigionieri in giare ripiene di olio, quindi li decapitano e ne adorano i teschi che pongono a macabro ornamento di fronte alle case; Alessandro farà distruggere le giare e i teschi, convertendo tutti questi idolatri al culto monoteistico. In un secondo episodio il re greco s'imbatte in una montagna dalle pietre così dure che spezzano i ferri dei cavalli delle sue truppe e, mentre è alle prese col problema di superare l'ostacolo, scopre un fiume pieno di diamanti vegliati però da serpenti, di cui riuscirà a impadronirsi con una trovata ingegnosa. C'è qui un'eco chiarissima di un'avventura analoga che ricorre nelle note storie di Sindbad il Marinaio²⁸. Si tratta di due episodi in cui l'elemento del meraviglioso e dell'avventuroso dominano la scena e il re greco ci appare un po' nelle vesti dell'esploratore curioso: la missione religiosa che egli si è proposto è sempre presente, ma sembra qui decisamente posta in secondo piano.

²⁶ F. M. Bertotti, *Vedute di città perfette*, in *Majmu'e-ye Bahariye*, Istituto Culturale della Rep. Islamica d'Iran, Roma 1989, pp. 85-98.

²⁷ Cfr. la mia introduzione *La leggenda islamica di Alessandro a Nezâmi, Il Libro della fortuna di Alessandro*, cit., pp. 5-61.

²⁸ Cfr. C. Saccone, *Alla ricerca della Città di Dio*, in *Viaggi e visioni*, cit., pp. 175-257.

1.1 Il terzo episodio riporta un po' l'attenzione sugli aspetti sapienziali-religiosi, certamente uno degli elementi portanti del poema e in generale della poesia di Nezâmi²⁹. Lo descriviamo in dettaglio perché ci sarà utile per quanto diremo in seguito.

Alessandro s'incontra con un giovane contadino in un luogo che sembra rinfrancare la vista e l'animo delle truppe dopo le fatiche della lunga marcia per monti e deserti:

[era] una terra dai meravigliosi campi coltivati, accarezzata dalla pioggia e dalla neve. Per la lucentezza di quei freschi campi verdeggianti, una grande eccitazione discese nel cuore e nell'anima del sovrano...³⁰.

Alessandro si ferma dinanzi al giovane contadino tutto impegnato a vangare la terra: è colpito dalla sua bella e aggraziata figura che contrasta con il duro lavoro dei campi. Lo chiama a sé con dolcezza e così lo interroga:

“com'è che ti adattasti al lavoro dei campi? Sei giovane, bello e di pronto ingegno, e chi eccelle non dovrebbe fare che lavori eccellenti! E invece no, hai avuto in sorte di sollevare la vanga, di piantare i semi in luoghi sperduti. Una siffatta perla splendente non può far da contrappeso sulla bilancia a una vile zolla di terra. Vieni dunque con me, ché voglio concederti regali incarichi e liberarti in tal modo dalla schiavitù della terra”³¹.

Siamo di fronte a un topos assai diffuso in tutta la poesia persiana: l'incontro tra il principe e il saggio -spesso un derviscio o uno straccione- qui però nella variante di un umile contadino che si rivelerà dotato di profonda saggezza. A proposito di varianti del topos, Nezâmi, in questo stesso poema ci offre l'incontro tra Alessandro e un saggio che ha scelto di condurre vita eremitica, identificato addirittura con Socrate in persona. Alessandro invano si sforza di convincere Socrate ad abbandonare la sua vita miserabile e ad accettare gli agi della vita di corte, ovvero un livello confacente alla fama di sapiente che quegli s'è guadagnato: “Dimmi – lo supplica – o tu che aspiri al bene, che cosa desideri ottenere di cariche e onori, fosse anche la luna!”³², al che Socrate sprezzante risponde:

²⁹ Cfr. J.C. Bürgel, *Nachwort* to Nizami, *Das Alexanderbuch. Iskandarnama*, a cura di J. C. Bürgel, Manesse, Zürich 1991, pp. 585-630; A. Bausani, *Aspetti filosofico-etici*, cit.

³⁰ Nezâmi, *Eqbâl-nâme*, (d'ora in avanti EN) in Idem, *Kolliyyât-e khamse-ye Hakim Nezâmi Ganjavi*, Amir Kabir, Teheran 1351 H/ 1973 A.D., p. 1280, 8-9; tr. italiana, Nezâmi, *Il Libro della Fortuna di Alessandro* (d'ora innanzi EN-tr.it.), cit., p. 217.

³¹ EN, p. 1280, 16-20, EN-tr.it., pp. 217-218.

³² EN, p. 1224, 6 ; EN-tr.it., p. 147.

“Non caricarmi dell’oppressione di cose siffatte. Io appaio essere più forte di te perché tu mangi di più e io di meno. Anzi per quanto tu posseda il mondo intero, non puoi mai saziare il tuo cuore, neppure coi banchetti cinesi! Io non ho che questo povero straccio addosso vecchio di anni, e mi sarebbe pure pesante se non ci fossero il freddo e il caldo. Ma tu, gravato dal peso del tuo regno, vieni in cerca di me: non hai proprio di meglio da fare?”³³.

Socrate si prende pure la libertà di umiliare il sovrano dicendogli che la differenza tra loro consiste nel fatto che, contrariamente alle apparenze, è Socrate che dà gli ordini e Alessandro è quello che li prende, e spiegando il tutto con una sorta di curioso sillogismo:

“Ebbene io ho un servo il cui nome è “passione”, e il mio cuore a questo servo dà sempre ordini. Tu invece, o re, sei colui che a questo servo è servo, tu sei ubbidiente a colui che mi ubbidisce, ergo...”³⁴.

En passant notiamo come un episodio del tutto analogo che ha per protagonisti un principe e un sufi mendicante si trovi nel *Manteq ot-teyr* di ‘Attâr: qui il sufi straccione paragonava la passione a un somaro e diceva più o meno al principe: mentre io cavalco il somaro della passione, questi cavalca te, per cui, io che sto in groppa all’animale che ti cavalca sono infinitamente migliore di te³⁵.

Ora, tornando all’EN e all’incontro col giovane contadino, osserviamo che il copione in qualche modo si ripete. Alessandro lo invita a lasciare il lavoro dei campi, a seguirlo e ad accettare un qualche regale ufficio o dignità; e puntuale, esattamente come era avvenuto con Socrate, gli giunge un netto rifiuto. Infatti il contadino così risponde:

“O pastore di questo tempo, o tu da cui sono addomesticati tutti gli animali non ancor domi! È meglio che ognuno attenda al suo mestiere, senza troppo arrovellarsi sulla sua natura. Io non faccio altro che piantare semi, non sono all’altezza di regali uffici. Il contadino deve accontentarsi di una vita dura, giacché tra le mollezze si rammollisce. Il mio corpo s’è rassodato nella vita dura dei campi, una comoda vita è la rovina di chi alle durezza s’è assuefatto”³⁶.

³³ EN, p. 1224, 7-11 ; EN-tr.it., p. 147.

³⁴ EN, p.1224, 16-17; EN-tr.it., p. 148.

³⁵ Faridoddin ‘Attâr, *Manteq ot-teyr, maqâle XXI*, ed. Mashkur, Teheran 1975, pp. 129-130 (traduzione italiana: Farid ad-din ‘Attâr, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999); cfr. anche C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. II, Carocci, Roma 2005 pp. 279-31.

³⁶ EN, p.1280, 22; 1281, 1-4; EN-tr.it., p. 218.

Il contadino non giunge certo, neppure lontanamente, al sommo disprezzo con cui Socrate ha trattato il re greco; se Socrate aveva contestato platealmente la sovranità di Alessandro, il contadino resta e si dichiara umile suo suddito. Ma, come Socrate, egli rivendica la dignità della vita semplice e frugale, e, soprattutto, l'indipendenza di una scelta che non vacilla neppure di fronte al miraggio delle comodità della vita cortigiana. Alessandro ascolta ammirato la risposta del giovane contadino, quindi lo interroga nuovamente: "Chi è colui che ti nutre? E chi ti custodisce nel sonno e nella veglia? In chi ti rifugi nei periodi di carestia? E chi tu adori, di chi sei servo? A quale sentiero tu guardi?"³⁷.

A queste domande con cui Alessandro, memore della propria missione, sembra volersi accertare della fede seguita dal giovane contadino, questi risponde:

"O signore del mondo, o tu che in virtù della profezia sei guida alle genti [...] a Colui che ha innalzato per noi questo cielo azzurro, a Colui che ha dipinto monti, fiumi e deserti, a Colui che ha creato il mondo, notte e giorno io chino il capo a terra per varie volte. Adornato di occhi e sopracciglia quali non richiesto Lui volle donarmi, e gratificato degli altri doni che volle farmi, da ciascuno dei quali io traggio cento volte profitto, che dovrei fare se non ringraziarLo? Rendere grazie è un dovere per chi ha imparato a conoscere Iddio. E te che qui giungesti in missione profetica, io accetto col cuore devotamente"³⁸.

Il contadino – sottilmente e indirettamente – mette a confronto i doni di Dio con quelli che vorrebbe fargli Alessandro, dichiarando implicitamente di accontentarsi dei primi. Va da sé che Alessandro si convince della perfetta ortodossia monoteistica della fede osservata dal giovane e non insiste oltre nell'interrogarlo, lo bacia sulla fronte, gli regala un abito di gala, e quindi "a quel punto in quelle terre felici, ove purpuree rose crescevano e rami verdeggianti, il sovrano si prese un giorno e una notte intera di riposo insieme ai suoi soldati, sì da alleviare alquanto la fatica del viaggio"³⁹.

Alessandro in conclusione ha incontrato nel giovane contadino un autentico saggio che gli ha dato una lezione: lo scintillio e gli agi di corte, che il re gli ha fatto balenare dinanzi agli occhi, non significano nulla di fronte a chi è sottomesso a Dio e al suo decreto. Il contadino si dimostra un vero *muslim* ante-litteram, nel senso etimologico di *pienamente abbandonato* (o *sottomesso*) al volere di Dio. Di fronte a questo sincero monoteista Alessandro resta sfaccendato, non

³⁷ EN, p.1281, 7-9; EN-tr.it., p. 218.

³⁸ EN, p. 1281, 10-17; EN-tr. it., pp. 218-19.

³⁹ EN, p.1282, 3-4; EN-tr.it., p. 219.

ha nulla da insegnare né da predicargli. Vedremo come questo aspetto intrigante del “re sfaccendato” ritorni anche più avanti. Ma – aspetto ulteriore da sottolineare – egli neppure ha nulla da offrire che appaia allettante agli occhi del giovane, né può indurlo a abbandonare la sua vita tra i campi. Alessandro, di fronte a quel contadino che ha scelto Dio come proprio unico sovrano, è semplicemente impotente, *privo di qualsiasi potere*. A ben vedere il contadino, sia pure non in maniera sprezzante e sarcastica come aveva fatto Socrate, ha ugualmente messo in questione la sovranità del re greco: per lui esiste un solo sovrano degno di questo nome, quello celeste⁴⁰. Vedremo come questo episodio, alla luce di altri che esamineremo, acquisti un valore prettamente ideologico con riguardo non solo alla figura regale di Alessandro ma, più in generale, con riguardo alla teoria islamica della sovranità.

1.2 Ed eccoci dunque all’episodio della terra incolta ovvero della “terra abbandonata” da uomini e animali, che vuol essere al centro di questa analisi della seconda spedizione di Alessandro in direzione sud. Il re greco giunge a “una terra luminosa come nuovo paradiso, ma i suoi campi eran vuoti di animali e coltivazioni; invece vi abbondavano alberi, e fiori e torrenti, facendone un luogo degno di principi”⁴¹. Alessandro è perplesso, stupito, si chiede se per caso un qualche improvviso e imprevedibile disastro naturale, forse un incendio o una inondazione, non abbia causato la fuga di uomini e animali, perché a quella terra non manca proprio nulla, è evidentemente fertile e ricca di acque:

“Come è chiamato – egli va chiedendo – questo territorio e chi è il signore di un luogo siffatto? E dove sono gli animali, i contadini e gli aratri? E dove mai da queste parti s’ode il lamento di una vacca?”⁴².

A quel punto si fa avanti qualcuno, forse un notevole del luogo, che, dopo avere reso il dovuto omaggio, risponde alle ansiose domande del sovrano:

“O re, questa terra che conquista il cuore ha molte contrade prospere e coltivabili, in cui qualunque cosa si pianti al momento opportuno ricresce poi moltiplicata per mille e anche più. Ma siffatte contrade patiscono l’oppressione dell’ingiustizia, cosicché a nessuno riesce di trarne vantaggio. Se qui vi fosse giustizia e giudici a sufficienza, vedresti questo villaggio prospero e abitato”⁴³.

⁴⁰ Idea perfettamente “islamica” se si considera che lo stesso Maometto (come anche i califfi suoi successori) rifiutò sempre risolutamente titoli regali. Anche nel Corano peraltro ricchi e potenti sono spesso e volentieri maltrattati.

⁴¹ EN, p. 1282, 8-9; EN-tr.it., pp. 219-220.

⁴² EN, p. 1282, 11-12; EN-tr.it., p. 220.

⁴³ EN, p. 1282, 14-17; EN-tr.it., p. 220.

Questo notevole del luogo non si limita a informare il re greco delle ragioni dell'abbandono di quella terra, ma continuando nel suo discorso, si rivela una sorta di saggio che trae dalla situazione presente una morale di valore universale. Una morale in cui è facile percepire la forte e islamicissima personalità dell'Autore, particolarmente sensibile al tema della giustizia:

“Solo attraverso giustizia e equità potrà questa terra dar frutti, ma non avrà che rovina e abbandono finché domineranno gli ingiusti! Poiché non v'è giustizia nella ripartizione del raccolto dei campi, ardano pure sotto il sole o s'infradicino per l'umidità della notte”⁴⁴.

Grandi e semplici parole davvero, che – mi sia concesso un salto nell'attualità – potrebbero fornire ancor oggi materia per fruttuosa meditazione a coloro che governano le sorti del mondo; parole che, non a caso, ritroviamo nei discorsi di un grande saggio della nostra epoca, quel papa Giovanni Paolo II che nei suoi ultimi discorsi non si stancava di ripetere: “Non può esservi pace senza giustizia”.

Il saggio notevole conclude con una altrettanto islamica fiducia nella finale giustizia di Dio:

Così mentre tutti litigano financo per un chicco di grano, il vento e le inondazioni tutto il raccolto si portano via. Ma agile catapultata è il braccio del Signore, ed è bilancia che sa pesare sino all'ultimo chicco!”⁴⁵.

L'ultimo passo contiene forse una sottile allusione al passo coranico (XCIX, 7-8) che, con riguardo al giorno del finale rendiconto (*yawm al-hisâb*) al giorno del Giudizio insomma, dice che “chi avrà fatto anche un solo chicco di male lo vedrà, e chi avrà fatto anche solo un chicco di bene lo vedrà” (Corano, Ed. Bausani, cfr. anche VII, 8-9), versetti che dovevano aver colpito l'uditorio di Maometto il quale, secondo un noto *hadîth*, aveva significativamente commentato: “Questi sono i versetti più terrificanti dell'intero Corano!”.

Ma la risposta del saggio notevole è anche un implicito invito a Alessandro a por rimedio al disastro provocato dall'ingiustizia, qualcosa che si inserisce *naturaliter* nello spirito di un altro celebre passo coranico (III, 110) in cui Allah si rivolge a Maometto e ai suoi con queste parole, quasi il manifesto della nuova fede: “Voi siete la migliore nazione mai suscitata: promuovete la giustizia, impedite l'ingiustizia e credete in Dio!”

⁴⁴ EN, p. 1282, 18-19; EN-tr.it., p. 220.

⁴⁵ EN, p. 1282, 20-21; EN-tr.it., p. 220.

E infatti, udito il discorso del saggio notevole, Alessandro non perde tempo:

informato che l'ingiustizia dei tiranni era stata la causa della rovina di quelle terre, Alessandro volle erigervi una barriera di giustizia (*saddi az 'adl*) e quel luogo volle chiamare "Eskandarâbâd" (Città di Alessandro). Per renderlo più prospero egli decretò che ciascuno desse il dovuto a chi per lui lavorava e pagasse l'imposta per i poveri (*zakât*, termine che designa propriamente l'elemosina canonica, uno dei doveri di ogni buon musulmano, nota mia) né alcuno godesse di un salvacondotto per far razzie e ruberie, cosicché mille lodi furono infine levate a un principe sì giusto⁴⁶.

2. Fin qui Nezâmi. Veniamo ora a qualche osservazione sulla collocazione di questi episodi nell'economia costruttiva del poema. Il quale com'è noto è pensato come una sorta di grande *mandala*⁴⁷ al cui centro stanno le quattro spedizioni a Ovest-Sud-Est-Nord di Alessandro, precedute dal menzionato lungo episodio delle discussioni tra il re e i sette filosofi, e seguite, dopo la fine delle spedizioni, dall'episodio della morte del re con le lamentazioni degli stessi filosofi sulla sua bara. Questa ricercata *simmetricità* di costruzione si riscontra a vari livelli: di struttura generale dell'opera, delle sue singole parti, ma anche, direi più sottilmente, al livello della struttura del messaggio. Un esempio calzante ci è fornito proprio dai due episodi che abbiamo qui brevemente analizzato.

Ebbene, se si guarda al poema con un occhio alla sua simmetria costruttiva, si troverà immediatamente il corrispondente della storia del contadino saggio e di quella della "terra abbandonata", un corrispondente simmetrico, in due altri episodi che si collocano – in modo speculare – nel quarto e ultimo viaggio, quello verso la direzione Nord. Si tratta di episodi notissimi: il primo è quello dell'arrivo di Alessandro nelle terre minacciate da Gog e Magog in cui egli fa costruire la famosa barriera a difesa dei popoli colà minacciati; e, subito dopo, l'episodio già menzionato e non meno noto dell'incontro di Alessandro con una comunità di perfetti, in cui si è voluto vedere un'eco di dottrine e utopie politiche presenti in vari autori, da Platone sino ad al-Fârâbi⁴⁸.

⁴⁶ EN, p. 1282, 22 ; p. 1283, 1-4 ; EN-tr.it., p. 220.

⁴⁷ Cfr. C. Saccone, *Alla ricerca della Città di Dio*, in *Viaggi e visioni*, cit., p.215 ss. Su questo interessante artificio costruttivo, riscontrabile in parecchi mathnavi persiani cfr. il mio lavoro *I poemi a cornice persiani*, cit.

⁴⁸ Cfr. J.C. Bürgel, *Nachwort*, cit.; Idem, *Conquérant, Philosophe et Prophète. L'image d'Alexandre le Grand dans l'épopée de Nezâmi*, in C. Balay-C. Kappler-Z. Vesel (eds.), *Pand o Sokhan. Mélanges offerts à C.H. de Fouchécour*, Institut Français de Recherche en Iran, Teheran 1995, pp. 65-78, ora tradotto con altri saggi in J. C. Bürgel, *Il discorso è nave, il significato un mare. Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006, pp. 172-189.

Ebbene balzano subito agli occhi alcune corrispondenze precise che qui rapidamente riassumiamo. L'episodio, nella spedizione verso Nord, della costruzione della barriera o muraglia (*sadd*, in persiano) protettiva contro la minaccia di Gog e Magog, corrisponde, nella spedizione verso Sud, all'episodio or ora esaminato della costruzione di una "barriera di giustizia" (*saddi az 'adl*) a presidio e protezione della terra incolta e abbandonata da uomini e animali a causa dell'ingiustizia. A Nord, contro Gog e Magog, Alessandro aveva costruito una barriera fisica (che ricalca come è noto un preciso spunto coranico, XVIII, 83-98); a Sud, contro i tiranni e gli ingiusti, egli edifica una barriera simbolica, fatta di leggi e nuove più giuste regole di ripartizione del raccolto. In un caso l'ingiustizia proviene dall'esterno della società, le terribili tribù di Gog e Magog, nell'altro, l'ingiustizia è riconducibile a perverse dinamiche tutte interne alla società, una società evidentemente "disordinata" e dominata da tiranni.

In entrambi i casi la regalità di Alessandro deve manifestarsi concretamente e attivamente, con una fattiva operosità nel segno del passo coranico succitato (*promuovete la giustizia, impedite l'ingiustizia*), in particolare attraverso la costruzione di "barriere", siano esse di pietre o di norme, barriere fisiche o ideali.

L'*edificazione*, reale o simbolica, diventa insomma chiaro sinonimo di civilizzazione e, soprattutto, di elevazione di un *nòmos* divino come saldo presidio dei giusti e dei pii di fronte all'imperversare dell'ingiustizia e barbarie umana.

Ma passiamo ora all'altra coppia di episodi, simmetricamente disposti. Nel viaggio verso Nord, dopo aver incontrato una "comunità di perfetti" – presso la quale non esistono ladri né giudici, le botteghe non hanno serrature e le porte delle case sono sempre aperte, gli animali convivono pacificamente con gli uomini, il benessere e la ricchezza sono equamente distribuiti fra tutti – e dopo aver verificato che essa viveva piamente e agiva in totale conformità alla volontà di Dio, Alessandro dichiarava:

A colui che il mondo intero ebbe a esplorare, un altro mondo s'è presentato grazie a questi uomini virtuosi; grazie a loro il mondo risplende di luce, giacché sono loro i pilastri spirituali di questo mondo... La nostra missione per monti e deserti fu concepita perché, sazi della condotta belluina degli uomini, fin qui venissimo ad apprendere la legge di questi saggi. Se questa gente già prima io avessi conosciuto, forse non sarei andato in giro per il mondo. In uno sperduto angolo di montagna mi sarei ritirato per dedicarmi unicamente all'adorazione del Signore, i miei costumi non si sarebbero discostati dalle loro leggi, né io avrei avuto altra fede che la loro fede!⁴⁹.

⁴⁹ EN, p. 1304, 19-22; p.1305, 1-4; EN-tr.it., pp. 246-247.

Qui Alessandro ammetteva di non aver bisogno di portare oltre per il mondo la sua legge, ch , anzi, la legge di quella comunit  gli appariva persino superiore alla propria. Quei saggi insomma gli avevano dato una lezione. Non si pu  inoltre fare a meno di notare quasi un accento di autocritica in questo Alessandro, stanco profeta-guerriero giunto alla fine dei suoi viaggi, di fronte alla pace assoluta che regna nella comunit  perfetta: se li avesse conosciuti prima, egli dice, *i miei costumi non si sarebbero discostati dalle loro leggi*. Viene spontaneo, a questo punto, osservare il perfetto parallelismo di questo episodio con quello dell'incontro col giovane contadino che abbiamo descritto all'inizio. Anche l  Alessandro vuol verificare dapprima la fede del giovane, e, avuta conferma della sua piena ortodossia, ammette di non aver nulla da insegnargli; anzi, il giovane stesso gli d  una lezione di piissima sottomissione ai decreti divini rifiutando con fermezza le cariche offertegli dal re. A ben vedere, l'invito di Alessandro ad accettare un incarico a corte, il contadino lo avverte come una violazione del piano divino che lo ha piuttosto destinato all'umile lavoro dei campi: rifiutando, egli si manifesta pienamente sottomesso alla legge di Dio prima che a quella del sovrano terreno. Anche qui si avverte, implicita, una critica sotterranea: la generosit  del re   l'altra faccia di una avidit  tutta terrena che il pio contadino rifiuta.

Ma l'aspetto pi  sottile, implicitamente sottolineato da Nezâmi nel confronto tra i due episodi   un altro ancora. Il sovrano greco di fronte al pio contadino, cos  come di fronte alla santa comunit  dei perfetti, rimane *sfaccendato*: non deve costruire barriere, n  reali n  simboliche, n  dare leggi, n  proteggerli da alcunch . La sovranit  di Alessandro   per cos  dire "sospesa", anzi ne esce persino umiliata: il contadino gli oppone un fermo rifiuto, la comunit  dei perfetti   palesemente un *altro* mondo, su cui il re greco non pu  nulla nel bene e nel male.

Ora, se confrontiamo questa situazione di "sospensione" della sovranit  con quella determinatasi nell'altra coppia di episodi, quelli di Gog e Magog e della "terra abbandonata", balza subito agli occhi che siamo in una situazione diametralmente opposta: la sovranit  di Alessandro   qui esercitata vistosamente e al suo massimo grado, egli deve intervenire d'imperio producendosi in qualit  di legislatore e di difensore, costruendo come abbiamo visto "barriere" reali e ideali.

3. Ecco, ci sembra che questi quattro episodi, simmetricamente organizzati come abbiamo visto per coppie di corrispondenti, ci mostrino come Nezâmi abbia voluto deliberatamente tematizzare nell'*Eqb l-n me* la questione della regalit , o meglio dei *limiti* della regalit . Questione complessa, come sappiamo, e avvertita come assai delicata in tutto il dibattito sul potere e sulla sovranit 

nell'islam medievale, e che per certi aspetti si trascina sino ai giorni nostri⁵⁰. Questione delicata, si diceva, perché coinvolge aspetti teologici e in generale religiosi, non solo aspetti storici e politici.

Per cominciare possiamo osservare che la coppia di episodi “Gog e Magog” – “terra abbandonata” tipifica il caso della “città imperfetta” al massimo grado, della città ingiusta, l'esatto rovescio del caso tipificato dall'altra coppia di episodi. La comunità dei perfetti incarna evidentemente un ideale Città di Giustizia, che ha il suo fondamento in quella spirituale “città di giustizia” che ogni suo cittadino ha già realizzato in se stesso, cosa che viene anticipata nella figura del giovane contadino pio e pago della sua condizione, che accetta pienamente la giustizia dei decreti divini.

Insomma, i quattro episodi sono costruiti, dal punto di vista della *Weltanschauung* nezamiana, su una duplice pregnante opposizione: città della giustizia vs. città dell'ingiustizia e sovranità sospesa vs. sovranità vigente. E facile rendersi conto che la regalità di Alessandro si esercita al massimo grado proprio là dove minore è la perfezione della città terrena e, viceversa, tende a diminuire o a la limite a estinguersi là dove la città terrena ha raggiunto la perfezione nella piena sottomissione a Dio.

Nezâmi non ci ha proposto soltanto quattro storie, certo godibilissime di per se stesse, tra le mille riconducibili alla vulgata islamica di Alessandro⁵¹. Egli, abilmente giocando su sottili simmetrie costruttive, ci ha proposto attraverso questi quattro episodi, una precisa visione del potere e della sovranità, verrebbe da dire quasi una compiuta filosofia politica o meglio: una teologia della politica.

Per ricostruire sommariamente il quadro ideologico sottostante tale visione, dovremmo intanto osservare che, per Nezâmi, di fronte al potere di Alessandro e sempre in dialettica tensione con esso, sta sempre l'altro potere, il potere per eccellenza, quello di Dio. Il potere di Alessandro, quanto a dire la regalità portata da un uomo, si giustifica ed è *vigente solo nella misura* in cui l'altra regalità, quella di Dio, non venga riconosciuta e rispettata. Come abbiamo visto, di fronte a chi riconosce e rispetta pienamente i decreti divini, la legge del re celeste, Alessandro non ha nulla da fare, rimane appunto sfaccendato, quasi impo-

⁵⁰ Cfr. C.Saccone, *La regalità nella letteratura persiana: dall'Iran mazdeo al medioevo islamico*, cit., pp. 33-64; vari importanti contributi sono in M. Bridges-J.C. Bürgel (eds.), *The problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, P. Lang, Bern 1996.

⁵¹ C. Saccone, *Alla ricerca della città di Dio*, in *Viaggi e visioni*, cit.; M. Casari, *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, supplemento n.1 alla “Rivista di Studi Orientali”, vol. LXXII, Bardi Editore, Roma 1999.

tente. Questo Alessandro in realtà assomiglia molto a una prefigurazione del futuro califfo islamico – del califfo ideale, ben s'intende – incaricato di far ovunque trionfare la Legge di Allah, secondo i teologi musulmani l'unico vero sovrano, l'unico re degno di questo nome. Il potere di Alessandro, così come quello del futuro califfo, si giustifica solo nella forma di un "potere vicario"⁵² non di un potere assoluto: esso è come *sospeso* là dove pienamente regna solo la legge di Dio.

A riprova, Alessandro giunto nella città dei perfetti non trova in quest'ultima nessuna autorità cittadina, nessun potere umano costituito, né – particolare decisivo – egli pensa di rivendicare il suo ruolo di sovrano.

Siamo insomma di fronte a una sorta di utopia anarchico-religiosa i cui presupposti sono tutti già nel Corano, nei famosi versetti sulla sovranità (*hakimiyya*), che qui giova brevemente ricordare. Nell'ambito di un lungo discorso si ricorda che Allah ha dato a ciascuna comunità un Legge in base alla quale giudicare le questioni umane: il Pentateuco agli ebrei, il Vangelo ai cristiani e infine il Corano per la *umma* musulmana. Quindi si trova il versetto seguente, polemicamente riferito a coloro, tra i meccani, che si ostinano a rifiutare la rivelazione:

“Un giudizio (*hukm*) pagano, ecco quel che essi vogliono; ma per chi è pieno di certezza qual migliore giudizio che il giudizio di Dio?” (*Corano*, Ed. Bausani, V, 50).

Una diversa traduzione, che coglie pure altre sfumature, dice:

Desiderano dunque essi il giudizio dei tempi dell'ignoranza (cioè: del paganesimo)? E chi può essere giudice migliore di Dio, per gente che crede fermamente? (*Corano*, Ed. Bonelli).

Ora occorre qui ricordare che il termine arabo *hukm*, tradotto di solito con *giudizio* ha uno spettro semantico molto ampio, che si rifà certamente all'antica prerogativa dei sovrani di esercitare insieme e il potere politico e il potere giudiziario. Il termine quindi convoglia un'idea di "giudizio" che si estende dall'area politica a quella giudiziaria, e che di fatto lo rende sinonimo di "potere" nel senso più ampio del termine. Un'altra espressione famosa (divenuta una giaculatoria spesso citata a proposito e a sproposito nel corso della storia del mondo musulmano) che integra questo concetto di *hakimiyya* o sovranità/potere, è *lâ hukm illâ li-llâh* ossia "Non v'è potere/giudizio se non in Dio (o: se non quello

⁵² Cfr. C. Saccone, *La regalità*, cit.

che appartiene a Dio)⁵³. Quest'idea che il potere sovrano appartenga solo a Dio è talmente radicata nella sensibilità islamica che, com'è noto, Maometto e i califfi suoi successori alla guida della comunità rifiutarono sempre di farsi chiamare con l'appellativo di "re". Ricordiamo ad esempio come, Abu Bakr e 'Omar si fecero chiamare semplicemente *khalifa rasul Allah* ("vicario dell'invitato di Dio) e, a partire dalla dinastia omayyade, i califfi si definiranno *khalifa Allah*, ovvero "vicari di Dio", con ciò sottintendendosi che solo Allah è l'unico re o sovrano legittimo. A ulteriore riprova di questa situazione di sostanziale de-legittimazione della regalità come istituzione terrena v'è ad esempio il trattamento coranico della figura del faraone egiziano nell'episodio che lo oppone a Mosè profeta di Dio. L'episodio chiave si colloca alla fine dell'inseguimento degli ebrei in fuga attraverso il Mar Rosso:

Facemmo allora passare il mare ai figli di Israele e li inseguirono Faraone e i suoi eserciti in accanita corsa fino a che, sul punto d'essere inghiottito dalle acque, disse Faraone: "Credo ora che non c'è altro Dio che quello in cui han creduto i figli di Israele, e io tutto mi rimetto a Lui!" (X, 90)

La punizione dell'empietà del Faraone coranico – che solo in punto di morte si ravvede e riconosce la piena signoria di Dio – diventa una sorta di anatema su ogni pretesa umana di arrogarsi *al-hukm*, il potere-giudizio, sentiti come prerogativa esclusiva del sovrano celeste⁵⁴.

Tornando a Nezâmi, sembra evidente che la sua "costruzione" della regalità di Alessandro avviene sullo sfondo di queste concezioni. Non esiste un re legittimo sulla terra, se non in senso puramente *vicariale*. Comunque, la società umana, quand'anche governata da un sovrano pio e fervente monoteista come Alessandro, resta un modello infinitamente inferiore alla città ideale, la comunità dei perfetti soggetta solo ai decreti di Dio, e che quindi di per sé non ha bisogno né di Alessandro né di alcun altro re terreno. Dove la sovranità (*hakimiyya*) di Allah è pienamente riconosciuta, la presenza di un sovrano terreno è intollerabile, o meglio, diventa del tutto superflua.

Il compito di Alessandro – in realtà di ogni re terreno – è ben riassunto nel saluto con cui viene accolto dal giovane contadino:

⁵³ Formula che riprende quella quasi uguale in Corano, VI, 57 o quella più estesa: *lâ hawl wa lâ quwwa illâ bi-llâh l-'aliyy l-'azim* (non v'è potere né forza se non in Dio, l'Eccelso, il Grande).

⁵⁴ Sul concetto di *hakimiyya*, anche in relazione col moderno fondamentalismo islamico, cfr. Abu Said Nasr, *Critique du discours religieux*, Actes Sud, Arles 1999 (tr. it.: *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 143-167); si veda inoltre J. C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, Beck, München 1991, pp. 21-95.

O pastore di questo tempo, o tu da cui sono addomesticati tutti gli animali non ancor domi!”

Egli è “pastore” e guida incaricata da Dio di portare la sua Legge per il mondo; ed è “domatore” che ha il compito di ridurre gli appetiti connessi con la condotta belluina e smodatamente famelica dell’umanità. La missione di Alessandro, in cui per la tradizione islamica è stato facile vedere una prefigurazione di quella di Maometto e dei califfi, è quella di portare un *nomos* divino tra popoli che lo ignorano, prima o piuttosto che stabilire un regno universale basato su umane leggi. Sottostante è una visione – tipica dell’Islam medievale – in cui si pensa che solo il *nomos* divino può opporsi al *caos* dello stato di natura, all’anarchia dei bisogni e delle sopraffazioni primordiali, a quell’umana insopprimibile avidità con cui lo stesso Alessandro deve fare amaramente i conti (v. sopra l’episodio rivelatore del pianto sull’epitaffio del mausoleo di Shaddâd); solo un verbo calato dall’Alto può porre rimedio al *costitutivo* e altrimenti irrimediabile disordine morale di popoli non toccati da una rivelazione celeste. Non a caso questi ultimi sono dipinti nel poema come popoli semibestiali, “incivili” o dediti a culti e riti orripilanti (v. sopra, gli adoratori di teschi, gli abitatori del deserto e simili). Alessandro è monarca dunque non certo nel senso tradizionale, “occidentale”, del termine: egli non porta in giro la *sua* legge, bensì quella di un celeste sovrano. E in questo suo compito, in cui metterà a frutto sapienze terrene e celesti, è sempre divinamente assistito, anzi e “infallibile”⁵⁵, perché semplicemente è il *vicario* di Dio in terra.

Ma proprio per questo la sua regalità ha un carattere relativo, *vicariale* appunto, non assoluto, e per questo egli dismette ogni pretesa di sovranità di fronte a chi la legge di Dio la conosce già, a chi è pienamente sottomesso al “vero re”. Gli abitanti della Città dei Perfetti – dice Alessandro – gli appaiono come “i pilastri spirituali del mondo” e anzi “grazie a loro il mondo risplende di luce”, concezione che riflette idee ampiamente circolanti nel mondo della mistica islamica medievale dove si pensa che una gerarchia invisibile di santi letteralmente “sorregga” il mondo. La missione di cui Dio lo ha investito attraverso l’angelo Soroush (v. supra) non riguarda – non può riguardare – evidentemente costoro.

Paradossalmente, la più perfetta signoria di Dio si realizza dunque nella forma di una compiuta “santa anarchia”: la città dei perfetti non ha alcuna autorità terrena, né mai ne avrà bisogno⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. Il mio saggio *Il viaggio di Alessandro tra sapienza filosofica e sapienza soprannaturale* in C. Saccone, *Viaggi e visioni*, cit., pp. 258-303.

⁵⁶ Come si vede la anarcheggiante “escatologia politica” di Nezâmi presenta curiosi punti in comune

L'Alessandro/Eskandar di Nezâmi contempla in realtà una città utopica, la Città della Giustizia (ahinoi, un ideale di cui ancor oggi sentiamo l'attualità!), in cui l'equità distributiva è cifra di una giustizia vissuta come virtù spirituale realizzata sulla base dell'obbedienza costante a una legge divina. Ecco dunque che la giustizia di Alessandro a ben vedere si realizza non solo nella sua opera di edificatore di "barriere di giustizia", ma soprattutto direi – e al massimo grado – nella rinuncia a esercitare la regalità su chi è già pienamente sottomesso al Re celeste, l'unico vero re. Il "sovrano giusto" esercita, deve *vicarialmente* esercitare, il potere nella città dell'ingiustizia; ma di fronte a chi riconosce e pratica le leggi divine, rinuncia pienamente alle sue prerogative, *sospende* la propria regalità.

con teorie e escatologie politiche elaborate in Occidente, dal mondo classico fino alle teorie sulla "fine dello Stato" in Marx e Bakunin, o in filosofi contemporanei, in proposito cfr. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.

Guerra e pace nell'*Alessandreide* di Nizami*

di Johann Christoph Bürgel

Lo *Iskandar-nama* ovvero il “Libro d’Alessandro” è l’ultimo e il più ampio dei cinque poemi del poeta persiano Nizami (1141-1209)¹. Esso pure rientra, come del resto tutta la sua opera, tra le migliori realizzazioni della poesia islamica medievale e in particolare dell’epica persiana². L’opera di Nizami fu continuamente imitata attraverso i secoli, e non solo dai poeti persiani ma anche da quelli turchi e indostani. Nizami presumibilmente ebbe la spinta a rielaborare la materia alessandrina dalla lettura della *Shah-nama* (Il libro dei re) – e in effetti egli fa di continuo espresso riferimento a Firdawsi – ma oltre a questo, come egli stesso sottolinea nella lunga introduzione della sua opera, aveva pure letto numerose altre fonti creando così una immagine di Alessandro Magno tutta sua, che arricchisce di molto l’originale progetto firdawsiano. Il suo romanzo di Alessandro va anche ben oltre l’idea di *Füstenpiegel* riconoscibile nei suoi due precedenti poemi di soggetto regale, il *Khusraw va Shirin* e il *Haft Peykar*. Lì si trattava di far evolvere principi sfrenati e egoisti in padri della patria dotati di senso della responsabilità. Nel *Khusraw e Shirin*, a questo sviluppo tutto esteriore e pubblico si legava quello intimo, privato, da giovane Don Juan a coniuge fedele³.

Nell’*Iskandar-nama* sta di fronte a Nizami un ideale diversamente concepito e ancor più ricco, sicché nel suo ultimo poema egli non si rifà semplicemente all’opera precedente bensì percorre nuove strade sia dal punto di vista artistico che di quello del contenuto. Ascoltiamo come lo stesso Nizami espone questo nuovo programma:

Quand’io nel labirinto della poesia cominciai a cercare un eroe per il mio libro, ecco, spuntò fuori dal mio spirito la figura di Alessandro che non riuscii più a scacciare.

* Traduzione italiana del mio: *Krieg und Frieden im Alexanderepos Nizamis*, in M. Bridges-J.C. Bürgel (Eds.), *The Problematic of Power. Eastern and Western Representations of Alexander The Great*, Peter Lang, Bern 1996 (trad. it. di Carlo Saccone).

¹ Sul poeta cfr. Bürgel 1984 e 2006, Bausani 1968 e 2000.

² Cfr. la mia traduzione tedesca (Nizami 1991) e la relativa introduzione: per la traduzione italiana cfr. Nizami 1997.

³ Cfr. la mia traduzione di questo poema (Nizami 1980) e la relativa introduzione.

Non guardare dunque costernato a questo sovrano che sapeva portare altrettanto bene la spada e la corona! Alcuni l'hanno chiamato Signore di troni, conquistatore di regni e orizzonti; altri, in considerazione della sua amministrazione ispirata a giustizia, gli concedono il primato nella sapienza; altri ancora lo considerano in virtù della sua purezza e della sua pietas un profeta. Io vorrei far crescere dalle tre sementi che questo saggio ha seminato, un albero ricco di frutti. Dapprima dunque parlerò di regalità e di conquista; quindi ornerò le mie parole con la sapienza, la cui antica lotta io rinnovo; e infine busserò al portale della Profezia. D'altronde Dio stesso lo definisce un profeta. (I, 54)⁴.

Con l'ultima frase l'Autore corrobora la propria scelta relativa alla materia del poema con una allusione coranica: nella sura XVIII si parla infatti di Dhu l-Qarnayn, ossia il "Bicorne". Questi appare qui come un personaggio che, dotato di potere (*sultân*) da Dio stesso, avanza fino ai confini della terra⁵. Dhu 'l-Qarnayn per la verità nel Corano non è filosofo né profeta. Questa triplice personalità si origina piuttosto da un'altra visione. Fu il filosofo arabo al-Farabi (m. 950) nella sua filosofia politica fortemente platonizzante a pretendere dal sovrano che unisse queste tre capacità nella sua persona. Anche per al-Farabi a questo si lega un'idea di sviluppo, ovvero un contatto via via sempre più stretto dell'intelletto umano con il c.d. Intelletto Agente (*'aql fa'âl*), che da parte sua rappresenta una emanazione divina. In questo modo insomma l'uomo può ricevere conoscenza senza mediazioni sulla via della contemplazione estatica. Mistica e filosofia qui si fondono. Il filosofo raggiunge il rango del profeta.

La visione di al-Farabi si riferisce apparentemente a Maometto che senza dubbi fu profeta e condottiero, e secondo la concezione islamica più tarda anche filosofo e più ancora: elevato ben al di sopra di ogni filosofia. Indizi di vario genere nell'opera filosofica di al-Farabi lasciano tuttavia supporre che la sua visione – per i musulmani – poteva avere o denunciare anche un aspetto sovversivo: Maometto non era il sovrano ideale, poiché – confrontato con lo standard aristotelico- senza dubbio non era un filosofo; qualcosa di simile, ovvero la possibilità di un aspetto sovversivo, l'incontreremo anche in Nizami.

La tensione fra Ragione e Rivelazione ha certamente segnato per secoli il pensiero musulmano, e peraltro anche nella nostra epoca è tornata attuale in modo virulento⁶. Anche l'Alessandro di Nizami vi si deve confrontare: essa, si

⁴ Le citazioni si riferiscono all'ed. Dastgirdi: con I, si indica la prima parte intitolata *Sharaf-name*; con II, la seconda parte intitolata *Iqbal-name*. Poiché l'impaginazione di questa edizione è evidenziata anche nella mia versione tedesca, diventa superflua qui una doppia indicazione.

⁵ Sura XVIII, 83-98; sul concetto di *sultan*, cfr. Bürgel 1991a, p. 10 ss.

⁶ Cfr. Bello 1989; Watt 1962 e anche Bürgel 1991a, pp. 122-167.

può dire, forma la struttura profonda dello sviluppo del personaggio. Ma sul proscenio del poema vi sono altre questioni che si lasciano ampiamente sussumere sotto il titolo: del giusto rapporto con il potere (*Macht*), con i poteri, o – per usare una parola tolta dal titolo di un mio recente libro – con l'essenza del Potere (*Mächtigkeit*). Alessandro, l'abbiamo visto nella sura XVIII, risulta dotato di Potere (*sultân*) come peraltro anche altri credenti e in particolare i grandi profeti. Dio gli ha conferito Potere. Se consideriamo per così dire la curva della sua esistenza nella rappresentazione nizamiana, questa si mostra una curva che va dalla guerra alla pace movendosi in sempre nuove onde piccole e grandi, ma nel complesso la guerra alla fine si ritira completamente e viene scacciata dalla pace; e con questo termina pure la missione di Alessandro. E la guerra viene presto soppiantata da un altro mezzo di risoluzione del conflitto, quello del confronto intellettuale, la competizione e il duello di parole, in particolare attraverso dialoghi e lettere.

Questa costante dialettica guerra-pace è tanto più interessante in quanto Nizami viveva all'interno di una cultura cui certo la guerra santa appartiene in quanto istituzione religiosa, e che lui, in quanto musulmano, non era tenuto a mettere in questione. Lo fa egli, forse, a dispetto di tutto questo? Vogliamo analizzare questa domanda, come anche la domanda: quali aspettative nutre Nizami nei confronti del monarca vittorioso, creatore della pace? Ovvero, più precisamente: come egli presenta Alessandro nelle vesti di modello del creatore di pace.

La guerra è certo superbamente descritta nell'opera di Nizami, in questo il nostro poeta non è mai secondo a un Omero, un Virgilio, un Ariosto, un Tasso o altro grande epico che scriva di vicende guerresche. Ma nella sua descrizione viene evidenziato l'impeto spaventoso della violenza, l'inarrestabile dinamica interna della guerra. Essa causa devastazioni, costa vittime senza senso, e ottunde il pensiero della compassione e della pietà. Alcune citazioni possono chiarire questo aspetto: "S'alzava una nuvola color della ruggine, pioveva sangue a catinelle, e nei flutti che gonfiandosi montavano sino alle teste [dei combattenti] gli uni morivano di sete, gli altri annegavano" (I, 125). "Entrambi gli eserciti si gettarono l'uno sull'altro e si mescolarono come la notte e il giorno. Per mera paura di fronte al ronzio delle frecce, la seta sotto le corazze si mutava in sudario" (I, 129). "Il bisogno di guerra che tutti spronava innanzi non concedeva spazio al sentimento dell'amore" (I, 111). E, dopo la vittoria sui negri:

Pensieroso guardava Alessandro i morti e esteriormente rideva felice, mentre dentro di sé piangeva. Perché, egli pensava, era necessario in questa lotta ammazzare con spade e frecce così tanti uomini? Non era giusto attribuire la colpa di questo solo a loro. Ma cercare lo sbaglio in me sarebbe pure errato. È piuttosto proprio del Destino far rotolare le teste, e al Destino non può sfuggire nessuno (I, 133).

Una guerra, una volta ch'è iniziata, deve essere una guerra giusta e Nizami ne dà in continuazione degli esempi. La prima guerra del poema Alessandro la intraprende, su richiesta pressante degli Egizi, contro gli Etiopi che li tormentavano. Divenuto potente dopo questa vittoria, Alessandro si rifiuta di versare al persiano Dario il tributo sino ad allora regolarmente pagato, pur cercando attraverso una missione diplomatica di evitare la guerra. Ma Dario valuta in modo errato i nuovi rapporti di forza, schernisce il giovane Alessandro trascurando fra l'altro il fatto che egli in quanto tiranno ha ormai pochi amici intorno. Dopo il suo assassinio ad opera di due ufficiali del suo stesso campo, i persiani tirano il fiato, il re vittorioso instaura la pace e la giustizia, persino si riconcilia con Dario morente e, ottemperando al suo ultimo desiderio, ne sposa la figlia Rosana.

In un lungo pubblico discorso, Alessandro espone i principi cui egli come vincitore si sente vincolato e secondo i quali intende erigere un regno della pace; dopo i ringraziamenti per la vittoria conseguita si legge:

Dal Giudice celeste ho ricevuto l'incarico di esercitare senza sosta la mia funzione di giudice, aiutando gli oppressi a veder rispettato il loro diritto, rischiando la notte di coloro che sono stati sospinti nel buio... Nessuno, dai potenti sino ai più deboli, vedrà mai da parte mia un atto di violenza... A ciascuno assegnerò il posto che si merita... Sosterrò con energia la religione e la scienza e stabilirò i giorni in cui si amministra la giustizia. Davanti a nessuno eccetto Dio io sarò intimorito (I, 258 ss.).

Questo erigendo regno della pace, Alessandro infine lo descrive con metafore che riecheggiano bibliche visioni:

Dove sorge simile a bel cipresso la mia Giustizia, nessun perfido falco metterà più terrore al fagiano; e colà il lupo proteggerà l'agnello, il leone non procurerà sofferenze all'onagro. Non mi limiterò soltanto a proteggere i buoni dai malvagi, ma riderò anche nei malvagi l'impulso al Bene (I, 261).

In un punto solo tuttavia l'Alessandro di Nizami sarà inflessibile: egli distrugge i persiani templi del fuoco, ossia Nizami fa compiere a Alessandro ciò che storicamente di sicuro non ha fatto: esercitare l'intolleranza religiosa. L'Alessandro di Nizami qui agisce islamicamente, anzi persino più islamicamente degli stessi musulmani che almeno all'inizio della loro conquista conclusero spesso accordi con gli zoroastriani ormai vinti e concessero loro di mantenere il proprio culto⁷.

⁷ Cfr. Morony 1986.

La guerra in Persia è l'ultima grande campagna militare nel poema di Nizami. In virtù di questo successo, d'ora in poi Alessandro otterrà quasi dappertutto vittorie senza combattere e stringerà legami che offrono al poeta, dopo le grandiose rappresentazioni belliche, l'occasione di descrivere incontri ormai pacifici di ogni sorta, anche per la decisione del sovrano di limitarsi a dispute e conflitti con mezzi pacifici nel senso del coranico consiglio: *jâdilhum bi 'llati hiya ahsan* (disputa/lotta con loro nel modo migliore)⁸.

Subito dopo entra in scena una donna potente, Candace, lontana parente della regina delle Amazzoni, il cui nome, nelle lettere arabe, fu distorto in *Qaydâfa*⁹. In Nizami si chiama *Nûshâba* e signoreggia, in una diversa regione chiamata *Barda'* sul Mar Caspio, un regno di sole donne. L'avvicinarsi di Alessandro non l'ha per nulla intimorita; ella rifiuta di sottomettersi a lui, al che Alessandro, travestito da messaggero di se stesso, si reca da lei e le presenta la richiesta di comparire di fronte al greco re. Ma ella lo riconosce dal suo regale portamento, e quando lui si ostina a negare la sua vera identità, la regina lo smaschera con l'aiuto di un ritratto che aveva di Alessandro – un motivo, questo, spesso rappresentato nell'arte miniaturistica persiana.¹⁰ Egli capisce a quel punto di essersi da solo consegnato nelle mani di lei. Ma *Nûshâba* lo risparmia e anzi conclude con Alessandro un trattato di pace. La forte personalità della regina, fra altro, lo induce a rivedere i suoi pregiudizi – che suonano tanto islamici quanto greci – sulle donne, motivo anche questo ricorrente nell'epica nizamiana: la donna potente che impartisce una lezione a un uomo¹¹. Oltre a questa, *Nûshâba* darà ad Alessandro una ulteriore lezione sulla transitorietà della ricchezza e la problematicità del terreno Potere, invitandolo a una tavola imbandita dove invece di vivande lo aspettano scodelle ripiene di gioielli e pietre preziose.

Un notevole insegnamento sui limiti della forza militare verrà presentato nel capitolo seguente in circostanze completamente diverse. Alessandro tenta invano di espugnare un covo di briganti arroccato tra le montagne. Dopo quaranta giorni i suoi generali gli confessano di sentirsi impotenti. A quel punto spunta l'idea di rivolgersi per un aiuto a un asceta che dimora nei paraggi. Il vecchio, un sant'uomo di tipo islamico, fa crollare la fortezza dei briganti con un solo sospiro, in realtà attraverso la sua "energia psichica" (*himmat*) che secondo credenze musulmane appartiene ai mistici. L'allusione al fatto che la

⁸ Che il senso qui inteso sia la lotta di parole risulta chiaramente da vari passi paralleli all'interno del Corano.

⁹ Per questo incontro cfr. Kappler 1996.

¹⁰ Cfr. Stchoukine 1997, p. 172 "Nushaba riconosce Alessandro".

¹¹ Cfr. Bürgel 1988.

himmat è più potente persino della forza militare, costituisce uno dei pochi elementi di quest'opera sicuramente attinti alla mistica musulmana.¹²

Ancora una volta Alessandro si comporta da vincitore generoso: i briganti che si sono arresi verranno cacciati dal loro covo, ma otterranno un feudo come indennizzo. “Quella fortezza di pietra che si innalzava al cielo, egli (= Alessandro) fece quindi ricostruire, trasformandola da fortezza dell'ingiustizia in dimora di Giustizia”.

Ma Alessandro, anche dopo queste esperienze, non è affatto guarito dalla sua sete di potere: “Poiché aveva veduto così numerose teste inchinarsi dinanzi a lui, sentiva ora il desiderio di sottomettere anche l'India” (I, 323). I suoi consiglieri approvano questo progetto e per un attimo su Alessandro incombe la tentazione di usare la violenza brutta: “Si affrettò a correre, di fervore avvampando, contro il re indiano, deciso a piombare come una nuvola sopra il suo regno per consegnarlo al saccheggio. Sì, lo attirava non tanto obbedire ai comandamenti della Saggezza quanto all'arbitrio della Follia” (I, 352-353). Ma anche questa volta vincerà la ragione: per prima cosa, come un pio sovrano islamico, egli offre al nemico la pace e la sottomissione in cambio del pagamento di tributi: “Se pensi alla guerra, manda pure avanti un esercito, poiché io mi sto avvicinando come nuvola gravida di bufere! Ma se sei pronto a rendermi omaggio, sappi che nessuna militare minaccia da parte mia grava su di te... (I, 353). E il re indiano acconsente: Poro si sottomette pacificamente, accetta di pagare il tributo assegnatogli ma, subito dopo la partenza di Alessandro, lo tradisce e viene presto annientato in una breve battaglia.

Una costellazione di eventi analoghi si ripropone con la sottomissione della Cina. All'inizio il sovrano cinese sente cose che non promettono nulla di buono sul greco conquistatore che si sta avvicinando:

L'ardore dell'Abissinia proviene dal fatto che a lui s'è sottomessa; la nerezza dei negri, dal fatto che per questo si affliggono. Il regno di Dario, l'ha tutto saccheggiato e ora che ha sconfitto re Poro e i suoi, egli è pronto a portare la guerra contro il Faghfur¹³. Quando questo mare ruggente si scatena, anche le montagne si devono sciogliere (I, 371).

Il sovrano cinese ne è terribilmente spaventato ma, prima di iniziare la controffensiva militare, ottiene ulteriori informazioni su Alessandro da cui ricava

¹² Sulla *himmat* cfr. Meier 1957, pp. 226-240.

¹³ Titolo dei sovrani cinesi nelle fonti islamiche, probabilmente derivato dal pahlavico: *baghpur* = “Figlio di Dio”, e anche traduzione del cinese: *T'ien tzu* = “Figlio del Cielo”. Cfr. Encyclopaedia of Islam, 2a ed., sub voce *Faghfur*.

l'immagine di un signore giusto; ossia quello che dopo la conquista della Persia era ancora una autorappresentazione – così lo vede Nizami – nel frattempo grazie alle imprese di Alessandro si è trasformato in fama internazionale:

Dio si è compiaciuto in lui e gli uomini sono di lui felici. A nessuno egli augura il male, né si rallegra per il male di chicchessia... In guerra egli giudica severamente, ma se vince è pronto al perdono. Egli si consulta con i filosofi, provvede agli anziani e conduce i giovani in battaglia. Pure sempre egli si rifugia in Dio; e un uomo che ricerca la protezione divina è immune da disgrazia. ... Quando il Khaqan (= il sovrano cinese) ebbe appreso di tanta potenza, lo prese rispetto infinito per questa gloria divina. Fu scosso il suo cuore dalla venerazione che provava per Alessandro, e in esso si scaldò il desiderio di incontrarlo. Bandì dalla mente l'idea di fargli la guerra, e si mise a cercare i motivi per giustificare un trattato di pace da stringere con lui (I, 373 ss.).

Con il sovrano cinese si sviluppa presto una amicizia cordiale che li porterà ad avere scambi spirituali e comuni avventure. Tra le scene più stimolanti del poema è certamente quella della gara tra i pittori cinesi e greci, un altro dei ricorrenti esempi in Nizami della possibilità di risolvere un conflitto con le armi dello spirito, dunque pacificamente. All'efficacia e alla funzione del motivo non nuoce minimamente il fatto che sia stato ripreso da al-Ghazali¹⁴. La massima estraibile da questi incontri suona: esercitare la cultura invece della guerra, la costruzione invece della distruzione. A questo punto dovremmo mettere in rilievo anche l'attività dell'Alessandro costruttore, da Nizami più volte sottolineata, il suo agire come fondatore di città: dopo la vittoria sugli Abissini egli fonda Alessandria in Egitto (I, 136); dopo avere sconfitto un condottiero nord-iranico, la città di Herat (I, 348); altre città fondate da Alessandro, e da Nizami espressamente nominate, sono Samarkanda, Darband, e Bulgar (I, 71). Tra le altre imprese culturali di Alessandro ricordate da Nizami, si può annoverare la misurazione della terra (I, 73) come pure l'invenzione dello specchio (I, 150 ss.).

Solo sulla via del ritorno in Grecia, Alessandro si trova implicato nuovamente in una azione bellica: in Abkhazia un principe locale che Nizami chiama Davali si rivolge a lui lamentando che il suo territorio viene devastato dai Rus (non ancora gli odierni russi, bensì popolazioni di origine normanna, imparentate con i Mordvini)¹⁵ e Alessandro è l'unico in grado di prestare aiuto. Naturalmente egli interviene. Le sette sanguinose battaglie contro i Rus, e contro Vara-

¹⁴ Sulla rappresentazione iconografica del motivo, cfr. Soucek 1972.

¹⁵ Sui Rus, cfr. Togan 1939.

ghi e Alani, concludono le imprese guerresche dello *Sharaf-name*, ovvero della prima parte dell' *Alessandreide*.

Il conflitto tra guerra e pace, e la finale vittoria della pace sulla guerra, viene reso in questo caso con particolare evidenza. Una bella schiava, che Alessandro aveva ricevuto in dono dal sovrano della Cina ma che era stata sino a quel momento da lui alquanto trascurata, spunta fuori travestita da guerriero nel bel mezzo delle battaglie e più volte rivolge a favore dei greci la vacillante fortuna sul campo. Nessuno sa chi sia veramente questo "guerriero" finché, un giorno, un gigante dei Rus la strappa dalla sella e la rapisce. Nella caduta però le cade l'elmo e così spuntano fuori i suoi lunghi capelli di fanciulla. Quando poco più tardi Alessandro sconfigge il pericoloso gigante e quindi – alla vigilia della battaglia decisiva – dà una grande festa, egli fa uscire il gigante dalla prigione, gli fa togliere le catene, lo perdona e infine gli dona la libertà. Al che il gigante sparisce senza che nessuno ne immagini il motivo; ma eccolo subito riapparire, con la bella cinese tra le braccia, appena liberata dal campo dei Rus e ora riportata ad Alessandro. Il re greco ne resta affascinato e ricompensa la fedeltà della schiava dedicandole alcune notti – una plastica resa dell'importanza in Nizami delle idee di pace e riconciliazione.

Ma questa prima parte non termina con l'ebbrezza della vittoria, bensì con una disfatta sebbene non di natura militare: la vana ricerca di Alessandro dell'Acqua di Vita collocata nel Regno delle Tenebre. Mentre due dei suoi accompagnatori, Elia e il misterioso Khizr (arabo: Khidr, Khadir), trovano la fonte miracolosa e ottengono l'immortalità, Alessandro si deve contentare di uscire ancor vivo dall'impresa¹⁶. Inizia quindi la lunga agognata marcia di ritorno verso la Grecia.

Qui comincia la seconda parte. Alessandro si occupa ora a tempo pieno di filosofia e delle tre scienze occulte, magia, alchimia e astrologia, che venivano considerate superiori alla stessa filosofia – secondo la gerarchia canonica delle discipline scientifiche della tarda antichità, recepita tra gli altri anche dai Fratelli della Purità di Bassora (X sec.)¹⁷. Nelle storie che seguono, solo liberamente legate al tema principale, viene trattato il rapporto con le potenze spirituali, la differenza tra vera e falsa magia, vera e falsa alchimia o astrologia¹⁸. Così troviamo ad esempio un racconto su Maria la Copta, ben nota per quanto leggendaria figura della storia dell'alchimia. Ella, figlia detronizzata di un re, ha appreso quest'arte occulta dallo stesso Aristotele, e grazie all'oro che ora sa produrre può recuperare le sue regali prerogative e i precedenti possedimenti.

¹⁶ Su Khizr, cfr. Wensinck 1941, pp. 286-290 e Franke 2000.

¹⁷ Cfr. Ullmann 1972 e Bürgel 1988°, p. 28 ss.

¹⁸ Cfr. Bürgel 1995.

Alessandro viene messo in guardia: costei anche contro di lui scenderà in guerra, se egli non deciderà immediatamente una campagna preventiva. Ma Aristotele dissiperà le sue preoccupazioni: egli conosce bene la donna e può garantire che ella non nutre alcuna intenzione ostile (II, 61 ss.).

La storia successiva ci mette sotto gli occhi la figura di un falso alchimista che, a Baghdad, si fa passare per vero dinanzi a un califfo, e scappa poi dopo avere da lui ottenuto come anticipo una grossa somma.

In una storia ulteriore, ancora una storia che ha per soggetto una competizione e una delle più stimolanti e profonde che Nizami abbia creato, viene trattato il tema del potere magico della musica grazie al quale si può indurre gli uomini e le bestie a un sonno simile a quello mortale. Si tematizza il giusto rapporto con questo potere e, a questo proposito, la superiorità di Platone su Aristotele, i due contendenti. “Quando Alessandro riconobbe che Platone era in Grecia il maestro di tutte le scienze, elevò il suo rango nel regno e gli concesse la massima considerazione” (II, 92)¹⁹.

Un punto di svolta nello sviluppo del personaggio di Alessandro si trova nella sua visita a Socrate, dopo che questi si era rifiutato di accettare il suo invito a venire a corte. Alessandro decide di recarsi di persona sino al romitorio di Socrate e si piega di fronte al maggior potere della sua sapienza (II, 97 ss.)

Così attrezzato, Alessandro sperimenta la vocazione alla profezia. A questo punto troviamo la vera, sorprendente svolta nel poema. Non solo Alessandro non sostituisce la filosofia con la rivelazione. Bensì si arma piuttosto, oltre che delle sacre scritture, di raccolte di sagge sentenze di Socrate, Platone e Aristotele (II, 141) e, subito dopo, vediamo che Nizami cita non dal Corano o da altro testo rivelato, bensì per pagine intere egli riporta tradotte in versi persiani una ampia scelta di queste sentenze di saggezza.

Ancor più importante, nel quadro delle domande che ci siamo posti all'inizio, è quel che segue. Benché Alessandro riceva l'incarico di diffondere i divini insegnamenti se necessario anche con la spada (II, 137), egli si lascia coinvolgere soltanto una volta in combattimenti: l'imperversare di un tiranno di Gerusalemme induce le sue vittime a supplicare Alessandro d'intervenire, cosa che egli farà immediatamente e, dopo una breve battaglia, il brutale personaggio è tolto di mezzo (II, 169.179).

Ma per il resto, l'azione profetica di Alessandro, che occupa la terza parte del poema nizamiano, si svolge sempre pacificamente. Nizami la descrive in un punto con queste parole: “Ovunque egli incontrasse delle genti, volgeva loro il discorso, ascoltava le loro parole, le istruiva nell'adorazione di Dio, e forniva

¹⁹ In proposito cfr. Bürgel 1986.

loro il collirio della religione” (II, 202 ss.). Nel complesso, in questa ultima parte di vita, l’azione dell’Alessandro di Nizami è più una ricerca del senso dell’esistenza che non una missione. In luogo di imprese guerresche si trovano incontri amichevoli e rare misteriose esperienze, il cui nesso con la missione profetica spesso è difficilmente riconoscibile. Si ha l’impressione che da un lato il materiale rimasto a disposizione di Nizami e, dall’altro, le sue visioni teoretiche, non si lasciassero portare a piena fusione. Alessandro si dà da fare ora come navigante nel mare della Cina, dove fra l’altro egli incontra nuovamente l’imperatore cinese, e ha l’occasione di osservare splendide sirene, un altro motivo molto amato nell’arte dei miniaturisti (II, 205)²⁰. Ma quale valore conoscitivo abbia questa osservazione delle sirene da parte di Alessandro in relazione alla missione profetica, il poeta non lo spiega. In un viaggio per mare immediatamente successivo sino ai confini dell’oceano che avvolge il mondo, Alessandro potrà beneficamente agire come costruttore di un talismano, una statua che alzando il braccio può mettere in guardia le navi in avvicinamento dal navigare verso un pericoloso abisso (II, 207 ss.). Da questi e altri simili strani e misteriosi avvenimenti emerge sempre più chiaramente un percorso di apprendimento, un sentiero che conduce a una conoscenza ultima, che porta, invece che al potere alla rinuncia al potere, insomma a comprendere la propria superfluità.

Nella antica città regale di Kandahar (nell’odierno Afghanistan) Alessandro scopre in un nuovo tempio una statua dorata del Buddha i cui occhi sono costituiti da due preziosissime perle. E a quel punto decide di farla distruggere, in conformità al suo atteggiamento di fedele monoteista. Ma gli viene incontro una giovinetta e gli racconta quel che segue. Due uccelli tempo addietro avevano portato quei due gioielli in città suscitando l’avidità dei grandi del regno. Ne era risultata una lite, ma “alla fine era prevalsa la ragione e si erano accordati per costruire un Buddha tutto d’oro e utilizzare come occhi quelle due perle”. La giovinetta finisce il suo discorso con un grazioso e spiritoso invito a risparmiare la statua, mentre esalta iperbolicamente Alessandro paragonandolo al sole e al cielo e facendo appello alla sua magnanimità: “Perle che siano state donate dagli uccelli dell’aria, il cielo non vorrà certo riaverle indietro! Gli occhi di tutti ricevono luce dal sole. Una lampada presso la quale i ciechi si rallegrano, mai abbiano a spegnerla i vedenti. Non gettare l’angoscia nel cuore di qualche povera donna, non portar via la lampada delle loro notti!”.

A quel punto Alessandro mette la statua sotto la sua stessa protezione facendo incidere su di essa, con il proprio nome, una frase appropriata (II, 200 ss.).

Se questa è una evidente presa di distanza dalla precedente distruzione sen-

²⁰ Per le illustrazioni del motivo, cfr. Stchoukine 1977, p. 172 “Sirene al bagno”.

za eccezioni dei templi zoroastriani, la relativizzazione della sua missione profetica verso la fine di questa terza parte del poema si staglia ancor più netta.

Questo accade in una serie di tre incontri che in modo via via crescente fanno dubitare Alessandro circa la propria indispensabilità. Si tratta di incontri con genti che, per dirla con Goethe che così si esprimeva in una poesia del *West-Oestlicher Diwan* volgendosi a Hafez, “ohne fromm zu sein, selig sind” (sono beati senza essere pii)²¹. Subito dopo, prima della sua avventura cinese, Alessandro incontra un giovane contadino – che confessa felice di avere già visto in sogno il re greco – al quale fa la proposta di associarlo alla sua corte; ma questi rifiuta con la motivazione che non è stato creato per esercitare la professione di chi comanda (II, 195 ss.). Dopodiché Alessandro arriva presso un popolo che, nelle parole di Nizami “sono credenti senza profeta”, insomma genti che pur senza disporre di una rivelazione scritta, sono nondimeno capaci di vita pia e devota: “Attraverso l'ispirazione e la chiave dell'analogia, che avevano tratto dalle loro esperienze di vita, erano giunti a conoscere Dio” (II, 224). Sono queste stesse pie genti che implorano Alessandro di aiutarle contro il popolo selvaggio dei Magog. Qui infine Alessandro ha l'occasione di compiere la misteriosa impresa della costruzione di una barriera, quella citata nel Corano, da Nizami tuttavia descritta in maniera stranamente sbrigativa. (II, 224 ss.).

Finalmente egli giunge in una città, che pare un'eco del paradiso terrestre già comparso in precedenti romanzi su Alessandro (II, 226 ss.), ma che in Nizami funziona un po' come una sorta di utopia comunistica, una città abitata da uomini che credono in Dio, ma ancora una volta senza essere stati ammaestrati da un profeta. Costoro così descrivono i propri principi etici:

Nessuno di noi ha più denaro degli altri, anzi siamo tutti intenti a una sua giusta ripartizione. Consideriamo noi tutti come membri della medesima famiglia; nessuno deride chi sta piangendo. Non temiamo i ladri e per questo non abbiamo in città polizia, né guardia notturna nei vicoli. Poiché a nessuno rubiamo alcunché, mai veniamo derubati da nessuno. Non abbiamo serrature alle porte delle case, vacche e pecore sono incustodite (II, 229).

Alessandro è talmente colpito da rinunciare a enunciare le sue dottrine, e decide persino di interrompere qui la sua profetica missione:

Mai più viaggerò per il mondo né più cacerò un animale selvatico nelle foreste. Di quanto di tesori ho sinora ammassato, ebbene mi basta quel che ho imparato da questa gente. Qui infine presso questa gente buona, a colui che il mondo intero ha speri-

²¹ Nella poesia “Wink” del *Libro di Hafis*.

mentato si presenta un altro mondo. Attraverso di loro il mondo ottiene luce, questa gente fornisce i pioli alla tenda del mondo. Se questa è la retta condotta, su cosa poggiamo noi? Se questi sono i veri uomini, chi siamo noi? La vera ragione per cui ci fecero passare per mari e deserti, era che fin qui si doveva arrivare, perché disgustato io divenissi della condotta bestiale degli uomini e apprendessi le leggi di questi saggi. Avessi io prima incontrato questa gente, non avrei percorso il mondo in lungo e in largo, mi sarei ritirato in un angolo sopra una montagna, e mi sarei dedicato soltanto al servizio di Dio! Non avrei avuto altro costume che le loro leggi, né altro credo che la loro religione! (II, 231).

Veramente questa religione ideale doveva essere l'Islam. Ma nulla o quasi, nel testo di Nizami, indica che egli in effetti intendesse questo: certo, si parla del confidare in Dio e dell'affidarsi alle Sue decisioni; ma nessuno dei doveri islamici – né il digiuno né l'elemosina ai poveri né il sacro pellegrinaggio e neppure la preghiera – viene nominato. E le caratteristiche di questa città sono diametralmente opposte a quelle di una città musulmana: questa ha la sua polizia, la sua guardia notturna, le sue carceri e i suoi carnefici. Ma anche qualsiasi altra città appartenente a qualsivoglia religione non corrispondeva (né corrisponde) naturalmente in alcun modo all'utopia qui descritta. Quel che Nizami tratteggia – certo in collegamento con un modello riconducibile alle sue fonti – è di fatto una Comunità a- o sopra-confessionale, di cui egli stesso si riconosce membro. Alcuni dei principi incarnati dai suoi abitanti Nizami li aveva enunciati direttamente nel Poemio quasi con le stesse parole, ad esempio: “Nulla diciamo alle spalle di qualcuno che non possiamo ridirgli anche in faccia” (I, 42).

Se ora noi poniamo la questione di come si rapporti questo sviluppo, nel poema, con la visione islamica della guerra e della pace, ne risulta il quadro seguente. L'Alessandro della prima parte, insomma il conquistatore, quello che prima di agire militarmente offre ai suoi avversari la possibilità di sottomettersi pacificamente, il vincitore generoso che instaura la pace e la giustizia, persino il distruttore dei templi del fuoco zoroastriani, ebbene, questo Alessandro, appare interamente come un prototipo di Maometto che anche riteneva un atto di obbedienza a Dio il propagare con la forza la fede nell'unico Dio, e di conseguenza istituì e praticò la guerra santa – che invero neppure la cristiana Bisanzio si peritava di praticare. L'Alessandro della seconda e terza parte può essere invece visto come un critico della prassi tanto islamica quanto bizantina. Il suo risparmiare la statua del Buddha, ad esempio, ci ricorda che nel primo terzo del sec. XI Mahmud di Ghazna conquistando gran parte dell'India del nord aveva al contempo distrutto molti luoghi sacri ai buddisti. Essere pii nel pieno senso del termine senza l'insegnamento di un profeta, così com'è accettato dall'Alessan-

dro di Nizami, va contro la visione islamica della questione, secondo cui indulgenza divina può esservi solo per gli *ahl al-kitâb*, ovvero gli appartenenti a religioni monoteistiche fondate su una rivelazione scritta. La rinuncia di Alessandro alla missione profetica di fronte a una città pacifica, che non mostra tratti specificamente islamici, trascende completamente gli usuali schemi islamici di pensiero andando in direzione di una tolleranza improntata a una visione filosofica; così come il fatto che l'Alessandro di Nizami come profeta si lasci circondare in continuazione e espressamente da filosofi, nonché si armi di compendi di saggezza composti da Socrate Platone e Aristotele, si può comprenderlo solo come critica appena dissimulata alla avversione per la filosofia del suo tempo. Nell'anno 1195 Ibn Rushd (Averroè), ormai quasi settantenne, era stato portato davanti a un tribunale religioso; questo aveva condannato le sue opere, esiliato il filosofo di Cordova nella vicina Lucena, proibito lo studio di opere di filosofia e anzi ordinato la loro distruzione. Nel 1191 Shihab al-din Suhrawardi, il fondatore della filosofia dell'"illuminazione" (*ishrâq*) – come egli stesso l'aveva battezzata – era morto, di fame o giustiziato, nella fortezza di Aleppo dopo esser stato condannato a morte come eretico su sollecitazione del Saladino.

Questo retroterra storico, che senza dubbio era noto a Nizami – poiché le notizie di questi fatti erano ampiamente diffuse dalle carovane che marciavano sulle "navi del deserto" – ci fa pensare che il nostro poeta potrebbe esattamente per questo aver eletto Alessandro a suo ultimo eroe; e avere così poeticamente difeso, grazie a questo monoteista citato nel Corano e dotato di potere (*sultân*) da Dio, la causa della filosofia e della formazione greca – che nel suo tempo erano oggetto di minaccia da parte degli ortodossi – nonché quella della ragione e dell'umanità²², e perorato la causa della pace a fronte della guerra. Nizami così si esprime in una delle sue memorabili rare dichiarazioni in prima persona, a proposito del suo rapporto con Socrate:

Come Nizami, anche Socrate aveva reso la ragione sua natura. E Nizami, la propria natura, l'ha assunta forse da lui? (II, 100)

E pone se stesso come " il saggio Nizami" nella cerchia dei sette filosofi alla corte di Alessandro, che vanno da Ermete e Talete sino a Porfirio. Al pari di quelli, anche il saggio Nizami si esprime sul principio del mondo (II, 120 ss.) e ancora, come quelli, termina i suoi giorni terreni alla fine del libro (II, 268).

²² Questo viene sottolineato anche dall'iranista russo Bertel's (1962, p. 355 ss.) nella sua opera generale su Nizami, ad esempio quando dice: "Il poeta si sforza di opporre a un Islam strettamente ortodosso la sua propria visione di un Islam allargato e di una sua trasformazione in religione universale sulla base della fusione con la filosofia".

Certamente non dobbiamo fare l'errore di voler etichettare Nizami come cripto-eretico. Per lui tutto questo – il sovrano giusto, il vincitore magnanimo, insomma il filosofo religiosamente tollerante e l'uomo di spessore profetico – non è affatto in opposizione all'Islam, ma è piuttosto il vero Islam, che egli intendeva annunciare con la sua poesia e la cui rara realizzazione nella storia egli ha lamentato un po' come un cristiano lamenterebbe il così frequente tradimento degli ideali cristiani nella storia²³.

Bibliografia

- I.A. Bello, *The medieval controversy between philosophy and orthodoxy: Ijma' and ta'wil in the conflict between al-Ghazali and Ibn Rusd*, Islamic philosophy and theology. Texts and studies 3, Leiden 1989
- Y.E. Bertels, *Izbrannyje Trudy. Nizami i Fuzuli*, Moskau 1962
- J.C. Bürgel, *Nizami*, in AA.VV., *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien – Mittelalter*, Dichter und Maler des Orients, Frankfurt am M. 1984, pp. 125-144
- J.C. Bürgel, *Der Wettstreit zwischen Plato und Aristoteles im Alexander-Epos des persischen Dichter Nizami*, in "Die Welt des Orients", 17 (1986), pp. 95-109
- J.C. Bürgel, *The Feather of Simurgh. The "licit magic" of the arts in medieval Islam*, New York 1988
- J.C. Bürgel, *Die Frau als Person in der Epik Nizamis*, in "Asiatische Studien" 42 (1988), pp., 137-155
- J.C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991
- J.C. Bürgel, *The contest of the two philosophers in Nizami's first and last epics*, in B. Scarcia Amoretti e L. Rostagno (a cura), *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani*, Studi Orientali vol. X,I. Islamistica, Roma 1991, pp. 109-117
- J.C. Bürgel, *Die Geheimwissenschaften im Iskandarnama Nizamis*, in *Proceedings of*

²³ Cfr. la preoccupazione per la decadenza della giurisprudenza nel suo tempo in confronto al periodo sassanide in Nizami 1980, p. 18 (mia traduzione).

- the 2th European Conference of Iranian Studies*, a cura di G. Fragner, Roma 1995, pp. 103-112
- J.C. Bürgel, *“Il discorso è nave, il significato un mare”*. *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006
- Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect State (madina fadila)*, a cura e con traduzione di R. Walzer, Oxford 1985
- P. Franke, *Begegnung mit Khidr*, Beirut Texte und Studien 79, Beirut 2000
- C(laire) Kappler, *Alexandre dans le Shāh Nāma de Firdousi: De la conquête du monde à la découverte de soi*, in M. Bridges e J.C. Brügel (a cura), *The Problematics of Power: Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Schweitzer Asiatische Studien – Monographien vol. 22, Bern 1996
- F. Meyer, *The Fawa'ih al-jamal wa-fawatih al-jalal des Najm al-din al-Kubra*, Akademie der Wissenschaften und der Literature. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 9, Wiesbaden 1957
- M.G. Morony, *Al-Majus*, in *The Encyclopedia of Islam*, 2a ed., vol. 5, Leiden and Paris 1986 pp. 1105-1114
- Nizami (Nizami-i Ganjavi), *Chosrou und Schirin*, a cura di J. C. Bürgel, Bibliotheca Persica 36, Zürich 1980
- Nizami (Nizami-i Ganjavi), *Iskandarnama*, a cura di W. Dastgirdi, 3a ed., Teheran 1334 H/1956 A.D.
- Nizami (Nizami-i Ganjavi), *Das Alexanderbuch. Iskandarnama*, a cura di J. C. Bürgel, Persian Heritage Series 37, Zürich 1991
- Nizami (Nizami-i Ganjavi), *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Milano 1997
- P. Soucek, *Nizami on painters and painting*, in *Islamic art in the Metropolitan Museum*, New York 1972
- I. Stchoukine, *Les peintures de la “Khamse” de Nizami au Topkapi Sarayi Müzesi d'Istanbul*, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique -Tome C, Paris 1977

Johann Christoph Bürgel

Z.V. Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht*, in "Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 24, Leipzig 1939

M. Ullmann, *Die nature- und Geheimwissenschaften im Islam*, in *Handbuch der orientalistik* I,VI,2, Leiden 1972

W.M. Watt, *Islamic philosophy and theology: an extended survey*, Edinburgh 1962

A.J. Wensinck, *al-Khadir*, in *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, pp. 286-290

Ahmedî et son *Iskendernâme* : un Alexandre des deux mondes

di Alberto Fabio Ambrosio, op

Un poète de la première heure ottomane

Ahmedî est considéré comme l'un des poètes les plus importants de l'histoire de la littérature ottomane du XIV^e siècle¹. Mevlânâ Tâj al-Dîn ibn Ibrâhîm ben Hizir Ahmedî (1333/34-1412/13), tel est son nom complet, se situe entre deux cultures, arabe et turco-persane, entre deux périodes, celle des principautés et celle de l'Empire, entre deux pouvoirs, la principauté de Germyân et la dynastie ottomane.

Au XIV^e siècle, l'Anatolie, après le règne des Seljdoukides de Roum, se présente en effet comme une région partagée entre différentes influences politiques : celle des principautés des tribus turcomanes (*Beylik*) – Germyân, Aydin, Saruhan et Karasi – et la tribu d'Osmân qui étend alors sa propre sphère d'influence. Au moment de la naissance d'Ahmedî, Orhan (1324-1362) a déjà conquis Brousse, en 1326, dont il fait la capitale de sa principauté. Le successeur d'Orhan, Murad I^{er} (1362-1389) poursuit la conquête de l'Anatolie mais aussi de la Roumélie, notamment contre les Karaman qui s'insurgent face aux Ottomans en 1388. Ensuite, Bâyezîd I^{er} (1389-1402) affronte à Ankara les troupes de Tamerlan qui étaient intervenues à la demande des tribus turcomanes. Avec Mehmed I^{er} (1413-1421) et Murad II (1421-1451) les principautés anatoliennes seront toutes assujetties².

Les XIV^e et XV^e siècles représentent une époque d'instabilité et de

¹ İnalçık, Halil, « Klasik edebiyat menşei İrani gelenek, saray işret meclisleri ve musâhib şâirler », in *Türk Edebiyatı Tarihi*, Talât Sait Halman, Osman Horata (éds.), Ankara : T.C. Kültür ve Türiizm Bakanlığı Yayınları, 2006, pp. 253-267 ; Lewis, G. L., « Aḥmadî », in *Encyclopédie de l'Islam*, t. I, Leiden/Paris : Brill, 1999, p. 309 ; Kut, Günay, « Ahmedî », in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*, vol. 2, Istanbul, 1989, pp. 165-167 ; Bombaci, Alessio, *La letteratura turca con un profilo della letteratura mongola*, nouvelle éd., Florence : Sansoni et Milan : Edizioni Accademia, 1969, pp. 295-297.

² Vatin, Nicolas, « L'ascension des Ottomans (1362-1451) », in Mantran, Robert, (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris : Fayard, 1989, pp. 37-80 ; Cahen, Claude, *Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071-1330*, tr. angl. J. Jones-Williams, Londres : Sidwick & Jackson, 1968.

profonds changements en Anatolie. La vie et l'oeuvre d'Ahmedî (1334/35-1413) se situent à la confluence de ces transformations politiques et culturelles qui ne sont pas sans affecter l'histoire même de son roman sur Alexandre.

Mevlânâ Tâj al-Dîn ibn Ibrâhîm Ahmedî est né probablement dans la région de Germiyân entre 1334 et 1335. Diverses hypothèses sont émises quant à son lieu de naissance : Sivas, Germiyân, Amasya, ou encore Sivâslî une localité près d'Uşak. Malgré la pauvreté des informations concernant la vie d'Ahmedî, on sait que, après une première formation dans sa région natale, il partit en Egypte poursuivre ses études. Au Caire, il aurait étudié sous la direction d'Akmal al-Dîn al-Bâbâtî (m. 1384), un savant juriste de l'école hanéfite et auteur d'un commentaire de la célèbre *Hidâya (La voie droite)*. Même si les dates du séjour au Caire ne sont pas connues, les notices biographiques ottomanes rapportent qu'Ahmedî était accompagné de deux compatriotes : Haci Paşa et Molla Şems al-Dîn Fenârî. Le premier était versé dans la Médecine et cela pourrait expliquer ses liens avec Ahmedî qui s'était aussi consacré à l'étude de cette science. La notice biographique relative à Haci Paşa atteste que parmi les membres du groupe auquel appartenait aussi Ahmedî, se trouvait Bedr ed-Dîn Simavî (m. 1420), célèbre pour la révolte qu'il organisa en Anatolie contre les Ottomans³. Un autre contemporain d'Ahmedî, qui étudia avec lui au Caire est Kadi Burhân ed-Dîn (m. 1398) qui succombera pendant la bataille contre la tribu voisine des Akkoyunlu.

De retour en Anatolie, Ahmedî fut d'abord au service de Süleymân Shâh (m. 1387) à la cour des Germiyân puis – même si la date exacte n'est pas attestée dans les sources – du fils de Bâyezîd Ier (m. 1402), Süleymân Çelebî (m. 1411), à la cour ottomane. Les chroniqueurs ottomans ont également enregistré également une rencontre entre Ahmedî et Timur, après la bataille d'Ankara en 1402.

Ahmedî entretenait des rapports avec d'autres personnalités littéraires de son époque : Şeyhoğlu Mustafâ (1340-?) un éminent poète de la Cour des Germiyân, auteur du *Hürşidnâme*, inspiré de sources arabes, soit une histoire d'amour entre le fils de Siyâvash et une femme du Maghreb. Şeyhî (m. 1439), né à Germiyân et auteur d'un *Divân* et du *Hârînâme*, étudia probablement avec Ahmedî et tenait en grande estime sa poésie. Tant Şeyhî qu'Ahmedî sont considérés comme les premiers poètes à avoir utilisé le genre Mathnawî dans la littérature ottomane.

Ahmedî laisse une riche production littéraire tant en turc qu'en persan. Le

³ Balivet, Michel, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddîn le 'Hallâj des Turcs' (1358/59-1416)*, Istanbul : Les Editions ISIS, 1995.

Dîvân qui compte plus de sept cents ghazâl a fait l'objet d'une thèse soutenue par Tunca Kortantamer, en 1973⁴. Quelques années après, Yaşar Akdoğan a aussi fourni un texte critique en transcription dans le cadre de sa thèse de doctorat⁵. La deuxième œuvre par ordre d'importance est assurément l'*Iskendernâme*.

Le *Cemşîd ü Hurşîd* (noms de deux amants) est un Mathnawî – inspiré de l'œuvre en persan de Salmân Sâvajî (m. 1376) – qui raconte l'histoire d'un prince chinois qui tombe amoureux d'une princesse grecque après avoir vu son portrait. Cette œuvre a été retrouvée par Nihad Sami Banarlı dans l'un des manuscrits de l'*Iskendernâme*.

Le *Tervîhu'l-Ervâh* (*Le repos des esprits*) est un autre Mathnawî en turc consacré cette fois-ci à la médecine. En dix mille vers, Ahmedî offre d'abord à Emîr Süleymân (m. 1410) puis à Çelebi Sultân Mehmed (m. 1421) un traité d'anatomie, de pathologies et de thérapies, ainsi que d'hygiène et de pharmacologie⁶.

Le *Bedâyi'u's-sihr fî sanâyi'i's-şi'r* (*La rhétorique de l'éloquence dans l'art de la poésie*), dont les deux manuscrits se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Téhéran et au Musée de Mevlânâ à Konya, est un traité qui résume l'œuvre *Hadâ'iku's-sihr* (*Le jardin de l'éloquence*) de Reşîdüddîn Vatvât (m. 1177-78) et donne des explications littéraires et des vers tant en persan qu'en turc.

Le *Mirkâtü'l-edeb* (*L'échelle des lettres*) mentionné, pendant longtemps, uniquement par Katip Çelebi (m. 1657), chroniqueur et savant du XVII^e siècle⁷, est un dictionnaire arabe et persan en vers (792 distiques). Dans le même registre linguistique, il faut aussi citer le *Mîzânü'l-Edeb* (*La balance de la langue*), une *qasîda* en persan qui explique la grammaire arabe et le *Mî'yâru'l-Edeb* (*La mesure de la langue*), un traité en vers persans sur la syntaxe arabe.

Le *Mevlîd* (*De la naissance*) qui célèbre la naissance du Prophète Muham-

⁴ Kortantamer, Tunca, *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedi unter besonderer Berücksichtigung seines Dîvans / Ahmedî, 815/1412*, Freiburg im Breisgau : Klaus Schwarz Verlag, 1973.

⁵ Günyüz, Melike, *Ahmedî Divanı'nın tahlîli*, Thèse de Doctorat (2 voll.), Istanbul : Université d'Istanbul, 2001, 808 pp. ; Akdoğan, Yaşar, *Ahmedî Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara, 1988, *id.*, *Ahmedî Divanı I-II : Tenkitli Metin ve Divanı Hususiyetleri*, Istanbul : Türkiyyat araştırma Merkezi Thèse num. 2054, 1979.

⁶ Machaeva, Orazgozel, « Il Tarvîh al-Arvâh di Tâj al-Dîn Aḥmedî. Un trattato in versi di medicina ottomana nel Fondo Marsigli della Biblioteca Universitaria di Bologna », in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, 55 (1995), fascicolo 1, pp. 96-108.

⁷ Gökyay, O. S., « Kâtib Çelebi », in *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV, Leiden/Paris : Brill, 1978, pp. 791-792.

mad⁸ et le *Mi'râcnâme* (*Traité du voyage nocturne du Prophète*) qui relate son voyage nocturne⁹, sont à la fois deux œuvres en soi mais elles se trouvent aussi dans l'*İskendernâme*, ajoutées par Ahmedî lui-même. Le *Dâstân-i Tevâr-i Mülûk-i Âl-i Osmân* (*Epopée des histoires des pays de la dynastie d'Osmân*) est une histoire ottomane rédigée en vers (334 *beyt*) qui raconte les gestes des premiers sultans depuis Sultân Alâaddîn jusqu'à Emîr Bayazit. Il s'agit d'un des premiers récits historiques de la dynastie d'Osmân et, pour cette raison, il a suscité l'intérêt des historiens turcs et occidentaux¹⁰.

Bien que né dans la principauté de Germiyân et formé en Egypte, Ahmedî contribue grandement à la littérature ottomane. Il aide à la création d'une idéologie de cour, notamment au travers de l'œuvre qu'on va présenter dans le détail et qui constitue l'objet de notre recherche : l'*İskendernâme*.

Un roman : deux dédicataires, deux prophètes

Si sur Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) et son roman nombre d'études ont été réalisées, les essais autour de l'*İskendernâme* dans la tradition littéraire turque et plus précisément ottomane sont assez rares, surtout en langues européennes. L'*İskendernâme*, tel qu'on définit le roman d'Alexandre le Grand dans la tradition islamique, s'ancre dans le récit coranique ainsi que dans les différentes traditions de racine hellénique. Il n'est pas lieu ici de revenir sur l'abondante littérature concernant Alexandre le Grand, le Coran et les différentes traditions littéraires tant occidentales qu'orientales, notre principal objectif étant de présenter l'*İskendernâme* d'Ahmedî.

Caroline Sawyer, auteur d'une thèse de doctorat sur l'*İskendernâme* d'Ahmedî, en 1997, a récemment affirmé dans un article : « The *İskendernâme* of Tâj al-Dîn ibn İbrâhîm Ahmedî (b. c. 734/1333; d. ca. 815-16/1412-1413) presents a number of features that make it a valuable source for scholars of Ottoman literary and cultural history and, in a broader context, for scholars of

⁸ Ünver, İsmail, « Ahmedî'nin İskender-nâmesindeki Mevlid Bölümü », in *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1977, pp. 355-411.

⁹ Akdoğan, Yaşar, « Mi'rac, Mi'rac-nâme ve Ahmedî'nin Bilinmeyen Mi'rac-nâmesi », in *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, IX (1989), pp. 263-310.

¹⁰ A titre bibliographique, il faut signaler surtout les travaux de Silay Kemal : Tâce'd-dîn İbrâhîm bin Hızır Ahmedî, *Ahmedi's History of the Kings of the Ottoman Lineage and Their Holy Raids against the Infidels*, Massachusetts : Harvard University, 2004 ; Silay, Kemal, « The Usage and Function of Digressions in Ahmedî's History of the Ottoman Dynasty », in *Turcica: Revue d'Études turques*, XXV (1993), pp. 143-151 ; *id.*, « Ahmedî's History of the Ottoman Dynasty », in *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 16 (1992), pp. 129-200.

Persian and other Middle Eastern literatures »¹¹. C'est ainsi que Caroline Sawyer, ayant compris l'enjeu représenté par cette pièce maîtresse de la première littérature ottomane, s'est penchée sur l'analyse de l'*Iskendernâme* d'Ahmedî sous différents angles ; sa présentation ainsi que ses remarques constituent la base du présent article¹².

L'ampleur du roman d'Alexandre d'Ahmedî, environ 9000 vers (*beyt*), témoigne d'une véritable épopée qui reflète les diverses vicissitudes politiques et de nombreuses influences littéraires et religieuses. Composé par parties successives entre 1389 et 1410, l'*Iskendernâme* d'Ahmedî est le premier Mathnawî en turc ottoman à proposer au public anatolien une figure historique, Alexandre le Grand. Ce dernier est une personnalité qui a d'une part un ancrage dans la révélation coranique (Dhu'l-Qarnayn, *Coran*, XVII, 93-98), d'autre part une ouverture à la sagesse et au monde païens. Cette œuvre a comme finalité principale la justification d'un pouvoir politique, celui des Ottomans. Mais avant d'en faire le roman de la dynastie ottomane, Ahmedî avait conçu son œuvre pour les princes de sa région natale, les Germyân.

L'analyse de différentes versions existantes du manuscrit d'Ahmedî amènent en effet à observer que l'œuvre a été conçue en deux moments différents. Dans la première version, celle de 1389, les sections manquantes sont au nombre de trois : l'histoire de la dynastie ottomane, le *Dâstân-ı Tevârihi-i Mülûk-i Âl-i Osmân*, le *Mevlîd* et l'épisode de la princesse Gülşâh. Si la première section est absente dans la première version, la deuxième section y est laconique et celles-ci forment autant d'œuvres complètes en elles-mêmes indépendamment de l'*Iskendernâme*. En revanche, la dernière version du roman d'Alexandre, celle de 1402, contient l'intégralité de ces trois parties.

Carolin Sawyer, qui a consacré un article à la comparaison de deux manuscrits, le plus ancien et le plus récent, conclut en ces termes : « The shorter, early manuscript presents the narrative with relatively little mystical allegorization, scant reference to doctrinal Islam, and virtually no political references. Ms 921 appears to be much better constructed in terms of narrative flow. The sequence of pivotal episodes correlates with the hero's progress from concrete/worldly to abstract/spiritual values, acquiring knowledge that audiences would have recognized as most directly useful – the Universal History, culminating in the Ottoman Chronicle – at the peak of his career »¹³.

¹¹ Sawyer, Caroline G., « Revising Alexander: Structure and Evolution Ahmedî's Ottoman Iskendernâme (c. 1400) », in *Edebiyât*, 13 (2003), n. 2, pp. 225-243 ; p. 225.

¹² Sawyer, Caroline Goodwin, *Alexander, history, and piety: A study of Ahmedî's 14th-century Ottoman 'Iskendername'*, Thèse de Doctorat à Columbia University, 1997, 232 pp.

¹³ Caroline G., « Revising Alexander: Structure and Evolution Ahmedî's Ottoman Iskendernâme (c. 1400) », in *Edebiyât*, 13 (2003), n. 2, p. 241.

Dans ces deux cas, la signification politique est assez évidente : lorsqu'Ahmedî compose la première version, il est sous l'autorité du prince de Germiyân. L'ajout dans la dernière version de l'épopée ottomane est bel et bien une justification du nouveau pouvoir et un hommage du poète aux nouveaux maîtres de la région. Même si Ahmedî n'offre pas explicitement son œuvre au sultan de Germiyân ni à la dynastie ottomane, l'évolution interne de l'œuvre montre clairement la transformation advenue en Anatolie¹⁴. Le sultan ottoman est le nouvel Iskender anatolien et, en quelque sorte, le nouveau prophète. Ce n'est pas la première fois que la figure d'Alexandre le Grand a été utilisée pour justifier le nouveau pouvoir en place, surtout lorsque ce dernier n'est pas issu de la tribu du Prophète même. Dans la ville d'Alep à l'époque médiévale, par exemple, le sultan mamelouk al-Malik al-Ashraf Khalîl (1290-1294) est représenté comme l'Alexandre de son temps, *Iskandar al-zamân*¹⁵.

Dans cette même perspective de création de figures mythiques, l'ajout du *Mevlîd*, c'est-à-dire du récit de la naissance du Prophète Muhammad dans la dernière version de l'*Iskendernâme* d'Ahmedî, exprime une reconnaissance implicite du nouveau prophète. Alexandre, héros de l'histoire, sans remplacer Muhammad, poursuit l'œuvre de réunification politique et religieuse.

L'*Iskendernâme* d'Ahmedî est aussi le résultat de différentes influences au niveau tant du contenu que des genres littéraires. Il s'agit d'un Mathnawî, certes, mais dans celui-ci conflue une culture littéraire antérieure et contemporaine à l'auteur. Le récit du Pseudo-Callisthène, *Le roman d'Alexandre* – écrit approximativement entre le IV^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle –, tel qu'il a été transmis dans l'une des quatre recensions du texte original (recension δ), est probablement à la base de la tradition orientale : arménienne, syriaque et enfin persane, arabe et turque¹⁶. Pour Ahmedî, le *Shânâme* de Firdousî (m. 1020)¹⁷ et l'*Iskendernâme* de Nizâmî (1141-1209)¹⁸ représentent les sources

¹⁴ Sawyer, Caroline Goodwin, *Alexander, history, and piety: A study of Ahmedî's 14th-century Ottoman 'Iskendernâme'*, pp. 7-10 ; 36-40 ; Sawyer, Caroline G., « Revising Alexander: Structure and Evolution Ahmedî's Ottoman Iskendernâme (c. 1400) », in *Edebiyât*, 13 (2003), n. 2, pp. 239-241.

¹⁵ De Polignac, François « Un "Nouvel Alexandre" mamelouk, al-Malik al-Ashraf Khalîl et le regain eschatologique du XIII^e siècle », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, Figures mythiques des mondes musulmans*, (2000), nn. 89-90, pp. 73-87.

¹⁶ *Vita di Alessandro il Macedone*, tr. it. par Carlo Canfora et une note de Luciano Canfora, Palerme : Sellerio editore, 2001.

¹⁷ Ferdousî, *Libro dei Re (Shâh – Nâme)*, tr. it. par Maria Frazia Mascheroni, 3 voll., Rome : Semar Publishers, 2003.

¹⁸ Nezâmî, *Il libro della fortuna di Alessandro*, tr. it. par Carlo Saccone, Milan : Biblioteca Universale Rizzoli, 1997 ; Bürgel, Johann Christoph, « Conquistatore, filosofo, profeta : l'immagine di Alessandro Magno nell'epopea di Nizâmî », in Johan Christoph Bürgel, « *Il discorso è nave, il significato un mare* ». *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, tr. it. par Carlo Saccone, Roma :

directes d'inspiration pour son propre roman. Du *Shânâme*, Ahmedî, comme on va le voir, reprend la structure fondamentale, mais il s'inspire de l'œuvre de Nizâmî dans son caractère innovant. Cependant, les nouveautés apportées par Ahmedî pourraient être aussi le résultat d'autres influences littéraires ou populaires. La chronique ottomane, le *Dâstân-i Tevâr-i Mülûk-i Âl-i Osmân*, et le *Mevlîd*, mentionnés ci-dessus, sont probablement le fruit des récits transmis en Anatolie. Ainsi Carolin Sawyer peut synthétiser l'évolution interne du récit, en affirmant que :

From one perspective, the *Iskendernâme* as it appears in Ms 921 is an everted *Shahnâma*: an account of Alexander's career framing a universal history, rather than the other way around. On the other hand, the bipartite organization of Ahmedî's *Iskendernâme* that is apparent in Ms 921, as discussed below, suggests influence from Nizami's *Iskandarnâma*, whose two parts have different titles¹⁹.

Ahmedî reprend la structure bipartite du Roman d'Alexandre de Nizâmî avec ses deux parties caractéristiques le *Sharafnâme* et le *Eqbalnâme*. Dans le premier, il s'agit d'un Iskender lancé à la conquête terrestre, alors que dans le deuxième, le héros est plus orienté vers la découverte des richesses intérieures. Ahmedî s'inspire donc pour son *Iskendernâme* de ces deux sections fondamentales de Nizâmî, mais dans le contexte d'une histoire universelle à la manière du *Livre des Rois*.

Le manuscrit 921, dont parle Carolin Sawyer dans son article, est central pour toute étude sur l'œuvre d'Ahmedî. Ismail Ünver a en effet reproduit en fac-similé le texte de l'*Iskendernâme* d'Ahmedî tel qu'il est conservé dans le manuscrit 921 de la bibliothèque de l'Université d'Istanbul²⁰. Le volume d'Ünver, composé d'une introduction et du texte ottoman, constitue donc la base pour toute analyse. Il n'existe cependant pas à présent de véritable édition critique de cette œuvre fondamentale du début de l'histoire littéraire ottomane. Une transcription en caractères latins, telle qu'on la trouve pour les textes anciens en Turquie, n'existe que dans une thèse de doctorat²¹. Malgré ce manque tant d'une édition critique – il existe une centaine de manuscrits – que d'une publication de sa transcription, les études sur l'*Iskendernâme* commen-

Carocci editore, 2006, pp. 172-189 ; du même auteur voir aussi sa présentation de l'*Iskendernâme* de Jâmî : *id.*, « Il poema di Jâmî su Alessandro il Grande: un'introduzione », in *id.*, pp. 197-224.

¹⁹ Sawyer, Caroline G., « Revising Alexander: Structure and Evolution Ahmedî's Ottoman Iskendernâme (c. 1400) », in *Edebiyât*, 13 (2003), n. 2, p. 228.

²⁰ *Ahmedî İskendername İnceleme Tıpkıbasım*, İsmail Ünver, Ankara: T.D.K Yay., 1983.

²¹ Akçay, Hasan, *Ahmedî'nin İskender-namesi transkripsiyonlu metin*, Thèse de Doctorat, Université d'Harran, Şanlıurfa, 1999, 272 p.

cent à devenir de plus en plus fréquentes. En particulier, la thèse de Serpil Bağcı prouve que le roman d'Alexandre d'Ahmedî a été l'un des premiers textes de la littérature ottomane à faire l'objet de miniatures de la part des Ottomans eux-mêmes. Cet indice s'ajoute à celui déjà signalé : ce roman dans la version d'Ahmedî n'était pas simplement un texte littéraire, mais devenait un important document politique. Ce dernier, à différents égards, acquérait alors ses lettres de noblesse de livre illustré de la dynastie ottomane. La première chronique des sultans ottomans, écrite par Ahmedî, ne pouvait pas échapper à l'intérêt politique des dignitaires de la Cour qui, peu après la mort du poète, commandèrent des miniatures qui illustraient ce texte²².

Les analyses linguistiques forment aussi l'un des buts principaux de recherche sur l'œuvre d'Ahmedî. La langue est en effet riche au point de vue du vocabulaire persan, mais du point de vue de la syntaxe ottomane, elle semble plutôt basilaire ; il s'agit d'ailleurs de l'un de premiers textes de la littérature de cette langue²³.

Double influence – hellénique et persane –, deux dédicataires – le prince des Germiyân et le sultan ottoman –, double registre de communication – élitiste et populaire –, voici probablement les éléments du succès de ce document littéraire.

Le premier Alexandre « ottoman »

L'histoire d'Iskender brossée par Alexandre, comme on l'a dit, est à la confluence de plusieurs tendances. Une présentation du texte à travers les grandes sections qui composent l'œuvre est indispensable avant de s'attarder sur quelques aspects spécifiques du texte. La description narrative est fondée sur le manuscrit 921 qui est à la fois le plus tardif (1402) et le plus complet.

Après une ouverture consacrée à la louange du Dieu, de ses attributs et du Prophète, Ahmedî s'attarde sur les débuts d'Alexandre : de sa naissance jusqu'à son ascension au trône (*beyt* : 1-585). Les sections suivantes sont formées par diverses conversations avec les savants sur la nature de Dieu (*beyt* : 586-917), le rêve d'Alexandre de conquête du monde interprété par Aristote et les batailles avec Dârâb, père de Darius (*beyt* : 918-1330). Suit le roman de Gülşâh

²² Bağcı, Serpil, *Minyatürlü Ahmedî İskendernameleri: İkonografik bir deneme*, Thèse de Doctorat, Université de Haccetepe, Ankara, 1989, 364 pp. ; S. Bağcı, F. Çağman, G. Renda, *Osmanlı resim sanatı*, Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006, pp. 20-33.

²³ Demirbilek, Salih, *Ahmedî'nin İskendername adlı eseri üzerinde inceleme (ses bilgisi-şekil bilgisi-cümle bilgisi) metnin transkripsiyonu, sözlük çalışması*, Université de Trakya, 2000, 649 pp.

fille de Zeresb (*beyt* : 1331-1933), absent dans la version finale de 1402²⁴. Cette histoire d'amour a été probablement inspirée par un conte populaire de l'aire turco-persane intitulé *Varka-u Gülşâh*, noms des deux amants. Après cette parenthèse, le poète ottoman reprend l'histoire du héros macédonien, narant ses victoires en Inde et dans les îles voisines (*beyt* : 1934-3926), ses campagnes contre Gog et Magog, les Russes et les Jins (*beyt* : 3927-4246). Ensuite, les sections suivantes racontent le voyage en Egypte d'Alexandre (*beyt* : 4247-4443), la visite à la reine Qaydafa (*beyt* : 4444-4802) et les explorations maritimes pour la conquête des royaumes d'ailleurs (*beyt* : 4803–5010)²⁵.

Dans la partie qui suit, Ahmedî reprend l'histoire universelle : depuis Gayumars jusqu'à Alexandre, en passant par Dârâb (*beyt* : 5011-5784), ensuite depuis Iskender jusqu'au Prophète Muhammad²⁶, en s'attardant sur les Sassanides (*beyt* : 5785-5964). Comme on l'a déjà fait remarquer, le manuscrit 921 contient les récits de la naissance de Muhammad (*Mevlîd*) et de son voyage nocturne (*Mi'râj*) (*beyt* : 5965-6617), qui existent aussi comme œuvres complètes et séparées de l'*Iskendername* d'Ahmedî. Ce dernier désire en effet fonder la légitimation du nouveau maître de la région sur de solides bases religieuses, en insérant l'histoire des Ottomans dans l'histoire universelle et plus précisément dans l'histoire religieuse. C'est ainsi qu'après la naissance du Prophète, Ahmedî poursuit son histoire (*beyt* : 6618-7536) jusqu'à arriver à la chronique ottomane (*beyt* : 7537-7870) et à l'époque de l'Emîr Süleymân. Ahmedî dans les sections suivantes décrit les derniers moments de la vie d'Alexandre : d'abord, son voyage dans le Hédjaz, la péninsule arabique, la visite au tombeau de Dhu'l-Qarnayn, son installation en Egypte, le voyage à travers la terre de l'Obscurité à la recherche de l'Eau de la Vie et enfin la rencontre avec l'Arbre parlant (*beyt* : 7871-8541). La section de l'Eau de la Vie est issue d'une origine populaire (anatolienne) de l'*Iskendername* d'Ahmedî. Si la chronique ottomane représente l'accomplissement historique, le récit de l'Eau de la Vie est le sommet légendaire du Roman²⁷. Il revêt donc un rôle

²⁴ Dankoff, Robert, « The Romance of Iskender and Gülshah », in *Turkic Culture: Continuity and Change*, S. M. Akural (éd.), Bloomington : Indiana University Press, 1987, pp. 95-103 [traduction en turc in *Osmanlı Divan Sîri Üzerine Metinler*, Mehmet Kalpaklı (éd.), Istanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, pp. 315-20].

²⁵ Sawyer, Caroline G., « The Seafaring Episode in Ahmedî's Ottoman Iskendername », in *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 29 (2005), pp. 289-317.

²⁶ Sur la vision du Prophète dans le roman d'Alexandre, voir : Ağırman, Cemal, « Ahmedî'nin İskender-name'sinde Peygamber Tasavvuru », in *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas : Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006, pp. 211-221.

²⁷ Sawyer, Caroline Goodwin, *Alexander, history, and piety: A study of Ahmedî's 14th-century Ottoman 'Iskendername'*, pp. 189-213.

important dans le développement d'ensemble de tout le roman. Dans les versets 8502 à 8541, Ahmedî raconte le voyage d'Alexandre avec Khizr, prophète coranique qui rencontre Moïse (*Coran*, XVIII, 66), qui atteint l'Eau de la Vie et l'immortalité. Cette partie est formée de trois sections : la première consiste dans l'arrivée d'Alexandre avec son armée dans le royaume de l'obscurité, la deuxième la sortie de cette situation et enfin la conversation avec l'arbre qui parlait.

Le prince et ses chevaliers se mirent en chemin et parvinrent à un lieu inconnu. Le prince entra alors dans l'obscurité. Ils marchèrent longtemps dans les ténèbres. Soudain, une nuit, un nuage se leva. L'éclair et le tonnerre éclatèrent de telle sorte qu'on aurait cru voir brûler le monde entier. Les flots de la mer tombèrent du ciel, le vent soufflait comme des vagues. Comme le déluge de Noé, un déferlement s'abattit sur eux. Les chevaliers et le prince ne sachant que faire, ils se dispersèrent en marchant. Ne pouvant pas se reconnaître dans l'obscurité, certains chevaliers finirent par s'égarer. Khizr qui les précédait sur ce chemin, s'éloigna aussi du prince. Qui se noyait dans les vagues, qui succombait au vent, qui au tonnerre. Qui s'égarait, qui ne retrouvait plus ses traces, qui rendait l'âme de désespoir. Le prince, conscient de cet état, crut qu'il allait mourir noyé. L'homme qui n'a pas l'espoir de réussir, s'efforce en vain. N'ayant pas d'autres solutions, il rebroussa chemin sans trouver d'issue. Courant à droite et à gauche, il tomba par terre. Ils atteignirent un lieu dont les pierres étaient des bijoux. Qui se précipita sur des rubis, qui sur des rubis plus purs, qui sur des turquoises inestimables. Ayant rassemblé nombre de perles précieuses, les chevaliers du prince s'en allèrent. A force d'efforts pour avancer, ils échappèrent à l'obscurité (*beyt* : 8501-8519).

Alexandre, après avoir échappé avec la moitié de son armée au combat dans l'obscurité, cherche son guide dans la section suivante intitulée la sortie d'Iskender de l'obscurité.

Ils [les chevaliers survivants] virent la moitié de l'armée dispersée, tombée dans ce lieu. Le prince voulait voir Khizr, mais il ne l'avait trouvé ni n'avait de ses nouvelles. Ils n'avaient pas entendu qu'il avait atteint la source de l'Eau de la Vie et qu'il s'y était désaltéré. Il s'était acheminé vers elle, et assurément il l'avait rejointe. Tant que tu concentres tes efforts sur des choses inutiles, tu n'atteindras pas ton but. Avant qu'une chose appartienne à l'homme, celle-ci a déjà disparu. Iskender sortit de l'obscurité dans la détresse, mais Khizr parvenait à l'éternelle jeunesse. Personne d'autre que Dieu ne peut donner le bonheur, ni non plus la subsistance. Le sultan parvint enfin au désert habité par d'oiseaux (*beyt* 8520-8528) ».

La troisième section concerne la conversation d'Alexandre avec l'arbre et l'approche de sa mort.

Un arbre dont l'ombre était vaste, si tu le voyais, on dirait l'arbre de Tûbâ. Le prince fit dresser une tente à l'ombre de cet arbre et cette nuit-là il y dormit. A minuit exactement, tous dormaient à l'exception de Celui qui ne dort ni ne se réveille. Cet arbre gronda : 'ô sultan souffrant !'. Pourquoi l'ambition et la convoitise te font marcher ? La vie est brève, quelle utilité dans les biens ? On se retrouve immédiatement à la fin de l'existence, quelle est la raison de désirer ce monde ? Tu as été Sultan pendant quatorze ans, tu n'as pas pris même un seul jour de bonheur. Tu as conquis tellement de bien que tu n'as pas pu manger. 'Si je meurs, eux restent', ne l'as-tu pas dit ? Voilà comment cela se passe, les biens restent, quant à toi, tu pars les mains vides mais pleines de souffrance. Quel dommage, ô Dieu ! Les souffrances que tu endures, ne peuvent pas atteindre ton trésor'. Le prince, entendant ces mots de l'arbre, dit alors 'au revoir' à l'âme comme à son corps. Le matin, les lèvres sèches, les yeux mouillés, ses entrailles crispées, il s'en alla. Le célèbre Sultan marcha, nuit et jour, jusqu'à parvenir en Iran (*beyt* : 8529-8541).

Iskender se retira dans un désert pour méditer sur la vie et, à l'ombre d'un arbre doué de parole qui s'adressa à lui, il l'écouta jusqu'au matin.

Les récits de la maladie et de la mort d'Alexandre, accompagnés des lamentations de sa mère, Rukiya, et le départ des philosophes grecs qui ont accompagné Alexandre tout au long de son existence, closent ce merveilleux roman (*beyt* : 8542-8754). A la fin du Roman, le fils d'Alexandre prend la parole pour expliquer les raisons d'un tel récit : « La science – je l'ai dit – est l'Eau de la Vie, celui qui la trouve ne meurt jamais. Celui qui apprend la science demeure dans la vie, l'ignorant désespère par sa vie (*beyt* : 8709-8710) [...] Khizr est un savant, l'Eau de la Vie est aussi la science, pour cela personne ne meurt. Ecoute sa parole qui vient de son âme ! Ce que je dis ici vient de la connaissance intérieure. Toute parole que je t'ai transmise vient du Coran et de sa profondeur. Sa parole diffusée comme du parfum, j'ai écrit le Roman d'Alexandre (*beyt* : 8726-8729) ». Suit l'action de grâce rendue à Dieu par Ahmedî pour lui avoir donné la possibilité d'écrire une telle histoire.

Si les trois récits que l'on ne trouve pas dans le manuscrit de 1402, c'est à dire le roman de *Gülşâh*, le *Mevlîd* et le *Mi'râj*, constituent des parties fondamentales pour la création littéraire – et peut-être quelque peu idéologique – d'un Alexandre « ottoman », les voyages maritimes marquent un tournant dans toute l'histoire. Caroline Sawyer fait en effet remarquer qu'au milieu exact de tout le récit prennent place les voyages d'Alexandre par la mer. A partir de ce moment, Alexandre n'est plus un simple conquérant du monde d'ici-bas, mais il assume le rôle du savant en quête spirituelle : « The episode marks a shift in Alexander's pursuits, from worldly to spiritual quest. In general, after the seafaring episode, the narrative presents a more idealized image of Alexander and, in later versions, the mystico-allegorical character of the narrative is much

more pronounced there »²⁸. Terminés les voyages par mer, Alexandre reprend sa route pour le Hédjaz et accomplit le pèlerinage qui, en quelque sorte, scelle sa quête intérieure. Toujours est-il qu'Ahmedî, grâce à l'ajout des explorations maritimes, permet au macédonien d'incarner le rôle du savant en recherche, en quête et, à partir de ce moment, la conscience de sa mission deviendra plus patente : « it appears that Ahmedî added the seafaring adventure with the intention of symbolizing transformation necessary for higher insight, including historical awareness »²⁹.

C'est sur cette attention à la sensibilité mystique que nous allons maintenant nous attarder. L'idée du héros qui se bat pour la religion, le *ghâzi*³⁰, par exemple, est un principe de l'histoire ottomane telle qu'elle a été pensée par Ahmedî. L'idéal spirituel qui imprègne le texte et parfois l'influence est plus facile à repérer. Il ne s'éloigne pas de la conception de son époque concernant le Dieu créateur, l'unicité de l'existence (*vahdat al-vujût*)³¹ et l'esprit mystique des savants qui ont marqué l'Anatolie comme Mevlânâ (1273), Yûnus Emre (1320-21). Âmil Çelebioğlu a pu, par exemple, retrouver une évidente influence du Mathnawî de Mevlânâ dans l'*Iskendernâme* d'Ahmedî³². Ce conte pose avec certitude, dans la ligne de ce que soutient Carolin Sawyer à propos de la transformation spirituelle d'Alexandre suite à ses voyage par mer, le prototype de l'homme ottoman. L'histoire du chacal qui, tombé volontairement dans la cuve du teinturier, se présente chez ses anciens compagnons chacals comme un paon³³, est reprise presque mot à mot par Ahmedî dans son roman³⁴.

²⁸ Sawyer, Caroline G., « Revising Alexander: Structure and Evolution Ahmedî's Ottoman Iskender-nâme (c. 1400) », in *Edebiyât*, 13 (2003), n. 2, p. 232.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Le *ghâzi* se nourrissait tant individuellement que communautairement de l'idéal de la « guerre sainte » au nom aussi de l'« orthodoxie religieuse ».

³¹ Cette école de mystique musulmane propose la doctrine de l'Unicité de l'existence. Le chef d'école est Ibn 'Arabî (m. 1240), qui n'a jamais utilisé cette expression forgée par son disciple Sadr ed-Dîn Konvevî (m. 1274), cf. Chodkiewicz, Michel, *Un océan sans rivage. Ibn 'Arabî, le livre et la foi*, Paris : Editions du Seuil, 1992.

³² Çelebioğlu, Âmil, « XIII-XV. (İlk yarısı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlâna Tesiri », in Âmil Çelebioğlu, *Eski Edebiyatı Araştırmaları*, Istanbul : Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998, pp. 27-53 ; 41-42.

³³ « Un certain chacal entra dans une cuve de teinturier, et y resta quelque temps. Puis il se leva, sa peau étant devenue bigarrée, disant : « Je suis le Paon du Septième ciel ». Sa fourrure colorée avait gagné un éclat charmant, et le soleil brillait sur ces couleurs. Il se vit vert et rouge et roux et jaune, aussi se présenta-t-il devant les chacals. Ils lui dirent tous : 'Ô petit chacal, qu'est-ce qui t'arrive, que tu aies en tête tant de joie ? A cause de cette joie, tu t'es détourné de nous : d'où as-tu tiré cette arrogance ?' [...] 'Dis-nous donc comment nous devons t'appeler, ô créature précieuse ?' Il répondit 'Un paon, brillant comme Jupiter'. Alors ils lui dirent : 'Les paons spirituels se déploient dans la Roseraie : Te déploies-tu comme cela ? 'Non, dit-il ; n'étant pas allé dans le désert, comment pourrais-je parcourir la vallée de Mina?' », (*Mathnawî*, III, 721-726 ; 773-775, voir Jalâl-Od-Dîn Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, tr. par Eva de Vitray-Meyerovitch et Mortazavi Djamchid, Genève : Éditions du Rocher, 1990, pp. 571-572 ; 575).

³⁴ « C'est l'histoire d'un renard qui tomba dans la cuve de teinture. Avec effort, il sortit tout seul et

Le renard, ou le chacal dans la version de Mevlânâ qui veut à tout prix se montrer un paon, est un indice d'un désir de transformation radicale de l'homme.

Conclusion : Iskender, entre histoire et religion

L'*Iskendernâme* d'Ahmedî est bel et bien une œuvre qui comporte plusieurs genres : le récit historique, le conte pédagogique, le roman d'amour et enfin le traité de philosophie et de morale islamique. On pourrait le définir comme un ouvrage encyclopédique, si ce n'est que l'ensemble aboutit à un message tout autant religieux que politique.

Iskender est le modèle du croyant ottoman, comme le poète l'affirme lui-même : « Le croyant rassemble à Alexandre, malgré les difficultés du cœur » (*beyt* 2775)³⁵. Comme le dit Süleyman Hayri Bolay dans son analyse de certaines questions philosophiques contenues dans l'*Iskendernâme*, Ahmedî « veut construire une nouvelle représentation de l'homme ottoman »³⁶. Ahmedî est véritablement le poète du XIV^{ème} siècle ottoman, époque tournée vers une nouvelle configuration politique et religieuse. L'histoire sert la production d'un personnage capable d'incarner les idéaux du combattant pour la religion, du savant mais aussi du spirituel. Il s'agit d'un personnage qui assume différents niveaux d'interprétation : le Dhu'l-Qarnayn et Khizr du Coran, pour rester en milieu musulman, mais aussi le héros macédonien de la tradition antique, accompagné par les savants classiques (Socrate, Platon, Aristote). Il est le combattant du monde d'ici-bas, mais il recherche la conquête du monde inconnu, celui de l'esprit et de l'immortalité. Dans l'un des derniers *beyt*, lorsqu'il explique les raisons qui l'ont conduit à écrire et maintenant à remercier Dieu

s'arrêta jour et nuit. Il se mira et il apparaissait bien beau. A la vue, il était de couleur rouge, verte et jaune, d'or et encore bleue. Il demanda de qui il avait pris les couleurs : assurément celles d'un paon. Il s'appelait lui-même paon, mais le renard s'opposait. Le renard alors lui posa la question, il lui dit comment il avait pu devenir si resplendissant. Es-tu retourné tout pur ? As-tu bu avec le compagnon dans le jardin ? Le renard opposant demanda de rendre manifestes et claires les raisons de cette transformation. Il dit alors qu'on l'appelle paon car il était devenu la manifestation de la grâce de Dieu [...] Les renards demandèrent de le prouver autrement ils n'auraient pas pu l'appeler comme il ordonnait. Il dit alors qu'il ne savait pas ce qu'il était arrivé à sa peau et qu'il ne pouvait le prouver car il ne savait pas pourquoi ». (8025-8034 ; 8040), Akçay, Hasan, *Ahmedî'nin İskender-namesi transkripsiyonlu metin*, Thèse de Doctorat, Université d'Harran, Şanlıurfa, 1999, pp. 233-234.

³⁵ « Mü'min İskendere kılğıl mesel/K'ola çok müşkil señün göñlüne », cf. Akçay, Hasan, *Ahmedî'nin İskender-namesi transkripsiyonlu metin*, Thèse de Doctorat, Université d'Harran, Şanlıurfa, 1999, p. 81

³⁶ Bolay, Süleyman Hayri, « Ahmedî'ye ait İskender-nâmedeki bazı felsefe meseleleri », in *60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kâzım Yaşar Koprıman'a Armağan*, E. Semih Yalçın, Ankara, 2003, pp. 182-202 ; p. 200.

pour avoir atteint la fin de l'ouvrage, Ahmedî affirme que : « il faut que tu sois fort dans le travail pour le Sultanat, que tu n'hésites pas dans la stratégie » (*beyt* : 8749).

Alexandre est aussi présent dans le *Divân* d'Ahmedî. Un verset résume la conclusion du voyage d'Alexandre à travers la sagesse, l'histoire universelle et religieuse. Ahmedî l'identifie au miroir d'Iskender lui-même grâce auquel il pouvait repousser les navires ennemis, les détruire par la force des reflets du soleil et enfin reconnaître la vérité des affirmations. Tel est l'Alexandre d'Ahmedî :

« Un prince de la lune comme toi n'est pas encore apparu,
Iskender est un miroir dans le miroir ». (612/4)³⁷

³⁷ Günyüz, Melike, *Ahmedi Divanı'nın tahlili*, Thèse de Doctorat (2 voll.), Istanbul : Université d'Istanbul, 2001, p. 279.

L'Alessandro "turco": alcune riflessioni in margine al *Sedd-i İskenderî* (La muraglia di Alessandro) di Alī Šīr Navā'ī

di Ermanno Visintainer

Parlare dell'opera e del suo autore: Alī Šīr Navā'ī (1441-1501), onde collocarlo nel periodo storico appropriato, lacunoso ai più, implica estendere l'ambito della ricerca alla civiltà timuride forgiata da Tamerlano o Timur-i Lang, il condottiero turco-mongolo assunto nelle cronache centrasiatriche a cavallo fra trecento-quattrocento, a emulo di Genghis Khan.

In tale approccio, tuttavia, si fatica quasi ad accostare questa figura di letterato, poligrafo e munifico mentore – tra l'altro artefice e promotore dell'architettura di Herat, città che lo storico René Grousset descrive: "La Firenze di ciò che fu chiamato il rinascimento timuride"¹ – a quella, sempre dipinta a tinte fosche, del menzionato conquistatore centrasiatco. In effetti, a proposito della fama di Tamerlano, come del resto di quella del citato sovrano mongolo, non possiamo esimerci dal ricordare il diffuso sentimento storiografico, non scevro da una certa decontestualizzazione, che ancora oggi accomuna entrambi per l'effe-ratezza delle gesta con cui sono ricordati.

Alī Šīr Navā'ī pare proprio l'esatto rovescio di questo stereotipo: a partire dal suo stesso nome de plume: *navā'ī*, "il melodioso", "l'armonioso", che lo contraddistingue di nome e di fatto. Parimenti lo caratterizza l'altro nome de plume, *fāni*, da lui stesso assunto per i componimenti redatti in lingua persiana, che, benché significhi in primo luogo, l'effimero, il mortale, possiede altresì il significato di "colui che ha conseguito la condizione spirituale del *fanā*", ovvero che ha raggiunto l'"estinzione" in Dio.

Navā'ī, infatti, fu piuttosto un sincretista, un eclettico, nonché il massimo esponente della letteratura ciagataica, la quale si caratterizzò per quell'amalgama letterario così esclusivo di componenti mutuati dal mondo turco così come, in eguale misura, da quello persiano, facendo in modo che le lettere turche dell'Asia centrale raggiungessero la loro acme in una simbiosi di ideali di vita e di *Stimmung* artistica.

¹ René Grousset; *Bozkır İmparatorluğu (L'Impero delle Steppe)*, İstanbul 1993.

1. La letteratura ciagataica del XIV secolo²

Il termine “ciagataico”, in generale, designa la particolare lingua turca in cui a partire dal XIV secolo sono redatte opere provenienti da regioni ciagataiche³. Tale termine unitamente all’omonima letteratura, deve il suo nome alle tribù turco-mongole che formavano l’esercito timuride designate con quest’appellativo. In realtà la voce è una sorta di eponimo che si riferisce al secondogenito di Genghis Khan: Čaghatay (mong. Цагаадай – *Tsagaadai*), il quale nella partizione dei domini dell’illustre genitore, ricevette in eredità un regno comprendente gli antichi possedimenti *qarakhanidi*. All’interno di questi territori le menzionate etnie costituivano una parte preponderante. Tali tribù si distinguevano per la fedeltà alle consuetudini ataviche, chiamate “*tura*”⁴, oltre che per una venerazione per Ahmad Yasawî⁵, il mistico e letterato, santo e patrono dei turchi vissuto a cavallo tra XI e XII secolo, nei confronti del quale anche il Tamerlano manifestò la propria devozione.

Secondo un celebre aneddoto, il condottiero, trovandosi una volta di passaggio dalle parti del Turkestan, ebbe una visione in cui sognò Ahmad Yasawî, che gli fece delle rivelazioni. Il giorno seguente chiamò a sé il governatore della regione, Nogaybaq Khan, cui ordinò di erigere un mausoleo sulla tomba del mistico⁶.

Pur essendo le classe dominante dell’Impero Timuride di stirpe turco-mongola, al suo interno venivano armonicamente ad amalgamarsi elementi assai eterogenei: turchi e persiani dal punto di vista culturale, turco-gengiskhanidi dal punto di vista amministrativo, mentre l’aspetto della disciplina politico-religiosa si caratterizzava per una componente mongolo-araba⁷. Contravvenendo alla tradizione gengiskhanide che vietava una dimora stabile, i Timuridi elessero loro capitale la città di Herat nell’odierno Afghanistan, che divenne uno dei grandi centri culturali ed intellettuali del mondo musulmano.

Tornando alla lingua, il ciagataico che in seguito giunge alla sua piena maturità con le produzioni letterarie di Navā’ī e di Bābur⁸, viene designato dagli

² F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi (Storia della Letteratura turca)*, İstanbul, 1981, pg. 275-6.

³ F. Köprülü, *op.cit.* pg. 275-6.

⁴ Bombaci, *op.cit.* pg. 133. cfr. il turco *törü*, legge, ed il mongolo *möp - tör*.

⁵ Riguardo ad Ahmad Yasawî, A. Bombaci, *op.cit.* pg.113-115. ed anche la tesi di laurea di Ermanno Visintainer, *Elementi sciamanici e mistici in Ahmad Yasawî*, rel. G.Bellingeri e G. Scarcia, 1997-98, Venezia.

⁶ F. Köprülü, *Türk edebiyatında ilk Mutasavvıflar (I primi mistici nella letteratura turca)*, Ankara 1991, pg. 41.

⁷ René Grousset; *Bozkır İmparatorluğu*, İstanbul 1993, pg. 392.

⁸ Una di queste è il *Bābür Divān*, di Bilal Yücel, Ankara, 1995.

studiosi anche con altri termini: turco o uiguro, o mongolo, o lingua di Navā'ī o infine anche tataro. Tuttavia, nonostante tutte queste denominazioni, è prevalso il termine "ciagataico". In effetti, a partire dall'epoca timuride ed escludendo le aree anatoliche ed azerî, la produzione linguistico-letteraria orientale è stata raccolta sotto la designazione di "letteratura ciagataica".

2. Qualche cenno biografico

Mīr Nizām ad-Dīn Alī Šīr Herawī, più noto come Navā'ī, nacque nel 1441 a Herat. Apparteneva alla classe degli *amir* ciagataici dell'élite Timuride e proveniva da una famiglia uigura di Bahšī⁹, una cancelleria turca che contribuì alla diffusione della scrittura uigurica, già adottata dai mongoli. Per inciso, quest'espressione in origine designava sia gli scribi uiguri che i monaci buddhisti¹⁰.

Il padre, Giyāth ad-Dīn Kītčkīna, prestava servizio come visir alla corte di Shāhrukh Mirzā, un governatore del Khorasan al servizio di principi timuridi, mentre la madre li serviva come governante. Alī Šīr all'età di otto anni per via di vicende politiche locali migra con la famiglia in Iraq. Per strada, nella città di Taft, incontra Šaraf ad-Dīn Alī Yezdī, uno storico della corte timuride. Sotto l'influenza di quest'evento, il poeta viene stimolato a scrivere¹¹. La famiglia di Alī Šīr nel 1452 ritorna a Herat, dove egli comincia a scrivere i suoi primi *ghazal*. In età giovanile legge l'opera di Farīd ad-Dīn 'Attār, il *Mantiq at-Tayr*¹², pare mandandola a memoria per intero¹³. Molti studiosi convengono nel ritenere che quest'opera abbia esercitato un ruolo fondamentale nella formazione della *Weltanschauung* di Navā'ī. A quel tempo suo maestro di poesia fu Mevlânâ Lutfī (1366-1465), il quale aveva scoperto in Alī Šīr ancora dodicenne un talento precoce e era rimasto estasiato dal *ghazal* con cui l'allievo esordì – di cui diamo un saggio dei primi due versi:

⁹ L'espressione proviene dal termine *bakhši* o *baḡši*, attestato in manoscritti redatti in grafia brahmi, vd. A. Von Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Wiesbaden, 1974; dal cinese *po-shi* < *pāk-si*, probabilmente dal sanscrito *bhikṣu* "monaco buddhista", essa venne a significare "maestro, insegnante" ancor oggi in lingue come il kirghiso o il mongolo possiede tale accezione, vd. *Yapon-mongol-khyatad tol'*, Tokyo, 1998. In altre lingue turche contigue all'area sud-siberiana, come il kirghiso e il kazaco, ad esempio, la voce designa lo sciamano.

¹⁰ V.V. Barthold, *Moğol İstilasına kadar Türkistan*; Ankara, 1990, pg. 53.

¹¹ Aziz Qayumov, *Алишер Навоӣ, Маъмурият ва ҳаёт (Ališer Navoiy, Mašhur siymolar hayoti - Vita d'immagini famose)* Taškent, 1991, pg. 17.

¹² Carlo Saccone, *Il Verbo degli Uccelli*, Milano 1997.

¹³ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 13.

Gli occhi, ogni istante, mi versavano lacrime fino a coprire il viso¹⁴,
in modo che, oscurandosi il sole, apparivano le stelle¹⁵.

A proposito di questo verso, di cui la traduzione rende ben poco, secondo quanto riporta lo storico Khwānd-Mīr (1475-1534), ebbe modo di dire:

Nel nome di Dio giuro che scambierei con piacere questo *ghazal* con i dieci-dodici-mila versi della poesia da me stesso composta nelle lingue persiana e turca, contando in tal maniera di trarne comunque profitto!¹⁶.

Altre due figure che esercitarono una grande influenza su di lui, e sulle quali pubblicò in seguito degli scritti, furono Sayyid Hasan Ardašīr che fu una sorta di precettore, esperto in campi che spaziavano dalla lingua araba alla logica, alla poesia fino alla musica¹⁷ e Muhammad Pahlavan, oratore nonché autore di vari componimenti musicali. Alī Šīr condivise con lui un'intensa amicizia frequentandolo per alcuni anni¹⁸.

A quindici anni Alī Šīr rimase orfano del padre e si trasferì nel palazzo di Abū-l-Qāsem Bābur. In seguito portò a termine gli studi nelle città di Mašhad, Herat e Samarcanda, quanto a dire nei maggiori centri culturali dell'epoca timuride. In quel periodo Alī Šīr fu compagno di studi di Husayn Bāyqarā, destinato a divenire sultano del Khorasan, oltre che egli stesso dotto e letterato. Pare che tra i due vi fosse un tacito accordo secondo cui, qualora uno dei due fosse asceso al trono, non si sarebbe scordato dell'altro. Qualche tempo dopo, infatti, Husayn Bāyqarā salito al trono di Herat per prestar fede alla parola data mandò a cercare Alī Šīr. Venuto a sapere che si trovava a Samarcanda, scrisse al sovrano del Mawarannahr (nome arabo della Transoxiana), Ahmad Mirza, affinché congedasse Alī Šīr. Questi giunse a Herat dove, per diretta intercessione di Husayn Bāyqarā, ebbe avvie cariche sino alla massima del visirato. A Herat, Alī Šīr prendeva parte a simposi di sapienti e convegni di letterati e divenne presto un vero e proprio mecenate. Il Sultano Husayn promulgò di proprio pugno un firmano che faceva di Alī Šīr il suo luogotenente, durante le assenze da Herat. Alī Šīr fu anche urbanista oltremodo ambizioso: pare che, nel Khorasan, avesse disposto la costruzione e la ristrutturazione di ben 370 moschee, e poi madrase,

¹⁴ Nel testo: *оразин - viso* vd. Ž. Lapasov, *Мумтаз адабий асарлар ўқув лугати (Mumtaz adabiy asarlar o'quv lugati)*, Taškent, 1994, pg. 155.

¹⁵ Nusratullo Žumakho'za, *Сапmalar Силсиласидагу Сехр (Sartlar Silsilasidagi Sehr)*, Taškent, 1996, pg. 103-105.

¹⁶ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 35 e Nusratullo Žumakho'za, op.cit. pg. 103-105.

¹⁷ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 36.

¹⁸ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 37-42.

librerie, ospedali, caravanserragli, nonché altre istituzioni pie e caritatevoli. Tra le costruzioni più note di cui ci sono il mausoleo del poeta mistico Farīd ad-Dīn 'Attār, a Nišapur e la madrasa Khalasiyya a Herat. Un aspetto non trascurabile è, fra le altre cose, la sua appartenenza alla *tariqa Naqšbandīyya*. Secondo la tradizione, in ottemperanza ai principi morali dei sufi, Navā'ī visse in maniera assai modesta e discreta, non si sposò, né ebbe concubine. Fu amico, mentore e allievo del noto mistico persiano Jāmī, cui in seguito dedicò l'opera *Khamsat al-Mutahayirin* (il *Quintetto della meraviglia*), ma su questo dovemo ritornare. Un ulteriore particolare interessante ai fini della nostra ricerca, è anche quello della considerazione che Navā'ī manifestò per il mistico Khoja Yusūf Hamedānī (1048-1140)¹⁹. Ricordiamo che questo personaggio fu tra l'altro uno dei precettori spirituali di Ahmad Yasawī, il citato fondatore del misticismo "nazionale" turco. Navā'ī fu altresì strettamente influenzato da storici e narratori, Mīrkhwānd (1433-1498) e Khwānd-Mīr, dal musicista sufi Qul Muhammad, dallo sceicco Nāy'i, così come dalla produzione artistica del pittore persiano Behzād (1460-1535). In età più avanzata, tediato della politica, volle rassegnare le dimissioni dal visirato, ma non convenendo ai desideri del Sultano, su sua sollecitazione, gli venne assegnato il governatorato di Asterābād²⁰. Tuttavia Alī Šīr Navā'ī non vi rimase per molto, si liberò presto da ogni carica per dedicare gli ultimi anni alla letteratura, alla scienza e all'arte. Morì nel 1501 (906 egira). La sua tomba si trova a Herat, la sua città natale.

3. Il poeta e lo scrittore

Alī Šīr Navā'ī, fu per prima cosa un letterato. Il suo intento, come accennato innanzi, fu quello di far assurgere ad una dignità più appropriata al loro rango le tradizioni turche, offuscate dalla letteratura persiana che in quel tempo era in auge. Alī Šīr affermava di aver composto un poema in turco "*perché oggi nel mondo i turchi sono molti, d'affabile indole e di limpido intelletto*²¹", come testualmente afferma nel poema *Leylā e Mejnūn*²², in cui in versi scrive:

Avendo io iniziato a narrare in turco
Raccontai di tale leggenda.
Che quando nel mondo girerà la sua fama

¹⁹ Hüseyin Özbay, www.kultur.gov.tr/TR/Tempdosyalar/109899_aisirnevai.pdf

²⁰ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 135.

²¹ Bombaci, op.cit. pg. 133-34.

²² A. Navā'ī, *Mükemmel eserler Toplami*, 9. Volume, Taškent, 1992, pg. 311.

Alla nazione turca porterà anche fortuna.
Poiché vari sono i turchi oggi nel mondo
D'affabile indole e di limpido intelletto.

Nell'utilizzo della lingua ciagataica al posto di quella persiana Navā'ī infranse certamente un tabù del suo tempo, essendo in quell'epoca il persiano la lingua egemone e di prestigio tra le classi colte. Le lingue turche, erano, invece, stigmatizzate come rozze e barbare, quindi ritenute indegne di essere impiegate in poesia. Pregiudizio questo, che in parte, in alcuni paesi del vicino oriente, è ancora diffuso. In Alī Šīr si nota un impegno consapevole e costante, un progetto preciso e portato avanti con grande lucidità e determinazione, indirizzato alla rinascita della lingua ciagataica come lingua colta, come lingua letteraria. Lingua nella quale, nel 1499, pubblicò una celebre apologia: il *Muhakamat al-Lughatayn* ("Il raffronto tra due lingue", ossia a persiana e la ciagataica appunto). Già abbiamo fatto riferimento ai due *takhallus*, ovvero nomes de plume : *navā'ī* e *fāni*, con cui egli firmava le sue opere. Ricordiamo che Alī Šīr ne adottò un terzo, meno consueto, dalle sonorità arabe: *dhū al-lisanayn* (ossia letteralmente: "quello delle due lingue")²³. Come preludio a quest'opera, un giorno Navā'ī dinnanzi ad una riunione di poeti affrontò l'argomento, dicendo: "*I significati delle parole turche sono così ricchi che la loro spiegazione e la loro traduzione non necessita perifrasi di sostegno*". E a mo' d'esempio lesse il seguente distico:

O coppiere, porgi il vino, affinché un istante dimentichi me stesso,
in modo che, quanto me ne porgerai, io lo berrò tutto in un fiato²⁴.

Poi chiese: "mi potreste spiegare in persiano il significato di *сипқорай - sipqoray* (*bere in un fiato*)?" Tutti rimasero silenti. Ed allora lesse un distico:

Сокий чу ичиб менга тутар қўи
Томиций-томиций ани кулаи нўи.

Soqiy чу ičib menga tutar qo'š
Tomšiy-tomšiy ani qulay no'š

Quando il coppiere a me due volte mesce
Io berrò il vino sorseggiandolo.

²³ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 27.

²⁴ Nella traslitterazione del uzbeko per quanto riguarda le consonanti utilizziamo il sistema grafico riportato dal dizionario; K.A. Krippes, *Uzbek-english Dictionary*, Kensington, 1996, mentre per quanto riguarda le vocali utilizziamo quello ufficiale.

E richiese: *“la parola momuquū - tomšiy (bere lentamente) che senso ha”?* Gli rispose uno dei presenti: *“che con estremo piacere bevve un po' alla volta”*. *“Bene – replicò Navā'ī – ben detto, ma in persiano come esprimereste tale concetto?”* I presenti rimasero silenti. *“Questo – ribadì Navā'ī²⁵ – in persiano non è possibile esprimerlo con una parola, mentre in turco tali parole sono molteplici”*. Quest'aneddoto tratto dal *Muhakamat al-Lughatayn* ci mostra che Navā'ī non si limitò a un raffronto tra il ciagataico ed il persiano, bensì implicitamente invitò i poeti centrasiatrici – nella fattispecie quelli turcofoni – a non utilizzare nei loro componimenti le due lingue predominanti, il persiano o l'arabo, bensì il ciagataico. A tale riguardo, in quest'opera egli afferma che le quattro principali varietà di lingue, *“ciascuna fornita di molte armi e forme”*, sono l'arabo, l'hindi, il turco ed il persiano. Lungi dal contestare la supremazia dell'arabo: *“Di tutte le lingue, l'arabo è la più eloquente e solenne (...)”*, egli un po' sbrigativamente liquida l'hindi. Invece, si sofferma a lungo sul turco e il persiano, le due principali lingue parlate a Herat e nell'Asia Centrale. Navā'ī nel *Muhakamat al-Lughatayn* enfatizza di continuo e insistentemente la ricchezza e la versatilità del lessico turco in confronto a quello del persiano, pur ammettendo che è più difficile scrivere in turco che in persiano. Ed aggiunge: *“È una sventura che la superiorità, la maggior profondità e l'ampiezza del turco comparate al persiano come mezzo di poesia non siano state realizzate da nessuno (...)”²⁶*. Si può asserire che nella produzione letteraria di Navā'ī, il verso turco raggiunge la sua acme artistica. In merito a ciò l'autore uzbeko Nusratullo Žumakho'za, nel suo saggio *Satrlar Silsilasidagi Sehr* (Magia in sequenza di righe poetiche), citando le parole di Maqsud Šaykhzoda, uno studioso di Alī Šīr Navā'ī, suo connazionale, definisce il poeta ciagataico *“Sultano del reame del ghazal”*. E così continua:

“Questa definizione, per ciascun paese attento che sia dimora di spiritualità e bellezza, offre testimonianza di come i ghazal di Navā'ī appaiano essere ricettacoli di significati artistico-filosofici²⁷”.

Di fatto l'esemplare e magistrale orchestrazione, con cui, all'interno dei suoi componimenti e *ghazal*, Alī Šīr, riesce ad intrecciare in un ordito di forme erudite, la dovizia dei giochi semantici con la freschezza dell'utilizzo di allegorismi che ostentano tutta la loro incomparabile magnificenza ed eleganza, potrebbe essere comparata ad una rara e preziosa opera di cesellatura o di filigra-

²⁵ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 168-170.

²⁶ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 168-173.

²⁷ Nusratullo Žumakho'za, op.cit. pg. 5.

na. Le sonorità di tale lingua, costituita da una miscellanea terminologica tanto variegata quanto eterogenea, pregna di suggestive risonanze lessicali che sembrano essere mutuate dall'antico turco delle epigrafi dell'Orkhon²⁸, così come dal lessico karakhanide del *Divānū Lugāti 't-Türk* (Il Divano delle lingue turche) di Mahmud Kašghari²⁹ o del *Qutadğū Bilig* (La Scienza della Fortuna), di Yusuf Balasaghuni (XI sec.)³⁰ ed intessute di espressioni letterarie persiane ed arabe fra le più forbite e ricercate, evocano all'orecchio turcofono una sintesi poetico-artistica assai originale. Tale accostamento che rappresenta la quintessenza di entrambe le tradizioni letterarie, in cui le leggende dei turchi vengono a fondersi ed armonizzarsi con la sublime raffinatezza stilistica delle forme della lirica mistica persiana. I recessi sinuosi della modulazione metrica dei versi di Navā'ī divengono, altresì, il veicolo evocativo di una *Stimmung* molto particolare, in cui si riverberano echi delle credenze animistiche provenienti dai vasti orizzonti delle steppe asiatiche, dove l'intensità dell'elemento uranico si disperde in quello tellurico, trasfigurandolo ed amalgamandosi con la raffinata spiritualità sufica cui alludono le locuzioni e le fini metafore. A prescindere dai giudizi espressi dallo stesso Navā'ī, nel *Muhakamat al-Lughatayn*, riguardo alla lingua persiana, si potrebbe dire che una tale sintesi letteraria, rappresenta una forma di riconciliazione tra due mondi atavicamente rivali: l'Iran e il Turan. Essa peraltro ancor meglio traspare, per contrasto, da un raffronto con il purismo sviluppatosi nella Turchia moderna, il cui intento è stato e continua ad essere, quello di rimuovere dal lessico della lingua corrente tutti gli arabismi ed i persianismi. Navā'ī, al contrario, vi fa continuamente ricorso, creandone di propri e fondendo le due lingue. Egli, fra l'altro, non fu soltanto l'artefice, l'iniziatore della poesia ciagataica, ma anche una sorta di linguista *ante litteram* nell'accezione moderna del termine, nel senso che si occupò in maniera sistematica delle problematiche inerenti all'omologazione tipologico-comparativa di questa lingua turca in seno ai canoni dell'arte poetica persiana. Nell'opera *Mizan al-Awzan* (La Misura del Verso), egli attuò un processo di conversione metrica del verso persiano in quello ciagataico, attraverso cui standardizzò la lingua, che in precedenza veniva a differenziarsi, da poeta a poeta, e da città in città. In definitiva si può asserire che egli sia stato anche per questo aspetto una pietra miliare della letteratura turca e, conseguentemente, della turcologia. Navā'ī scrisse per un periodo della durata di trent'anni e la sua produzione fu così vasta, e esteticamente di tale pregio, che egli riuscì a promuovere definitivamente il prestigio

²⁸ Bombaci, op.cit. pg. 24-30.

²⁹ F. Köprülü, op.cit. pg. 48.

³⁰ Bombaci, op.cit. pg. 101-112. Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig*, İstanbul, 1947.

letterario di questa lingua. Esiste, a tal proposito, un aneddoto riferito al predetto Jāmī, poeta e maestro del Nostro. Un giorno dunque Navā'ī si reca a far visita al maestro, e questi gli offre una copia del manoscritto del suo poema *Tuhfat ul-Ahbār*, primo di un *Quintetto (khamse)* che aveva composto come replica al *Makhzan ul-Asrār* appartenente al precedente celeberrimo *Quintetto* di Nizāmī. La lettura di tale poema avrebbe risvegliato nel poeta ciagataico il desiderio di comporre a sua volta una pentalogia. Tra gli anni 1483-1485 sempre in una parte dell'opera in questione, il *Sedd-i Īskenderī*, egli scrive:

Fra tali affanni, affidando la lingua alla parola
Trascorse come cinque il tempo di due anni

Ovvero nel lasso di tempo di due anni egli sarebbe riuscito a realizzare un'opera di oltre cinquantamila versi³¹. Qui Navā'ī afferma che: "*Tempo non è solo misura ai trent'anni*", con tale locuzione volendo alludere allo *Šah-nāma* di Firdausī, e al *Quintetto* di Nizāmī, per la cui stesura ci sarebbero voluti trent'anni. Al contrario, il *Quintetto* di Khusraw Dehlavī – l'altro poeta citato da Navā'ī come sua fonte d'ispirazione – scritto come risposta a quello del citato Nizāmī, fu redatto tra il 1298 e il 1301, cioè sarebbe stato completato in quattro anni. Certo i poeti persofoni del tempo non ritenevano che fosse possibile produrre opere così impegnative in lingua turca. Ma ora sappiamo che si sbagliavano visto che, tra i secoli XI e XIV, in questa lingua vennero, tra l'altro, redatte opere come il menzionato *Qutadģu Bilig* di Yusuf Balasaghuni. Tuttavia fu fondamentale, per l'evoluzione del ciagataico alla dignità di lingua letteraria, che si verificasse una concomitanza di condizioni e circostanze propizie e in particolare fondamentale il fecondo sodalizio, alla corte di Herat, tra personaggi come Jāmī, il sultano-letterato Husayn Bāyqarā un poeta del rango di Navā'ī³². Va rimarcato, a tale proposito che Navā'ī rappresenta il primo autore in assoluto, all'interno del mondo turco, che si cimentò nella riproduzione/imitazione di capolavori della letteratura persiana come emblematicamente è esemplificato dal suo *Quintetto*. L'eredità letteraria di Navā'ī ammonta a circa trenta opere, e il suo influsso nei secoli seguenti delle lettere ciagataiche come si può intuire fu straordinario³³.

³¹ A. Nevā'ī, *Mükemmel Eserler Seçkisi*, II. volume, Taškent 1993, pg.569.

³² Aziz Qayumov, op.cit. pg. 87.

³³ Fra gli altri personaggi storici e letterari che s'ispirarono a Navā'ī ricordiamo: Bābur (1483-1530) fondatore della dinastia Indiana dei Moghul, autore di una delle prime autobiografie tra i sovrani islamici: l'epopea del *Bābur-nāma*. Bābur fu profondamente influenzato da Navā'ī, al quale, nella citata opera esprime il suo rispetto. "Alī Shīr fu un letterato inimitabile. Nessun altro come lui compose versi in lingua turca, così prolifici e perfetti". Nella fulgida consapevolezza delle proprie origini centrasiatriche presso gli

Come già anticipato, pubblicò opere anche in persiano, sotto lo pseudonimo di *fāni*, e poi, in misura minore, in arabo e in persino lingua hindostana. Per il resto, fu completamente assorto nelle belle arti; si atteggiò a mecenate della calligrafia, dell'incisione ed arti. Dell'architettura e dell'urbanistica.

Si può certamente ipotizzare che l'intento di Navā'ī, attraverso la riattualizzazione e la originale reinterpretazione di queste pentalogie persiane – quella di Nizāmī, innanzitutto, ma anche quelle di Jāmī e Amīr Khusraw, come s'è visto – sia stato quello di redimere o “riabilitare” la propria lingua, conferirle un ruolo e un prestigio prima inesistenti. Questo suo “nazionalismo” linguistico-letterario si sposa, sorprendentemente, con il fatto che egli fosse uno scrittore poliglotta e poligrafo, nonché come s'è visto autore di una produzione letteraria linguisticamente assai eterogenea; e contrasta altresì vistosamente con il fatto che la maggioranza dei turcofoni eruditi del tempo era solita scrivere nell'idioma di Firdausī (nessun persiano, ovviamente, si sarebbe mai sognato di fare il contrario). Ricorderemo inoltre che i due grandi letterati citati in precedenza, Nizāmī e Amīr Khusraw Dehlavī, benché fossero di stirpe turca, sono ricordati come esponenti di primo piano della letteratura persiana.

Certo al tempo di Tamerlano, la situazione si andava evolvendo: l'importanza della lingua turca, ossia la lingua dei padroni dell'Oriente musulmano, andava vistosamente crescendo. Nel quarto poema della pentalogia, il *Sab'a-i Sayyar* (I sette Viandanti), Navā'ī ci parla del re sassanide Bahrām Gūr – nella tradizione iranica l'iniziatore del culto dell'arte poetica – che una notte egli vede in sogno. Questi per stimolarlo a scrivere in turco gli sussurra queste parole piuttosto eloquenti³⁴:

Agì d'ingegno chi conosceva il persiano,
stolti e svantaggiati rimasero i turchi,
nel modo in cui tu (Navā'ī) razziasti i versi,
evitasti la lingua persiana.

Ottomani, lo stesso Solimano il Magnifico (1494 1566) fu molto impressionato da Navā'ī. Nella sua libreria personale teneva il Dīvān-i Navā'ī, *Khamsa e Muhakamat*. Anche il poeta azeri, Fuz?lī (1483–1556), il quale scrisse sotto gli auspici di entrambi gli imperi: Safavide e Ottomano, fu fortemente influenzato dallo stile di Navā'ī. Un'ulteriore influenza si può riscontrare a Kazan in Russia, Tabriz in Iran, in Turkestan, Asia Centrale, nella moderna Turchia e tutte altre le aree turcofone. In generale Bombaci, op.cit. ma anche la prefazione del libro di Agāh Sırrı Levend, *Ali Şir Nevai*, Ankara, 1967.

³⁴ Hüseyin Özbay, www.kultur.gov.tr/TR/Tempdosyalar/109899_aisirnevai.pdf

4. La muraglia di Alessandro

La "Muraglia di Alessandro" o *Sedd-i İskenderî* è l'ultimo e il più lungo della serie di cinque poemi denominata *Khamse*, ovvero *Quintetto* o pentalogia. È composto di oltre 7000 distici ed il soggetto è costituito dall'epopea di Alessandro Magno considerato – sulla scorta del canone nīzamīano – nel triplice aspetto di conquistatore, filosofo e profeta.

Riepilogando in estrema sintesi la genealogia dell'"Alessandro islamico", il primo riferimento è uno dei più celebri romanzi della classicità: quello dello Pseudo-Callistene, di cui traduzioni, versioni e rielaborazioni circolarono ampiamente anche in mondo arabo-persiano. L'altro riferimento illustre, questa volta di matrice islamica, lo possiamo ravvisare all'interno del Corano, precisamente nella sura XVIII, ove si parla della figura profetica di Dhū al-Qarnayn (Quello dalle due Corna), che molti esegeti del sacro libro hanno accostato ad Alessandro. Il testo sacro dice che Dio gli aveva conferito il potere. "*Noi abbiamo consolidato il suo potere sulla terra*"³⁵. Vi si legge che Alessandro viaggiò fino ai confini del mondo, arrivando prima fin là dove il sole tramonta, e quindi in un secondo viaggio all'estremo Levante là dove esso si leva; e che infine in un terzo viaggio dispose l'edificazione di un baluardo tra due monti per proteggere genti pie da popoli empì, chiamati *Yā'jūj* e *Mā'jūj*, i Gog e Magog di biblica memoria. Il brano fu fatto oggetto di ampi e estesì commenti in arabo da parte di numerosi autori di *Tafsir*, ovvero commenti del Corano.

Venendo quindi alla letteratura persiana, fu per primo Firdausī (935-1020) a voler dedicare ad *Eskandar* (Alessandro) un intero libro della sua monumentale *Šāh-nāma* (Il Libro dei Re), l'epos nazionale iranico. Per inciso, a dimostrazione di come la sua figura fosse già nota nella letteratura turca precedente, troviamo in un verso di una *qasīda* contenuta nell'opera di Yusuf Balasaghuni (1017-1077)³⁶, il *Qutadğu Bilig*, una citazione ad Alessandro:

Come Alessandro conquistai tutto il mondo e come Noè condussi una lunga vita³⁷

Le fonti d'ispirazione più dirette per Navā'ī, come s'è accennato, furono tutte persiane: l'*İskandar-nāma* di Nizāmī, il *Khīrad-nāma-i İskandarī* (Libro di saggezza di Alessandro) di Abd al-Rahmān Jāmī, e lo *Ā'ina-i İskandarī* (Lo specchio Alessandrino) del poeta mistico, Amīr Khusraw Dehlavī, poemi che

³⁵ The Noble Qur'ān, Riyadh, 1996.

³⁶ Bombaci, op.cit. pg. 101-112. Reşit Rahmeti Arat, *Kutadğu Bilig*, İstanbul, 1947.

³⁷ *Ajun bütün tutum Sikender tutarça, Tükel Nüh yaşın men ajunda çawıktım*, vd. Tâlat Tekin, rivista *Türk Dili, Eski Türk Şiiri (Antica poesia turca)* anno:36, fascicolo: LI, numero: 409, gennaio 1986, pg. 146.

sono inseriti alla fine delle rispettive pentalogie o “Quintetti” composte dai tre poeti. Di questa triade di poeti in un distico del *Sedd-i İskenderî* si legge:

Tenendo Jāmī e Khusraw le mie due braccia
alla volta di Nizāmī mi iniziarono la via³⁸

Daremo ora un breve riassunto dell’opera sulla base della sintesi che ne fa Qayumov³⁹ e integrandovi qualche passo in traduzione italiana a mo’ di illustrazione. L’opera esordisce, com’è consuetudine, con le lodi a Dio:

A Te, o Dio, l’indiscussa divinità
Poiché al Tuo confronto ogni sovrano è mendico

Tu sei come un signore senza pari
Tu sei signore dei signori tutti

I più eccelsi rispetto a Te sono degli infimi
Tutti si fanno la barba ai Tuoi piedi (si umiliano al tuo cospetto) (...) ⁴⁰

Segue un conciso elogio al profeta Muhammad – canonico nelle opere di questo tipo – quindi una prima menzione della pentalogia dei tre poeti predetti dei quali, in un encomio abbastanza lungo ed articolato alla “parola”, Navā’ī si atteggia ad epigono, non trascurando di dichiarare la sua missione di riformatore della lingua turca:

Bevve la folla il vino puro della parola
E fu d’obbligo proferirne le qualità

Cioè proferire la perfezione del suo celebratore (il poeta)
Che non è elogiare la perfezione⁴¹

Il poeta dichiara che la lettura dei menzionati Quintetti aveva ampliato la sua immaginazione. Per un’attimo indugia e, come vergognandosi della profondità di tale immaginazione, sta per rinchiudersi in una malinconica disperazione, quand’ecco ode un angelo – una sorta di musa ispiratrice, motivo già presente in Nizāmī – che all’orecchio gli sussurra:

³⁸ Agâh Sırî Levend, op.cit. pg. 553.

³⁹ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 122-134.

⁴⁰ Agâh Sırî Levend, op.cit. pg. 411.

⁴¹ Agâh Sırî Levend, op.cit. pg. 419.

O usignolo, che con soave lamento canti
Nel giardino delle parole gli epici versi

Nella melodia dove è il mio canto soave
Dove le eroiche ed incantevoli poesie

Così in te dimori la bellezza divina
Finché sia divulgata la lingua turca

Con essa divenga poesia l'opera volgare
Poiché la gente non accostò alcuno come te

A te il mondo turco attribui
Una penna prescelta in eterno

E ti predestinò, facendoti il custode
Con la lancia della penna e spada loquace,

Affinché in questo reame tu divenissi un prode
Nella nazione divenissi un condottiero (...) ⁴²

Da qui parte la narrazione delle vicende di Alessandro. Il racconto comincia con l'episodio in cui lo *Šah* di Rum⁴³ e Rus⁴⁴, *Malik Faylaqus*, il futuro padre adottivo di Alessandro, lo trova, neonato, privo di genitori all'interno di una costruzione in rovina. *Faylaqus* stava ritornando da una battuta di caccia, quando nei pressi di alcune rovine che si trovavano sulla via, ode i singhiozzi dell'infante presso il quale giace morta la madre. Per ordine dello *šah* alla defunta viene officiato un rito funebre in quello stesso luogo. *Faylaqus* prende quindi con sé il bambino, lo chiama Alessandro e lo proclama erede al trono:

In un'occasione il governatore di Rum e di Rus
Fu proclamato *Šah* con il nome di *Malik Faylaqus* (...)

Un giorno, ebbe il desiderio di andare a caccia
Per diletto fece un'escursione fuori città

Quando sulla via scorse una rovina
Il cielo che la copriva le faceva da dimora (...)

⁴² Agâh Sirri Levend, op.cit. pg. 425-27.

⁴³ Rum è un termine con cui genericamente ci si riferisce prima a Bisanzio quindi agli Ottomani.

⁴⁴ Il termine non si riferisce agli odierni russi, bensì popolazioni di origine normanna, imparentate con i Mordvini.

Dentro questa rovina lo Šah fortunato
Per caso condusse la brezza del mattino

Vide che una donna gravida aveva lasciato il feto
Ma l'anima non le era rimasta unita al corpo

Dinnanzi gli stava il bimbo provato
Che piangeva di tanto in tanto come trattenendo la voce

Quella sera in cui morì sua madre
Allo stesso tempo giunse la gloria del figlio (...)

Adottò il bimbo con tutti gli onori
Lo educò attornandolo di mille capricci

Lo chiamò Alessandro
Lo fece erede al trono⁴⁵

L'educazione di Alessandro viene affidata a famosi saggi e sapienti. Alessandro si addestra anche all'esercizio delle armi e delle arti belliche. Quando *Faylaqus* passa a miglior vita, Alessandro soprintende l'intera cerimonia funebre. Nel capitolo successivo Navā'ī menziona il motivo della magnanimità unitamente a quello della grandezza di quegli uomini che la professano. Quindi viene riportato l'episodio dell'incontro di Alessandro con il principe che predilesse la povertà.

Alessandro si impossessa delle terre del Maghreb, e qui Alessandro è alle prese col problema di cercare un sovrano fedele a giustizia cui dare in mano il paese. Il popolo gli raccomanda qualcuno, ma costui, non solo rifiuta la corona ma addirittura fugge e si mette a vagare in un cimitero. Alessandro lo fa condurre al suo cospetto. Egli giunse scalzo e a petto nudo, impugnando due ossa nelle mani. Alessandro gli chiede per quale motivo tenga in mano queste ossa. Il mendico risponde: "*Mentre vagavo attorno alle tombe notai queste due ossa e non potevo distinguere quale fosse di uno Šah e quale di un mendicante*"⁴⁶. Alessandro porge al mendico un'offerta regale di terre (cfr. un episodio analogo nell'*Alessandreide* di Nizāmī, illustrato in questo stesso volume nel saggio di C. Saccone). Ma il mendico stabilisce con Alessandro quattro condizioni: che ci sia vita, ma che poi che non giunga la vecchiaia, che sia data ricchezza, ma che poi quella non si tramuti in povertà, che vi sia felicità, ma che poi non ne

⁴⁵ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 431-32.

⁴⁶ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 123.

venza dispiacere. Alessandro rimane sconcertato da questa conversazione e riconosce che la magnificenza del mendico appare superiore al potere sovrano.

Dopo quest'episodio, all'interno della narrazione, Navā'i inizia ad intercalare le domande di saggezza poste da Alessandro ad Aristotele.

Aristotele comincia col rispondere alla questione circa la via migliore per conseguire lo scopo che si propone Alessandro: *"Isolando sé stessi dalla gente e vagando nella polvere sulla strada dell'estinzione (fanā) si trova il principio"*⁴⁷.

Alessandro chiese ad Aristotele
Se il cielo fosse annientato dai suoi pensieri (di Aristotele)

La via non è dove dimora il desiderio
Né impresa vera è quella il cui risultato sia la lode

(Aristotele) disse che isolando sé stesso dalla folla
E impolverandosi sulla via dell'estinzione

Quella persona si renderà più forte
Ed il bene gli sarà assai favorito⁴⁸

Quindi al momento dell'incoronazione di Alessandro il popolo sostiene la sua successione al trono.

[... ...] *Faylakus* trovò discendenza
Trasferendo ad Alessandro la corona e il trono

Alessandro che fu conoscitore di orizzonti
Degli orizzonti del sapere fu l'arcata possente [...]

Non gli venne meno il consenso, la corona e il trono
Ma per un affanno s'afflisce immensamente

Che nel regno ci fossero calamità in eccesso
E che dal cielo non ve ne fosse compenso

[... ...]

Rendendolo tale tormento nervoso e inquieto
Riunì il popolo raccogliendo una folla

⁴⁷ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 123.

⁴⁸ Agâh Sirri Levend, op.cit. pg. 435.

In un baleno riuni nobiltà e volgo
Il suo discorso esordi solenne ed eloquente⁴⁹

L'episodio successivo è quello della guerra con Dario. Il padre di Alessandro, *Faylaqus*, al tempo del suo dominio pagava ogni anno allo *Šah* dell'Iran, Dario, un tributo di mille uova d'oro. Ma Alessandro decide di non versare più a Dario quella tassa. Passati tre anni, Dario invia ad Alessandro un ambasciatore per riscuotere il pagamento di quello stesso tributo triennale. Alessandro gli risponde che gli uccelli nati dalle uova d'oro erano volati via. L'ambasciatore ritornato da Dario riferisce queste parole che suscitano la sua collera. Dario quindi invia un altro ambasciatore. L'ambasciatore consegna ad Alessandro un recipiente colmo di semi di sesamo, una palla e un bastone. Il loro significato era quello che Alessandro era ancora un ragazzo. Egli non era investito della sovranità, e che perciò andasse a giocare con la palla e il bastone. L'ambasciatore dice che le truppe di Dario sono smisurate come i chicchi di sesamo contenuti nel vaso. Ma Alessandro di fronte a quest'affronto di Dario risponde: "*La terra è a forma di palla*"⁵⁰. Quindi – con allusione al gioco del polo, altro *topos* della poesia persiana e turca – afferra con le mani il bastone di Dario dicendo: "*Mi mostrerò con questo bastone e dominerò la terra*"⁵¹,

Questo *Šah* mi fece un favore
Spedendomi la palla e il bastone

Poiché v'è in ciò un messaggio nascosto
Il cui auspicio mi sorprende immensamente

Ché andando a indagare sulla forma della terra
Risulterebbe essere rotonda come quella palla

Chi in mano mi tesse questo suo bastone
Mi concedette l'accesso al suo dominio

Come se abdicando dal suo potere
Mi avesse fatto partecipe del suo bastone (...) ⁵²

Quindi, versando il sesamo del vaso ordina che in quel luogo facciano venire delle galline. Le galline giunte beccano il sesamo chicco dopo chicco. L'am-

⁴⁹ Agâh Sırî Levend, op.cit. pg. 436.

⁵⁰ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 124.

⁵¹ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 124.

⁵² Agâh Sırî Levend, op.cit. pg. 444.

basciatore ritorna al proprio paese e ancora una volta riferisce a Dario. Dario furioso per la risposta, muove immediatamente guerra contro Alessandro. Anche Alessandro raduna le truppe schierandosi contro Dario. Nell'esercito di Dario assieme a truppe uzbeche, mongole, turco-cinesi e *khan* arabi, prendono posto anche signori giunti dal Mawarannakhr (Transoxiana), Samarcanda e Medayin (nome arabo di Ctesifonte). Ognuna si raduna sotto insegne variopinte che si muovono ondeggiando. Dalla parte dello schieramento di Alessandro sono allineati persino centomila soldati convocati dai paesi dei Farang (ossia "Franchi", termine generico con cui nel medioevo islamico sin dal tempo delle crociate si indicavano gli occidentali) pronti alla guerra⁵³. Gli eserciti procedono l'uno contro l'altro e gli eroi danno inizio alla battaglia. Fra i campioni di Alessandro si distingue *Bariq*. Egli sconfigge un per uno i nove prodi di Dario. Ma il decimo eroe del Maghreb ha la meglio sul prode *Bariq*, e fa numerosi prigionieri. Scendendo il crepuscolo gli schieramenti pernottano in fossati. In quel momento ad Alessandro viene recapitata una lettera. Dice che due ufficiali di Dario hanno ordito un complotto per assassinare il loro *Šah*, adducendo a pretesto che lo stesso Dario a guerra finita, avrebbe agito allo stesso modo nei loro confronti. Tuttavia Alessandro, credendo che si tratti di un tranello, decide di non interferire con l'intrigo. Il giorno successivo però, all'inizio della battaglia, i due assassini entrano nella tenda di Dario e lo colpiscono a morte. Le truppe dell'Iran cominciarono a disperdersi. Alessandro, fatto chiamare, si precipita verso Dario morente e prende la sua testa fra le braccia. Dario fa ad Alessandro tre richieste:

di punire gli assassini, essendo questo utile non a Dario ma allo stesso Alessandro; di essere misericordioso con i suoi familiari, poiché fra di loro non c'era nessuno che avesse avversato Alessandro; di prendere in sposa la propria figlia, Ravšanak (Rossana), affinché si unisse il regno d'Alessandro e quello dei Kayani⁵⁴.

Alessandro rivolto a Dario morente gli dice che l'assassinio non gli sembra essere un suo affare, tuttavia promette di rispettare le volontà di questo testamento. Dario ascoltando questa risposta esala l'ultimo respiro. Così Alessandro in un primo momento presiede alle esequie di Dario, quindi fa legare i due sicari a delle colonne. Li fa lapidare, ne fa bruciare i corpi e disperdere le ceneri. Poi invia una lettera di condoglianze a Rossana. In seguito Alessandro, trionfante, instaura la pace e la giustizia, con gli immensi tesori di Dario, retribuisce gli uomini, elargisce beneficenze ai soldati e al popolo. Quindi, ottemperando all'ultimo desiderio di Dario, ne sposa la figlia Rossana.

⁵³ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 451.

⁵⁴ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 124.

A questo punto Navā'ī tiene un discorso sulla condizione dei sovrani, sulla maniera appropriata in cui questi si debbano comportare nelle faccende di stato. È necessario che lo *Šah* sia sempre informato sulle condizioni dei soldati. Egli deve agire comportandosi in maniera conforme alla propria perfezione. Ogni uomo – dice – è simile ad un altro, però gli uomini sono differenti come le stelle del firmamento. All'uno sono proprie le azioni malvagie, all'altro i bagliori della felicità⁵⁵. Ai sovrani s'addice la conoscenza e la comprensione d'ogni cosa, poiché altrimenti conversando con persone sagge e sapienti vengono a trovarsi in uno stato di subordinazione.

Alessandro ancora una volta interpella Aristotele con una “domanda di saggezza”:

Perché uomini che sono in condizione di sapere quale affare sembra utile e quale dannoso, si pongono poi sulla strada di comportamenti inopportuni.

La risposta di Aristotele:

L'intelletto di ciascuno conosce la necessità di operare ciò che è utile, ma il suo desiderio sempre ricerca ciò che è facile: se la passione consegue le proprie brame, renderà inutilizzabile l'esito delle azioni vantaggiose di quegli uomini⁵⁶.

Dopo aver sistemato le cose all'interno del suo regno, Alessandro invia delle lettere agli altri paesi invitandoli a divenire suoi vassalli. La maggior parte dei *Padišah* sono, malgrado tutto, compiaciuti della sua offerta. Tuttavia tre di questi: lo *Šah* del Kašmir, Mallu, il *Ray* dell'India e il *Khan* della Cina, rifiutano l'offerta di Alessandro. Alessandro perciò decide di condurre delle spedizioni contro i regnanti ribelli, però trovandosi già alle soglie dell'inverno, si deve fermare. Per offrire una tregua al suo esercito, Alessandro raggiunge la località di Arran Qarabagh e in quel posto trascorre la stagione fredda. In primavera Alessandro assoggetta la città di Esfahan e il Khorasan. Passando per Žaykhun conquista il Mawarannakhr. In questi paesi fa costruire le città di Khirat e di Samarcanda. Quindi giunge in Kašmir con le sue truppe. Combatte e vince Mallu. Fra i prigionieri ci sono anche il figlio di Mallu, Firuz e la figlia Mekhronz. Mallu era gravemente ferito. Anche Mallu si consegna nelle mani di Alessandro e mentre umiliandosi si rammarica del suo comportamento passa ad altra vita. Alessandro tranquillizza Firuz, lo eleva al rango di governatore del Kašmir e prende in moglie Mekhronz.

⁵⁵ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 125.

⁵⁶ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 125.

Alessandro quindi parte alla conquista dell'India. Il *Ray* indiano considerate le notizie sugli eventi del Kašmir invia un ambasciatore al cospetto di Alessandro, informandolo della sua sottomissione. Conseguentemente all'offerta del *Ray* Alessandro si ferma in India per i pascoli invernali. Dopodiché si dirige verso la Cina. Il *Khan* raduna l'esercito, fa scavare dei fossati attorno alle città. Rafforza le fortificazioni. Tuttavia "*I soldati del Khitai*"⁵⁷ che avevano sentito parlare del valore delle truppe di Alessandro, vedendo paesi che crollano di fronte all'avanzata del nemico si sgomentano. Perciò fra essi si manifesta prepotente il desiderio di tenersi fuori della guerra. Si diffonde persino una diceria secondo cui il *Khan* sarebbe lieto di pagare il tributo. Il *Khan* venuto a conoscenza di questo desiderio delle truppe, e se ne adira, tuttavia, di fronte all'incombente diserzione è costretto a correre ai ripari. All'insaputa di tutti, si traveste da ambasciatore e si reca al cospetto di Alessandro per comunicargli la sua resa (è il rovesciamento di un *topos* che è frequentemente associato a Alessandro medesimo, v. il saggio di Bürgel in questo stesso volume):

Fu rapido il *Khan* che domina gli orizzonti
A prender la via verso le truppe di Alessandro⁵⁸.

Il *Khan*, supplica Alessandro di mantenere segreto l'accordo fra i due: "*Non rivelare il segreto a nessuno, accogliami come un ambasciatore, di agli uomini che sono venuto per la pace e che tu l'hai accettata*"⁵⁹. Così all'alba Alessandro invia un proprio ambasciatore al popolo della Cina, il quale porta al *Khan* l'offerta di pace di Alessandro. Il *Khan* lo accoglie ufficialmente e lo fa tornare da Alessandro con magnifici doni. Alessandro quindi lo accoglie con sontuose celebrazioni. Abbracciandosi si salutano come padre e figlio. Quindi Alessandro e il *Khan* si mettono cordialmente a conversare, mostrandosi l'un l'altro stima e considerazione.

Alessandro trascorre l'inverno nelle terre cinesi tra colloqui con il *Khan*, riunioni con sapienti, battute di caccia, banchetti e divertimenti. Per disposizione di Alessandro i sapienti costruiscono un nuovo tipo di specchio sul modello di quelli cinesi. Lavorarono tutto l'inverno e da un amalgama di rame e ferro, danno forma a due specchi. Uno di questi mostrava "*il mondo e le terre*", mentre il secondo (un astrolabio) indicava i nove cieli. Alessandro è soddisfatto del lavoro dei sapienti e li copre di doni:

⁵⁷ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 125.

⁵⁸ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 484.

⁵⁹ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 487.

In esso (l'astrolabio) divengono manifesti i domini del mondo
Se qualcuno in esso guardasse le forme

In uno sono celate longitudine e latitudine del cielo
Nell'altro son manifesti i domini del mondo (...)

Da uno furono chiari i movimenti del cielo
Ed ancor quelli delle regioni della terra⁶⁰.

Quando giunge la primavera, Alessandro a testa delle proprie truppe parte alla volta del Maghreb. Soggioga le terre di Bandar e Gujarat. Avanza fino a Kema, sottomettendo tutte le isole e i paesi che s'innalzavano sopra le coste. Conquista il Maghreb. Poi riparte alla volta di Rum, ossia verso i territori greci ("romani" orientali, come dice il termine dal trasparente etimo). Alessandro in un luogo caldo di questi paesi dove era stato trova delle creature dall'aspetto di formiche⁶¹.

Piedi e mani, tutto aveva forma di formica
Ma ciascuna era forte come un leone terrifico

Chiunque fra loro (i soldati) montasse a cavallo
Subito le formiche lo attaccavano

E se mostravano d'attaccare caoticamente
Dividevano il cavaliere dagli altri avanzando

E di quello non rimaneva altro segno
Che un po' del suo sangue sul terreno⁶².

Più in alto si trovava una splendida valle. Sui due fianchi della valle ci sono due montagne. Una di queste è d'oro e l'altra d'argento. In questo luogo vivono dei selvaggi giganteschi, difensori di questo tesoro, che vegliano dieci giorni e dieci giorni dormono. E quando dormono li difende la tribù delle formiche. Le truppe di Alessandro passando attraverso la tribù delle formiche vengono dunque in contatto con il popolo dei selvaggi giganti.

Chiunque siano, sono un castigo divino
Sono il drago che custodisce il tesoro del mondo

⁶⁰ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 499.

⁶¹ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 505.

⁶² Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 505.

Hanno una solida figura che sembra una parte di montagna
Ad uno di loro non sono uguali cento persone

Le forze se ne vanno via per il terrore
Poiché queste formiche sono le loro sentinelle

Essendo quelli i custodi di quel tesoro
E le loro sentinelle le formiche⁶³.

Il corpo di ciascuno di essi è come quello di un elefante o come di un rinoceronte, i loro occhi sono azzurri, le barbe bionde, i volti scuri e la fronte come un corno. Iniziano i combattimenti e dopo un po' fra i selvaggi si presenta un campione di nome Rad. Durante il duello uno dei prodi di Alessandro inizia ad avere la meglio. Alessandro è preso da commozione. Proprio in quell'istante, un eroe, un veterano che teneva il viso coperto entra nell'arena, sconfigge Rad e lo porta al cospetto di Alessandro. Questo eroe veterano in realtà si rivela essere un dono, una bella fanciulla, che il *Khan* della Cina aveva fatto in precedenza ad Alessandro (l'episodio è nell'*Alessandreide* di Nizāmī, per cui v. il saggio di Bürgel in questo volume). Alessandro manifesta apertamente la sua soddisfazione per avere ritrovato la bella fanciulla. Rad, il capo del popolo dei giganteschi selvaggi, è invitato a banchetto da Alessandro, e colmo di gratitudine, fa liberare tutti i valorosi che erano stati catturati e vinti da lui. Quindi passa al servizio di Alessandro.

Alessandro riprende nuovamente la volta di Rum. Le truppe attraversano i paesi dei Rus e dei Farang. Quando raggiungono il paese delle Carovane, il popolo di questa terra riferisce ad Alessandro che ad occidente c'è un monte la cui cima raggiunge il cielo e nel cui retro s'alza una immensa fiamma distruttrice. Dalla sua sommità iniziano le tenebre, da dove scaturiscono e in cui vivono gli Iagiugi (i Magog di cui sopra).

Dissero che a un'estremità di questo paese
Al confine con quello delle Carovane

Nella sua parte rivolta verso Occidente
Nel centro di quella terra impervia, c'era un monte

Da cui scaturiva un fuoco rovinoso
La cui disgrazia si tramutò in tenebra.

⁶³ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 506.

Chi ne riportò la notizia rese noto questo particolare:
Che una parte delle tenebre dimorava in quel luogo

E che tra il monte e le tenebre c'era una valle
Il cui limite, da quella parte, non era collegato da strade

Né il *Sakar*⁶⁴ luogo di oscure adunanze infernali,
Che fu punto d'origine delle orde iagiuge,

Né gli Iagiugi causa di centomila sventure
(Da tutte le quali noi cerchiamo scampo),

Dio li creò dalla propria collera, giacché
Ingiustamente troppe nazioni furono toccate da quelli⁶⁵

Questi sono un'orda infinita di orribili creature, così descritti:

Sul corpo avevano sparsa peluria
Qualcuno una spanna, un altro tre *quloč*⁶⁶

Per non dire che tipo di scaglie i capelli
Che ricoprivano l'intero corpo

Le orecchie dai due lati scendevano a terra
Coprivano agli occhi i loro sudici corpi

Le loro dita erano mostruose
E le loro unghie, demoniaci artigli

I loro volti crudeli di color giallastro
Con orribili piume scarlatte

I loro occhi erano simile a quelli delle scimmie
Ma occhi maligni tutti pieni d'abomino

Pulivano con la lingua i secreti del naso
Se ne rallegravano trovandovi delizia (...)

⁶⁴ Nome di uno dei sette piani dell'inferno (Cehennem) nella tradizione islamica: *Sair, Sakar, Cahim, Hutame, Lâzi, Hâviye, Derk-i esfel*. Ž. Lapasov, *Мумтаз адабуи асарлар ўқув лызати (Mumtaz adabiy asarlar o'quv luzati)*, Taškent, 1994, pg. 183, luogo caldo per antonomasia.

⁶⁵ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 514.

⁶⁶ Unità di misura tradizionale, 20 cm.

Dalla bocca fuoriuscivano due zanne da cinghiale
Con cui scavavano il terreno

Lo devastavano con quelle zanne
Che l'erba non ricresceva fino al giorno del giudizio (...)⁶⁷

Questi esseri deformi ogni anno escono due volte dalle loro dimore e si disperdono nella valle, distruggendo tutto quello che c'è in giro e divorando gli uomini che trovano. Alessandro invia uomini e fa radunare maestri artigiani venuti da Rus, da Šam⁶⁸ e da Rum affinché scavino dei profondi fossati e fondendo rame, zinco, stagno, bronzo, ferro e piombo in una lega, e li miscelino con la montagna. Il giorno seguente le truppe di Alessandro muovono guerra contro gli Iagiugi, molti dei quali periscono, ma anche le truppe di Alessandro hanno delle perdite. Gli Iagiugi divorano in un attimo, uno ad uno, cavalli e uomini che erano caduti e fanno così anche con i propri. Dopo una strenua battaglia, i due schieramenti si ritirano sui due lati. Per ordine di Alessandro gli artigiani iniziano a costruire una muraglia della lunghezza di diecimila *qari*⁶⁹ e cinquecento d'altezza⁷⁰, in solida pietra, munendola di scale e di difese. Quindi fanno avvolgere la sommità con un contrafforte di metallo. Lavorarono sei mesi, giorno e notte, terminando la parete. In tal modo, la seconda volta, gli Iagiugi non sono in grado di oltrepassare tale barriera⁷¹. Per ordine di Alessandro le truppe gettano pietre su di loro dalla muraglia e molti Iagiugi sono annientati, mentre i restanti si disperdono.

Tale opera d'arte (la Muraglia) acquistò fama universale
Per notti e giorni lavorarono sei mesi

Mille maestri d'arte che
Completarono la Muraglia di Alessandro (...)

Su di essa furono designate circa cento persone
Che la difenderanno dall'azione di quelli (Iagiugi)

La Muraglia sembrava una volta celeste
Lo Šah si prostrò al creatore del mondo

⁶⁷ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 515.

⁶⁸ Nome con cui nel mondo islamico ci si riferisce alla Siria, a Damasco.

⁶⁹ Misura tradizionale di 140-145 cm.

⁷⁰ Riguardo a queste misure ci sono differenze da testo a testo.

⁷¹ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 128.

In tal situazione quell'orda distruttrice
Si disperse confusa tra valli e deserti (...)

Ordinò lo *Šah* di gettare una pioggia di pietre
E di farle volare sull'orda del male

Cadevano così tante pietre sulle loro teste
Che queste cadevano a terra come le pietre⁷².

Dopo quest'avventura Alessandro dirige nuovamente le truppe verso Rum. Mentre vi avvicina, ha il desiderio di intraprendere un viaggio per mare. Per suo ordine vengono costruite migliaia di navi, sulle quali vengono stipati cibo e armi per un'autonomia di sette anni quindi salpano in mare aperto.

In tal maniera passarono dieci anni e mezzo
E tremila navi salparono sui flutti del mare⁷³.

Durante il viaggio ad Alessandro vengono chieste informazioni inerenti al mare, alla terra e all'oceano. Le sue truppe occupano le coste e le isole. Quindi le navi tornano indietro. Trascorso un anno finalmente Alessandro ritorna in patria. Ma il viaggio per mare ha minato la sua salute. La malattia peggiora e così egli rinuncia al governo del paese, e si accinge a visitare luoghi sacri. Malgrado la sua malattia e la sua debolezza Alessandro va sempre a cavallo, giorno e notte. In una giornata torrida, Alessandro parte con il suo destriero, ma a causa della calura le forze improvvisamente gli vengono meno. Cade a terra in un luogo sabbioso, privo di forze, ed è costretto a tornare indietro.

Alessandro avanzando conduce il destriero
Ma la calura rese il suo corpo fiaccato

Avverti di essere privo di forze
Sapeva di non poter andare avanti

Quando cadde un fermento lo colse
Il suo corpo si contrasse (...)

Valutando l'evento lo *Šah* lesse
che la propria vita era giunta alla fine⁷⁴.

⁷² Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 517-518.

⁷³ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 524.

⁷⁴ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 534.

Di fronte all'incombenza della propria morte, Alessandro invia una lettera alla madre nella quale le comunica la sua angoscia. Dispone quindi che il suo corpo venga inumato a *Iskandariyya*. In conformità al suo ultimo desiderio, una mano viene lasciata penzolare fuori del feretro.

Dal feretro lasciò uscire una mano
Alla maniera di drappi e rubini

Affinché la gente la guardasse con stupore
O meglio, non con stupore, bensì traendone ammonizione

Questa mano dalle dita intatte
Sottrasse il mondo alle sue genti

E nel suo palmo ne afferrò i paesi
Le terre e i mari con le loro ricchezze⁷⁵.

Quindi sette filosofi (sette come erano anche nella seconda parte dell'Alessandreide di Nizāmī) si recano dalla madre di Alessandro presso la quale vengono accolti con rispetto. A questo punto c'è un discorso di Platone quindi di Aristotele. Aristotele enumera i consigli del *Khīrad-nāma* dei sette filosofi⁷⁶. Concludono il poema riferimenti ai poeti dai quali Navā'ī trasse l'ispirazione: Nizāmī, Abd al-Rahmān Jāmī, e Amīr Khusraw Dehlavī ed altri.

5. Considerazioni sul Sedd-i Īskenderī (La Muraglia di Alessandro)

Navā'ī attinge variamente dalle fonti, combinandole in maniera originale, secondo il proprio estro e i propri scopi. Il poema può essere considerato un esempio di "*Fürstenspiegel*" o "specchio per principi", non solo in quanto pregno di poesia gnomica rivolta ai principi, ma anche in quanto latore di una riflessione sulla sovranità o regalità. Destinatari ne sono Husayn Bāyqarā e il figlio ed erede Badi'uz- Zaman Mirza, personaggio quest'ultimo inquieto e ambizioso.

L'Alessandro di Alī Šīr è certamente una rivisitazione della materia alessandrina consegnata dalla tradizione poetica persiana e in particolare dai tre poeti nominati : Nizāmī, Amīr Khusraw e Jāmī. In particolare, sulla falsariga

⁷⁵ Agāh Sırrı Levend, op.cit. pg. 539.

⁷⁶ Agāh Sırrı Levend, op.cit. pg. 544.

della lettura nizāmīana⁷⁷ questo Alessandro, allontanandosi dallo stereotipo fir-dausīano del sovrano sfrenato e immaturo, tende ad avvicinare il modello del capo ideale, del sovrano dello stato platonico che era stato ripreso nel mondo islamico nel *Madina fadila* (La città virtuosa) da al-Farabi.

Vale la pena, tuttavia, qui ricordare che Amīr Khusraw, a differenza di Nizāmī ma anche dello stesso Jāmī, si dissocia alquanto dall'apologizzare la filosofia greca, anzi nel suo poema Alessandro conduce una lotta piuttosto accanita contro i filosofi peripatetici, da lui reputati, arroganti e ciechi. Viene da supporre che il motivo in base al quale Navā'ī nutrisse tanta stima nei suoi confronti, prescindesse dall'atteggiamento di Amīr Khusraw nei confronti della filosofia. Sappiamo che Amīr fu un mistico sufi di gran fama e seguace di Nizāmuddin Auliya di Delhi; oltre ad essere uno dei più insigni poeti dell'India, fu anche il fondatore sia della musica classica hindostana, sia del genere Qawwali⁷⁸. Ora, lo stesso Navā'ī fu mecenate della musica, nonché membro della *tarīqa Naqšbandīyya*, un ordine mistico che si contraddistingue per l'eterogeneità e la peculiarità delle tecniche spirituali. Forse, senza entrare troppo nello specifico, in definitiva, proprio l'estasi mistica, il *wajd*, il *fanā* – non scordiamo il nome de plume *fāni* di Navā'ī – l'identificazione con il divino, rappresentavano forse per il nostro autore, un elemento di maggior stimolo e ispirazione rispetto alla valenza dicotomizzante della ragione dei filosofi peripatetici.

Per quanto riguarda Jāmī, che verso la fine del suo poema, il *Khīrad-namā-i Iskandarī*⁷⁹, innalza un'aperta lode nei confronti del poeta ciagataico, dimostrandone la stima reciproca, benché sia stato anch'egli un mistico di prim'ordine, diciamo che i riferimenti alla sua opera, sono forse maggiormente motivati dalla disposizione dei temi trattati.

Rispetto a questi illustri precursori, tuttavia, si può ravvisare, forse, alcuni valori aggiunti. Uno di questi è inerente alle idee di Navā'ī riguardo al rapporto tra *giustizia* e *sovranità* e la loro relazione con il popolo (un popolo comunque non concepibile secondo categorie vetero-marxiste, come sembra fare qualche studioso)⁸⁰. Come s'è visto, Alessandro distribuisce all'esercito e al popolo i tesori infiniti di Dario, condona le tasse destinategli dai paesi che sottomette, co-

⁷⁷ J.Ch. Bürgel, "Il Discorso è nave, il significato un mare", Roma, 2006, pg. 173.

⁷⁸ Peyman Nasehpour, *Encyclopedia of Persian Percussion Instruments*, 2002. Ed a proposito del Qawwali, non possiamo esimerci dal menzionare una figura di risonanza internazionale, ovvero quella del musicista pakistano, scomparso qualche anno fa, Nusrat Fateh Ali Khan (1948-1997).

⁷⁹ J.Ch. Bürgel, op.cit. pg. 200.

⁸⁰ "Navā'ī non mostrò il carattere concreto delle masse popolari. Egli volge continuamente l'occhio al popolo, invita con zelo a difenderne gli interessi. Tuttavia non lo descrive attribuendogli una qualità caratteriale attiva. Il tempo in cui visse il poeta spiega le influenze dell'ambiente da cui era avvolto", in Aziz Qayumov, op. cit., p. 131.

struisce barriere contro le forze del male che affliggono la nazione. Sullo sfondo si intuiscono i terribili eventi che caratterizzarono i tempi di Navā'ī e forse una critica implicita a governanti non certo ispirati ai valori della giustizia islamica. Egli cerca di creare un'immagine diversa del sovrano: Alessandro, ma anche figure minori come il principe della Cina, *Farhād*, sembrano impersonare le aspirazioni del poeta a un nuovo ideale politico. I sovrani devono trattare i sudditi con sollecitudine, così come il pastore difende il proprio gregge dagli assalti di lupi famelici o il giardiniere cura il proprio giardino. Il poeta crea insomma l'immagine del sovrano giusto: egli gli chiede di osservare e fare osservare delle norme, una Legge, in quanto ritiene che solo nei paesi dove ciò si realizzi si consolidino la pace e la giustizia:

La sovranità, il cui compito è la giustizia
Qualcuno fra i sovrani non l'udì

Né i nomi che sono gli attributi divini
Se a ciascun nome corrisponde un concetto,

Né l'imperativo insito nel loro attributo
Rappresentano quello della Verità (Dio), l'artefice degli stessi

Nell'eccesso di generosità si trova il Benevolo⁸¹
Dall'abbondanza di misericordia il Misericordioso

[... ...]

Ma se il suo nome (qui, dello *Šah* non conforme a giustizia) fra i nomi non è detentore di giustizia.

La nazione non glielo riconosce quando lo annuncia

Quando raggiungerà la Giustizia di Dio
Renderà conto ad essa col proprio nome

[... ...]

Per questa ragione lo *Šah* è dunque nel mondo?
Perché la gente lo dice essere l'"ombra di Dio"?

[... ...]

⁸¹ Questi aggettivi scritti in maiuscolo si riferiscono agli attributi di Dio nella tradizione islamica. Ovvero è di Dio che si parla.

La giustizia s'addice al Potente, al Signore della Maestà (Dio)
Che il Giorno della resurrezione porrà le sue domande

Se giustizia non c'è, palese o nascosta
Di certo sappi che il mondo è in subbuglio

E quantunque re *Anuširevan* fosse un infedele (= non musulmano)
L'essenza della giustizia è sempre manifesta⁸².

Navā'ī afferma ancora che il sovrano è un uomo del tutto simile agli altri, anzi che egli, da molti punti di vista, potrebbe anche stare al di sotto degli altri. In questa definizione egli implicitamente rigetta credenze diffuse riguardo a presunte investiture divine dei pretendenti al trono, che si rifanno a antiche concezioni iraniche (la *khwarnā* o “gloria regale” che scende dal cielo per andare a posarsi sul re legittimo). Il poeta enfatizza l'esistenza di uomini che, per virtù ed attributi propri, vengono a trovarsi più in alto del sovrano stesso e ritiene che solo il destino li possa portare alla sovranità⁸³.

Nella rivisitazione delle opere di questi autori, verrebbe da supporre che Alī Šīr Navā'ī non fosse stato motivato solamente dalla mera emulazione di un genere letterario in auge all'epoca, ma altresì, da motivazioni più profonde connesse con la sua identità etnica, la sua “turcità”, l'appartenenza alla nuova “borghesia” selgiuchide, quindi “turca”⁸⁴. La stessa opera-modello di Nizāmī, l'*I-skandar-nāma* fu, del resto, dedicata ad un principe della dinastia degli Ildeghezidi, regnante in Azerbaijan all'epoca⁸⁵. Riguardo a Nizāmī, Aziz Qayumov, lo definisce con qualche nazionalistica esagerazione “*un letterato e poeta azerī*”⁸⁶. L'altra fonte precedentemente menzionata, il poeta mistico Amīr Khusraw di Dehli, era anch'egli di stirpe turca⁸⁷. Sappiamo, infatti, che nacque in Transoxiana da padre turco: Saif ad-Dīn Mahmud, in una tribù *karakhitai* di Koš⁸⁸. Un'entità tribale, questa, costituita da una miscellanea etnoculturale assai composita. Di Amīr Khusraw Dehlavī, il quale di se stesso diceva: “*Sono un turco*

⁸² Si tratta di un famoso re sassanide soprannominato “Il Giusto”. Agâh Sirri Levend, op.cit. pg.437-38.

⁸³ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 130.

⁸⁴ A questa “borghesia” selgiuchide si fa acuto riferimento nel saggio di A. Bausani, *La Letteratura persiana*, Milano, 1968, pg. 422., cui Bürgel integra il dato biografico, secondo cui egli ebbe anche una moglie *kīpčaq*, quindi turca.

⁸⁵ J.Ch. Bürgel, op.cit., pg. 172.

⁸⁶ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 133.

⁸⁷ Come ci ricorda Bombaci, op.cit. pg. 154.

⁸⁸ “Амир Хосров Дехлеви - Amir Khosrow Dekhlevi”, Great Soviet Encyclopedia, Moscow, 1970 e Dr. Iraj Bashiri. “Amir Khusrau Dihlavi”. 2001.

hindostano ma parlo hindi come l'acqua che scorre" (ed altrettanto avrebbe potuto dire del persiano), Navā'ī scrive:

Ancora *Khusraw*, quel nomignolo indiano,
che con la parola prese (catturò) l'Arabo e il Persiano⁸⁹.

Qayumov sembra voler "eticizzare" persino Jāmī, l'unico non-turco delle fonti di Navā'ī, che fu comunque il suo *pīr* o maestro spirituale e rappresenterebbe un fulgido esempio d'amicizia e fratellanza fra la nazione uzbeca e quella tajika⁹⁰.

Di certo vi fu una propensione, da parte del poeta ciagataico, verso una sorta di secolarizzazione del genere letterario da cui egli trasse ispirazione. Sempre Aziz Qayumov, nel suo studio sul poeta ciagataico, dice che l'opera appartiene al genere eroico popolare⁹¹, un genere quindi piuttosto contestualizzato nel suo tempo. Già è stato fatto riferimento all'influenza dello storico Khwānd-Mīr sulla formazione di Alī Šīr Navā'ī. Qayumov, a tal riguardo scrive che tramite la stesura del *Sedd-i Īskenderī*, Alī Šīr tra l'altro, ebbe modo di offrire un saggio di questa sua inclinazione per la storia⁹². Lo studioso aggiunge che la finalità di questo componimento, così come di altri poemi della pentalogia, come il *Farhād e Šīrīn* e il *Saba'i Seyyar*, era quella di offrire spiegazioni riguardo alle verità storiche contenutevi, relativamente all'epoca in cui tali opere, erano state redatte. Lo stesso Navā'ī, dimostrando di possedere un'acribia scientifica che appare in anticipo sui tempi, riguardo ai propri lavori dichiarò: "*Ho verificato ciò che era stato esaminato così come ho esaminato le verifiche*"⁹³.

In altre parole, mentre la figura di Alessandro delle fonti citate appare maggiormente avviluppata nei *topoi* della classicità letteraria di matrice persiana, quella di Navā'ī appare, piuttosto, inserita in una dimensione storica. Ovvero, quantunque il personaggio navā'iano impersoni l'archetipo del sovrano perfetto, nello stile preannunciato da Nizāmī e altri letterati: premuroso del benessere dei sudditi, giusto e reale, scevro da cattive ambizioni, clemente, amante della pace, cavalleresco, cultore della filosofia, della scienza, della tecnica, esso appare altresì impregnato di questa connotazione etnica legata all'epoca. Un altro studioso turco Agāh Sırrı Levend⁹⁴, si spinge ancora più in là: il poeta ciagatai-

⁸⁹ Hüseyin Özbay, www.kultur.gov.tr/TR/Tempdosyalar/109899_aisirnevai.pdf

⁹⁰ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 81.

⁹¹ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 133.

⁹² Aziz Qayumov, op.cit. pg. 17.

⁹³ Aziz Qayumov, op.cit. pg. 156.

⁹⁴ Agāh Sırrı Levend, *Ali Šir Nevai*, Ankara, 1967, pg. 3.

co avrebbe conferito a Alessandro in primo luogo le qualità di un condottiero turco, quindi in tal senso, lo etnicizzò, turchizzandolo, affinché rispondesse in misura sufficientemente appropriata agli elevati ideali della civiltà timuride, di cui il poeta si eresse ad apologeta e panegirista. Peraltro Levend il quale, nella prefazione del suo libro, attribuisce al poeta l'epiteto di "nazionalista", riferisce che questi descrisse in modo analogo anche gli altri personaggi della pentalogia⁹⁵. È certamente difficile estrapolare dal testo un'affermazione esplicita e circostanziata, da parte del poeta ciagataico di questo suo intento, benché sia stato posto in evidenza da vari studiosi⁹⁶. Tuttavia si potrebbero individuare delle allusioni di carattere storico, all'interno della rivisitazione dell'opera navā'īana, che sembrano offrire un appiglio per sostenere quest'ipotesi. Se Alessandro, come accennato, è visto come un condottiero di stampo turco-ciagataico, in questa definizione non possono mancare degli elementi o aspetti mongoli. Già si è accennato in precedenza al multiculturalismo della civiltà timuride. Nella figura di Alessandro, il conquistatore degli orizzonti della terra, il monarca universale, si riflette un poco quella del sovrano Genghis Khan.

Sebbene in un senso opposto, in epoca moderna, un altro letterato turco, Ziya Gökalp (1875-1924), promotore e ideologo della Turchia kemalista, individuerà una sorte di simmetria fra i due sovrani. Nella sua prima poesia: *Turan*, pubblicata il 7 marzo 1911, metterà a confronto quale emblema della civiltà occidentale proprio la figura di Alessandro con quella del sovrano mongolo. In questo caso, tuttavia, la *Weltanschauung* di Ziya Gökalp appare antitetica rispetto a quella prospettata dal Alī Šīr Navā'ī. Non è l'Alessandro mutuato dal genere letterario islamico-persiano ad essere preso quale termine di paragone, bensì quello storico. Nel componimento poetico in questione Gökalp, afferma che gli artefici delle gesta che hanno caratterizzato la storia universale non sono quelli onorati nelle "pagine", nelle "cornici polverose" dei testi della storiografia ufficiale, ovvero Cesare ed Alessandro, bensì quelle figure che "entro quell'ambiente calunnioso appaiono laide e vergognose" e che scandisce: "Leggo, sento, esalto nei miei polsi e nel tumulto del mio cuore", come Attila, Genghiz Khan (...)⁹⁷.

Navā'ī menziona il sovrano mongolo verso l'inizio dell'opera, immediatamente dopo i versi in cui Alessandro brandendo il bastone inviatogli da Dario, proclama la sua determinazione a governare il mondo⁹⁸. Sono passi del testo in

⁹⁵ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 2.

⁹⁶ In primis Agâh Sırrı Levend nella citata asserzione, ma anche Aziz Qayumov e allusivamente lo stesso A. Bombaci.

⁹⁷ Alessio Bombaci, *La Letteratura Turca*, Milano, 1969, pg. 449.

⁹⁸ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 444.

cui, similmente al motivo delle domande di saggezza, Navā'ī intercala degli esempi mutuati dall'ambiente storico. In questi versi il poeta rievoca la guerra storicamente avvenuta fra Genghis Khan e il sovrano del *Khwārezm*:

Udii che Ginghiz e il sovrano del *Khwārezm*
Divennero nemici e si giurarono vendetta

Il mondo s'infranse per tanta forza
Come fu nota l'indicazione sul da farsi (= la guerra)

Quasi che Ginghiz conseguendo la vittoria
Avesse messo in subbuglio il proprio possesso

Né mai egli nel paese dove prese dimora
Estrasse la lama uccidendo con odio (...) ⁹⁹.

Queste parole di Navā'ī sembrano tradire una certa considerazione per il sovrano mongolo, nel testo segue una sorta di spiegazione in cui si dice:

Sembra che nella terra di Šam ci siano stati due amici tenuti in prigionia. Entrambi desideravano sacrificare la propria vita l'uno per l'altro. A chi li catturò se ne voleva uccidere uno, l'altro gli poneva la testa dicendo: "*prima uccidi me!*". Mentre si trovavano in tal situazione, Genghiz che stava dormendo, li vide entrambi. Qualcuno gli disse: "*Smettila di dar tormento alla gente, impara dalla lealtà di questi due amici. Ma a parte il rancore verso lo Šah del Khwārezm che colpa ne ha la gente?*" Genghiz destatosi dal sonno perdonò la gente. Ed anche i due amici così si salvarono. ¹⁰⁰.

Appare significativo che Navā'ī abbia scelto questo sfondo storico per commentare il passo relativo al conflitto tra Alessandro e Dario. Sebbene Navā'ī rammenti che attraverso ciò intende spiegare il danno arrecato al popolo da tale ostilità, è pur vero che egli identifica anche un parallelismo, una corrispondenza tra il trionfo di Alessandro nel racconto e quello di Genghis nella realtà storica. Si potrebbe forse anche, ma solo a posteriori, individuare un parallelismo nel motivo della caduta da cavallo di Alessandro, che precede immediatamente la sua morte, e che non può non ricordarci la caduta dal cavallo di Genghis Khan, come viene descritta nella *Storia Segreta dei Mongoli*, che in seguito lo portò alla morte.

⁹⁹ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 445.

¹⁰⁰ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 445.

Mentre Genghis Khan stava cavalcando un cavallo pezzato, correndo spaventò un branco di cavalli vicini, essendosi imbizzarrito il Khan cadde a terra rimanendo ferito in maniera grave¹⁰¹.

Il fatto accadde nell'agosto del 1227, durante la campagna contro i Tanguti (una popolazione tibetana stanziata nel nord-ovest della Cina verso il X secolo). Tuttavia, resta piuttosto arduo stabilire se il poeta avesse avuto conoscenza di tale fatto. Se da parte di Navā'ī, ci fu l'espressa intenzionalità di additare un parallelismo tra il sovrano mongolo e Alessandro, è problema che va inquadrato anche considerando la posizione assunta dalla sua opera all'interno della letteratura ciagataica. Il *Quintetto* o *Khamsa* si colloca infatti in una posizione che preannuncia le opere letterarie posteriori, interamente mutate dall'*epos* genghiscanide, come il *Çingiznâme* di Ötemiş Hacı (1548-1551)¹⁰² e il *Şecere-i Türk* di Abul Ghâzi Bahadur Khan (1603-1663)¹⁰³, ispirate ai lavori dello storico persiano Rašiddudin (1247-1318), medico e vezir dell'elcano Ghazan (1295-1304)¹⁰⁴. Abul Ghâzi a proposito di Genghis Khan ebbe modo di dire:

Al tempo del dominio di Genghis Khan, in tutte le nazioni situate al confine tra Iran e Turan, regnava una tale condizione di tranquillità che era possibile viaggiare da oriente ad occidente, reggendo un vassoio d'oro sulla testa, senza temere aggressioni da parte di chicchessia¹⁰⁵.

In Mongolia e nel Turkestan, lo *yasaq*, ovvero l'*Ikh zasag*¹⁰⁶ (la "Grande Legge"), il *corpus* segreto di leggi scritte creato da Genghis Khan al tempo in cui visse, era molto rigido. Ma i suoi epigoni lo trasformarono in una "*pax genghiskhanide*" più morbida che rese possibile la realizzazione dei grandi viaggi dell'epoca. Come anche afferma l'attuale *leadership* mongola¹⁰⁷, Genghis Khan, riunendo sotto un unico impero tutte le tribù turco-mongole, attuando una rigida disciplina che si estendeva da Pechino fino al Mar Caspio e ponendo fine alle frequenti ostilità tra i clan, infuse ai mercanti e ai carovandieri una fidu-

¹⁰¹ Temir A., *Moğolların Gizli Tarihi* (La storia segreta dei Mongoli), Ankara, 1995, pg. 187.

¹⁰² Bozkır, İ., "Ötemiş Hacı'nın Çingiznâmesi ve Dil Hususiyetleri (Il Çingiznâme di Ötemiş Hacı e le sue peculiarità linguistiche)", 2006.

¹⁰³ Ebü'l Gâzi Bahadır Khan, *Şecere-i Türk* (L'albero genealogico dei Turchi).

¹⁰⁴ Bombaci A., *La Letteratura Turca*, Milano, 1969, pg. 194.

¹⁰⁵ Aboul-Ghazi Behadour Khan, *Histoire des Mongols et des Tartares*, St. Petersbourg, 1871. E Grousset René; *Bozkır İmparatorluğu* (L'Impero delle Steppe), İstanbul 1993, pg. 247.

¹⁰⁶ J.P. Roux, *La Religione dei Turchi e dei Mongoli*, Genova, 1990, pg. 132-34.

¹⁰⁷ Il presidente della Mongolia Nambaryn Enkhbayar e l'entourage governativo ne hanno rivalutato la funzione di statista lungimirante, propugnatore di una politica propensa ai commerci, all'immunità diplomatica e alla tolleranza religiosa, vd. <http://mongolia.usembassy.gov/04/06/06.html>

cia inedita. Il Grousset non manca di individuare una corrispondenza tra il sovrano mongolo e quello macedone. E precisamente, annota che le migrazioni di Genghis Khan possono essere considerate alla stregua di quelle di Alessandro il Macedone, poiché come quest'ultimo dischiuse nuove strade alla civiltà¹⁰⁸.

In merito a questa considerazione si può ravvisare un'ulteriore valenza. Ovvero un riferimento a questi elementi per come si erano storicamente concretizzati nella terra del poeta ciagataico: l'Afghanistan. Si tratta nella fattispecie degli echi della presenza storica, riscontrabile sempre nella toponomastica dell'Afghanistan, della risonanza del conquistatore e monarca Alessandro. Egli, come ricordano un po' tutti i poeti turchi e persiani autori alessandreidi, fu fondatore di città: Herat e Samarcanda, che sono le metropoli timuridi. Non scordiamo tuttavia che, come annota lo storico V.Barthold, sotto l'egemonia alessandrina in Turkestan vennero fondate nuove città¹⁰⁹. Alessandro fu anche, a quanto pare, l'eponimo della città di Kandahar o Qandahar, nel sud-est del paese. In epoca antica, epicentro della cultura greco-buddhista di *Gandhāra*¹¹⁰, a cui forse, sempre per motivi inerenti ad una forma d'identità nazionale, indirettamente il poeta si volle riferire tramite l'espedito della filosofia greca.

Nel testo di Navā'ī, fra gli esempi storici, non mancano riferimenti ad altri personaggi più o meno coevi sempre ascrivibili alla discendenza turca, come il condottiero Mahmūd di Ghāznī (998-1030), l'iniziatore della dinastia ghāznāvide:

[...] il destino a Mahmūd di Ghāznī
Annientò il veleno nella coppa della vita¹¹¹.

Un altro punto che sembrerebbe avere qualche attinenza con l'idea dell'eticizzazione di Alessandro è quello della diserzione dei soldati del *Khan* della Cina¹¹². Apparentemente non è presente nelle altre versioni dell'*Iskandar-name*. Anche qui si potrebbe scorgere un tratto tipico dei turchi, così come descritto dal Roux:

Negli scontri armati, non è raro che le truppe turche abbandonino il loro legittimo capo, si diano al nemico, quando anche questo è turco (...) e ciò in virtù di una legittimità che essi ritengono superiore¹¹³.

¹⁰⁸ In Grousset René; op.cit. pg. 247.

¹⁰⁹ V.V. Barthold, op.cit.

¹¹⁰ In verità esistono due ipotesi. La prima è quella da noi menzionata, mentre l'altra pone in relazione l'origine del toponimo con la stessa voce di *Gandhāra*.

¹¹¹ Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 438.

¹¹² Agâh Sırrı Levend, op.cit. pg. 484.

¹¹³ Roux J.P. , op.cit., pg. 20.

Roux menziona due battaglie celebri: quella di Manzicerta o Malazgirt (1071), in cui i soldati turchi dell'imperatore bizantino Romano Diogene passarono dalla parte del condottiero selgiuchide Alp Arslan; e quella di Ankara (1402) in cui i turchi dell'ottomano Bāyazīd passarono dalla parte di Tamerlano¹¹⁴. Bombaci, parlando dell'Imperatore della Cina in Navā'ī, ci ricorda – riportando l'inciso allo studioso Bertel – che trattasi del sovrano turco-mongolo del Turkestan cinese, nei cui rapporti con il monarca macedone, si rifletterebero forse tradizioni turche, tratte da uno dei due summenzionati antichi monumenti della letteratura turca musulmana: il *Divānū Lugāti 't-Türk* di Mahmud Kašghari¹¹⁵. Il riferimento a tale sovrano non è l'unico nell'opera navā'iana. Infatti, in un altro dei componimenti della sua pentalogia, il *Farhād e Šīrīn*, il protagonista *Farhād* è il figlio del Khan del Turkestan cinese¹¹⁶. Verosimilmente Alī Šīr, proprio nel tentativo di assumere in sé anche quest'embrionale coscienza nazionale turca preconizzata da Mahmud Kašghari, quale *trait d'union*, dedicò un numero considerevole di versi alla descrizione delle relazioni tra Alessandro ed il sovrano del Turkestan cinese. In alcuni distici questo sovrano viene definito “khan del Katai” o “*Khīṭā Khān 'r*”, ovvero letteralmente “Sovrano della Cina”.

Ma il *Khan* del *Katai*, Sovrano della Cina
Che mille volte è bravo in cautela e giudizio¹¹⁷.

Non sarà necessario, a tal proposito, insistere più di tanto sulla turcità di quest'espressione designante la Cina: *Khīṭā*, presente già in antico turco con la voce, *Qitany-Qitay* e rispettivamente in mongolo classico: *Kitay* e moderno: *Xuamaḍ - Khīatad*¹¹⁸. Il termine, come glossa Von Gabain, originariamente si riferisce ad un popolo altaico stanziato a nord della regione di Yehol, in Manziuria, in seguito migrato verso il nord della Cina. Il che suffragherebbe ulteriormente l'ipotesi circa un'intenzionalità da parte di Alī Šīr, di documentare, di ricostruire, tra le righe, un'ascendenza letteraria atta a contestualizzare le gesta del suo personaggio in un ambiente turco. La defezione da parte dei soldati del *Khan* cinese, insomma, sembra offrire una testimonianza del riconoscimento di una legittimità superiore ad Alessandro rispetto a quella del proprio sovra-

¹¹⁴ Roux J.P., op.cit.

¹¹⁵ Bombaci, op.cit. pg. 158.

¹¹⁶ Agâh Sirri Levend, op.cit. pg. 1.

¹¹⁷ Agâh Sirri Levend, op.cit. pg. 485.

¹¹⁸ A.Von Gabain, *Altürkische Grammatik*, Wiesbaden 1974, pg. 357 e J. Schmidt, *Mongolisch-deutsch-russisch Wörterbuch*, Tokyo, 1982, pg. 158.

no. Quindi anche un'identificazione ideale tra la turcità del *Khan* e quella di Alessandro. Peraltro qualcosa del genere si potrebbe desumere anche dalla presenza di truppe uzbeche, mongole, turco-cinesi nell'esercito di Dario, che fra l'altro Alessandro eredita.

Ritornando all'inclinazione navā'iana per la storia, essa assume un'altra connotazione che collima con quel sentimento etico, vagheggiato dai poeti nazionalisti del XX secolo, che per certi aspetti si potrebbero definire suoi epigoni. Questi poeti, ritenevano che tale sentimento, fosse già insito nella coscienza della turcità, nelle scaturigini della propria identità culturale e nazionale. Tale sentimento sostanzialmente si riferisce all'orgoglio turco, in epoca moderna evolutosi in consapevolezza, di non aver mai subito passivamente – come altre, prima o dopo di loro – la civiltà dei popoli con cui i turchi, nel corso dei secoli si sono mescolati, bensì di averla semmai accettata, innanzitutto perché confacente al loro spirito indomito, di averla fatta propria e poi estesa agli altri, sotto questa "nuova" veste. Ziya Gökalp, secoli dopo, riguardo all'islam dichiarerà che è solo una delle componenti della cultura turca, ma non l'unica¹¹⁹.

Anche nell'atteggiamento vagamente iconoclasta – soprattutto nei confronti della lingua persiana – da parte del poeta ciagataico, si può individuare un tipico meccanismo latente nella storia mondo turco: una sorta di reazione autodifensiva quasi anafilattica, che sembra sistematicamente prodursi al suo interno, allorché, similmente ad un organismo vivente, esso entra in contatto con altre civiltà e culture, rischiando di omologarsi eccessivamente. In ciò si può ravvisare un certo parallelismo con altre tre figure storiche di spicco, per quanto estreme, tutte appartenenti alla storiografia turca. La prima è quella del nazionalista *ante litteram*, Tonyuquq (724 a.C.), il quale fu una personalità di primo piano nella storia del nazionalismo turco. Definito il "*Bismarck dell'Impero dei Turchi Celesti*"¹²⁰, Tonyuquq, fu un dignitario turco sinizzato, uno statista vissuto al tempo della restaurazione dell'Impero dei Turchi Celesti, ma nel contempo di vedute profondamente anticinesi. Fu altresì propugnatore di un profondo nazionalismo, esplicantesi attraverso i due fattori essenziali della potenza turca, il nomadismo e lo spirito guerriero, e di conseguenza guardingo per non dire avverso nei confronti del buddhismo e del taoismo, da lui reputate religioni eccessivamente idilliache ed ireniche, quasi egli avesse voluto preconizzare la conversione dei Turchi all'islam¹²¹.

¹¹⁹ Ziya Gökalp, *Yeni Hayat* (La vita nuova), Istanbul 1918.

¹²⁰ Zekeriyâ Kitapçı, *Orta Ayada İslamiyetin Yayılışı ve Türkler* (La diffusione dell'Islam in Asia Centrale e i Turchi), Konya 1994, pg. 64.

¹²¹ Bombaci, op.cit. pg. 27.

La seconda figura è quella di Mahmud Kaşghari, un letterato che, come annota Bombaci, fu anch'egli una sorta di precursore della turcologia qualche secolo prima di Navā'ī. Attraverso la sua opera, *Divānū Lugāti 'l-Türk*, si era prefisso lo scopo dichiarato di insegnare il turco agli arabi in un momento in cui l'ascesa dei turchi nel mondo musulmano era giunta al suo vertice¹²². Mahmud Kaşghari presenta i turchi come strumento della volontà divina. È noto un *hadith* apocrifo del profeta, attribuito a Husayn ibn Khalaf di Bukhara, in cui sono pronunciate le seguenti parole: “*Imparate la lingua dei turchi, perché loro sarà il regno*”, che – scrive – dimostra un'insorgente coscienza nazionale turca¹²³”.

La terza figura è quella del menzionato poeta turco moderno Ziya Gökalp. Con spirito iconoclasta nei confronti della tradizione islamica, e nella piena e meditata consapevolezza nonché fierezza delle proprie radici altaico-turaniche, egli giunse a conclusioni altrettanto radicali, fino a profetizzare una religione nazionale, in cui il Corano si sarebbe dovuto recitare in turco¹²⁴.

È ovvio che da questo raffronto, alquanto estemporaneo, tra nazionalisti d'epoche diverse, l'immagine di Navā'ī, rischi di uscirne alquanto alterata. Di certo egli non fu, come già detto, un massimalista o un rivoluzionario, al contrario, dai suoi scritti e dalla sua biografia traspare un'indole, che sebbene risoluta e tenace, appare simultaneamente piuttosto versatile e sincretista, sensibile sia alle suggestioni della speculazione arabo-peripatetica che al misticismo sufi. Tuttavia, di là delle inclinazioni personali, non va dimenticata l'importanza che da tal punto di vista egli ancor oggi rappresenta per la storia della letteratura turca, la cui influenza si estende su due aree distanti che spaziano tra l'India e Cina ad oriente ed Impero Ottomano ad occidente. In qualche modo Alī Šīr Navā'ī è stato uno dei prefiguratori dell'identità nazionale turca. Quindi la sua produzione artistica, nell'epoca in cui visse, operò nella coscienza della turcità una rottura assimilabile a quella operata dai personaggi appena citati. Tuttavia, a differenza di questi o quantomeno rispetto ad alcune loro formulazioni, appare arduo identificare un termine veramente esaustivo onde definire e discriminare la modalità in cui Navā'ī riuscì a catalizzare detta identità. Si potrebbe forse parlare di un abbozzo di coscienza nazionale. Un aspetto fondamentale di tale definizione, tuttavia, è anche che questo nazionalismo *sui generis* di Alī Šīr Navā'ī non si esplicò tanto nella rivalutazione dell'elemento etnico, bensì piuttosto di quello linguistico. Ancora una volta per identificare il fenomeno in questione con le parole del Roux:

¹²² Bombaci, op.cit. pg. 88-90.

¹²³ Riportato in Bombaci, op.cit. pg. 90.

¹²⁴ Ziya Gökalp, *Yeni Hayat* (La vita nuova), Istanbul 1918.

La loro lingua (dei Turchi) è dotata di una straordinaria forza d'attrazione e verrà adottata da grandi masse d'uomini", (...) "è alla lingua che dobbiamo fare riferimento se vogliamo tentare di circoscrivere il fenomeno turco¹²⁵.

Nel tentativo di delineare una definizione di tale concetto, ci vengono ancora in mente le parole di Mahmud Kašghari, secondo il quale Dio avrebbe scelto i turchi come "proprio" esercito, quindi anche come condottieri, per le loro qualità e virtù: bellezza, leggiadria, gentilezza, buone maniere, rispetto per gli anziani, fedeltà ai patti, modestia, valore¹²⁶. J.P. Roux, da parte sua, fornisce un elenco di alcuni denominatori comuni che caratterizzerebbero i turchi di tutte le epoche e latitudini: solidità fisica e morale a tutta prova, grande dignità, rispetto della parola data, accentuato spirito militaresco e relative virtù, obbedienza assoluta al capo, senso dell'amministrazione, della contabilità, gusto del mecenatismo, timore verso i sacerdoti, instancabile curiosità religiosa¹²⁷. Inoltre essi si caratterizzerebbero per una vocazione imperiale finalizzata a contrastare l'anarchia delle steppe e realizzare la pace universale attraverso l'imposizione della legge fondamentale, quella che gli storici, utilizzando un termine turco, chiamano "*yasaq* o *yasa*", l'*Ikh zasag* gengiskhanide¹²⁸, assimilabile in qualche modo alla *šari'ah* islamica. Detta pace, la *pax turcica* quindi *mongolica*, è conforme allo spirito di una celebre frase attribuita a Genghis Khan e riportata da Tamerlano, secondo cui "*Non può esistere che un solo impero sulla terra, così come esiste un solo Dio in cielo*¹²⁹".

Ma nello stesso tempo il mondo turco, com'è noto, è sempre stato propenso alla creazione di stati multinazionali e pluriconfessionali, inclini alla tolleranza religiosa, che è poi un'antica tradizione delle steppe. La recente tendenza al laicismo, peraltro, ne potrebbe essere una conseguenza ed una dimostrazione. Citando ancora una volta le parole di J.P. Roux:

Prima di aver trovato nell'islam la loro via, in apparenza definitiva, (i turchi) hanno abbracciato tutte le religioni del mondo¹³⁰.

A scanso d'equivoci può essere importante puntualizzare questi aspetti. Sono infatti fondamentali nella storia dei turchi, che ancor oggi si caratterizza per questa sintesi così esclusiva tra un islam *sui generis*, di matrice mistica ed intri-

¹²⁵ J.P. Roux, op.cit. pg. 17-18.

¹²⁶ Bombaci, op.cit. pg. 90.

¹²⁷ J.P. Roux, op.cit. pg. 17.

¹²⁸ J.P. Roux, *La Religione dei Turchi e dei Mongoli*, Genova, 1990, pg. 132-34.

¹²⁹ J.P. Roux, *Storia dei Turchi*, 1988, pg. 218.

¹³⁰ J.P. Roux, "*Storia dei Turchi*", Milano, 1988, pg 10.

so di laicismo, con questo spiccato senso della propria identità nazionale. Parimenti è probabile che tali fattori avessero svolto un ruolo determinante nella *forma mentis* del nostro autore ciagataico, in cui, a nostro avviso, seppur in una fase embrionale, si veniva concretizzare il medesimo meccanismo, costituito, come abbiamo detto, dalla fusione di forme del misticismo persiano con echi dell'antico culto turco degli antenati.

Un ultimo aspetto cui vorremmo brevemente accennare è quello delle influenze filosofiche presenti all'interno dell'opera, a partire dai riferimenti allo Stagirita sotto forma delle già viste "domande di saggezza", e che riconducono anche alla questione delle influenze da parte di Nizāmī. Un Nizāmī che qui sembra quasi assolvere una funzione ierofantica nei confronti di tematiche inerenti alla filosofia peripatetica.

Significativa è a tal proposito l'interpretazione che ne dà lo studioso tedesco Johann Christoph Bürgel. Egli attribuisce a il ruolo di propugnatore di una nonviolenza che talvolta sembra trasparire anche dal testo navā'īano. Nel suo *Iskandar-nāma*, Nizāmī avrebbe attribuito alla filosofia greca una sorta di mes-saggio criptato in favore del *logos* greco, atto a mitigare i tratti negativi dell'ortodossia islamica. Nizāmī insomma assegnerebbe un rango quasi uguale alla filosofia e alla religione¹³¹. Quello della ragione, dell'intelletto, è un motivo che intrecciandosi con l'altro motivo della giustizia, compare sovente nell'opera navā'īana. Anche qui, infatti, non mancano frequenti rimandi alla ponderazione, alla giustizia, ed alla rinuncia della violenza, come nella seguente domanda di saggezza posta ad Aristotele, in cui si esorta a ricorrere all'intelletto in ogni situazione di contesa:

Ancora chiese lo Šah (Alessandro)
Se a gente assennata e giudiziosa,

In una contesa tra due persone
Per un affare, sia dovere la rinuncia¹³².

Nella risposta ad Alessandro, lo Stagirita sollecita nelle contese, anche belliche, a ricorrere sempre all'intelletto spiegando che:

Se una faccenda, il cui male dovuto ad inimicizia o a futilità fosse nociva per il popolo [... ...] e ci fossero delle dispute, e quindi la necessità di confrontarsi con il ne-

¹³¹ J.Ch. Bürgel, op.cit. pg. 198.

¹³² Agâh Surri Levend, *Ali Şir Nevaî*, Ankara, 1967, pg. 446.

mico, ebbene in qualsiasi situazione del genere l'intelletto mostrerà la via [giusta da seguire]¹³³.

Tuttavia, rispetto alle formulazioni di Nizāmī, o quantomeno all'interpretazione che ne dà il Bürgel, in Navā'ī il tema appare più sfumato, più evanescente, oppure forse sotto un'altra luce, più machiavellico, come se tale ricorso all'intelletto ed alla giustizia rappresentasse l'esito di un espediente del greco monarca piuttosto che un assioma etico con cui egli debba rapportarsi. In aggiunta a questo, sebbene rispetto all'Alessandro di Nizāmī quello del poeta ciagataico si presenti come un condottiero più severo e più riflessivo, v'è anche nei suoi riguardi l'insinuazione (riportata da Bombaci) di essere stato osservante dell'islam quale "*religio naturalis*"¹³⁴. Ed anche in quest'ultimo aspetto, forse, possiamo ravvisare un altro riflesso dell'influenza nizāmiana, che Bürgel commenta con queste parole:

La via spirituale che conduce a una fede naturale, (...) non è nient'altro che il metodo preconizzato dai *falāsifa*, i filosofi arabi della scuola aristotelizzante¹³⁵.

Ovvero, l'ipotesi che emerge è che anche da parte dell'Alessandro di Navā'ī vi sia un ammiccamento alla filosofia, quale via alternativa o comunque parallela, rispetto all'ortodossia religiosa. Due episodi significativi, tratti dall'opera di Nizāmī, in cui viene sviscerato questo tema, sono i seguenti. Il primo è quello degli uomini pii che vivono su una montagna.

Alessandro arriva nei pressi di un gruppo di uomini pii che vivono sulla cima di una montagna dove la cupola del loro tempio brilla nel sole. Sono dei musulmani senza profeta, diventati servitori di Dio attraverso l'ispirazione diretta oltre che con l'aiuto di conclusioni fondate sulle esperienze empiriche della loro vita¹³⁶.

L'altro è quello della città in cui si realizza l'utopia comunitaria della Città Perfetta, che sarebbe secondo Bürgel la comunità ideale di cui parlavano i filosofi (da Platone all'arabo al-Fârâbî), visitata da Alessandro al termine dell'Alessandreide di Nizāmī.

Alla fine Alessandro giunge in una ricca città, e qui si stupisce di non vedere né guardiani, né serrature alle porte, né dei problemi sociali, una città insomma che ap-

¹³³ Agâh Sırrı Levend, *Ali Şir Nevaî*, Ankara, 1967, pg. 446.

¹³⁴ Bombaci, op.cit. pg. 158.

¹³⁵ J.Ch. Bürgel, op.cit. pg. 184-5.

¹³⁶ J.Ch. Bürgel, op.cit. pg. 184.

pare come un'utopia (...) si tratta della comunità ideale di cui parlavano i filosofi e della quale Nizāmī si vuole membro¹³⁷.

Ebbene, se da una parte non si può asserire con assoluta certezza che dal poema epico navā'īano traspaiano tutte le allusioni e le suggestioni “cripto-eretiche” attribuibili all'*Iskandar-nāma* di Nizāmī da parte dello studioso tedesco¹³⁸, dall'altra, viste le premesse, non si può completamente ignorarle. Nelle frequenti “domande di saggezza” che Alessandro pone a Aristotele si intravede un chiaro apprezzamento, da parte del poeta, nei confronti del *logos*. Inoltre tali allusioni vengono ad amalgamarsi, a nostro modo di vedere, con la “eticizzazione” di Alessandro che abbiamo sottolineato nella rivisitazione di Navā'ī. Pur nella veste dissimulata e filtrata da quella filosofia “aristotelizzante” descritta da Bürgel, unitamente alla definizione di “capo ideale dello stato platonico” attribuita all'Alessandro di Nizāmī, ravvisiamo quel parallelismo sovente menzionato in precedenza con le antiche tradizioni turche. Nella fattispecie quel riferimento alla *pax turcica*, o all'*Ikh zasag* mongolico, nonché alla tolleranza religiosa caratteristica di questi imperi delle steppe. Seppur in altro contesto, il poeta-filosofo, Ziya Gökalp, nel suo libro, *Hars ve Medeniyet* (Cultura e Civiltà)¹³⁹, citando la dinastia mongola degli Ilkhanidi (XIII-XIV sec.), riferendosi a questo parallelismo, scrive:

Nell'antica religione turca, il Dio turco è una divinità di pace e di riconciliazione. Il termine *il*, che mostra l'essenza della religione turca, significò “pace”. Così come significò “pacificatore” la voce *ilği*¹⁴⁰, mentre *ilkhan* venne a significare “sovrano di pace”. Gli Ilkhanidi turchi, che realizzarono una *pax aeterna* dalla Manciuria fino all'Ungheria, furono delle avanguardie di pacificazione.

Tutti questi rimandi alla pace – quale fondamento del sistema politico su cui si basavano le antiche confederazioni multietniche di popoli, governate dai Turchi – cui Gökalp fa riferimento, assumono un significato particolare nel contesto generale della sua dottrina, in quanto egli vi ravvisa una prefigurazione, alternativa a quella di matrice occidentale, della democrazia. In quest'accezione della *pax* formulata da Gökalp, peraltro, ci pare di individuare delle ana-

¹³⁷ J.Ch. Bürgel, op.cit. pg. 185-6.

¹³⁸ J.Ch. Bürgel, op.cit. pg. 190-196.

¹³⁹ Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, İstanbul 1995, pg. 27.

¹⁴⁰ Da cui anche la parola turca *älçi*, *elçi* e mongola *elč*, ambasciatore, vd. O.Sukhbaatar, *Mongol Khelnii Khar Ügiin Toli* (Dizionario delle parole straniere nella lingua mongola), Ulaanbaatar 1997, pg. 228 e E.V. Sevortian, *Etimologičeskji Slovar' Tjurskikh Jasykov* (Dizionario etimologico delle lingue turche), Moskva, 1974, pg. 341.

logie e delle corrispondenze, sia con il concetto nizāmīano di "non-violenza" estrapolato da Bürgel, sia con la definizione, da noi analizzata fin qui, dei tratti dell'Alessandro navā'īano.

Bibliografia:

Aboul-Ghazi Behadour Khan, *Histoire des Mongols et des Tartares*, St. Petersburg, 1871.

Agâh Sırrı Levend, *Ali Şir Nevaî*, Ankara, 1967.

Barthold V.V., *Moğol İstilasına kadar Türkistan (Il Turkestan fino all'invasione mongola)*, Ankara, 1990.

Bausani A., *La Letteratura persiana*, Milano, 1968.

Bombaci A., *La Letteratura Turca*, Milano, 1969.

Bozkır, İ., "Ötemiş Hacı'nın Çingiznâmesi ve Dil Hususiyetleri (Il Çingiznâme di Ötemiş Hacı e le sue peculiarità linguistiche)", 2006.

Bürgel J.Ch., "Il Discorso è nave, il significato un mare", Roma, 2006.

Gökalp Ziya, *Hars ve Medeniyet (Cultura e Civiltà)*, İstanbul 1995.

Gökalp Ziya, *Yeni Hayat (La vita nuova)*, İstanbul 1918.

Great Soviet Encyclopedia, "Amir Khosrow Dekhlevi", Moscow, 1970

Grousset Renè, *Bozkır İmparatorluğu (L'Impero delle Steppe)*, İstanbul 1993.

Kitapçı Zekeriya, *Orta Ayada İslamiyetin Yayılışı ve Türkler (La diffusione dell'Islam in Asia Centrale e i Turchi)*, Konya 1994.

Köprülü F., *Türk Edebiyatı Tarihi (Storia della Letteratura turca)*, İstanbul, 1981.

Krippes K.A., *Uzbek-english Dictionary*, Kensington, 1996.

Kúnos Ignaz, *Şejx Sulejman Efendi's Çağataj-Osmanisches Wörterbuch*, Budapest 1902.

Kültür Bakanlığı, *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, Ankara, 1991.

Ermanno Visintainer

Ž. Lapasov, *Мумтаз адабий асарлар ўқув лугати (Mumtaz adabiy asarlar o'quv lugati)*, Taškent, 1994.

Mongoliin Nuuz Tovчоо, Ulaanbaatar 2004.

Navā'ī A., *Mükemmel Eserler Seçkisi*, II. volume, Taškent 1993, pg. 569.

Navā'ī A., *Mükemmel Eserler Toplamı*, 9. Volume, Taškent, 1992.

Nezami, *Il Libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano 2002

Özbay Hüseyin, www.kultur.gov.tr/TR/Tempdosyalar/109899_aisirnevai.pdf

Qayumov Aziz, *Алишер Навоий, Махмур сиймолар хаёти (Ališer Navoiy, Mašhur siymolar hayoti - Vita d'immagini famose)* Taškent, 1991.

Rahmeti Arat Reşit, *Kutadgu Bilig*, İstanbul, 1947.

Roux J.P., *La Religione dei Turchi e dei Mongoli*, Genova, 1990.

Roux J.P., *Storia dei Turchi*, Milano, 1988.

Saccone Carlo, Postfazione a F. 'Attār, *Il Verbo degli Uccelli*, Milano 1997.

Saccone Carlo, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica vol. I*, Luni, Milano-Trento 1999

Sevortian E.V., *Etimologičeskji Slovar' Tjurskikh Jasykov (Dizionario etimologico delle lingue turche)*, Moskva, 1974.

Tekin Tâlat, rivista *Türk Dili, Eski Türk Şiiri*, (*Antica poesia turca*) anno:36, fascicolo: LI numero: 409, gennaio 1986.

Temir A., *Moğolların Gizli Tarihi (La storia segreta dei Mongoli)*, Ankara, 1995.

The Noble Qur'ân, Riyadh, 1996.

Visintainer Ermanno, *Elementi sciamanici e mistici in Ahmad Yasawî*, rel. G.Bellingeri e G. Scarcia, 1997-98, Venezia (dissertazione di laurea).

Von Gabain A., *Alttürkische Grammatik*, Wiesbaden, 1974.

Yapon-mongol-khyatad tol', Tokyo, 1998.

Yücel Bilal, *Bābūr Dīvān*, Ankara, 1995.

Žumakho'ža Nusratullo, *Сартлар Силсиласидаги Сexp (Sartlar Silsilasidagi Sehr)*, Taškent, 1996.

Il colloquio fra Alessandro Magno e i Gimnosofisti: analisi e prospettive

di Cristiano Dognini

Il noto colloquio fra Alessandro Magno e i dieci gimnosofisti indiani, incontrati durante la campagna militare in Oriente, ha suscitato numerose riprese e citazioni nelle letterature di tutto il mondo¹, senza però consentire agli studiosi moderni di sciogliere alcune perplessità che il colloquio genera. Il termine γυμνοσοφισταί, con cui vengono normalmente designati i filosofi indiani, è molto significativo: la nudità in India è spesso congiunta con l'ascetismo e con l'identificazione dell'uomo col divino. Ma allo stato attuale della ricerca non è possibile individuare con precisione la corrente filosofico-religiosa a cui ascrivere i gimnosofisti² che, come ha supposto C. Della Casa, sembrano far parte del variegato gruppo degli *Brāhmaṇa*, asceti e anacoreti mai perfettamente inquadrati nelle differenti religioni indiane³.

La nostra ricerca non pretende certo di risolvere tutti i problemi legati ai gimnosofisti, ma soltanto analizzare le più antiche testimonianze del loro collo-

¹ Vedi a titolo d'esempio L. Cracco Ruggini, *L'Epitoma Rerum Gestarum Alexandri Magni e il Liber de Morte Testamentoque eius*, "Athenaeum" 39 (1961), pp. 285-357, Ead., *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo*, "Athenaeum" 43 (1965), pp. 3-80, il *Talmud* (babilonese) *Tamid* 31b-32a, e vari contributi in R.B. Finazzi - A. Valvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il Romanzo di Alessandro e altri scritti*, Alessandria 1998.

² Questa tipologia di filosofi, spesso distinta dai brahmani e indicata anche col nome di γαρμύνας o di πρόμναι, è stata identificata ora con i digambara jaina, ora con i monaci buddhisti, ora con i Brāhmaṇa. Cfr. F. Pfister, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, "Hermes" 76 (1941), pp. 143-169; R.C. Majumdar, *The Classical Accounts of India*, Calcutta 1960, rist. 1981, pp. 425-448; I. Dziech, *De Graecis Brahmanum aestimatoribus*, "Eos" 44 (1951), pp. 5-16; W.H. Willis - K. Maresh, *The Encounter of Alexander with the Brahmins: New Fragments of the Cynic Diatribe P. Genev. inv. 271*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 74 (1988), pp.59-83. Di opinione completamente diversa è L. Skurzak, *Études sur les fragments de Mégasthène. Βραχμύνας-Σαρμύνας*, "Eos" 47 (1956), pp.95-100, il quale ritiene, a mio avviso erroneamente, che nei frammenti di Megastene si possa osservare da vicino il processo di penetrazione del brahmanesimo e la sua assimilazione alla cultura indiana. Perciò, secondo lo Skurzak, i filosofi non brahmani devono essere considerati medici, stregoni, o indovini appartenenti alla tradizione indigena anteriore alla brahmanizzazione dell'India.

³ C. Della Casa, *Il giainismo*, Torino 1962, p. 102.

quio col Macedone, per verificare la presenza di autentiche dottrine indiane nelle risposte dei dieci asceti.

Le due versioni più antiche sono quelle riportate da Plutarco *Vita di Alessandro* 64 e dal papiro di Berlino 13044.

Secondo Plutarco *Alex.* 64, 1 Alessandro aveva fatto arrestare dieci gimnosofisti, accusati di sedizione a seguito della rivolta del re Šambhu⁴, e aveva deciso di condannare a morte il primo di costoro che non avesse risposto correttamente alle sue domande, secondo il giudizio del più anziano tra loro.

Plutarco *Alex.* 64, 2-12, continua così: «Al primo fu chiesto se a suo giudizio erano più numerosi i vivi o i morti; rispose: «I vivi, perché i morti non ci sono più». Al secondo fu chiesto se dà vita ad animali più grossi il mare o la terra; rispose: «La terra, perché anche il mare è parte d'essa». Chiese al terzo qual è l'animale più astuto. Rispose: «Quel che l'uomo non ha ancora conosciuto». Al quarto chiese per quale ragione avesse indotto Sabba alla rivolta; rispose: «Perché volevo che visse nobilmente o nobilmente morisse». Al quinto fu chiesto se pensava che fosse stato prima il giorno o la notte: «Il giorno» disse «e precede d'un giorno». Il re rimase stupito, ed egli aggiunse: «È logico che per domande impossibili ci siano risposte impossibili». Passato al sesto, Alessandro chiese come uno possa farsi amare in sommo grado: «Se è potentissimo, ma non ispira timore», disse. Tra gli ultimi tre, quello interrogato su come uno da uomo potrebbe diventare dio, rispose: «Se fa quanto non è possibile che un uomo faccia». All'altro fu chiesto se è più forte la vita o la morte; rispose che la vita è più forte, perché sa sopportare così grandi mali; l'ultimo poi, cui chiese fin quando è bene che l'uomo viva, rispose: «Fino a quando non ritiene che l'essere morto sia meglio del vivere». Alla fine si volse al giudice e lo invitò ad emanare il verdetto. Egli disse che avevano dato tutti una risposta che era l'una peggiore dell'altra, «Allora» disse Alessandro «tu morrai per primo, per questo giudizio». «No, o re,» ribatté l'altro «a meno che tu non avessi mentito quando dicesti che avresti messo a morte per primo colui che avesse risposto peggio»». Alla fine Alessandro congeda i sofisti con ricchi doni e concede loro salva la vita.

Il papiro 13044 del Berliner Museum, risalente al 100 a.C. circa e diviso in sei colonne, di cui la prima è pressoché illeggibile, tramanda la più antica versione delle dieci domande ai gimnosofisti. Il papiro⁵, un po' frammentario, ini-

⁴ Sulla campagna di Alessandro vedi il volume di P.H.L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*, Louvain 1975 e i due volumi di W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 3 ed., Chicago 1984, *passim*.

⁵ Il testo del papiro è tratto da U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die Gymnosophisten*, "SBPreuss AK" 1923, pp. 150-183: ἐγὼ προστάξω κρίνειν, οὗτος ὑμῶν ἔσται βραβευτής καὶ ἐὰν εὖ δόξηι κεκρικέ-

zia già con l'asserzione che solo il giudice, posto che giudichi rettamente, potrà vivere, mentre gli altri saranno giustiziati.

Pap. 13044 Coll. II-IV: «Io porrò a giudicare, questo tra voi sarà giudice e se sembrerà aver giudicato bene, questo solo sarà rimandato vivo. Chiese dunque ai gimnosofisti se conferivano l'accusa. Essendo stata data, chiese al primo se a lui sembrassero maggiori per numero i vivi che i morti o il contrario. Disse che lo erano i vivi. «Infatti non è giusto» soggiunse «che coloro che esistono siano (esistano) più numerosi di coloro che non esistono?» Dopo questo chiese al seguente se [...] la terra; e infatti il mare stesso è sulla terra. Fu chiesto al terzo quale gli sembrasse essere l'animale più astuto. Egli disse: «Quello che nessuno degli uomini conosce». E al quarto perché aveva consigliato al loro capo Sabeilo di combattere contro di lui. Egli disse: «Perché gli capitasse di vivere nobilmente o di morire nobilmente». Invitò il quinto a dire se ci fosse stato prima il giorno o la notte. Costui rispose [...] di una notte prima del giorno. Poiché Alessandro era perplesso in merito al significato di quelle parole, l'indiano disse che per delle domande impossibili capita che ci siano delle risposte impossibili. Al sesto fu chiesto come uno possa farsi amare in sommo grado dagli uomini. Quello disse: «Se è potentissimo ma non ispira timore a nessuno». Al settimo fu chiesto come uno potesse diventare un dio. Costui disse: «Se uno fa quello che è impossibile che un uomo faccia». All'ottavo fu chiesto: «Forse è più forte la morte o la vita?» Questi rispose: «La vita; infatti essa crea gli esistenti dai non esistenti, mentre la morte non esistenti dagli esistenti». All'ultimo comandò di dire quanto tempo fosse bene vivere. Costui disse: [...].

Purtroppo l'ultima risposta è mutila, tuttavia la vicenda si conclude col responso del giudice designato da Alessandro, in base al quale le risposte sareb-

vai, οὗτος ζῶν ἀφεθήσεται μόνος». Ἠρώτησεν οὐ[ν] εἰς τῶν γυμνοσ[ο]φ[ι]στῶν, ἡ καὶ τὴν αἰτίαν προστι[θ]ῶσιν. Δοθέντος δὲ τούτου τὸν πρῶτον ἠρώτησεν, πότερον αὐτῶι δοκοῦσιν οἱ ζῶντες[ε] ἢ οἱ τεθνηκότες εἶναι πλείους τὸν ἀριθμ[ὸ]ν ἢ τοῦναντίον. Τὸν δ' εἶπειν τοὺς ζῶν[τα]ς. [«Ο]ὐ δίκαιον γὰρ», ἔφη, «τῶ[ν] οὐκ ὄντων τοὺς ὄντας [ε]ἶναι π[λ]είους; Μ[ε]τὰ δὲ τούτου ἠρώτα [τ]ὸν ἐχ[ό]μενον, πότερα <--> τῆ[ν] γῆ[ν], καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι. Τὸν τρίτον ἤρετο, τί πανουργότατον αὐτῶι δοκεῖ εἶναι ζῶιον. Τὸν δ' εἶπειν: «ὄ μὴ γινώσκει μηδεὶς ἀνθρώπων.» Τὸν δὲ τέταρτον ἠρώτα Σαβειλῶ ἡγροῦμενον αὐτῶν εἰ[ε]ς τί[ς] σ[υ]νεβούλευσεν μάχεσθαι πρὸς αὐτόν. Τὸν [δ'] εἰ[π]εῖν: «ὅπως ἂν αὐ[τῶ]ι συμβαίη <ἦ> καλῶς ζῶν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν.» Τὸν πέμπτον ἐκέλευεν λέγειν, πότερον ἡμέ[τε]ρα πρότερον γέγονεν ἢ νύξ. Τούτου δ' ἀποκριθῆναι <--> νυκτὶ μιᾷ πρότερον ἡμέρα<ε>. Διαπορουμένου δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου περὶ τοῦ<των> νοήσαντα τὸν Ἰνδὸν εἶπειν, ὅτι τοῖς ἀπόροις τῶν ἐρωτημάτων ἀπόρους εἶναι καὶ τὰς ἀποκρίσεις συμβαίνει. Τὸν ἕκτον ἠρώτα, τί ποιῶν ἂν τις ὑπὸ ἀνθρώπων ἀγαπῶιτο μάλιστα. Τὸν δὲ εἶπειν: «[] κ[ρ]άτιστος ἦν μηθεν[ι] [φ]ο[β]ερὸς εἶη.» Τ[ὸν] δὲ ἔβδομον ἠρώτα, τί ποιῶν ἂν τις γέν[οι]το θεός. Τὸν δ' εἶπειν: «ὄ μὴ δυνατὸν ἐστὶν ἀνθρώπων ποιῆσαι, εἰ ποιῆσει[μέν] τις.» Τὸν ὄγδ[οο]ν ἠρώτα, πότερον ἰσ[χυ]ρότατόν ἐστιν θάνατος ἢ ζωή. Τὸν [δὲ] ἀποκ[ρι]θῆναι τὴν ζωὴν, τὴν μὲν γὰρ ἐξ οὐκ ὄ[ν]των ὄντας ποιεῖν, τὸ[ν] δὲ θάνατον ἐξ ὄντων [οὐκ] ὄντας. Τὸν ἔσχατον ἐκέλευε λέγειν, πόσο[ν] τινὰ χρόνον ἂ [ν κ]αλῶ[ς] ἔχοι [ζ]ῆ[ν].

bero state una peggiore dell'altra. Dato che Alessandro aveva decretato che sarebbe morto per primo quello che avesse risposto in modo peggiore, e visto che un re non può mentire (Ἀλλὰ μὴν, Ἀλέξανδρε, οὐ βασιλικόν ἐστι ψεύδεσθαι)⁶, nessuno di loro può essere ucciso per il giudizio, perché se il più anziano ha ben giudicato non merita la morte, e se invece ha mal giudicato il suo verdetto non è il peggiore e ancora una volta non merita la morte⁷.

Ora è interessante notare le differenze tra il papiro e la versione riportata da Plutarco *Alex.* 64. In Plutarco Alessandro sceglie subito il giudice, mentre nel papiro è solo alla fine che opera la scelta. La strategia narrativa del papiro crea quindi un maggiore effetto di *suspense* rispetto a quella di Plutarco: infatti fino alla conclusione della vicenda si ignora quale dei gimnosofisti potrà salvarsi. Il papiro inoltre riporta una conclusione più esplicita di quella di Plutarco. Anche la prima risposta appare meglio costruita nel papiro, perché gioca sul duplice valore di εἶναι che può significare sia *essere*, e dunque avere funzione di copula, sia *esistere*, dando così una sfumatura tautologica all'enunciato. La seconda domanda, che in Plutarco sembra un po' irrelata rispetto alla risposta, è purtroppo quasi totalmente illeggibile sul papiro⁸; invece la terza e la quarta domanda sono sostanzialmente uguali. La quinta risposta, pur essendo seguita in entrambi i casi dalle manifestazioni di stupore di Alessandro, dà esiti opposti in Plutarco e nel papiro: nel primo si dà preminenza al giorno, mentre nel secondo sembra si dia preminenza alla notte. La sesta e la settima sono anch'esse identiche in entrambe le fonti. L'ottava risposta nel papiro è correlata alla prima, dato che insiste ancora sull'esistenza dei vivi e la non esistenza dei morti; invece Plutarco dà una risposta affatto differente e di natura più cinica. La nona risposta nel papiro è andata perduta.

La versione del papiro, strutturata in modo più organico rispetto a quella di Plutarco, è probabilmente più vicina all'originale, ma le differenze fra le due versioni potrebbero anche essere sorte più per una confusione dovuta a citazioni a memoria⁹, che non alla presenza di due tradizioni nettamente separate.

⁶ Cfr. M. Sordi, *Il re e la verità nella concezione monarchica di Alessandro*, in (a cura di) M. Sordi, *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, pp. 47-52, in cui l'autrice dimostra che Alessandro aveva tratto dalla concezione monarchica persiana l'idea che il re non dovesse mentire e dovesse instaurare un rapporto di fiducia con i suoi sudditi.

⁷ Anche se in forma più implicita questa aporia è meglio presentata in Plutarco *Alex.* 64, 12. In merito cfr. P. Magnone, *La risposta di un gimnosofista al quesito di Alessandro sull'origine del tempo: dottrina indiana?*, in *Atti dell'Ottavo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti (Torino, 20-21 ottobre 1995)*, Torino 2001, pp. 59-67.

⁸ Wilcken, *Alexander der Grosse* op. cit., pp. 150-183 dopo aver confrontato il papiro con testi recenziatori sui gimnosofisti ritiene che la domanda riguardasse la grandezza della terra e del mare e non dei rispettivi animali.

⁹ Che Plutarco si basasse molto sulla memoria è cosa nota e da lui stesso confessata, stando alle di-

A giudizio del Wilcken¹⁰ il testo papiraceo sarebbe un frammento di una antico *Romanzo di Alessandro* e riporterebbe dunque un fatto non necessariamente avvenuto; anzi il Wilcken ritiene che l'incontro stesso tra i gimnosofisti e Alessandro sia falso e provenga appunto da quella tradizione favolistico-aneddotica tipica dei romanzi¹¹. Vale la pena perciò di analizzare le risposte fornite dai sofisti indiani per scorgere qualche eventuale traccia di un autentico pensiero ascrivibile a una delle numerose tradizioni filosofico religiose dell'India antica.

La prima di domanda è la seguente, secondo il papiro: "Chiese al primo se a lui sembrassero maggiori per numero i vivi che i morti o il contrario. Disse che lo erano i vivi. «Infatti non è giusto» soggiunse «che coloro che esistono siano (esistano) più numerosi di coloro che non esistono?»" e secondo Plutarco: "Al primo fu chiesto se a suo giudizio erano più numerosi i vivi o i morti; rispose: «I vivi, perché i morti non ci sono più»".

G. Dumézil¹², facendo riferimento alla teoria della trasmigrazione dell'anima, sostiene che logicamente i vivi sono più dei morti, dato che secondo la tradizione indù l'anima si reincarna in un nuovo corpo dopo la morte. L'unica occasione che l'uomo ha di spezzare il ciclo delle rinascite si verifica allorché "l'être permanent a su conduire une dernière existence à l'écart de toute passion, de tout désir, de tout attachement, et, par conséquent, ne se réincarne pas;

chiarazioni di *Pericl.* 24, 12: ταῦτα μὲν ἐπελθόντα τῇ μνήμῃ κατὰ τὴν γραφὴν ἀπόσασθαι καὶ παρελθεῖν ἴσως ἀπάνθρωπον ὄν. Già L. Di Gregorio, *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici I*, "Aevum" 53 (1979), pp. 11-50, part. 12-13 e 15, analizzando le citazioni dei tragici in Plutarco, si è accorto che ogni tanto il nostro non menziona l'autore dei versi citati. E se talvolta questa imprecisione si può attribuire all'eleganza intellettuale che evita di proporre il nome dell'autore, dando per certo che il lettore colto non avrà difficoltà a individuarlo, d'altro canto sembra che in diverse occasioni Plutarco ignorasse effettivamente la provenienza dei versi riportati (forse in tal senso va interpretato, in presenza di alcune citazioni di tragici, l'uso in connessione con verbi di dire dell'indefinito *pou*, da intendere, secondo L. Di Gregorio, nel senso di "non so dove" o "non ricordo dove". Cfr. *De soll. anim.* 979e, *Quaest. conv.* 640a, *Quaest. Rom.* 280f). Posto quindi che Plutarco facesse largo affidamento alla memoria, è forse eccessivo ritenere che tutte le citazioni fossero fatte senza un preciso controllo testuale. Poiché già al tempo di Strabone (IX 2, 5) i due centri delle Beozia di una qualche importanza erano Tanagra e Tespie e lo stesso Plutarco lamenta la mancanza di una biblioteca nella sua città (Plutarco *Demosth.* 2, 1 e *De E apud Delph.* 384e), molte citazioni presenti nelle *Vitae* e nei *Moralia* saranno da ricondurre o alla sua biblioteca personale o alle letture fatte da Plutarco nel corso dei suoi viaggi, durante i quali, come è noto, era solito prendere appunti (Cfr. *De cohob. ira* 457d). Per l'uso di tali appunti nell'antichità cfr. J. Andrieu, *Procédés de citation et de raccord*, "Revue des Études Latines" 26 (1948), pp. 268-93, part. 270-71 e, per i problemi legati alla struttura e alla consultazione di un codice, C.H. Roberts, *The Codex*, "Proceedings of the British Academy" 40 (1956), pp. 169-204, part. 170-71.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 150-183.

¹¹ Cfr. anche G.C. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, "Klio" 43-45 (1965), pp. 351-380.

¹² G. Dumézil, *Alexandre et les sages de l'Inde*, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia 1976, vol. II, pp. 555-560, part. 556-557.

mais il n'est pas moins inexact en ce cas de dire qu'il meurt: selon les écoles, par une ultime opération, ou bien il atteint une vie infiniment plus intense et plus stable que celle que nous connaissons, mais frappée d'une impersonnalité qui va jusqu'à fondre l'individu éphémère dans un Seigneur ou un Principe éternel et absolu"¹³. A dispetto della tesi del Dumézil, ritengo che la risposta del gimnosofista si attagli ben difficilmente alla dottrina indù¹⁴. Sin dall'epoca vedica, infatti, si pensava che i defunti raggiungessero il mondo dei Padri (*Rg Veda* X 4; X, 14), e che, prima di accedervi, restassero per un certo tempo nella condizione di spettri a volte pericolosi per i viventi¹⁵ (*Rg Veda* X 14, 8). Nel periodo classico i morti hanno addirittura diverse sedi: alcuni mondi paradisiaci (tra cui il Mondo di Brahmā) per i virtuosi¹⁶, mentre ai malvagi spetta un soggiorno nei *Naraka*, gli inferni indù¹⁷. È inoltre interessante osservare che perfino tali soggiorni sono transitori e che, trascorso un certo periodo di tempo, l'anima deve riprendere il suo viaggio verso la salvezza eterna, cioè l'unione con il *brahman*. In conclusione, pur prescindendo dalla dottrina del *karman* (troppo complessa per trattarne in questa sede), non è affatto vero che secondo la tradizione orientale gli uomini cessino di esistere dopo la morte; la risposta del sofista sembra pertanto non corrispondere ad alcuna teoria filosofica propriamente indiana, a eccezione forse delle sette *lokāyata*¹⁸.

La seconda domanda, come è tramandata da Plutarco, è: “Al secondo fu chiesto se dà vita ad animali più grossi il mare o la terra; rispose: «La terra, perché anche il mare è parte d'essa»”. Bisogna rilevare innanzitutto che la suddetta versione presenta qualche differenza con quella riportata dal papiro di Berlino 13044, dove si dice: “Dopo questo chiese al seguente se [...] la terra; e infatti il mare stesso è sulla terra”; purtroppo la lacuna impedisce di valutare la portata di tali diversità, tuttavia ai fini della presente analisi la parte più rilevante è la motivazione. Si nota, infatti, che nella versione papiracea il mare è detto essere posto sulla terra (ἀὐτὴν τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι), mentre Plutarco dice che ne è una parte. Entrambe le affermazioni, però, sono inesatte dal punto di

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Si osservi che comunque G. Dumézil sembra trascurare il fatto che il gimnosofista dice che i morti, e non i vivi, non esistono più, ammettendo dunque una sorta di esistenza, seppur transeunte, anche per i morti. In merito cfr. Magnone, *op. cit.*, pp. 59-67.

¹⁵ Cfr. J. Gonda, *Die Religionen Indiens. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart, 1960 (trad. it. *Le religioni dell'India. Veda e antico Induismo*, Milano 1980), p. 189 e A. Morretta, *Miti indiani*, Milano, 1982, pp. 89-91.

¹⁶ Le regioni celesti sono elencate a *Viṣṇu Purāṇa* II 7, mentre per una generica descrizione delle sedi dei defunti cfr. *Viṣṇu Purāṇa* I, 6.

¹⁷ Per una descrizione esaustiva dei vari tipi di inferni cfr. *Viṣṇu Purāṇa* II 6.

¹⁸ Cfr. Magnone, *op. cit.*, pp. 59-67.

vista indiano. Già a livello cosmologico in India le acque sono considerate preminenti rispetto alla terra in quanto “manifestazione tangibile dell’essenza divina”¹⁹ e costituiscono l’origine della creazione (come attestano i passi a *Rg Veda* X 129, 3; 121, 8 e *Śatapatha Brāhmaṇa* XI 1, 6, 1). Nel *Viṣṇu Purāṇa*²⁰ è presente un mito che narra di come il dio Viṣṇu (o, secondo altre versioni, Brahma²¹) all’inizio della creazione si immerga nell’oceano per ripescare la terra sommersa dalle acque²². Sempre nel *Viṣṇu Purāṇa* (a I 4)²³ la terra viene paragonata a un mitico vascello che naviga sulle acque, quindi è la terra ad essere posta sull’oceano e non il contrario. A livello cosmografico inoltre l’oceano è detto essere due volte più grande di tutta la terra; infatti nella *Bhadāraṇyaka Upaniṣad* III 3, 2 si dice: “Questo mondo s’estende quanto [è lo spazio percorso in] trentadue giorni dal carro degli dei. La terra, che s’estende due volte tanto, lo circonda tutt’attorno ed è a sua volta circondata dall’oceano, due volte più grande”²⁴.

In merito al terzo quesito di Alessandro, sostanzialmente identico in Plutarco (Chiese al terzo qual è l’animale più astuto. Rispose: «Quel che l’uomo non ha ancora conosciuto»), e nel papiro di Berlino 13044 (Fu chiesto al terzo quale gli sembrasse essere l’animale più astuto. Egli disse: «Quello che nessuno degli uomini conosce»), a mio avviso non risultano tracce nella letteratura sanscrita che possano confermare o smentire l’origina indiana di questa affermazione che però ricorda molto da vicino il tema di alcune favole di Esopo e di Fedro.

La domanda rivolta al quarto gimnosofista è di questo tenore nel papiro: “E al quarto perché aveva consigliato al loro capo Sabeilo di combattere contro di lui. Egli disse: «Perché gli capitasse di vivere nobilmente (καλῶς) o di morire nobilmente (καλῶς)»”, e in Plutarco: “Al quarto chiese per quale ragione avesse indotto Sabba alla rivolta; rispose: «Perché volevo che visse nobilmente (καλῶς) o nobilmente (καλῶς) morisse».”. L’uso del termine καλῶς allude sicuramente all’ideale ellenico della καλοκάγαθία, che, secondo il sofista, dovrebbe contraddistinguere il re Śambhu sia in vita che in morte. La risposta è molto lontana dall’etica indiana che è regolata eminentemente dal *dharma*, che

¹⁹ H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*, New Jersey 1946 (trad. it. *Miti e simboli dell’India*, Milano 1993, p. 40).

²⁰ *Viṣṇu Purāṇa* I 4, 12-20.

²¹ *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 47, 3-8. In merito cfr. V. Perrett – R. Perrett, *Cosmogony in the Mārkaṇḍeya Purāṇa*, “*Purāṇa*” 28 (1986), pp. 140-141.

²² Cfr. C. Conio, *Relationship between Symbols and Myths in the Cosmogonies of Mahāpurāṇa*, “*Purāṇa*”, 19 (1977), p. 277.

²³ Cfr. anche *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 47, 9-10.

²⁴ *dvātrīṃśataṃ vai devarathāhnyāny ayaṃ lokāḥ taṃ samantaṃ pṛthivī dviṣ tāvat paryeti tāṃ samantaṃ pṛthivīm dviṣ tāvat samudrah paryeti* (traduzione di Carlo Della Casa).

significa “legge, regola, ordine, costume, diritto, religione”. Tali traduzioni non esauriscono la ricchezza dei suoi significati: il *dharma* è l’ordine cosmico a cui tutte le creature devono tendere. “Nella vita sociale il *dharma* è pertanto un complesso di norme religiose, rituali e sociali tradizionali e per l’uomo una somma di doveri derivantini, che, se osservati, gli procurano un merito religioso e garantiscono la stabilità e la sussistenza dell’ordine esistente considerato come giusto, conforme alla regola e al diritto”²⁵.

Poiché i comportamenti umani influiscono non solo a livello sociale, ma anche sul piano cosmico, il *dharma* regola persino i rapporti con l’uomo e la divinità. Esistono dei principi generali che lo caratterizzano, quali l’*ahimsā* (non violenza) e il *satya* (verità), ma “finché un uomo (o un animale) si attiene al proprio comportamento normale, alla propria destinazione e compito individuale, egli possiede il carattere e le qualità convenienti alla sua natura; finché le sue azioni e omissioni concordano con l’agire, le aspirazioni e la vita del suo stato, del suo sesso, della sua famiglia, della sua età sentite come normali, tradizionali e giuste, egli si attiene al *dharma*”²⁶. Esistono due altri fini dell’uomo: *kāma* (letteralmente amore, desiderio, quindi il piacevole) e *artha* (scopo, ricchezza, azione, quindi l’utile); però essi non sono in contrasto col *dharma*, perché in un certo senso ne fanno parte.

Come si è detto, ognuno deve tendere al suo *dharma* individuale (*svadharmā*) anche in rapporto alla casta di appartenenza e, nel caso della classe guerriera, lo *svadharmā* è in rapporto con l’*artha*. In sostanza l’insieme dei doveri degli *kṣatrya*, e quindi del re, giustifica, ai fini di preservare l’*artha* (nel senso di “beni materiali”) dello Stato, l’uso della forza, in apparente contrasto con il principio fondamentale della non violenza. Si capisce dunque quanto poco di indiano ci sia nella risposta del gimnosofista che, ricorrendo all’ideale della *καλοκἀγαθία* o a una più generica *ἀρετή*, sembra non conoscere la problematica legata al *dharma*, a cui un vero testo indiano avrebbe invece fatto riferimento.

“La réponse à la cinquième question découvre aussi une conception indienne fort ancienne” sostiene G. Dumézil citando il passo plutarco in 64, 6: “Al quinto fu chiesto se pensava che fosse stato prima il giorno o la notte: «Il giorno» disse «e precede d’un giorno». Il re rimase stupito, ed egli aggiunse: «È logico che per domande impossibili ci siano risposte impossibili»”²⁷. A sostegno della sua ipotesi egli riporta un noto inno vedico in cui si dichiara la precedente nascita dell’Aurora primordiale rispetto a quella della notte. Infatti nel *Rg Veda*

²⁵ J. Gonda, *Die Religionen Indiens* op. cit., p. 374.

²⁶ *Ibidem*, p. 373.

²⁷ Dumézil, *Alexandre et les sages de l’Inde* op. cit., p. 557.

I 123, 2 si dice: “Anteriore a ogni creazione, ella si è svegliata, vittoriosa, splendente (*bhatī* si può tradurre anche con “alta”, “eccelsa”), ottenendo il premio”²⁸. Oltre a ciò rammenta l’appellativo con cui veniva indicata l’aurora: *apūrvyā*, cioè “senza che qualcuno la preceda”. Tuttavia egli troppo sbrigativamente sottovaluta il fatto che altri testi come il *Romanzo d’Alessandro* (III 6, 15) o il Pap. 13044 diano preminenza non al giorno bensì alla notte: “Invitò il quinto a dire se ci fosse stato prima il giorno o la notte. Costui rispose [...] di una notte prima del giorno. Poiché Alessandro era perplesso in merito al significato di quelle parole, l’indiano disse che per delle domande impossibili capita che ci siano delle risposte impossibili”. Il Dumézil si limita a sostenere che i Greci, avendo più familiarità con un computo delle giornate che partiva dalla notte, modificarono la risposta del gimnosofista in modo da adattarla ai loro canoni. Il Pap. 13044 riporta però una versione ben più antica di quella di Plutarco; è dunque più probabile che il testo di Plutarco sia una variante rispetto al papiro che non viceversa. Inoltre neppure in merito ai testi indiani si può sostenere con sicurezza la preminenza dell’aurora; infatti in *Rg Veda* X 129, 2-3; 190, 1-2 e nel *Viṣṇu Purāṇa* IV 3 si afferma che in origine solo la notte esisteva²⁹.

È comunque probabile che il gimnosofista stesse semplicemente rispondendo in modo paradossale, come d’altronde è detto esplicitamente nel passo di Plutarco, simile alla questione sulla priorità dell’uovo o della gallina esposta nel *Milindapañha* in II 51: “«Come gran re un uovo proviene da una gallina e una gallina da un uovo... c’è fine a questa serie?». «No, non c’è, signore». «Proprio così, gran re, il primo punto della serie non può essere mostrato»³⁰. Se così non fosse non si capirebbe inoltre lo stupore di Alessandro innanzi a una simile risposta, stupore non dovuto semplicemente all’uso greco di iniziare il computo della giornata a partire dalla notte, ma più facilmente causato dalla percezione del paradosso³¹. Infine si consideri che la medesima domanda, stando a Diogene Laerzio I 36³², fu posta a Talete che diede preminenza alla notte, dalla qual cosa si può supporre che ci sia ben poco di indiano nella risposta del quinto gimnosofista, anche se non è possibile escluderlo completamente.

²⁸ *pūrvā viśvasmād bhuvanād abodhi / jayantī vājam bḥatī sanutrī*.

²⁹ Cfr. Magnone, *La risposta* op. cit., pp. 59-67.

³⁰ *yathā mahārāja kukkaṭiyā aṇḍaṃ aṇḍato kukkuṭī kukkuṭiyā aṇḍan ti evam etissā santatīyā atthi anto ti – na tthi bhante ti – Evam eva kho mahārāja addhānassāpi purimā koḥi na paññāyatīti* (traduzione di Maria Angela Falà). In merito al *Milindapañha* vedi *infra*.

³¹ Cfr. Magnone, *La risposta* op. cit., pp. 59-67.

³² Πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γέγονοι, νύξ ἢ ἡμέρα, «ἢ νύξ» ἔφη «μία ἡμέρα πρότερον». A questo proposito, però, devo aggiungere che, essendo tarda l’attribuzione a Talete, essa non costituisce una prova di grande valore.

Il sesto quesito solleva un problema riguardante la condotta di un re e il suo rapporto col popolo; infatti Alessandro chiede: “come uno possa farsi amare in sommo grado dagli uomini. Quello disse: «Se è potentissimo ma non ispira timore a nessuno»”, secondo il papiro, e: “come uno possa farsi amare in sommo grado: «Se è potentissimo, ma non ispira timore», disse”, secondo Plutarco. L’uso del pronome τις parrebbe indicare come referente della domanda un uomo qualsiasi, ma poiché è il re di Macedonia a porre un tale quesito è ovvio che si sta riferendo alla condotta regale, altrimenti non si spiegherebbe il termine φοβερός nella risposta del saggio indiano. Ancora una volta non mi pare di ravvisare una concezione tipicamente indiana; al contrario al sovrano ideale, in ambito indù, si può ben applicare il termine φοβερός. Significativi sono alcuni passi del *Mānava Dharmasāstra*, dove si sostiene l’origine divina del Castigo (*daṇḍa*) come mezzo per aiutare il re a svolgere le sue funzioni³³ e si esalta la perfezione di un sovrano che sappia essere mite e severo a proposito³⁴.

In VII 15-16 il *Mānava Dharmasāstra* dice che: “Per paura di questo [castigo], tutte le creature immobili e mobili provvedono al [comune] benessere e non si allontanano dal proprio dovere. Dopo aver considerato attentamente il luogo e il tempo [della colpa], la forza e il sapere [del reo], castighi meritamente gli uomini che agiscono contro giustizia”³⁵; questa concezione si fonda sull’idea di difendere coloro che non sono abbastanza forti per proteggersi da soli: infatti a VII 20 si dice: “Se il re non infliggesse il castigo senza remissione a quelli che vanno castigati, quelli più forti arrostirebbero i deboli, come dei pesci, sullo spiedo”³⁶; è naturale che il Castigo (*daṇḍa*) non possa essere esercitato da chiunque, perciò in VII 26 il *Mānava Dharmasāstra* precisa: “I saggi considerano adatto a dispensare il Castigo un re che dice la verità, che considera prudentemente tutti i casi, che conosce i libri sacri e che sa distinguere piacere, virtù e ricchezza”³⁷. La risposta dunque del sesto gimnosofista è quanto di più lontano possa esserci dalla condotta regale in India, e di conseguenza è ben difficile che possa essere considerata di matrice indiana, mentre riflette la virtù tipicamente greca dell’εὐεργεσία, tanto stimata nell’età ellenistica.

³³ *Mānava Dharmasāstra* VII 14. Sull’uso del Castigo da parte del re cfr. anche *Mahābhārata* XII 140, 7.

³⁴ *Mānava Dharmasāstra* VII 140.

³⁵ *tasya sarvāṇi bhūtāni sthāvarāṇi carāṇi ca / bhayād bhogāya kalpante svadharmān na calanti ca // taṃ deśakālau śaktim ca vidyaṃ cāveksya tattvataḥ / yathārhatāḥ saṃpraṇayen nareṣv anyāyavartīṣu* (traduzione di Oscar Botto).

³⁶ *yadi na praṇayed rājā daṇḍaṃ daṇḍyeṣv atandritaḥ / śūle matsyān ivāpakṣyan durbalān balavat-tarāḥ* (traduzione di Oscar Botto).

³⁷ *tasyāhūḥ saṃpraṇetāraṃ rājānaṃ satyavādinam / samīkṣya kāriṇaṃ prājñaṃ dharma-kāmārthakovidam*.

Al settimo sofista Alessandro chiede: “come uno potesse diventare un dio. Costui disse: «Se uno fa quello che è impossibile che un uomo faccia»”, secondo il papiro, e: “quello interrogato su come uno da uomo potrebbe diventare dio, rispose: «Se fa quanto non è possibile che un uomo faccia»”, in base alla versione di Plutarco.

Come si vede la risposta è probabilmente ellenizzante: un indiano non avrebbe riconosciuto un così grande scarto ontologico tra un dio e un uomo, e per lui il desiderio di diventare un dio avrebbe senso più che altro nell’ottica di provare una differente esperienza estetica. Infatti “gli uomini abitano la *karma-bhūmi*, dove prevale l’operare e le esperienze sono miste, sempre inquinate di dolore. Mentre gli dèi abitano la *bhoga-bhūmi*, dove si gustano nell’ozio le esperienze perfette. Ben più che concezioni indiane la risposta del gimnosofista sembra riecheggiare la concezione greca del ἦρως come uomo in cui si manifesta un destino divino (...) ma in ogni caso è chiaro che in ambito indiano la deificazione dell’uomo non passa mai in nessun caso attraverso imprese necessariamente sovrumane”³⁸.

In effetti non si vede neppure perché un uomo debba desiderare la deificazione, visto che alcuni mortali sono dotati di poteri ben più grandi di quelli divini: è il caso degli asceti³⁹. In ambito indiano si incontrano spesso miti in cui un asceta scaglia una maledizione su una o più divinità e infallibilmente tale maledizione sortisce il suo effetto. In merito si può ricordare l’episodio che vede Indra, dio della folgore e re degli dei, protagonista di una vicenda di adulterio. Il dio si era invaghito di Ahalyā, la bella moglie del saggio Gautama, ma, colto in flagrante, venne condannato da Gautama all’impotenza e la maledizione dell’asceta ebbe effetto immediato⁴⁰. Un caso simile si verifica addirittura per gli dei supremi, Brahmā, Śiva e Viṣṇu, che, avendo tentato di far violenza ad Anasūyā, la moglie dell’asceta Atri, sono condannati a reincarnarsi come suoi figli fino all’estinzione della colpa⁴¹. Inoltre, lo stesso uso del verbo πρᾶσ-

³⁸ Magnone, *La risposta* op. cit., pp. 59-67.

³⁹ Secondo le credenze indiane l’ascesi genera una sorta di energia, denominata *tapas* (letteralmente “calore”, “ardore” e quindi “fervore”); nei miti vedici gli stessi dei si servono di tale energia, connessa alle pratiche yogiche, per fini cosmogonici. “L’assoluta imperturbabilità durante una penitenza autoimposta eleva l’essere umano al di sopra delle esigenze e delle limitazioni della natura umana. Lo rende pari all’energia superiore delle potenze cosmiche. Lo mostra dotato di quella suprema indifferenza alla buona o alla cattiva sorte che è inerente alle forze della natura e che nel mito è personificata nell’aspetto impassibile degli dei. Questo atteggiamento semidivino, distaccato, possente, costringe le divine potenze cosmiche a esaudire desideri sovrumani, desideri tali da invalidare il corso normale dell’ordinamento naturale.” (Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art* op. cit., p. 109) Per il *gtum-mo* (*tapas*) tibetano cfr. A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929 (trad. it. *Mistici e maghi del Tibet*, Roma 1965, pp. 176-186).

⁴⁰ *Rāmāyaṇa* I 47-48-49; VII 30; *Mahābhārata* XII 329, 14.

⁴¹ *Bhaviṣya Purāṇa* III 4, 17, 67-78.

σω da parte del presunto filosofo indiano è sospetto. L'epoca di Alessandro è successiva alla stesura delle *Upaniṣad* che proclamavano la superiorità dell'ascesi e della conoscenza sulla ritualità sacrificale, a sua volta strettamente connessa con la via delle opere (*karman*)⁴²: il termine *karman* è derivato dalla radice *kr* (fare). Pertanto apparirebbe un po' anacronistico un asceta che indicasse come mezzo di perfezionamento la via karmica ormai considerata obsoleta⁴³.

Plutarco espone così l'ottava domanda: "All'altro fu chiesto se è più forte la vita o la morte; rispose che la vita è più forte, perché sa sopportare così grandi mali"; invece il Pap. 13044, pur giungendo alla medesima conclusione di Plutarco, presenta una risposta affatto diversa: "All'ottavo fu chiesto: «Forse è più forte la morte o la vita?» Questi rispose: «La vita; infatti essa crea gli esistenti dai non esistenti, mentre la morte non esistenti dagli esistenti»". Il testo papiraceo richiama probabilmente il contenuto della prima risposta, mentre la versione di Plutarco fa riferimento a teorie accreditate da molte tradizioni religiose, tra cui quella indiana, ma non specifiche dell'India.

L'ultima questione solleva ancor più problemi in quanto connessa con la questione del suicidio. Secondo Plutarco, in *Alex.* 64, Alessandro chiese: "fin quando è bene che l'uomo viva, rispose: «Fino a quando non ritiene che l'essere morto sia meglio del vivere»", purtroppo il papiro è mutilo: "All'ultimo comandò di dire quanto tempo fosse bene vivere. Costui disse: [...]". La risposta tramandata da Plutarco implica chiaramente la possibilità del suicidio, pratica non incoraggiata dall'induismo⁴⁴ ma comprensibile ipotizzando una matrice di natura stoico-cinica.

Tuttavia anche in India ci sono dei casi in cui il suicidio è ammesso, o almeno invalso più per tradizione che per precetti etici. In merito ricordiamo sicuramente la *satī* e il *jauhar*. La *satī* è l'immolazione della vedova⁴⁵ che si compie durante (*sahamaraṇa*, cioè "il morire insieme") o dopo la cremazione del marito defunto (*anumaraṇa*, cioè "il morire dopo"). Le prime *satī* di cui abbiamo notizia sono citate proprio da autori greci e latini, e risalgono a un'epoca di poco posteriore alla venuta di Alessandro in India. Un esempio è il passo di Diodoro XIX 34, 2-5. In esso si racconta che le due mogli di Ceteo, generale

⁴² P. Magnone, *Rito e ascesi in India*, "Quaderni di Avalon" 31 (1993), pp. 11-27.

⁴³ Sebbene non manchino nelle *Upaniṣad* stesse riferimenti, forse indici di successive stratificazioni, alla via delle opere come mezzo di salvezza.

⁴⁴ Cfr. *Mānava Dharmasāstra* V 89, dove si dice che per coloro che trascurano i loro doveri, o il cui padre è di casta inferiore alla madre, per gli eretici e per i suicidi volontari non deve essere compiuta la libagione d'acqua (*vṛthā saṃkarajātānām pravragyāsu ca tiṣṭhatām / ātmanas tyāginām caiva nivartet odaka-kriyā*).

⁴⁵ In effetti *satī* è il participio presente femminile del verbo *as*, "essere", pertanto letteralmente significa "colei che è", ma assume il senso traslato di "fedele", "buona", "virtuosa".

della tribù dei Catei, alla morte del marito, avvenuta nel 316 in una battaglia contro Antigono, si disputarono l'onore di essere arse col consorte. Vinse la più giovane, perché l'altra era incinta. La donna fu adornata come se andasse a nozze, poi, abbracciato il fratello e i familiari salì sul rogo ammirata da tutti per il suo coraggio⁴⁶.

Un altro autore che si occupa della *satī* è Cicerone (*Tusculanae disputationes* XXVII 78) che afferma: “Le donne indiane poi, quando muore il marito di una di loro, entrano in competizione e si sottopongono a giudizio su quale fu più cara al marito (infatti più di una è di solito sposata a un solo marito); quella che è la vincitrice, felice in testa al corteo dei parenti, viene messa sul rogo insieme al marito, la sconfitta si allontana mesta”⁴⁷.

Dal punto di vista dell'etica indiana, il *Padma Purāṇa*, testo di tendenza viṣṇuita, sostiene: “È norma brāhmaṇica che una donna brāhmaṇa non sia messa a morte insieme con il marito”⁴⁸, proibendo il suicidio almeno alle donne di casta brahmanica⁴⁹. Al poeta Bāṇa (VII sec. d.C.) appartiene forse la più celebre invettiva contro la *satī*; infatti nella *Kādambarī*, *Purvārdha*, 177 dice: “Questo che è chiamato anumaraṇa è del tutto inutile, è via percorsa da gente incolta, è una manifestazione di follia, è comportamento da ignoranti, è senza barbara, è teoria vile, è folle fanatismo, è un insano errore che una pensi che è tutto finito se padre, fratello, amico o marito sono morti”⁵⁰. Se a questo si aggiunge che il *Mānava Dhramasāstra*, testo fondamentale per l'etica indiana, non fa cenno della *satī*, si deve ritenere che tale forma di suicidio non fosse affatto approvata dalla morale, ma praticata più che altro per ragioni consuetudinarie, anche se autori recenziori la esaltarono come prova di virtù⁵¹.

⁴⁶ Diodoro XIX 34, 5: Τὸ δὲ τελευταῖον ἀσπασαμένη τοὺς οἰκείους ὑπὸ τὰ δελφοῦ μὲν ἐπὶ τὴν πυρᾶν ἀνεβιβάσθη, ὑπὸ δὲ τοῦ συνδραμόντος ἐπὶ τὴν θέαν πλήθους θαυμασθεῖσα κατέστρεψεν ἠρωικῶς τὸν βίον.

⁴⁷ Mulieres vero in India, cum est cuius earum vir mortuus, in certamen iudiciumque veniunt quam plurimum ille dilexerit (plures enim singulis solent esse nuptae); quae est victrix, ea laeta prosequentibus suis una cum viro in rogam imponitur, illa victa maesta discedit. Anche altri autori classici trattano della *satī*: Strabone XV 1, 30, Claudio Eliano, *Varia Historia*, Z 18, Valerio Massimo II 6, 14 e Properzio III 13, 19-22, fino ad arrivare a S. Girolamo che, nell'*Adversus Iovinianum* I 42, per sostenere la superiorità dello stato di castità porta l'esempio delle vedove indiane *quae sic moritur secundas nuptias non requirit*.

⁴⁸ *Śrīṣṭīkhaṇḍa* XLIX 72: *na mriyeta samaṃ bhartrā brāhmaṇī brahmaśāsanāt* (traduzione di Laura Piretti Santangelo).

⁴⁹ Della stessa opinione è Śūdraka (sovrano vissuto intorno al IV-V secolo d.C.) che nel *Mṛcchakaṭīka* atto X (ma il passo è forse un' interpolazione) solleva obiezioni sul fatto che una donna brahmana possa compiere la *satī*.

⁵⁰ *yad etad anumaraṇaṃ nāma tad atiniṣphalam avidvajjanācarita eṣa mārgaḥ mohavilasitam etad ajñānapaddhatir iyam rabhasācaritam idam kṣudradīṣṭir eṣā atipramādo 'yam maurkhyaskhalitam idaṃ yad uparate pītari bhrātari suhīdi bhartari vā prāṇāḥ parityajyante* (traduzione di Laura Piretti Santangelo).

⁵¹ Cfr. L. Piretti Santangelo, *Satī una tragedia indiana*, Bologna 1991, pp. 113-141.

Completamente diverso è il caso del *jauhar* (in hindī “che porta via la sua vita” o “cerimonia del bruciare una donna viva”); esso era un suicidio collettivo, generalmente effettuato dalle donne, ma anche da servi e perfino da ministri, in caso di sconfitta in battaglia: mentre i guerrieri cadevano sul campo, chi restava a casa versava in tal modo il suo tributo. Ancora una volta la più antica testimonianza risale all’epoca di Alessandro: si tratta dello scontro con gli Agalassi⁵² di cui ci parla Curzio Rufo a IX 4, 5-7: “Un’altra popolazione gli aveva schierato contro, sulla riva del fiume, quarantamila fanti; attraversato il fiume, egli li volse in fuga e li espugnò dopo che si erano chiusi entro le mura. I giovani furono uccisi, gli altri venduti come schiavi. Avendo poi tentato di espugnare un’altra città, respinto dalla violenta azione dei difensori, perse molti Macedoni. Ma poiché persisteva nell’assedio, gli abitanti, disperando ormai della salvezza, appiccarono il fuoco alle case e nelle fiamme cercarono la morte per sé, per i figli e le spose. Era un insolito genere di lotta, perché essi alimentavano l’incendio, e i nemici cercavano di spegnerlo. Gli abitanti distruggevano la città, i nemici la difendevano; a tal punto la guerra inverte anche le leggi naturali”⁵³. Il passo sembra presentare un vero e proprio *jauhar*, anche se sussistono alcuni dubbi⁵⁴.

Le fonti indiane non citano spesso questa forma di suicidio e, in ogni caso, non in termini etici, ma soltanto storico-legendari. L’unico caso in cui i testi riguardanti il *dharma* sembrano accettare il suicidio è quando esso assume un valore di estrema ascesi. Non può essere infatti un atto risolutorio per sfuggire alla vita, dato che la teoria della reincarnazione vanificherebbe un simile tentativo, ma è invece l’ultima forma di ascesi che un saggio, ormai liberato in vita, può praticare. Esso viene generalmente compiuto in tarda età o in occasione di gravi malattie ed è da considerarsi un vero e proprio suicidio religioso⁵⁵ effettuato per mezzo di annegamento, o gettandosi da un dirupo, o bruciandosi, o lasciandosi morire di fame⁵⁶. Questo dimostra che, fatta salva questa eccezione, il

⁵² La probabile denominazione indiana è Arjunayana (cfr. Piretti Santangelo, *Sati una tragedia indiana* op. cit., p. 106).

⁵³ Quadraginta milia peditum alia gens (scil. Agalassi) in ripa fluminum opposuerat; quae amne superato in fugam conpulit, inclusosque moenibus expugnat. Puberes interfecti sunt, ceteri venierunt. Alteram deinde urbem expugnare adortus magnaque vi defendentium pulsus multos Macedonum amisit. Sed, cum in obsidione perseverasset, oppidani desperata salute ignem subiecere tectis seque ac liberos coniugesque incendio cremant. Quod cum ipsi augerent, hostes extinguerent, nova forma pugnae erat. Delebant incolae urbem, hostes defendebant: adeo etiam naturae iura bellum in contrarium mutat.

⁵⁴ Infatti Diodoro XVII 96, che pone l’episodio sotto il 326-325, accusa Alessandro di aver bruciato viva la maggior parte dei cittadini.

⁵⁵ Si tratta del *mahāprasthāna* di cui ci parlano il *Mānava Dharmasāstra* VI 32 e lo *Yājñavalkyasmṛiti* III 55. In merito alle presunte origine vediche di tale pratica cfr. S.A. Dange, *Religious Suicide in the Vedic Period* (?), “Indologica Tauriniensia” 8 (1980), pp. 113-121.

⁵⁶ Piretti Santangelo, *Sati una tragedia indiana* op. cit., p. 104. Vedi anche U. Thakur, *The History of*

suicidio in generale non è da considerarsi dharmico, anche quando, come nel caso della *sati* e del *jauhar*, è perfino elogiato da alcuni autori. Pertanto la risposta del nono gimnosofista sembra avere ben poco a che vedere con l'etica indiana e pare effettivamente più vicina alle tradizioni stoico-ciniche.

Pure l'affermazione sull'impossibilità da parte di un re di mentire sembra smentire l'ipotesi del Dumézil. Tale argomento è menzionato solo nel papiro di Berlino 13044 dall'ultimo dei sofisti, quello incaricato di esprimere un giudizio sulle risposte dei compagni. Il filosofo, dicendo “Ἀλλὰ μὲν, Ἀλέξανδρε, οὐ βασιλικόν ἐστι ψεύδεσθαι” mostra di seguire una concezione ben poco indiana. Infatti il sovrano è autorizzato per il bene dello Stato e per salvaguardare il suo potere a ingannare i suoi avversari, come risulta per esempio dal *Rājanīti* V 31⁵⁷ che afferma: “Porti pure un nemico sulle spalle fintantochè il tempo può passare [senza danno]: quando ha riconosciuto che il momento è opportuno, lo faccia a pezzi come un vaso su di un sasso”⁵⁸. In questo passo “l'astuzia si accompagna, quando addirittura non la sopravanza, alla sottigliezza diplomatica e la più spregiudicata finzione copre con un velo di bonarietà l'attesa per una soluzione improvvisa e senza scrupoli”⁵⁹. La concezione sottesa alle parole del gimnosofista sembra invece ispirata all'idea che i persiani avevano del rapporto tra monarchia e verità, idea che in seguito Alessandro e i suoi successori fecero propria⁶⁰.

Alla luce di quanto detto è molto probabile che il colloquio tra Alessandro e i gimnosofisti, almeno nella versione a noi giunta, non corrisponda a verità storica, dato che quasi nessuna delle risposte dei filosofi presenta caratteristiche spiccatamente indiane, e che dunque provenga, come ipotizza il Wilcken⁶¹, da un antico *Romanzo d'Alessandro* o comunque da un racconto di natura anedddotica, con scarse pretese di storicità.

Se insomma pare improbabile che le dottrine propugate dai gimnosofisti

Suicide in India, Delhi 1963, pp. 80-81, P. Olivelle, *Ritual Suicide and the Rite of Renunciation*, “Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien” 22 (1978), pp. 19-44 e C. Dognini, *I casi di Calano e di Zarmanoche-gas: suicidi all'indiana o invenzioni della propaganda?*, in *Atti dell'Undicesimo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti (Milano 22 novembre 2002)*, Torino 2004, pp. 69-83.

⁵⁷ Il testo, normalmente attribuito a Cāṇakya (Kauṭilya), è più probabilmente di Bhoja (XI sec.), re di Dhāra presso Indore, autore di opere di astronomia, teatro, poetica e architettura, ottenne anche dei discreti successi bellici contro gli Unni. Cfr. O. Botto, *Scritti scelti*, Torino 1993, pp. 28-43.

⁵⁸ *skandhenāpi vāhecchaj truṃ yāvat kālaviparyyayaḥ / tam eva kāle samprāpte bhindyād ghaṭam ivāśmani* (traduzione di Oscar Botto).

⁵⁹ Botto, *Scritti scelti* op. cit., p. 15. Cfr. anche *Mahābhārata* XII 140, 38 in cui si esorta il sovrano caduto in disgrazia a rialzarsi “con ogni mezzo in proprio potere, mite o rude, e, quando lo possa,” a praticare la giustizia.

⁶⁰ Cfr. Sordi, *Il re e la verità* op. cit., pp. 47-52.

⁶¹ Wilcken, *Alexander der Grosse* op. cit., pp. 150-183.

nel colloquio siano di origine indiana, alcuni studiosi moderni hanno lavorato in direzione inversa cercando possibili tracce nella letteratura indiana di versioni sanscrite del colloquio di Alessandro con i sofisti indiani. Il risultato di queste ricerche ha prodotto l'ipotesi di dipendenza del *Milindapañha* dal colloquio di Alessandro con i gimnosofisti.

Il *Milindapañha*, un testo databile intorno al primo secolo a.C., espone un dialogo filosofico tra il re indo-greco Milinda e il monaco buddhista Nāgasena. È diviso in sette libri di cui, però, solo i primi tre costituiscono il nucleo originale, mentre gli altri quattro sono decisamente recenziatori⁶². Di quest'opera non possediamo l'originale, ma due traduzioni: una in pali e l'altra in cinese; solo la prima presenta il testo integrale, dunque ci serviremo principalmente di essa. Il re Milinda altri non sarebbe che Menandro, potente sovrano che regnò dal 163 al 150 a.C. su una porzione del Nord-Ovest dell'India. Da brillante capitano di Demetrio, egli divenne re sposando la principessa Agatocleia, figlia di Demetrio o, più probabilmente di Apollodoto I. Originario di Alessandria del Caucaso⁶³, a circa quaranta miglia da Kabūl, Menandro riuscì a rafforzare il suo regno fondandosi sull'appoggio della borghesia cittadina e sui buddhisti che non avevano i pregiudizi castali e la xenofobia tipica dei brahmani⁶⁴.

Nel *Milindapañha* Menandro è alla ricerca di qualche sapiente indiano che riesca a sciogliere le sue aporie, per questo si scontra dialetticamente con monaci, brahmani, *śramaṇa* senza peraltro trovare un interlocutore che possa stare alla sua altezza. Alla fine egli incontra il buddhista Nāgasena che risponde alle sue domande e lo convince della bontà della sua fede. Tuttavia la fine del settimo libro è alquanto discordante con la conclusione del terzo; infatti nel terzo Milinda si dichiara convinto ma confessa di non potersi dare alla meditazione buddhista pena la perdita del suo regno, mentre nel settimo egli lascia addirittura il trono per conseguire lo stato di *Arhat*⁶⁵. Proprio la più realistica conclusione del terzo libro fa apparire quest'ultimo come conclusivo del nucleo originario del testo e quindi maggiormente fededeigno rispetto al settimo libro.

Il Tarn, ritenendo che la vicenda sia fondata su un documento greco ispira-

⁶² Cfr. M.A. Falà, *Milindapañha. Le domande del re Milinda*, Roma 1982, p. 8.

⁶³ Cfr. *Milindapañha* III 82-83 dove Milinda dice di essere nato a *Alasandadvīpa*, normalmente tradotto con *regione di Alasanda* (identificata con Alessandria sul Caucaso).

⁶⁴ Cfr. Falà, *Milindapañha. Le domande del re Milinda* op. cit., p. 89 e É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain 1958, pp. 461-469.

⁶⁵ Il termine indica che a colui che raggiunge tale stato non resta più nulla da fare, per lui non hanno più senso meriti o demeriti perché, avendo già fatto tutto quello che doveva compiere, non c'è più nulla che egli debba o non debba fare. Cfr. A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York 1943 (trad. it. *Induismo e Buddismo*, Milano 1994, pp. 102-103).

to al colloquio di Alessandro con i gimnosofisti⁶⁶, pensa che l'episodio delle domande ai gimnosofisti fosse noto anche in India. La stessa opinione è espressa, anche se più cautamente, da L. Finot che afferma: "On serait même enclin à reconnaître dans cette forme originale et presque insolite une influence hellénique"⁶⁷.

Le prove che il Tarn adduce sono di diversa natura. Innanzitutto l'aspetto generale dell'opera è tale da ricordare un dialogo platonico e, se è pur vero che anche la letteratura indiana annovera simili dialoghi tra i testi buddhisti e le *Upaniṣad*, d'altra parte "what was *not* know in Indian literature (...) was that the interlocutor in a dialogue should be a foreign king and that the aim of the interlocutor should be a dialectical victory"⁶⁸. Vi sono poi considerazioni più puntuali, come per esempio la strana descrizione di una città a pianta ortogonale presente nel *Milindapañha* in II 62, dove il saggio Nāgasena dice al re Milinda: "Come, gran re, il sovrintendente di una città che stesse seduto a un crocicchio nel mezzo della città, potrebbe vedere un uomo che viene da tutte le direzioni: da est, da sud, da ovest o da nord"⁶⁹. Ovviamente solo in una città a pianta ortogonale⁷⁰ è possibile dal centro vedere nelle direzioni dei punti cardinali e le città indiane non sono strutturate così.

Un altro passo curioso è quello in III 67, dove il saggio Nāgasena afferma: "Che ne pensi gran re: non mangiano delicatamente le educate donne degli Yonaka, dei nobili, dei sacerdoti e dei commercianti duri pezzi di dolce e carne?"⁷¹. La stranezza è data dal fatto che al primo posto figurano le donne degli *Yonaka*, termine popolare con cui gli Indiani indicavano i Greci, e poi le prime tre caste⁷²; difficilmente un indiano avrebbe riconosciuto la superiorità di stranieri che egli considerava barbari⁷³, sicché l'ordine gerarchico seguito in *Milindapañha*

⁶⁶ W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Chicago 1984, p. 266.

⁶⁷ L. Finot, *Les questions de Milinda*, Paris 1923, p. 14.

⁶⁸ Tarn, *The Greeks* op. cit., p. 415.

⁶⁹ *yathā mahārāja nagaraguttiko majjhe nagare singhātake nisinno passeyya puratthimadisato purisaṃ āgacchantāṃ, passeyya dakkhiṇadisato purisaṃ āgacchantāṃ, passeyya pacchimadisato purisaṃ āgacchantāṃ, passeyya uttaradisato purisaṃ āgacchantāṃ* (traduzione di Maria Angela Falà).

⁷⁰ In effetti è possibile anche in una città a pianta radiale, ma il *Milindapañha* sembra dar rilievo ai punti cardinali più che alla pianta della città, il che sarebbe tipicamente indiano.

⁷¹ *taṃ kim-maññasi mahārāja: yā tā santi Yonakasukhumāliniyo pi khattiyasukhumāliniyo pi brāhmaṇasukhumāliniyo pi gahapatīsukhumāliniyo pi kin-nu tā kakkhaḷāni khajjakāni maṃṣāni khādanīti* (traduzione di Maria Angela Falà).

⁷² La religione buddhista nasce dalla casta nobile non da quella brahmanica, dunque è normale che in un testo buddhista figurino prima i nobili dei sacerdoti che nel testo non sono monaci, bensì i brahmani. Cfr. J. Gonda, *Tarn's Hypothesis on the Origin of the Milindapañha*, "Mnemosyne" 2 (1949), pp. 44-62, part. 50.

⁷³ Ciò è dimostrato anche dalle false etimologie che gli Indiani attribuivano al termine *yonaka*, o ai

dapañha III 67 appare piuttosto strano. Un ultimo indizio è costituito dal nome dei quattro cortigiani di Milinda: dietro a tutti loro si nascondono degli originari nomi greci. I quattro cortigiani si chiamavano Devamantya, Anantakāya, Mankura, e Sabbadinna, e i loro corrispondenti nomi greci sarebbero, rispettivamente: Demetrios, Anticos, Pacoros o Hermagoras e Sabbadottos⁷⁴.

Tutte queste considerazioni hanno indotto il Tarn a sospettare l'esistenza di un documento greco alla base del *Milindapañha*, ma le sue ipotesi vanno ben oltre: infatti ritiene, come si è detto, che la vicenda, pur ispirata a una leggenda indiana, avesse come modello il colloquio di Alessandro con i gimnosofisti.

L'indizio sarebbe costituito da un accenno fatto da uno dei cortigiani di Milinda in II 30, dove i quattro suddetti cortigiani chiedono a Milinda a proposito di Nāgasena: ««Insieme a quanti monaci verrà?»». «Con quanti monaci desidera, insieme a quelli venga». Allora Sabbadinna dice: «Gran re, che venga con dieci monaci». E una seconda volta il re dice: «Con quanti monaci desidera, insieme a quelli venga». E una seconda volta Sabbadinna dice: «Gran re, che venga con dieci monaci». E una terza volta il re dice: «Con quanti monaci desidera, insieme a quelli venga». E una terza volta Sabbadinna dice: «Gran re, che venga con dieci monaci». «Tutto ciò che occorre per l'ospite è pronto e io dico: con quanti monaci desidera, con quelli venga. Ma, signori, Sabbadinna dice altrimenti. Forse che non sono in grado di dare cibo ai monaci?». Dopo che fu detto così, Sabbadinna rimase confuso⁷⁵. Per ben tre volte Sabbadinna insiste col numero di dieci monaci senza un'apparente ragione; la risposta del re Milinda potrebbe far pensare che il cortigiano voglia fargli risparmiare sul vitto per i monaci, ma

suoi equivalenti *yavana* e *yona*. Essi derivano dall'antico nome degli Ioni, Ἴωνες, non direttamente, bensì tramite il persiano *yaunas*, termine con cui i sudditi del Gran Re designavano i Greci almeno a partire dal regno di Dario; ma gli Indiani spiegavano il lessema *yav* con la radice *yu* (mescolare) aggiunta al suffisso *ana*, il risultato (*Yavana*) stava a indicare che presso i Greci le caste erano state mescolate in un caos mostruoso. Il lessema *yon*, secondo un'antica leggenda, era invece collegato a *yoni* (nutrice) con riferimento a una vacca che avrebbe dato origine alla stirpe dei Greci. È dunque evidente, soprattutto nella prima etimologia, che gli Indiani non ritenevano certo i Greci gerarchicamente superiori a loro. Cfr. S. Lévi, *La Grèce et l'Inde d'après les documents indiens*, "Revue des Études Grecques" 4 (1891), pp. 24-45, ora in *Mémorial Sylvain Lévi*, Delhi 1996, pp. 187-203.

⁷⁴ Cfr. Tarn, *The Greeks* op. cit., pp. 422-423; Falà, *Milindapañha. Le domande del re Milinda* op. cit., pp. 39-40.

⁷⁵ *kittakehi bhikkhūhi saddhiṃ āgacchati. Yattake bhikkhū icchati tattakehi bhikkhūhi saddhiṃ āgacchatūti. Atha kho Sabbadinno āha: Āgacchatu mahārāja dasahi bhikkhūhi saddhin-ti. Dutiyam-pi kho rājā āha: Yattake bhikkhū icchati tattakehi bhikkhūhi saddhiṃ āgacchatūti. Dutiyam-pi kho Sabbadinno āha: Āgacchatu mahārāja dasahi bhikkhūhi saddhin-ti. Tatiyam-pi kho rājā āha: Yattake bhikkhū icchati tattakehi bhikkhūhi saddhiṃ āgacchati. Tatiyam-pi kho Sabbadinno āha: Āgacchatu mahārāja dasahi bhikkhūhi saddhin-ti. Sabbo pañāyamaṃ sakkāro paṭiyādīto, aham bhaṇāmi: yattake bhikkhū icchati tattakehi saddhiṃ āgacchatūti, ayaṃ bhane Sabbadinno aññathā bhaṇati, kin-nu mayaṃ na paṭibalā bhikkhūnaṃ bhojanaṃ dātun-ti. Evaṃ vutte Sabbadinno manku ahoṣi* (traduzione di M.A. Falà).

nel *Milindapañha* il re è descritto sempre in compagnia di cinquecento *yonaka*⁷⁶, un'esagerazione senza dubbio visto che sarebbero stati troppi perfino per Alessandro; tuttavia questo è indice di opulenza, non di ristrettezze o di frugalità. La conclusione del Tarn è che il numero dieci riecheggia i dieci Gimnosofisti, il che dimostra che l'episodio del colloquio con Alessandro era conosciuto dall'autore del *Milindapañha*.

Anche André Festugière⁷⁷ ravvisa elementi greci in questo testo. Infatti anche se il dialogo procede secondo uno schema fisso di natura squisitamente indiana⁷⁸, la parte iniziale del testo non segue questa strategia ed è perciò più vivace; in essa si discute del problema dell'esistenza contrapponendo posizioni filosofiche indiane ad altre che A. Festugière reputa di matrice socratica⁷⁹. Un altro elemento che ai suoi occhi appare grecizzante è la formazione culturale del re Milinda, descritta nel *Milindapañha* I 3-4: "Molte erano le arti in cui era campione [Milinda]: la *śruti* (rivelazione), le convenzioni, il *sāṃkhya*, lo *yoga*, la filosofia del *Nyāya* e il *visesika*, il calcolo, la musica, la medicina, i Quattro Veda, i *Purāṇa*, la tradizione orale, l'astronomia, l'arte magica, la logica, l'eloquio, il combattimento, la poesia, la *muddhā* (tradotta da M. Falà con "il contare sulle dita"), in una parola tutte le diciannove arti"⁸⁰. Come si può notare alcune di tali arti appartengono alla *παιδεία* greca, in ciò e nell'ordine in cui sono elencate A. Festugière percepisce un sapore di grecità; ciò può destare un certo stupore, visto che la terminologia e l'ordine delle arti elencate appare ai nostri occhi come inequivocabilmente indiano, si può anzi obiettare che buona parte delle suddette arti sarebbero del tutto ignote a un greco (ad esempio il *sāṃkhya*, lo *yoga*, i Quattro Veda e i *Purāṇa*).

Perciò non è possibile accettare senza riserve l'opinione di A. Festugière né quella del Tarn: non basta che uno dei cortigiani di Milinda richieda la presenza di dieci monaci per arguire che l'autore del *Milindapañha* abbia come modello il colloquio di Alessandro con i dieci gimnosofisti⁸¹. Tra gli argomenti addotti

⁷⁶ I 4 e I 19.

⁷⁷ A.J. Festugière, *Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde*, "Revue de l'Histoire des Religions" 125 (1943), pp. 32-57.

⁷⁸ Lo schema è il seguente: 1) domanda del re Milinda; 2) risposta di Nāgasena; 3) Milinda richiede un esempio (richiesta che può essere reiterata); 4) Nāgasena esemplifica (se la richiesta è reiterata lo è anche l'esemplificazione).

⁷⁹ Cfr. Falà, *Milindapañha. Le domande del re Milinda* op. cit., p. 91, che raffronta le tematiche del *Milindapañha* III 84 con l'*Ippia Minor* e le *Leggi* di Platone; per il simbolo del cocchio a II 26-28 cfr. Coomaraswamy, *Hinduism* op. cit., pp. 112-115.

⁸⁰ [...] *bahūni c'assa sathāni uggahitāni honti, seyyathīdam: suti sammuti sankhyā yoga nīti visesikā gaṇikā gandhabbā tikicchā cātubbedā purāṇā itihāsā jotisā māyā hetu mantañā yuddhā chandasā muddā, vacanena ekānavāsati*

⁸¹ II 30.

dal Tarn ve n'è anzi uno che contraddice la sua ipotesi: si è detto infatti che in questo testo, eccezionalmente per la letteratura indiana, è palese il desiderio di un sovrano straniero di trionfare dialetticamente sui saggi indiani⁸²; Alessandro tuttavia non è mosso da queste intenzioni quando interroga i gimnosofisti, ma è semplicemente curioso di sentire le loro argute risposte alle sue domande assurde, come emerge da Plutarco *Alex.* 64, 1: “Arrestò dieci Gimnosofisti che avevano soprattutto istigato Sabba a ribellarsi, poiché si credeva che fossero formidabili nelle risposte e nei ragionamenti concisi, propose loro problemi insolubili, dicendo che avrebbe ucciso chi per primo non avesse risposto giustamente, e poi di seguito gli altri; ordinò che giudicasse quello più anziano”⁸³. Si vede che qui il senso dell'interrogatorio è ben diverso da quello svolto da Milinda che cercava qualcuno in grado di stare alla pari con lui nella dialettica.

Potrebbero sembrare più fondate le considerazioni sulla presunta esistenza di un originale greco⁸⁴, ma anch'esse, invero, ci sembrano insufficienti per dissipare ogni dubbio. Dunque né la cosiddetta παιδεία di Milinda (infatti un indiano poteva ben conoscere le discipline che costituivano la formazione culturale di un greco), che qui è poi frammista di elementi indiani, e neppure la prova dei nomi dei quattro cortigiani (se il re era greco, non si vede perché non dovessero esserlo anche i cortigiani, questo non dimostra che l'autore fosse greco, ma semplicemente che era ben informato sui nomi dei compagni del re) risultano convincenti, mentre hanno maggiori probabilità di fondatezza le considerazioni sulla presenza di idee filosofiche di stampo socratico-platonico, sulla città a pianta ortogonale⁸⁵ e sulla menzione delle donne greche prima di quelle dei

⁸² Vedi *supra*. Aggiungo che non è nemmeno vero che in India siano assenti dialoghi in cui un sovrano trionfa dialetticamente su dei brahmani o li prende come allievi. In merito cfr. *Kauṣītaki Upaniṣad* IV e Gonda, *Tarn's Hypothesis* op. cit., p. 55.

⁸³ Τῶν δὲ γυμνοσοφιστῶν τοὺς μάλιστα τὸν Σάββαν ἀναπέισαντας ἀποστᾶναι καὶ κακὰ πλείστα τοῖς Μακεδόσι παρασχόντας λαβὼν δέκα, δεινοὺς δοκοῦντας εἶναι περὶ τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυλόγους, ἐρωτήματα προῦθηκεν αὐτοῖς ἄπορα, φήσας ἀποκτενεῖν τὸν μὴ ὀρθῶς ἀποκρινάμενον πρῶτον, εἴτ' ἐφεξῆς οὕτω τοὺς ἄλλους.

⁸⁴ Anche perché sappiamo che dall'epoca del re Aśoka (268-233 a.C.) in poi i contatti fra i Greci e i buddhisti si fecero frequenti (cfr. D.A. Scott, *Ashokan missionary expansion of Buddhism among the Greek (in NW India, Bactria and the Levant)*, “Religion” 15 (1985), pp. 131-141) e abbiamo sicura notizia di un re greco convertito al buddhismo, cioè, giustappunto, Menandro (cfr. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme* op. cit., pp. 461-469). In merito ai contatti tra Alessandro e i buddhisti, poi, cfr. É. Lamotte, *Alexandre et le Bouddhisme*, “Bulletin de l'École française d'Extrême Orient” 44 (1947-1950), pp. 147-162, *contra* O. Botto, *La figura di Alessandro fuori del mondo occidentale: tra il ricordo e il simbolo*, in Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*, Torino 1977, pp. 705-715, che definisce la ricerca svolta dal Lamotte dotata di un “carattere «vago e contorto»”.

⁸⁵ È anche possibile che alcuni Indiani avessero visto città greche o almeno città simili in Battriana. Cfr. Gonda, *Tarn's Hypothesis* op. cit., pp. 48-50.

brahmani e dei nobili⁸⁶. Purtroppo sono indizi troppo deboli per avvalorare pienamente la tesi del Tarn, anche perché ognuno di essi, preso isolatamente, potrebbe essere casuale e facilmente confutato: è solo nell'insieme che possono apparire in qualche misura cogenti.

Se l'ipotesi del Tarn dovesse rivelarsi infondata, però, proprio quel colloquio fra Alessandro e i sofisti indiani, che ebbe così largo seguito nelle tradizioni occidentali e orientali, non solo sarebbe privo di origini indiane, ma non avrebbe nemmeno influenzato in alcun modo la letteratura dell'India.

⁸⁶ Anche se si può obiettare che Nāgasena era più che giustificato a mettere al primo posto le donne greche, visto che stava parlando con un sovrano di origine greca. Cfr. Gonda, *Tarn's Hypothesis* op. cit., pp. 44-69.

Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli

di Alessandro Grossato

La ricostruzione, sia pur necessariamente frammentaria, del capitolo indiano dell'impresa di Alessandro, attende ancora di essere scritta¹. Particolarmente carente è la parte che riguarda le interazioni religiose fra il mondo greco e indiano, che pure proprio in quella occasione storica attinsero il loro massimo sviluppo ed intensità, sulla base di contatti già da lungo tempo esistenti. L'assunzione di alcuni simboli e miti indiani, anzi specificamente indù, da parte del grande Macedone, fu certamente consapevole e deliberata, e costituì uno dei principali *mythes moteurs* del suo progetto politico, volto alla costruzione di un Impero che doveva unire definitivamente l'Asia e l'Europa soprattutto sul piano religioso. Come ricorda Citati, Alessandro "Sacrificava agli dèi: dèi famigliari, dèi della Grecia, dèi egiziani, dèi babilonesi, indiani e forse persiani"². Per questo, ma anche per molte altre ragioni, si potrebbe arrivare a dire ch'egli concepì tale impero come una sorta di nuova meta-religione, che peraltro non doveva sopprimere od opprimere in alcun modo le fedi delle popolazioni comprese nei suoi confini³. Un'idea che in qualche modo più tardi sarà fatta propria da Cesare ed Augusto, di fatto assimilando direttamente il modello religioso del potere conservatosi, dopo Alessandro, nell'Egitto tolemaico. Qui cercheremo dunque di mettere in evidenza, molto sinteticamente, quali miti e simboli dell'Induismo si siano allora annodati con quelli greco-macedoni, scoprendo così, di fatto, significativi punti di raccordo fra le due tradizioni spirituali.

In verità è questo un approccio in parte anche obbligato, perché, come in-

¹ Secondo l'opinione dell'archeologo Mortimer Wheeler (1968), sul piano storico-culturale la parte più importante dell'impresa di Alessandro è proprio quella che riguarda l'Asia Centrale, da Persepoli fino al Punjab.

² Citati (1974), p. 16.

³ In particolare Alessandro aveva da subito iniziato a promuovere delle traduzioni in lingua greca dei testi principali delle religioni orientali, come ad esempio di quelli zoroastriani, per darne la massima conoscenza anche nell'ecumene occidentale. Secondo Franz Altheim (2007), proprio all'influenza esercitata da Alessandro si dovrebbe quindi l'importanza che acquista in quel periodo la fissazione della tradizione in un Canone scritto, importanza che manterrà, sin dalla loro nascita, nelle successive grandi forme religiose, come il Manicheismo, il Cristianesimo e l'Islam. Anche l'importante nozione islamica riguardante le 'religioni del libro', discende quindi direttamente da questo breve, ma incisivo scenario di riforma religiosa.

dologi, ci si trova dinnanzi ad una difficoltà in più, e non da poco, rispetto a tutti gli altri specialisti che si sono occupati di Alessandro. Com'è noto, e com'è ben documentato in questo stesso volume, il grande Macedone ha indotto in tutte le aree culturali attraversate, o anche solo sfiorate dalla sua estesa e prolungata spedizione militare, una ricca produzione di leggende, che hanno così finito così con l'arricchire diverse letterature sia orientali che occidentali⁴. Ma l'India, ed è davvero l'unico caso, costituisce una clamorosa eccezione a questo riguardo. Perché? Si potrebbe rispondere ricordando che la leggenda è una forma dimidiata del mito, e che il suo sviluppo appartiene a quelle culture in cui la facoltà mitopoietica o si è da tempo fortemente indebolita, od è scomparsa del tutto. Invece nel IV secolo a.C. il mito agiva ancora dal cuore stesso della civiltà indiana, impregnandola capillarmente in tutti i suoi aspetti, mentre la leggenda, in senso proprio, si sarebbe sviluppata molto più tardi, con la penetrazione e la parziale conquista islamica. Solo allora, fra l'altro, anche l'India conoscerà lo sviluppo di una variante locale della leggenda persiano-islamica di Alessandro⁵, ma l'Induismo non collaborerà ad arricchirla in nessun modo, né prima né dopo. D'altra parte, ritenere che l'India sia rimasta indifferente ai fatti che si svolsero nel IV secolo a.C., e alle loro conseguenze, che ad opera dei regni Indogreci si protrassero nel tempo più di quanto comunemente si creda⁶, significa fare un torto alla sua capacità di comprensione e di assimilazione. La recezione di quegli eventi poteva però attuarsi solo su di un piano. Per l'Induismo la storia ha infatti un senso solo in quanto attualizzazione e ripetizione del mito e del simbolo. Ma un *mythe moteur*, quand'è veramente tale, è sempre in grado di modificare direttamente la storia, ed è questa allora la sua più efficace attualizzazione. Così fu certamente per Chandragupta Maurya (340-298 a.C.), Sandracotto o Sandrokkotos per i Greci, creatore del primo ed unico grande impero indù, ispirato dal modello di quello voluto da Alessandro, il *chakravartin*⁷ ch'egli aveva ammirato e conosciuto personalmente. Il mito rivissuto allora da

⁴ Si tratta indubbiamente del più clamoroso esempio di convergenza culturale fra Oriente e Occidente. Segno che l'ambizioso progetto di Alessandro vinse certamente sul piano, importantissimo, dell'immaginazione collettiva. Com'è noto, mentre il ciclo occidentale di queste leggende ha la sua principale origine nella biografia di Alessandro scritta da Curzio Rufo, quello orientale trae spunto dai rifacimenti siriaci di un codice greco pseudo callistenico. Il filosofo Callistene di Olinto era stato infatti inviato da Aristotele al seguito di Alessandro per descriverne l'anabasi, ma morì prima di poterlo fare.

⁵ Culminante con la redazione de *Il libro della fortuna di Alessandro*, di Nezâmi (1141-1209).

⁶ I regni Indogreci sopravvivono nel nordovest del Subcontinente indiano, con alterne fortune, fino all'anno 10 d.C., e la loro influenza, soprattutto sul piano artistico, orienterà in modo determinante la cultura figurativa religiosa sia del Buddhismo che dell'Induismo, in India così come nel resto dell'Asia. Sull'arte del Gandhâra e le sue diramazioni vedi in particolare Wheeler, *op. cit.* e Bussagli (1984).

⁷ Letteralmente, in sanscrito, 'colui che gira la ruota', sottintendendo 'del mondo'. È l'appellativo imperiale per eccellenza sia in India che nell'Asia buddhista, fino in Cina.

Alessandro agli occhi degli Indiani, fu dunque quello del sovrano universale, assimilabile al dio della guerra, d'origine divina come un *pârshva avatâra*⁸, e i suoi simboli. Secondo l'Induismo i simboli attributivi del *chakravartin* sono i *sapta ratna*, letteralmente i 'sette gioielli'. Il loro elenco, pur variando leggermente a seconda dei testi, è il seguente: la ruota, l'elefante, il cavallo, il gioiello dei desideri, la regina perfetta, il primo ministro, e il generale sempre vittorioso⁹. Come vedremo, proprio alcuni di questi simboli hanno connotato, storicamente ed emblematicamente, l'impresa indiana di Alessandro.

Alessandro, novello Dioniso, sulla rotta per l'India

Come abbiamo già accennato, le più profonde convinzioni spirituali di Alessandro si inscrivevano essenzialmente nel quadro mitico e misterico del Dionisismo. Come scrive Jeanmaire, "Alessandro, che fu forse il primo a credere ai racconti che circolarono sulle circostanze straordinarie del suo concepimento e della sua nascita, racconti che tendevano a far di lui un figlio di Zeus¹⁰, secondo l'idea che egli doveva farsi della sua missione fu lui stesso un emulo e un imitatore di Dioniso, bramoso di elevarsi al suo livello come civilizzatore e signore del mondo? Testimonianze in tal senso non mancano, in alcuni storici di Alessandro"¹¹. Un ruolo decisivo nel rafforzare questo suo orientamento spirituale ebbe certamente il periodo di circa due anni ch'egli, allora diciottenne, passò con la madre Olimpiade d'Epiro, iniziata ai misteri di Dioniso, dopo che questa era stata ripudiata da Filippo nel 338:

Quando era ragazzo, la madre lo aveva iniziato ai misteri, alle orge e ai rapimenti di Dioniso; e Alessandro amò fino alla morte i banchetti rituali, che si prolungavano per notti e giorni, eccitando le forze e facendo toccare nell'ebbrezza quanto l'esistenza quotidiana ci nasconde. Da Dioniso, Alessandro prese l'estrema mobilità, che lo trasformò in un re vagabondo, la cui vera reggia era una tenda: il desiderio e l'an-

⁸ Letteralmente 'discesa parziale', vale a dire una manifestazione semidivina.

⁹ Cfr. Liebert (1976), p. 259.

¹⁰ Molti hanno scritto sulla leggenda della nascita semidivina o addirittura divina di Alessandro, poi confermata nell'Oasi di Siwah dal celebre responso oracolare che ne faceva il figlio di Giove Ammone. Quel che è stato assai meno approfondito è invece la spiritualità personale di Alessandro, le sue esperienze dirette e le convinzioni profonde, così legate agli esoterismi e alle iniziazioni prima occidentali, e poi certamente anche orientali. Basterebbe riflettere sul ruolo che avrà in Egitto la dinastia alessandrina dei Tolomei nel favorire lo sviluppo dell'ermetismo e dell'alchimia, quale indissolubile amalgama di tradizioni spirituali sia egizie che greche.

¹¹ Jeanmaire (1972), p. 351.

sia di superare ogni limite, e quella furia di lacerazione che ogni tanto irrompeva terribilmente nella sua vita¹².

L'insegnamento acquisito all'interno del tiaso dionisiaco probabilmente frequentato allora assieme alla madre, unitamente alle eclettiche e raffinate informazioni geografiche, storiche e religiose avute già a partire dal 342 dal suo straordinario precettore Aristotele, allievo di Platone¹³, dovette convincere assai presto Alessandro che le origini culturali e spirituali della stessa civiltà greca fossero da ricercare in direzione dell'Asia, e più in particolare dell'India, sorta di luogo mistico e prodigioso su cui si fissò la sua immaginazione religiosa¹⁴. Seguire l'esempio di Dioniso significava innanzitutto ripercorrere il suo mitico viaggio in direzione dell'India. È probabile quindi che Alessandro immaginasse la sua conquista dell'Oriente come la ripetizione del trionfale viaggio di Dioniso. In realtà stando alle diverse tradizioni, non sempre coerenti fra loro, Dioniso avrebbe compiuto da e per l'India addirittura tre viaggi: dopo la sua nascita in India e l'infanzia trascorsa sul Monte Meros o Nisa mosse in direzione della Grecia; da qui partì poi per la sua campagna di conquista dell'Oriente che lo riportò nuovamente in India e, vittorioso, se ne tornò nuovamente in Grecia in trionfo. La tradizione relativa alla nascita indiana di Dioniso fu consolidata ed enfatizzata proprio da Alessandro nel corso della sua impresa. Del resto tutto il Dionisismo fu fortemente riformato da Alessandro, e grazie a lui, godette per un lungo periodo di una diffusione anche geografica su di una scala molto più vasta. Se Alessandro era Dioniso, allora anche la sua 'nascita' era avvenuta in India, e l'India era la sua vera patria spirituale. Quello del Macedone era dunque, dal suo particolare punto di vista religioso, come un vero e proprio ritorno a casa.

Euripide è il primo ad accennare, nella sua tragedia *Le Baccanti* (1-23), al primo viaggio di avvicinamento alla Grecia che Dioniso compie da adolescente:

Sono giunto qui a Tebe io, Dioniso, il figlio di Zeus, che un tempo Semele nata da Cadmo partorì tra il fuoco del fulmine. Ho mutato l'aspetto divino in umano, ed ora

¹² Citati, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹³ Allievo a sua volta di Socrate. Questa straordinaria contiguità di biografie, che ha fatto di Alessandro il privilegiato recipiendario dell'insegnamento delle tre più grandi menti del mondo occidentale antico, non sembra aver finora meritato la considerazione che meriterebbe.

¹⁴ Immaginazione che d'altra parte era stata nutrita anche dal padre, con i suoi racconti relativi alle origini mitiche della loro famiglia, discendente di Ercole, ed ad altri eroi e semidèi della Grecia, distribuiti in una geografia sacra che quindi, oltre all'India, riguardava anche la Troade e il Caucaso ed altre contrade dell'Asia.

mi trovo presso la fonte Dirce e la corrente d'Ismeno. Qui vicino alla reggia vedo il sepolcro di mia madre folgorata, e le macerie fumanti della sua casa, dove il fuoco di Zeus arde ancora: il segno perenne della vendetta di Era contro mia madre. Approvo Cadmo, che recinse questo luogo, consacrandolo a sua figlia: e io l'ho coperto tutto attorno con tralci di vite, carichi di grappoli. Ho lasciato le contrade ricche d'oro della Lidia e di Frigia, le terre arse di Persia, le rocche della Battriana, la gelida terra dei Medi. Ho percorso l'Arabia felice e tutta l'Asia che giace lungo il mare: vi abitano Greci e Barbari insieme, e possiede molte città cinte di mura. Là ho fondato i miei riti e le sacre danze, e sono giunto qui a Tebe, prima tra le città greche, per rivelarmi come dio ai mortali.

Il secondo viaggio di Dioniso, quello di ritorno in India, ma da conquistatore, è così descritto da Diodoro Siculo nel *Libro IV* della sua *Biblioteca historica* (IV, 3):

Poi compì una spedizione in India, da dove tornò in Beozia tre anni dopo, portando con sé un grande bottino; in quest'occasione fu il primo uomo a celebrare un trionfo assiso su di un elefante indiano. I Beoti, gli altri Greci e i Traci, in memoria della sua campagna in India, hanno stabilito sacrifici annuali a Dioniso credendo che in quel periodo il dio si riveli agli uomini.

La descrizione del ritorno trionfale di Dioniso dall'India si fonde con il ricordo del trionfo finale di Alessandro nei suggestivi versi delle *Dionisiache* (XL, 247-265), che Nonno di Panopoli scrisse nel 440 d.C.:

E lo stuolo dei cavalieri muove a danza agitando gli elmi, per inneggiare alla vittoria di Dioniso che tutto dona. Nessuno rimane in silenzio; strepitando da ogni lingua l'evia eco corre al cielo delle sette zone. Ma al finire della festosa baldoria che libera dagli affanni, preso tutto il bottino di vittoria dopo la guerra in India, Dioniso si ricorda della sua antica patria, ora che ha dissolto alle fondamenta un conflitto durato sette anni. E i guerrieri fanno bottino di tutte le ricchezze dei nemici: chi ha il diaspro indiano, chi il giacinto di metallo, segnato da Febo, e la faccia di un verde smeraldo; un altro, sotto la veste dell'Imeo dalla solida base, spinge le zampe rigide degli elefanti catturati con la lancia; uno poi, presso la montagna dell'Emodo dalle profonde caverne, conduce in esilio un carro di leoni indiani, fiero, e un altro, legata la catena al collo di una pantera, si affretta a trascinarla alla costa migdonia; e un Sattiro avanza, e con una foglia amica del vino puro, frusta, facendo baldoria, una tigre maculata che lo precede...¹⁵

¹⁵ Nonno (2004), vol. IV, pp. 103-105.

‘Via del Vino’, ‘Via dei Cavalli’

Stranamente nessuno studioso ha mai pensato che il mito relativo all’origine indiana di Dioniso potrebbe in realtà avere una spiegazione del tutto razionale, considerato che il percorso attribuito a Dioniso, dall’India fino alla Grecia, attraversando l’altipiano iranico e l’Anatolia, percorso ripreso in senso inverso da Alessandro, coincide assai probabilmente, come ormai sembra dimostrare l’evidenza archeologica e paleobotanica, con l’antica via di diffusione del vino e della viticoltura dall’Asia Centrale verso occidente. La cosiddetta *Via della Seta*¹⁶ sarebbe stata dunque un tempo la *Via del Vino*, dunque la *Via di Dioniso*.

Il tipo di vite che è all’origine del 99% del vino esistente al mondo è la *Vitis vinifera Linnei*, una specie eurasiatica che cresce attualmente in una vasta area, dal bacino del Mediterraneo e dall’Europa centro-settentrionale fino all’Asia Centrale¹⁷. In base alle ricostruzioni finora più accreditate, il vino si sarebbe diffuso dalle aree montuose del Vicino Oriente in direzione dell’Egitto e della bassa Mesopotamica all’incirca fra il 3.500 e il 3.000 a.C., arrivando quindi a Creta entro il 2.200 a.C., e poi da lì in Grecia¹⁸. Anche i dati biblici, e quelli forniti dall’antica mitologia sumera, convergono nell’indicare l’area di origine della viticoltura in corrispondenza sia della catena dei Monti del Tauro, nella Turchia Orientale, che di quella degli Zagros¹⁹, che separa l’altipiano iranico dalla piana mesopotamica²⁰. E il dato archeologico ha confermato, ma spingendo le origini ancora più ad est, in direzione del Caucaso ed oltre²¹. Secondo le ricerche del botanico russo Nikolai Vavilov e del suo allievo M.A. Ne-

¹⁶ Il percorso della *Via della Seta* è in realtà un complesso insieme costituito da un fascio di itinerari terrestri e di rotte marittime, tutti fra loro connessi. Le sue due principali arterie, settentrionale e meridionale, attraversano rispettivamente la fascia stepposa che va dalla Manciuria fino alla Puszta ungherese, e la fascia di deserti petrosi e sabbiosi che dal Gobi arriva praticamente fino al Sahara. Mentre la rotta marittima principale, che si estende dalla Penisola Arabica e dall’Africa Orientale fino alla Corea e a Giava, sarà chiamata la *Via delle Spezie*.

¹⁷ Cfr. McGovern (2006), p. 21, il quale ipotizza che in passato quest’area sia stata molto più ampia. Sui dati raccolti dal McGovern si basa in gran parte quanto diremo, anche se non ne ha evidentemente colto le implicite connessioni col mito dionisiaco.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹ Secondo Willetts (1962, p. 203), l’altro nome di Dioniso, cioè “Zagreo è un nome orientale che proviene dalla Fenicia e che è probabilmente in rapporto col monte Zagron, tra l’Assiria e la Media”.

²⁰ “Alcune delle più importanti e recenti scoperte della «storia del vino» sono state raggiunte applicando tecniche microchimiche a residui archeologici antichi. Queste scoperte hanno mostrato che il vino resinato era prodotto negli altipiani dell’Iran nordoccidentale già dal 5.400 a.C.” McGovern, p. 294.

²¹ *Ibidem*, pp. 29-50. “La viticoltura antica era talmente avanzata nell’VIII secolo a.C. che la valle dell’Ararat venne descritta come la «terra delle vigne» nelle iscrizioni dei re di Urartu”, *Ibid.*, p. 37. “Il Caucaso e i monti Zagros Settentrionali hanno fornito la più antica prova della viticoltura, databile al periodo neolitico.” *Ibid.*, p. 70.

grul²², la più antica cultura del vino sarebbe emersa nella Transcaucasia, comprendente l'odierna Georgia, l'Armenia e l'Azerbaijan, regione compresa fra il Mar Nero e il Mar Caspio. Qui infatti fiorisce ancora abbondantemente la sottospecie selvatica della *vitis vinifera*, la *sylvestris*²³, che in realtà prospera fino alle aree elevate del Tagikistan, contigue alla Valle del Fergana, cioè al cuore della *Via della Seta*.²⁴ E proprio fino a questa fertile Valle si spinse Alessandro, fondandovi nel 326 a.C. la città di *Alexandria Eskatè*, ossia 'Alessandria Ultima' sullo Jassarte, l'attuale Chodjend in Tagikistan²⁵, punto estremo della sua penetrazione nell'Asia Centrale. Ora, proprio sulla Valle del Fergana, quale vero luogo d'origine della coltivazione della vite, convergono i riferimenti letterali sia cinesi che greci, e in particolare quanto scrive Strabone:

Il primo riferimento letterario al vino in Cina è il resoconto del generale Zhang Qian, che viaggiò ai confini nordoccidentali del regno Han dell'Ovest nel II secolo a.C. Il generale riferì che lì, nell'odierna provincia dello Xinjiang, oltre la Via della seta e fino in Battria e Sogdiana in Uzbekistan, la cui uva era leggendaria in Occidente, la bevanda più diffusa era il vino: nella fertile valle di Fergana, sul versante occidentale dei monti del Pamir, i membri più abbienti della società immagazzinavano centinaia di litri di vino di vite, facendolo invecchiare per dieci anni o più. Zhang fu così colpito dalla bevanda che riportò alcune talee al palazzo imperiale, dove vennero piantate e ben presto produssero un uva il cui succo fu trasformato in vino per l'imperatore²⁶.

Il dominio persiano si estendeva fin nel lontano Oriente, in Battria, sul versante nord dei monti dell'Hindukush dove il fiume Oxo (Amurdarya) inizia a scendere verso il lago d'Aral, e in Sogdiana, con la sua capitale Samarcanda, che comprendeva anche la fertile valle di Fergana. Il geografo greco Strabone afferma che le viti della valle di Fergana erano enormi e producevano enormi grappoli d'uva. Il vino prodotto da quest'uva era eccellente: non doveva essere resinato e poteva essere lasciato invecchiare per 50 anni con un continuo miglioramento. Il resoconto di Strabone combacia con quello del generale Zhang Qian, il suo omologo cinese che racconta cose simili sulle enormi quantità di vino prodotte e invecchiate per decenni a Fergana alla fine del II secolo a.C. Le talee che l'emissario dell'imperatore cinese riportò nella capitale Xi'an produssero in seguito il primo vino d'uva in Cina, secondo le fonti letterarie. Nuove testimonianze archeologico-molecolari mostrano che la Cina iniziò a produrre una bevanda resinata, in cui il vino era probabilmente uno degli ingredienti, nello stesso periodo in cui iniziò l'Occidente, gettando l'ombra del dubbio

²² Cfr. *Ibidem*, pp. 32-33.

²³ *Ibidem*, p. 32.

²⁴ *Ibidem*, pp. 32-33. La Valle del Fergana si estende tra gli odierni Kirghizistan, Tagikistan ed Uzbekistan.

²⁵ Cfr. Wheeler, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁶ Cit. in McGovern, *op. cit.*, pp. 15-16.

sull'opinione corrente. Questa prima bevanda neolitica venne scoperta in modo indipendente? O forse alcune idee e tecniche fondamentali passarono attraverso l'Asia centrale da una zona all'altra?²⁷

L'importanza che tutto questo ha, nella prospettiva d'una ricostruzione della storia dell'Eurasia, è giustamente sottolineata da McGovern che, riferendosi a quanto è stato di recente rinvenuto in Cina, scrive "D'altra parte le nostre scoperte potrebbero indicare la strada per una riformulazione rivoluzionaria dei rapporti est-ovest in Asia all'inizio del Neolitico, spinti da un comune apprezzamento e desiderio nei confronti del vino"²⁸. Per quanto ci riguarda, ci basta aver mostrato come il percorso di Alessandro in Asia abbia perfettamente coinciso con quello della coltivazione della vite e della produzione del vino. Ma resta ancora da considerare un dettaglio, e non di poco conto. Perché lungo la Valle del Fergana passava un tempo anche la *Via dei cavalli*²⁹, ed anche in questo caso sia verso ovest che verso est. Nonostante che le ipotesi sulle origini del cavallo domestico siano tuttora numerose, tende sempre più a prevalere quella che ne individua il primo allevamento, intorno al 4000 a.C., nelle steppe dell'Asia Centrale³⁰. Anche se molti propendono ancora per i territori dell'attuale Ucraina, ci sembra molto più verosimile l'ipotesi che la sua culla originaria sia stata la regione dell'Altai³¹, e che da qui si sia poi gradualmente diffuso, soprattutto agli inizi del secondo millennio a.C., lungo le steppe occidentali ed orientali dell'Eurasia, anche in associazione al carro da battaglia. Ricordiamo questi fatti, perché potrebbero aiutare a spiegare finalmente l'associazione del simbolismo equino a quello del vino, sia nell'antica Grecia che nell'India vedica. Nel primo caso si tratta naturalmente del mito dei centauri, ma anche della più complessa e sfumata simbologia dei satiri e dei sileni, sempre associati a Dioniso, al vino e a i suoi misteri. In particolare i sileni, così come i centauri, sono degli uomini-cavallo, ma hanno fattezze equine solo per quanto riguarda la fisiognomica del volto e, talora, la coda³². Simbolicamente questo denota che essi rive-

²⁷ *Ibidem*, pp. 209-210.

²⁸ *Ibidem.*, p. 308.

²⁹ Sintetizzava così Franco Cardini (1981, pp. 11-12), con intuito nutrito dalla formidabile erudizione: "Probabilmente dalla valle del Fergana, nell'alto corso del Syr-Daria, i Cinesi ricevettero notizia del vino, di nuovi foraggi per i cavalli, di nuove razze equine. Queste cose passarono in parte in Cina." I cavalli del Fergana sono stati immortalati nelle celebri ceramiche cinesi della dinastia Tang (618-907). Da quest'area geografica proverrebbe anche un'altra importante e rara, razza equina da guerra, l'Akhal-Teke.

³⁰ "Al centro di questo cosmo, sta un'immensa distesa erbosa, pietrosa, sabbiosa, riarso dal sole e battuta dai venti; una distesa percorsa da fieri popoli nomadi: cacciatori, pastori, allevatori, guerrieri. Questo è il regno del cavallo.", scrive Cardini, *op. cit.*, pp. 9-10.

³¹ "Pare che l'origine del cavallo selvaggio debba cercarsi nelle steppe eurasiatiche, attorno agli Urali o nella regione dell'Altai", *Ibidem*, p. 13, n. 24.

stono un ruolo spiritualmente più elevato di quello dei centauri. I sileni infatti sono direttamente connessi con l'iniziazione misterica. Del resto anche il centauro può essere di almeno due tipi fondamentali, con la metà superiore del corpo innestata in quello di un cavallo, o con equina solo la metà posteriore di un cavallo. Secondo il Cardini, "Che i mitici centauri fossero il risultato dell'equivoco nel quale era incorsa una popolazione cui il cavallo era ignoto e che aveva scambiato dei cavalieri – mai visti fino ad allora – per mostri semiferini, è una vecchia spiegazione evemeristica e in quanto tale non convince, anche se paragoni con eventi accaduti in altri tempi e sotto altri cieli sembrerebbero corroborarla"³³.

Ma se si riflette sul fatto che sia il vino che il cavallo sembrano avere ad un dipresso più o meno lo stesso luogo d'origine, ed esser quindi stati inizialmente entrambi diffusi da popolazioni provenienti dall'Asia Centrale, questa antica spiegazione ci sembra acquistare ben altra rilevanza. Scrive infatti già Diodoro Siculo (ca. 90 a.C.-ca. 27 a.C.) nel *Libro IV* della sua *Biblioteca historica*, che "I Centauri secondo alcuni scrittori, furono allevati dalla Ninfa sul Monte Pelion e quando raggiunsero la maturità si unirono alle cavalle e diedero vita ai cosiddetti Ippocentauri, creature biformi; ma altri affermano che i Centauri nati da Issione e Nefele fossero chiamati in realtà ippocentauri, perché erano primi a tentare di cavalcare dei cavalli, e quindi poi immaginati biformi, in un falso mito"³⁴.

Gli equivalenti di centauri e sileni nella mitologia indù, sono rispettivamente i *gandharva*³⁵ e gli Ashvin³⁶, i fratelli gemelli dalla testa di cavallo. I primi hanno in genere l'aspetto ibrido di uomini-uccello o di uomini-cavallo, abitano sulla Montagna cosmica detta Meru o Sumeru, di cui fra poco diremo, trainano il carro del Sole, e soprattutto sono i custodi del *Soma*³⁷, la bevanda sacra per eccellenza, di cui il vino è considerato un equivalente sia simbolico che rituale. Addirittura è scritto nell'*Agnipurâna* (II) che il capostipite dei cavalli in una sua precedente nascita era il figlio di un capo *gandharva*. Gli Ashvin, letteralmente 'Possessori di cavalli', che per molti loro aspetti sono assimilabili anche ai Diòscuri, erano i detentori della scienza e dell'arte medica, ma soprattutto

³² Sulla simbologia di centauri e sileni vedi anche Grossato (1999), pp. 116-119.

³³ Cardini, *op. cit.*, p. 31.

³⁴ Diodoro Siculo (1991), p. 291.

³⁵ La forma sanscrita *gandharva* sarebbe etimologicamente apparentata a quella greca *kéntauros*, entrambe derivando da una comune radice indoeuropea. Cfr. Dumézil (1929).

³⁶ Gli Ashvin sono menzionati nel *Rigveda* (I, 3,3 e I, 116, 10). Benjamin Walker (1968) ha ipotizzato che gli Ashvin fossero una tribù di cavalieri (I, p. 93).

³⁷ Bevanda magica vegetale, dalla misteriosa composizione, la cui antica ricetta sacerdotale andò poi perduta, e venne via via sostituita da altre bevande sacre inebrianti, compreso il vino o *surâ*. Cfr. Stutley (1980), pp. 410-412.

to di quella ‘scienza del miele’ (*madhuvidyâ*) capace di conferire la conoscenza suprema e quindi l’immortalità³⁸. Il loro ruolo potrebbe essere accostato a quanto riferisce il Merkelbach³⁹, ovvero che l’accesso ai luoghi in cui si radunavano gli iniziati al tiaso dionisiaco era solitamente custodito da uno o più ‘Cavalli’ guardiani, vale a dire da dei confratelli travestiti da sileni.

Dunque anche nell’Induismo il vino viene associato a degli straordinari uomini-cavallo, di natura divina o semidivina. In India così come in Grecia, potrebbe esser questa la forma assunta dal ricordo di quelle più antiche genti indoeuropee, che recarono con sé vino e cavalli dalle steppe dell’Asia. In ogni caso, anche questo è un elemento che avvicina le tradizioni indù al Dionisismo greco. Ma le somiglianze sono ancora più profonde. È quindi comprensibile la ‘gelosia’ da parte della casta brahmanica, legittima detentrica del culto e della dottrina comune, che si manifesta nell’accusa di ‘furto’ dei *Veda*, e cioè della dottrina, nei riguardi del demone Hayagrîva, letteralmente ‘Dal collo di cavallo’, che viene artisticamente rappresentato con una impressionante testa equina.

In India uno dei *gandharva*, Vishvâvasu, era il guardiano del *Soma* celeste, mentre in Grecia era il centauro Folo che conservava il sacro vaso di vino lasciategli da Dioniso ad uso esclusivo degli uomini-cavallo⁴⁰. Dunque questi esseri simboleggiavano non solo l’*élite* guerriera dei cavalieri, ma anche quella misterica e iniziatica, che si configurava al di fuori di qualunque quadro religioso istituzionale, nel Tantrismo per l’Induismo e nel Dionisismo per il mondo ellenico.

Talvolta nell’iconografia i centauri sono armati di archi, e la costellazione babilonese e poi greca del Sagittario, dimostra, per la sua antichità come queste popolazioni di cavalieri indoeuropei facessero uso della più classica arma delle steppe che più tardi sarà usata anche dai turco-mongoli. Caratteristica è poi la posizione del tirare la freccia girati all’indietro, poiché saettavano sui fianchi e sul retro delle fanterie nemiche.

Dionisismo e Tantrismo

Il legame mitico stabilito dai Greci fra Dioniso e l’India ha comunque dei fondamenti che attengono al notevole parallelismo esistente fra i simboli del Dionisismo e i riti e i simboli del Tantrismo indù. Il decadere nell’ultimo mezzo

³⁸ Cfr. *Brihadâraṇyaka Upanishad*, II, 5, 16-18.

³⁹ Merkelbach (1991) p. 34.

⁴⁰ “[Il vino] Era un regalo di Dioniso, il quale l’aveva loro affidato con la raccomandazione di cominciare a berlo soltanto quando Eracle fosse stato loro ospite.” (Grimal, 1997, p. 117).

secolo degli studi comparativi ha impedito uno sviluppo adeguato della ricerca in questa direzione⁴¹. Sono comunque evidenti le somiglianze fra gli stessi Shiva e Dioniso, come ad esempio l'attribuzione del toro quale principale animale simbolico, il ruolo che hanno i serpenti e i felini nelle rispettive iconografie, l'uso di bevande inebrianti compreso il vino nei riti, e l'indicazione della montagna cosmica quale loro sede elettiva. Le somiglianze sono molte di più ma per poterle descrivere tutte adeguatamente sarebbe necessaria una ricerca approfondita che non ci è qui possibile sviluppare. Peraltro su alcuni elementi in comune ai due riti ci dobbiamo soffermare brevemente perché possono aiutare a chiarire talune assimilazioni mitiche e simboliche fatte da Alessandro e dai suoi in India, e l'affinità elettiva che Alessandro poté provare per talune manifestazioni della spiritualità indù che certamente gli ricordavano quanto aveva visto assieme alla madre nei tiasi dionisiaci.

Shiva e Dioniso hanno entrambi per simbolo il toro. Nella mitologia greca Dioniso viene ucciso in forma di toro, quando i Titani smembrano Dioniso-Zagreus. Le donne dell'Elide invocavano Dioniso perché apparisse loro come "toro benemerito", "furente con lo zoccolo bovino"⁴². Così le Baccanti invocano il dio nel testo di Euripide (verso 1017): "Appari come toro". Il toro (Nandin) è il veicolo (*vâhana*) di Shiva. Coomaraswamy ritiene addirittura che il toro sia l'aspetto teriomorfico di Shiva, del quale divenne il veicolo quando Shiva venne rappresentato antropomorficamente⁴³. Nelle rappresentazioni più antiche Shiva aveva corna taurine come Dioniso⁴⁴.

Ma le somiglianze fra il culto indiano di Shiva e quello reso a Dioniso riguardano soprattutto il vino. "Megastene, un greco che visse in India nel IV sec. a.C., identifica Dioniso con Shiva il cui culto, secondo lui, era particolarmente diffuso nelle montagne dove si coltiva la vite"⁴⁵.

La 'Via del vino' è di fatto anche la via esoterica che presenta tanti tratti comuni sia per gli iniziati occidentali ai misteri di Dioniso, che per i *vîra shâkta*, i *tantrika* indù che seguono la *sadhna*, letteralmente la *surâ-sadhna*, dedicata a Shiva e alla sua sposa Pârvatî⁴⁶. Anche se la norma *smârta* dell'ortodossia brahmanica imporrebbe di non bere vino, essa peraltro distingue che vi è un bere non rituale per il proprio piacere, animalesco (*pashûpana*) e 'senza scopo'

⁴¹ L'unico che se ne è occupato, ma alla sua maniera, è stato Alain Daniélou (1975).

⁴² Plutarco, *Quaest. Graec.*, 36, cit. in Merkelbach (1991), p. 19.

⁴³ A. K. Coomaraswamy (1965), p. 45.

⁴⁴ Tale iconografia è presente in un famoso sigillo di terracotta rinvenuto a Mohenjo-Daro (cfr. Grosato, 1999, p. 64).

⁴⁵ Daniélou (1975), p. 39.

⁴⁶ Il Tantrismo sopravvive ancor oggi sia in India che in altre parti dell'Asia. Su di esso, vedi in particolare Varenne (2008).

(*vrithâpana*), ed il bere invece ritualmente del vino precedentemente purificato e consacrato, che diviene la forma liquida della *Devî*⁴⁷. Così come nella più antica epoca vedica, bere il *Soma*⁴⁸ costituiva un momento essenziale del sacrificio (*yajña*). Il piacere suscitato dal *Soma* così come dal vino, viene infatti inteso, secondo quanto è scritto ad esempio nel *Kaula Tantra*, come un debole riflesso, un'anticipazione di quella vera beatitudine (*ânanda*) che l'iniziato può attingere solo con la conoscenza del Supremo (*Parabrahman*), raggiunta mediante la pratica spirituale dello *Yoga*. Egli è chiamato allora *divya*, 'divino'. Secondo l'*Âgamasâra*, il vino è quell'ambrosia lunare che cola dal *sahasrâra*, il centro sottile (*cakra*) esistente sulla sommità del cranio. Per il Tantrismo esistono dunque tre diversi modi e livelli di 'bere vino'. E certamente anche le proverbiali 'bevute' di Alessandro e dei suoi stretti compagni, sull'esempio di Dioniso, andrebbero interpretate anche al livello rituale e spirituale, oltrechè bassamente letterale. Nel rito tantrico, prima di venire bevuto, il vino dev'essere purificato e consacrato con un apposito *mantra*⁴⁹, che rende presente in esso la Divinità, *Devatâ*, così come per i Dionisiaci esso rappresentava a tutti gli effetti il *sangue* del Dio. Il *sâdhaka*, l'iniziato, viene inoltre assimilato simbolicamente alla coppa che lo contiene, che è l'ego individuale. Come nell'antico sacrificio vedico si versava l'offerta del *Soma* nel fuoco in omaggio al *Brahman*, così l'atto di bere è un'oblazione al 'fuoco' digestivo dello stomaco, ed un omaggio al proprio *atman*, a quella personalità trascendente da cui procedono tutte le anime individuali (*jîva*).

Nonostante i numerosi studi sul Dionisismo ed il connesso Orfismo, al di là degli sparsi elementi mitici e simbolici assai poco sappiamo sui suoi riti d'iniziazione e sulle sue tecniche realizzative, che comunque dovettero certamente esistere. Forse a causa della letteratura apologetica cristiana dei primi secoli, anche la ricerca accademica ha voluto vedere poco più del banchetto, dell'orgia sessuale e degli abusi del vino ed altre sostanze⁵⁰. Più inquietanti ancora sono

⁴⁷ Sull'uso del vino nel rituale tantrico indù vedi Avalon (1979), in particolare pp. 467-474.

⁴⁸ Sul *Soma* vedi n. 32. Del resto, a sua volta, il vino in India non era soltanto quello ricavato dall'uva, ma anche quello ottenuto dalla fermentazione di sostanze quali la melassa, il riso o i fiori di *madhaka*, che il *Mahânirvâna Tantra* (cap. VI) afferma essere il migliore (cfr. Avalon, *op. cit.*, p. 469).

⁴⁹ Sacra formula verbale, priva di significato convenzionale, e in genere monosillabica.

⁵⁰ Da questo punto di vista, quanto è stato scritto da Walter Burkert costituisce una notevole eccezione. Si veda ad esempio Burkert (1999), pp. 59-86, dov'egli fra l'altro scrive: "La realtà presente dietro a questi testi [bacchici e orfici] può essere ricostruita con un alto grado di probabilità: chiaramente non esisteva una chiesa bacchica o orfica con un dogma o un credo per sancire i testi, ma sacerdoti purificatori itineranti, *kathartai*, iniziatori, *telestai*, che fornivano ai clienti i rituali e le formule adeguate secondo le richieste. Il documento chiave per la loro organizzazione è un papiro egiziano, che risale al regno di Tolomeo Filopatore, cioè al 210 a.C. circa, relativo a «quelli che fanno le iniziazioni a Dioniso»; essi sono organizzati in «famiglie», con tradizioni che si trasmettono dal «padre» al «figlio», si presume inoltre che custodiscano

poi i dati che qua e là emergono dalle fonti letterarie antiche riguardo a sacrifici e a pasti più o meno trasgressivi. È evidente che molto può essere stato frainteso già in antico, e forse una prudente comparazione con quanto oggi sappiamo del Tantrismo indiano potrebbe aiutare a formulare delle ipotesi e delle ricostruzioni più attendibili.

Meros e Meru, la Montagna cosmica

Il mito della Montagna cosmica, posta al centro della terra e sovrastata dalla stella Polare, che attraversa con la sua cima tutti i cieli planetari, e la cui base sprofonda fino al livello dell'ultimo mondo infero, è diffuso in moltissime tradizioni, non solo dell'Eurasia⁵¹. E in Grecia, com'è noto, la Montagna cosmica, sede di tutti gli dèi, veniva identificata con il Monte Olimpo. Ma nella tradizione dionisiaca si tramandava che esisteva anche un altro monte ad essa particolarmente sacro, perché proprio dalla sua roccia era nato Dioniso, e che questo monte si chiamava *Meros*, e che sorgeva in prossimità dell'India.

Secondo una delle versioni della nascita di Dioniso, Semele combusta dal fuoco prodotto dal fulmine di Zeus non poté portare a termine la sua gravidanza e allora Zeus si cucì il feto nella coscia di una gamba⁵². In greco coscia si dice *meros*, e secondo altre varianti del mito questo era il nome della montagna sacra dalla quale Dioniso sarebbe nato spontaneamente. Secondo altre varianti del mito, egli sarebbe stato trasferito solo successivamente su questa montagna sacra, nota anche col nome di Nisa, per venirvi svezzato dalle ninfe. A tale variante fa ad esempio riferimento Diodoro Siculo (IV, 2):

Allora Zeus, sollevato il bimbo, lo affidò alle cure di Hermes, ordinandogli di portarlo nella caverna a Nisa⁵³, situata fra la Fenicia e il Nilo, dove lo doveva consegnare alle Ninfe che avrebbero dovuto educarlo con grande apprensione. [...] Dopo essere stato educato dalle Ninfe di Nisa, dicono che scoprì il vino e insegnò agli uomini come coltivare la vite.

Filostrato nella sua *Vita di Apollonio di Tiana*, II, 9, riferisce a questo riguardo alcuni dati interessanti, che meritano di essere qui ricordati:

uno *ierós lògos*, un insieme di racconti mitici e formule rituali che dovrebbero essere comunicati solo agli iniziati." (*ibidem*, pp. 63-64).

⁵¹ Vedi la voce "Montagna" nell'*Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, pp. 452-55.

⁵² Cfr. Kerényi (1972), cap. XV.

⁵³ Secondo Daniélou (1980, p. 131) "Nisa, la montagna felice, equivale al Kailasa, il Paradiso Terrestre".

A proposito di questo Dioniso non c'è accordo fra Greci e Indiani, e neppure tra gli Indiani stessi. Noi infatti diciamo che il Dioniso di Tebe sia andato in India facendo una spedizione militare e portando i riti bacchici; e insieme ad altre testimonianze adduciamo anche l'offerta che si conserva nei tesori di Delfi. Si tratta di un disco d'argento indiano, sul quale è incisa quest'iscrizione: «Dioniso figlio di Semele e di Zeus dall'India per Apollo delfico». Invece, gli Indiani che abitano nel Caucaso e lungo il fiume Cofene sostengono che si trattasse di un forestiero venuto dall'Assiria, il quale conosceva i riti del Dioniso tebano; mentre quelli che vivono tra l'Indo e l'Ibraote e nella regione ulteriore fino al Gange affermano che Dioniso fosse figlio del fiume Indo, e che di lui fosse discepolo quello di Tebe, il quale ne adottò il tirso e i riti orgiastici. Costui, poiché aveva raccontato di essere figlio di Zeus e di essere vissuto in una coscia del padre fino al momento di venire al mondo, ottenne dal primo il Monte Meros che confina con il Nisa; e in onore di Dioniso coprse questo di piantagioni, introducendo da Tebe i tralci della vite: e qui narrano che pure Alessandro celebrasse le sue orge⁵⁴.

Nell'Induismo, la descrizione letteraria più antica del Monte Meru è contenuta nel *Mahâbhârata* (*Adi Parva* XVII):

C'è una montagna chiamata *Meru*, dall'aspetto rifulgente, che appare come un ammasso di splendore. I raggi del Sole vengono riflessi dalle sue cime di oro lucido. Adorna d'oro e di bellezza oltre misura, questa montagna è il luogo di ritrovo degli dei e dei *Gandharva*. Non può essere avvicinata né toccata dagli uomini rei di molti peccati. Orribili animali da preda vagano nei suoi anfratti rischiarati dalla presenza di erbe officinali che ridonano la vita. Sfiora i Cieli con la sua altezza ed è la più alta delle montagne. La gente ordinaria non può nemmeno pensare di scalarla. È gratificata dalla presenza di alberi e torrenti e risuona di divine melodie. Un tempo gli dei sedevano in conclave sulla sua cima gemmata. Coloro che hanno fatto penitenza e mantenuto i supremi voti per ottenere l'*amrita* ora sembrano esserne ancora più insaziabili.

E ancora nel *Mahâbhârata* (*Vana Parva* CLXII-CLXIII), dove fra l'altro si precisa che “il suo splendore e la luminosità delle sue piante faceva sì che non vi fosse differenza lassù fra il giorno e la notte”. Il monte *Meru* è protagonista anche di diversi miti puranici, le cui fonti principali sono il *Mârkandeya Purâna* e il *Vishnu Purâna*. Nel *Mârkandeya Purâna* (LIV, 15-18) si legge:

Nel mezzo dell'Ilavrita c'è il Meru, la Montagna d'oro. L'altezza di questa immensa montagna è di ottantaquattromila *yojana*; la sua base misura sedicimila *yojana* di larghezza e altrettanti di lunghezza, e poiché è modellato a forma di coppa alla som-

⁵⁴ Filostrato (1978), pp. 108-109.

mità è largo trentaduemila *yojana*. I suoi quattro lati sono, partendo dal lato orientale, rispettivamente di colore bianco, giallo, nero e rosso, e un brahmano, un *vaishya*, uno *shudra* e uno *kshatriya* sono posti lì secondo la loro casta. Inoltre, sopra di esso, partendo da est e continuando secondo le altre sette direzioni del Cielo, stanno le Corti di Indra e i loro Custodi (*Lokapâla*); al centro vi è la Corte di Brahmâ, che è alta quattordicimila *yojana*⁵⁵.

Nel *Vishnu Purâna* (II, 2) è detto che “questa montagna è come il calice del loto della Terra”.

Così il monte Meru viene descritto da Arriano (*Anabasi di Alessandro*, V, 1-2)⁵⁶:

Quando Alessandro arrivò nelle vicinanze di Nisa, quel popolo gli mandò il suo capo, di nome Acufi, e con lui trenta inviati, scelti fra i notabili, per supplicarlo di lasciare la città al suo dio. Gli inviati entrarono nella tenda di Alessandro e lo trovarono seduto, ancora impolverato dal viaggio, con l'elmo, la lancia e il resto dell'armatura: a quella vista sbigottiti caddero al suolo, rimanendo a lungo in silenzio. Ma come Alessandro li fece rialzare e li rincuorò, Acufi prese a parlare: «Il popolo di Nisa, o re, ti prega di lasciarlo libero e indipendente, in ossequio a Dioniso. Il dio, infatti, ritornando verso il mare della Grecia dopo aver soggiogato l'India, fondò con i soldati invalidi, che erano anch'essi per lui altrettanti Bacchi, questa città, affinché fosse per i posteri un ricordo del suo viaggio e della sua vittoria, così come anche tu fondasti Alessandria sul Caucaso e l'altra Alessandria in Egitto, e le molte città ancora che tu hai già fondato e fonderai col tempo, dando così prova di maggiori imprese che Dioniso. Dioniso dunque chiamò la città Nisa da Nisa sua nutrice, e Nisea la regione, e diede il nome di Meru (femore)⁵⁷ al monte vicino alla città, poiché, secondo la leggenda, egli crebbe nel femore di Zeus. Da quel tempo Nisa, in cui abitiamo, è libera, e noi siamo indipendenti, e viviamo come ben ordinati cittadini. E questo ti sia un'ulteriore prova che Dioniso fu il fondatore: cresce da noi l'edera, che non cresce in nessun'altra parte dell'India». Piacque udire tutto ciò ad Alessandro, che era assai disposto a credere alle favole sulla peregrinazione di Dioniso e alla fondazione di Nisa da parte di lui, poiché così egli aveva già raggiunto il punto in

⁵⁵ Nelle tradizioni popolari indiane il *Meru* veniva e viene di fatto identificato con l'una o con l'altra vetta himalayana, in particolare con il Monte Kailasha.

⁵⁶ Il baccanale festeggiato da Alessandro e dal suo esercito sulle pendici del Monte Nisa è ricordato anche da Curzio Rufo (VIII, 10, 12ss) e da Filostrato (*Vita di Apollonio di Tiana*, II, 9).

⁵⁷ Davvero curioso è il fatto che anche nell'Induismo esista di fatto un'identità simbolica fra il Meru e la coscia, ma non sulla base di un'assonanza verbale bensì di un'equivalenza iconografica. Il Meru viene infatti raffigurato, tanto nell'arte indù che buddhista, come una sorta di cono rovesciato, avente cioè la cima assai più larga della base. Vedi Kirfel (1967), tav. 1. Questo schema ricorda da vicino quello di una coscia animale o umana. E in effetti, come abbiamo documentato in due nostri precedenti studi, cfr. Grossato (1987) e (1989), nel mito e nell'iconografia indù il simbolismo della montagna cosmica si lega direttamente a quello dei monopoli divini sia teriomorfi che antropomorfi.

cui Dioniso era arrivato, e sarebbe andato ancora più lontano, né i Macedoni avrebbero rifiutato di sopportare con lui nuove fatiche pur di rivaleggiare le gesta del dio. Concesse quindi che gli abitanti di Nisa continuassero ad essere liberi ed indipendenti. E quando conobbe le loro leggi e seppe che il loro governo era nelle mani degli aristocratici, approvò tutto ciò e chiese che essi gli inviassero trecento cavalieri, e cento presi fra coloro che tenevano il potere (erano anch'essi trecento). Acufi era incaricato di sceglierli, e Alessandro lo nominò anche governatore del territorio di Nisa. Si dice che Acufi, udendo la richiesta, abbia sorriso e che, quando Alessandro gliene chiese il motivo, abbia risposto: «Come può, o re, una sola città essere privata di cento valenti cittadini ed essere ancora ben governata? Ma se ti stanno a cuore o Nisei, prenditi i trecento cavalieri, e anche di più, se lo desideri, ma al posto di quei cento che mi chiedi di scegliere fra gli ottimati, prendi un numero due volte superiore di cittadini meno ragguardevoli, sicché tu, ritornando qui, possa trovare che la città è in questo stesso buon ordine». Con tali parole, che parvero sagge, egli convinse Alessandro. Questi gli chiese di mandare con lui i cavalieri, ma non domandò più i cento uomini scelti, né altri al loro posto. Acufi gli mandò, tuttavia, il proprio figlio e quello di sua figlia. Alessandro poi venne preso dal desiderio di vedere il luogo dove i Nisei si vantavano che fossero alcuni ricordi di Dioniso: andò al monte Meru con la cavalleria degli eteri e col corpo di guardia dei suoi fanti, e osservò la montagna piena di edera e d'alloro, con ogni sorta di boschi, e vide come fosse ombrosa e vi si trovassero belve di ogni genere. Ai Macedoni fede piacere rivedere l'edera, che non vedevano da tanto tempo, poiché non c'è edera nella terra degli Indiani; essi non hanno neppure piante di vite. Subito intrecciarono serti di edera e se ne incoronarono cantando inni, come sapevano, a Dioniso, e invocandolo con i suoi varii nomi. Dopo, Alessandro sacrificò a Dioniso e banchettò con gli eteri. Alcuni hanno riferito (se si può credere a questa storia) che molti fra i più famosi Macedoni che erano con lui si siano cinti il capo di edera e, invocando il dio, posseduti da Dioniso, abbiano gridato e si siano scatenati come baccanti⁵⁸.

Grazie alla mediazione delle fonti classiche, la conoscenza del mitico Monte Meru arriverà addirittura fino a Boccaccio, che così lo descrive nel suo *De montibus*:

Meros è monte d'India, sacro a Giove, nella cui spelonca gli contadini giudicano Bacco essere stato nutrito, e da questo la favola forse ebbe l'argomento, che tratto dal ventre della fulminata madre, alla coscia del padre sia accostatosi. Ma questo monte di molta ellera, viti e frutti abbonda, e d'acque irriguo, e sotto le sue radici è la città di Nisa.

⁵⁸ Cit. in Chiodo d'Onza M. e Panettoni E. (a cura di), 1977, pp. 92-94.

L'Elefante

Secondo la tradizione indù, l'elefante, la cui origine è ammantata dal mito, “partecipa della natura dell'uomo”⁵⁹. Il suo possesso era considerato un segno di sovranità, potere e ricchezza, specialmente se l'esemplare era di color bianco⁶⁰. Secondo il mito, bianco era infatti anche Airāvata dalle quattro zanne, l'elefante di Indra, il ‘Signore degli Dèi’ (*Devapati*) armato del fulmine (*vajra*). E a cavallo di un regale elefante da guerra, suo tradizionale ‘veicolo’ (*vâhana*), questi viene spesso rappresentato, alla stregua di un sovrano indù. Come si è ricordato più sopra, l'elefante è infatti uno dei ‘sette gioielli’ del *chakravartin*, simbolo inequivoco del suo dominio su di una parte del mondo⁶¹, così come Indra domina tutto l'universo. Certamente Alessandro venne direttamente a conoscenza di questa simbologia regale indiana, e deciderà quindi, letteralmente, di trarre il massimo vantaggio d'immagine dall'episodio avvenuto nel Punjab nel 326 a.C., non a caso celebre ma forse enfatizzato a posteriori, del suo assalto solitario e disperato all'elefante da guerra del Re Poro⁶², durante la battaglia del fiume Idaspe⁶³. Plutarco (*Libro LX*) scrive, sintetico e anodino:

La maggior parte degli scrittori afferma che Poro superava di un palmo l'altezza di quattro cubiti, che è quella di un soldato a cavallo, e che per le dimensioni del corpo e la enorme statura non sfigurava sul suo elefante, che era molto grande. La bestia mostrò molta intelligenza e premura per la salvezza del suo re, perché fino a quando lo sentì forte e vigoroso si oppose ai nemici che avanzavano combattendo e li malmenò; ma quando si accorse che per la grande quantità delle frecce ricevute era spossato e fiaccato, temendo che gli cadesse dalla groppa, adagiandosi sulle gambe gli trasse con la proboscide ad una ad una le frecce dal corpo. Preso in tal modo Poro, Alessandro gli domandò in quale maniera voleva essere trattato e l'altro rispose: «Da re». Chiestogli nuovamente se voleva altro, Poro soggiunse: «In queste due parole è detto tutto: da re». Perciò Alessandro non solo gli lasciò il dominio di cui aveva prima goduto, con il titolo di satrapo, ma gli aggiunse un tratto di territorio, dopo aver sottomessi coloro che vi avevano vissuto con proprie leggi: nel qual territorio si diceva che fossero compresi quindici popoli, cinquemila città notevoli e una grande quantità di villaggi.

⁵⁹ Cfr. *Shatapata Brâhmana*, III, 1.3, 3-4.

⁶⁰ Il simbolo regale dell'elefante bianco ha conservato una certa importanza nell'area indocinese, in particolare in Thailandia, Birmania e Laos, fino a tempi relativamente recenti.

⁶¹ Secondo la cosmologia indù, sedici elefanti bianchi, otto maschi ed altrettante femmine, sorreggono la Terra con al centro il Meru, disposti in coppie ai quattro punti cardinali più quelli intermedi, conferendole stabilità.

⁶² Il suo vero nome sarebbe stato *Paurava*, *Purûrava* o *Purushottama*.

⁶³ Ora chiamato Jhelum, è un affluente del fiume Indo, che scorre vicino alle odierne Lilla e Bhora, in Pakistan.

Secondo una ricostruzione più attendibile⁶⁴, Alessandro avrebbe dapprima inviato incontro a Poro un suo alleato, il re indiano Ambhi, per invitarlo ad arrendersi. Ma Poro, dal dorso del suo elefante lo colpì con un giavelotto, uccidendolo. Fu quindi inviato un secondo ambasciatore, con il quale Poro in passato aveva avuto buone relazioni, ma anch'egli fu violentemente respinto. Infine il re indiano fu convinto a smontare dal suo elefante, e ad intavolare trattative di resa con Alessandro. La scena di Alessandro che assale con Bucefalo l'elefante di Poro viene subito ritratta sul verso della moneta commemorativa della campagna in India, coniata a Babilonia intorno al 323 a.C. (Fig. 1). Poro è sconfitto, il suo elefante conquistato, così come il nuovo dominio in India, di cui l'elefante è ormai l'emblema agli occhi di Alessandro.



Fig. 1



Fig. 2

Così, nelle monete che il Macedone fa successivamente coniare, sul recto egli appare ancora come Zeus-Ammon (Fig. 2). Ma il consueto attributo sim-

⁶⁴ Cfr. Sekunda e Warry (1998), p. 125.

bolico delle corna d'ariete è ormai sovrastato non più dallo scalpo di leone⁶⁵, bensì da un cimiero in forma di scalpo d'elefante, orecchie, zanne e proboscide comprese. Sul verso, appare una figura di elefante indiano, chiaramente simbolo dell'India, ormai in parte doma, e della stabile sovranità che su questa parte del mondo esercita il Macedone. Simbolo del nuovo *dharmā*⁶⁶, dunque, della nuova legge imperiale, ma adottando uno stile indiano, in conformità con il cosmopolitismo politico e religioso del nuovo Impero. I successori di Alessandro, dopo la sua morte riprenderanno a loro volta quest'iconografia, sia come farà in Egitto Tolomeo I Sotere (305-283), riprendendo in una tetradracma d'argento l'immagine di Alessandro ormai deificato⁶⁷, sia facendosi essi stessi ritrarre, ad esempio Seleuco I Nicatore (305-281), con questo singolare cimiero⁶⁸. Sia Tolomeo che Seleuco si faranno inoltre ritrarre sul verso di altre monete, recanti sul recto il proprio ritratto, in trionfo su di un carro trainato da ben quattro elefanti.

Per quel che riguarda invece la controparte indiana, non va dimenticato quanto scrive Filostrato (II, 12) riguardo al culto locale ivi reso ad un presunto elefante dell'esercito di Poro:

Della longevità di quest'animale hanno già trattato altri; ma pure i nostri viaggiatori raccontano di essersi imbattuti, vicino a Tassila che è la più grande città dell'India⁶⁹, in un elefante che gli abitanti erano soliti profumare di mirra e ornare di nastri. Dicevano infatti che fosse uno di quelli che avevano combattuto contro Alessandro nell'esercito di Poro, e che Alessandro l'avesse dedicato al Sole per il suo valore in battaglia. E portava anche intorno alle zanne, o corna che dir si voglia, anelli d'oro, sui quali erano scritte parole in greco: «Alessandro figlio di Zeus [dedica] Aiace al Sole». Infatti aveva imposto tale nome all'elefante, ritenendo che un grande fosse degno di un grande. E i nativi facevano conto che dalla battaglia fossero trascorsi trecentocinquanta anni, senza calcolare quale fosse la sua età quando aveva combattuto⁷⁰.

⁶⁵ Attributo di Eracle. La dinastia cui appartenevano Filippo ed Alessandro si definiva degli Eraclidi perché, secondo la leggenda, discendeva dal mitico eroe greco.

⁶⁶ Sulla nozione indiana di *dharmā* vedi in particolare Grossato (2002).

⁶⁷ Com'è stato giustamente osservato, in tal caso la proboscide è stilizzata nella tipica forma di cobra dell'*uraeus* frontale, simbolo, a sua volta, della sovranità faraonica. Cfr. Sekunda e Warry (1998) p. 134, didascalia all'immagine.

⁶⁸ D'altra parte sia Tolomeo che Seleuco avevano partecipato con Alessandro alla battaglia dell'Idaspes. Seleuco riporterà il confine del suo regno fino all'Indo.

⁶⁹ L'antica Tassila o Taxila, odierna Sirkap. Sempre a Taxila sarebbe stato eretto "un tempio non molto inferiore ai cento piedi, tutto di porfido; e all'interno di questo si erge un santuario piuttosto piccolo in rapporto all'ampiezza del tempio, tanto più che questo è anche circondato da colonne, ma tuttavia degno di ammirazione. Ad ogni parete sono affisse tavole di bronzo, che rappresentano le gesta di Alessandro e di Poro. In ottone, argento, oro e bronzo sono raffigurati elefanti, cavalli, soldati, elmi, scudi; ma le aste, i dardi e le spade sono tutti di ferro". (Filostrato, 1978, p. 120)

⁷⁰ Filostrato (1978), pp. 112-113.

Chiaramente non poteva certo trattarsi di un elefante superstite della battaglia dell'Idaspe, ma non è escluso che fosse comunque un suo discendente. Se la notizia fosse vera, sarebbe un'ulteriore testimonianza del fatto che l'Induismo reagì all'influenza esercitata da Alessandro, mantenendo per un periodo relativamente lungo persino una certa fedeltà ai culti da lui istituiti in India. Lo dimostra soprattutto quanto sappiamo riguardo al culto reso congiuntamente da Greci e Indiani, alle dodici statue e relativi altari che Alessandro fece erigere in onore delle principali divinità dell'Olimpo sulle rive del fiume Ifasi, l'attuale Beas, nei pressi dell'odierna Amristar⁷¹, così consacrando l'estremo limite orientale della sua marcia vittoriosa. Persino Chandragupta Maurya, che da ragazzo aveva assistito alla consacrazione di queste immagini, e dopo di lui i suoi successori, continuarono per secoli a venerarle celebrando sacrifici⁷².

Il Cavallo

La cavalcatura scelta da Alessandro dalla sua giovinezza fino all'ultima battaglia combattuta in India, fu Bucefalo, 'testa di bue', un possente cavallo nero di razza tessalica dalla testa e il corpo massiccio, ma agile. La Tessaglia era fra l'altro la regione dalla quale si riteneva che provenissero i centauri. Recava una stella bianca sulla fronte, e sul fianco un'altra macchia, a forma di toro, donde il suo nome. Aveva inoltre gli occhi di colore diverso l'uno dall'altro, una caratteristica che condivideva con il suo padrone. Anche quello di 'bucefalo' era del resto un appellativo che ben si addiceva ad Alessandro, per via delle corna, talvolta taurine, che decoravano il suo elmo da parata. Nel 326, dopo lo scontro vittorioso con l'esercito del Re Poro, Alessandro fonda almeno due città, forse tre, in ricordo della battaglia da lui combattuta. Alessandria Nicea, ad oriente del fiume Idaspe⁷³, e ad occidente Alessandria Bucefala, o Bucefalia⁷⁴, proprio in memoria del suo cavallo, che fu sepolto con gli onori militari. Scrive Plutarco (1974, p. 60):

Dopo la battaglia contro Poro, morì anche Bucefalo, non subito, ma in prolasso di tempo, durante le medicazioni delle ferite riportate in guerra, come raccontano molti, o, come vuole Onesicrito, per vecchiaia e per la stanchezza dovuta alle fatiche

⁷¹ Di esse inutilmente andò alla ricerca anche il famoso archeologo inglese Sir Aurel Stein, com'egli riferisce nelle sue memorie di ricognizione e di scavo in India (1937, p. 8).

⁷² Plutarco, *Opere morali*, 10.

⁷³ Un affluente dell'alto Indo.

⁷⁴ Città forse identificabile con l'odierna Jhelum, nel Punjab (Pakistan).

sopportate. Infatti quando morì aveva trent'anni. Alessandro ne rimase molto afflitto e addolorato, come se avesse perduto un amico; e fece edificare una città presso l'Indaspe, dove era seppellito il cavallo, e la chiamò Bucefalia. Si dice che avendo perduto anche un cane, chiamato Perita, allevato da lui e prediletto, fece edificare un'altra città e gliene diede il nome. Questo narra Sozio, per averlo appreso da Potamone di Lesbo.

Mille anni dopo, Marco Polo riferirà come gli abitanti della regione del Badakhshan si vantassero ancora del fatto che i loro cavalli discendevano direttamente da Bucefalo⁷⁵. Quasi certamente è solo un esempio di 'falsa memoria', direttamente legata alla diffusione in quest'area della leggenda islamico-persiana di Alessandro.

È necessario a questo punto ricordare l'importanza che aveva nelle antiche tradizioni indoeuropee il sacrificio del cavallo in connessione alla funzione regale. Questo particolarmente nell'Induismo, dove il sacrificio del cavallo, l'*ashvamedha*, prevedeva preliminarmente l'esito favorevole di una campagna militare che il re in persona, o i suoi generali, affrontavano un anno prima del sacrificio. Era il cavallo stesso a 'scegliere' i territori da conquistare: infatti, prima di essere sacrificato, veniva lasciato libero di vagare fuori dai confini del regno per un anno intero, essendo il suo moto equiparato simbolicamente al ciclo annuale del Sole, e così l'esercito del sovrano veniva guidato dall'animale. Mano a mano che venivano conquistati i regni degli altri sovrani, e ottenuti tributi da essi, i re (*râja*) sconfitti sarebbero stati invitati a presenziare al rito del sacrificio. Tutti i re avrebbero così dovuto riconoscere come imperatore (*mahârâja*, *chakravartin*) il fautore di questo sacrificio⁷⁶.

Ora, abbiamo visto in precedenza che Sandrokottos, il futuro imperatore Chandragupta Maurya, si recò per molti anni a rendere omaggio agli altari dei dodici dei dell'Olimpo lasciati da Alessandro sulle rive del fiume Ifasi. Non è quindi da escludere che egli si recasse anche nella vicina Alessandria Bucefala, per rendere omaggio al *vâhana* di Alessandro, e magari trarne spunto per riattualizzare l'antico sacrificio vedico del cavallo (*ashvamedha*) nel quadro ideologico e simbolico del primo Impero indiano da lui fondato. Potrebbe allora non essere una semplice coincidenza il fatto che il primo *ashvamedha* non ap-

⁷⁵ Cfr. A. Zorzi (1982), p. 127. Oggi quel territorio è compreso all'interno dei confini dell'Afghanistan e del Tagikistan.

⁷⁶ Sulla complessa simbologia dell'*ashvamedha*, vedi soprattutto Coomaraswamy, 1936. Per quanto riguarda il mito, il primo riferimento a questo tipo di sacrificio è contenuta *in nuce* in *Rigveda* I, 162-163. Abbiamo quindi una più estesa descrizione del rito nello *Yajurveda* (*Taittirîya Samhitâ* 7.1-5), e nel relativo commento dello *Shatapatha Brâhmana* (XIII, 1-5). Esso viene inoltre menzionato nei due *Itihâsa*, i poemi epici *Râmâyana* (I, 10-15 e VII), e *Mahâbhârata* (XIV).

partenente al mito ma alla storia di cui abbiamo notizia, sia stato compiuto da Pusyamitra Sunga, anche lui della dinastia Maurya, dopo la sua ascesa al trono nel 185 a.C. Il secondo *ashvamedha* storicamente documentato fu quello compiuto durante il regno di Samudragupta I (?-380), padre di Chandragupta II. Speciali monete in oro, raffiguranti da un lato la regina e dall'altro il cavallo legato al palo sacrificale, furono allora coniate per commemorare l'evento. Dopo aver compiuto tale sacrificio, Samudragupta assunse il titolo di *Mahârâjadhîrâja*, equivalente a quello di *Chakravartin*. Dopo di allora l'*ashvamedha* fu compiuto solo pochissime volte, ad esempio nel XII secolo dal *Râja* di Kannauj, che peraltro non ebbe modo di condurlo a termine. L'ultima volta sarebbe stato compiuto nel 1716 da Jai Singh II di Amber, Principe di Jaipur⁷⁷.

Infine è interessante ricordare come un'importante leggenda puranica indù, sembri essersi sviluppata solo nei secoli successivi all'impresa di Alessandro Magno. Essa si riferisce a quel sovrano divino che, a seconda delle varianti letterarie ed iconografiche, comparirà alla fine dei tempi sotto forma di cavallo, di uomo-cavallo, o più semplicemente a cavallo di un magnifico destriero, per distruggere tutti i nemici del *dharma*. Come opere scritte, il genere letterario dei *Purâna* risale infatti ai primi secoli dopo Cristo, pur riflettendo una più antica tradizione orale. La leggenda del Kalkin *avatâra*, il decimo ed ultimo grande *avatâra* di Vishnu secondo la tradizione, viene riportata inizialmente nel *Vishnu Purâna*, che risale al periodo finale dell'Impero Gupta, cioè intorno al VII secolo d.C. Quindi successivamente ripresa anche nell'*Agni* e nel *Kalki Purâna*. Fino al IV secolo a.C., i sovrani, i principi e gli imperatori indiani muovevano in battaglia principalmente su carri trainati da cavalli o a dorso di elefanti, entrambi ripresi dall'emblematica politica e sacrale. La valorizzazione in India del simbolo equestre della sovranità di natura divina, per di più in una prospettiva escatologica, potrebbe dunque esser stata anch'essa un lascito involontario del trauma provocato dall'invasione guidata da Alessandro. Forse alimentata anche dai diversi tipi monetari macedoni, che lo ritraevano vittorioso assieme a Bucefalo.

Alessandro *Chakravartin*

Il riconoscimento indiano della funzione di Alessandro quale sovrano universale, attuato nei termini simbolici e rituali della concezione indù della regalità, culmina indubbiamente nell'episodio che vede coinvolto il bramino prefe-

⁷⁷ Vedi Bowker (1997), p. 103.

rito di Alessandro⁷⁸. È necessario premettere che l'Induismo era ed è portato a concepire tutto in termini di *funzioni*, e che quindi gli era congeniale 'riconoscere' anche negli altri popoli con cui veniva a contatto, la tendenza ad adempiere più o meno compiutamente una o più delle *funzioni* ritenute tradizionali⁷⁹. Si può ad esempio ricordare come molti secoli dopo, Cristiani e Mussulmani siano stati esplicitamente considerati dagli Indù alla stregua di *kshatriya*, cioè come appartenenti proprio a quella casta che più faceva difetto in India. Un riconoscimento simile era probabilmente stato fatto anche nei confronti dei Greci o *Yavana*. Ma quel che forse è meno noto, o almeno non ancora sufficientemente rilevato in tutta la sua rilevanza simbolica è che, sotto il profilo della documentazione storica, Alessandro Magno è stato probabilmente il primo sovrano non indù a venire riconosciuto come tale da un 'sapiente dell'India', e in termini assai chiari ed espliciti. Nella sua *Vita di Alessandro*, LXV, Plutarco⁸⁰ ricorda dunque che, fra gli "altri sapienti dell'India", il grande Macedone ebbe al suo seguito anche un certo Calano, il cui vero nome sarebbe stato Sfine⁸¹:

[...] Calano fu persuaso da Tassile di recarsi da Alessandro. Costui in verità si chiamava Sfine, ma siccome salutava in indiano quelli che incontrava, con la parola *Calale*, invece di dire *Cherin*, come i Greci, questi lo chiamarono Calano. Si narra che egli mettesse davanti ad Alessandro il simbolo del suo impero; e infatti gettò a terra un pezzo di cuoio secco e raggrinzito, ne pestò una parte ad un'estremità e questa si abbassò, facendo sollevare il lembo opposto; quindi ripetendo l'operazione sugli altri lembi ottenne lo stesso effetto, finché calcolato nel mezzo ne fece star ferme tutte le parti; e in tal modo voleva dimostrare che era meglio per Alessandro starsene saldo al centro dell'impero, e non allontanarsene troppo.

L'episodio ci mostra come Calano sapesse sintetizzare in termini di pura geometria simbolica il senso della funzione imperiale, suggerendo al sovrano macedone di ergersi immobile al centro dei quattro punti cardinali⁸². Ma soprattutto ricorda, a chi abbia dimestichezza con il complesso rituale della consacra-

⁷⁸ Sull'interpretazione di questo episodio vedi Grossato (1983); argomento successivamente ripreso, in un più ampio contesto di riferimento, in Grossato (2002).

⁷⁹ Quest'atteggiamento è alla base dell'assimilazione castale di popolazioni anarie all'interno ed all'esterno dell'India, processo tuttora in atto. Scrive Panikkar (1966), p. 145: "In certo modo, l'Induismo, nell'incontro con altre religioni proietta la sua mentalità di casta. Ogni religione è come una casta separata e diversa (cosa che nell'Induismo non è niente di abominevole) entro cui un individuo consegue la sua meta compiendo il suo dovere e seguendo il proprio *dharma*."

⁸⁰ Cfr. Plutarco (1974), p. 64, con alcune modifiche nella traduzione.

⁸¹ Cfr. Majumdar (1960), Dumézil (1975), e Piantelli (1972) pp. 144-145.

⁸² Su questa simbologia spaziale della sovranità, presente in tutte le principali tradizioni dell'Eurasia, vedi in particolare Grossato (2002), pp. 15-31.

zione dei re in India, detto *râjasûya*, almeno due dettagli importantissimi: il trono posto al centro d'una pelle animale, probabilmente di tigre; e i quattro passi rituali in successione, fatti in direzione dei punti cardinali, prima di tornare a sedersi sul trono centrale⁸³. La sacra pantomima di Calano dinnanzi ad Alessandro fu dunque una vera e propria sintesi rappresentativa del *râjasûya*, ed è certo una singolare forma di omaggio, avente per noi il senso d'un supremo riconoscimento della sovranità spirituale, oltrechè politica, di Alessandro.

Il più famoso *râjasûya* riportato dalle fonti letterarie, è quello offerto dal re dei Pândava Yudhisthira, descritto nel *Mahâbhârata*. Sia il *râjasûya* che l'*ashvamedha* venivano offerti da quegli antichi re che si consideravano abbastanza potenti per diventare degli imperatori, cioè appunto dei *chakravartin*, "coloro che girano la ruota del mondo".

Dio della guerra

Come hanno dimostrato le ricerche di Georges Dumézil, in tutti i pantheon indoeuropei esiste una figura divina del secondo livello, preposta a significare l'archetipo della funzione guerriera⁸⁴. Peraltro nel corso del suo sviluppo storico, ciascuna tradizione ha modificato, adattandolo, tale archetipo, spesso come reazione a stimolazioni culturali esterne. Abbiamo quindi una grande varietà di soluzioni particolari, che sono peculiari delle diverse forme religiose indoeuropee. Ora, se la figura più antica di sovrano-guerriero presente nel pantheon vedico è certamente quella di Indra, nell'Induismo essa viene di fatto sostituita, quasi all'improvviso, dalla figura di Skanda, alla lettera 'colui che salta', il figlio di Shiva. Eternamente adolescente, secondo il mito Skanda pratica l'arte della caccia e del combattimento più secondo le modalità proprie alle fratrie guerriere indoeuropee, che non nello stile di un dio della guerra. Una sostituzione del tutto simile sembra del resto essersi verificata anche in ambito celtico, ed è anzi riscontrabile in diverse altre tradizioni indoeuropee⁸⁵. Ma l'Induismo sembra davvero l'unico ad aver condotto sino in fondo questo processo di dislocazione culturale da un archetipo di guerriero puramente divino, ad una figu-

⁸³ A tuttoggi la migliore disamina del rito di *Râjasûya* è quella compiuta da Heesterman (1957) pp. 106 e ss. Per una buona sintesi di questo rito rinviamo invece ad Auboyer (1965), p. 380. Ora i 'rinunciati', in sanscrito *Sannyâsin*, categoria di asceti cui verosimilmente Calano apparteneva, sono soliti recare con sé una pelle di tigre, la quale funge sia da capo d'abbigliamento, che da supporto consacrato per le loro pratiche ascetiche e contemplative.

⁸⁴ Cfr. Dumézil (1988).

⁸⁵ Cfr. Dumézil (1990).

ra di giovane combattente dai tratti molto più realistici e quasi umanizzati. Come si è detto, trasformazioni di questo tipo necessitano sempre di un qualche stimolo esterno, storico ed ambientale. Com'è noto, nel caso dell'Induismo in genere è davvero estremamente difficile riuscire a svolgere un'analisi storica di questo tipo. Ma forse proprio la genesi, e il relativamente rapido sviluppo, della figura divina o semidivina di Skanda, potrebbe costituire un'interessante eccezione. Se infatti andiamo ad esaminare i testi nei quali per la prima volta si sviluppa in modo veramente significativo il complesso di miti che lo riguarda esaltandone la figura, e se da un altro lato cerchiamo di cogliere il momento iniziale dello sviluppo della sua iconografia, ci accorgiamo che le date possono essere molto significative.

Alla fine degli anni Trenta uno studioso indiano, il bramino N. G. Pillai⁸⁶, scrisse un lungo articolo, nel quale si sforzava di dimostrare che Skanda sarebbe stato addirittura la divinizzazione indù della figura di Alessandro Magno. Egli si basava innanzitutto sulla possibile derivazione del nome sanscrito 'Skanda' dalla forma persiana *Iskandar* del nome di Alessandro:

In Persian and Arabic and in Eastern languages generally, it is a well-known fact that Alexander is known under the name of Iskandar. And it is natural, if Indian languages have used his name, it might be a variant of its Asiatic form. What form could it normally assume in the ancient Sanskrit language? We are familiar, through Buddhist sources with the Indianization of the name of Graeco-Bactrian King, Menander. It occurs as Melinda. On the same analogy, Iskander regularly becomes 'Iskanda'. It is next an easy step to treat the initial 'I' as a case of prosthesis as it obtains regularly in Prakrits, and arrive at the Sanskrit form 'Skanda'⁸⁷.

A questo proposito, si potrebbe oltretutto ricordare che il nome dell'attuale città di Kandahar in Afghanistan, è con ogni probabilità la forma corrotta di una delle antiche Alessandrie fondate in quest'area⁸⁸. Un'altra considerazione di Pillai, ai nostri occhi molto più interessante sia dal punto di vista funzionale che iconografico, verteva sulla comune natura aristocratica e guerriera di queste due figure eroiche, e sulla loro preferenza per la lancia come loro arma individuale⁸⁹:

Alexander was a prince, and Kumâra, which means a prince in Sanskrit, is a synonym of 'Skanda'. He was a warlord and leader of an army, and Senânî which

⁸⁶ Pillai (1937).

⁸⁷ *Ibidem*, p. 957.

⁸⁸ Lo dimostrerebbero anche alcuni rinvenimenti archeologici. Cfr. Wheeler, *op. cit.*, p. 65 e seguenti.

⁸⁹ Tale preferenza ha fra l'altro un puntuale riscontro iconografico sia nelle monete raffiguranti Alessandro, che in quelle con Skanda.

means the leader of an army is again a name of Skanda. The lance was Alexander's favourite weapon, and the weapon of Greek soldiers in general, and Skanda is called 'Shakti-dhara' (lance bearer)⁹⁰.

Pillai sottolineava poi il fatto che nei testi più antichi, risalenti al periodo vedico, Skanda non veniva menzionato con questo nome, e comunque mai esplicitamente come dio della guerra:

If the word Skanda has been introduced into India after Alexander's conquest, Indian literature before the days of Alexander could not possibly refer to him. Are there not references in the pre-Alexandrine literature of India? There is no mention of Skanda in the Vedas. But it occurs once in the Upanishadic literature. In the *Chândogya Upanishad*, a seer of the name Skanda Sanatkumâra is mentioned. It must, first, be noted that it is not a god Skanda yet, that is referred to⁹¹.

Curiosamente, è un dato di fatto che negli esempi iconografici più antichi a noi noti di Skanda, egli viene raffigurato con una testa di ariete, e quindi denominato Naigamesha, letteralmente "Colui che è chiamato Ariete". E secondo i testi, anche quando Skanda si manifesta con sei teste, quella centrale e più alta è quella di Naigamesha⁹². Pillai ovviamente compara tale caratteristica alle corna d'ariete di Alessandro:

Zeus Ammon is often portrayed with horned head of a ram. And Alexander, the son of Ammon, came to acquire the image of his father with horns springing up from his head. The coinage of Lysimachus has preserved for us the profile of the two-horned god, the *Dhulqarnein* of the Arabs and their *Koran*. *Châga mukha* or *Châga vaktra*, which means ram-faced, is again one of the synonyms of Skanda⁹³.

Secondo l'indologa e storica dell'arte Françoise L'Hernault⁹⁴, proprio questo particolare elemento simbolico dimostra l'apparentamento, già vedico, di Skanda con il dio Agni⁹⁵. Il dettaglio del paio di corna d'ariete, decoranti l'elmo di Alessandro, sarà stato certamente notato dagli indiani che avevano avuto il

⁹⁰ Pillai, *op. cit.*, p. 958.

⁹¹ *Ibidem*, p. 988. Il passo in questione si trova esattamente in *Chândogya Upanishad* 7, 26, 2. Anche se questo testo è molto antico, risalendo come minimo al VI secolo a.C., in effetti qui Skanda è delineato solo nel suo aspetto puramente spirituale, come "colui che salta oltre" le tenebre della morte e della sofferenza.

⁹² L'Hernault (1978), p. 31: "Dans le *Mahâbhârata* Naigamesha est considéré comme un des quatre aspects de Skanda, ou encore il est sa sixième tête ("celle qui est la plus digne d'être adorée")." Sempre in L'Hernault, vedi anche Fig. 2 a p. 33 e Fig. 3 a p. 34.

⁹³ Pillai, *op. cit.*, p. 966.

⁹⁴ L'Hernault, *op. cit.*

⁹⁵ Agni ha del resto come sua 'cavalcaturo' un ariete, cioè una delle principali vittime sacrificali.

privilegio di accostarlo. Anche dopo la sua partenza dall'India, molti altri avranno potuto osservarlo riprodotto sul recto delle monete indo-greche che lo celebravano. Il guerriero-re divino venuto dalla Grecia e il guerriero immortale del pantheon indù recano dunque entrambi le corna d'ariete come loro attributo simbolico, e questo non è certamente indifferente per una civiltà come quella indù che al mito e al simbolo ha sempre attribuito la massima importanza, ed un significato pressoché assoluto e indiscutibile. Pillai comunque trascurò di considerare tutta una serie di altre interessanti prove indiziali e circostanziali, le quali ci sembra che consentano di rafforzare questa sua interessante ipotesi.

Il dato più impressionante è certamente quello che possiamo cogliere sul versante iconografico, che in questo caso ci è documentato particolarmente bene dai tipi monetari conati da alcuni sovrani indù dell'area nord-occidentale del Subcontinente indiano. Guarda caso, inizialmente si tratta proprio dei regni indiani bellicosamente confinanti con il Regno Indo-greco (180 a.C.-10 d.C.). Gli Indo-Greci regnarono fino a Mathurâ ancora nel I secolo a.C., ma probabilmente non oltre il 70 a.C.⁹⁶. Quando i re indiani riconquistarono l'area di Mathurâ e il Punjab sud-orientale a ovest del fiume Yamunâ, iniziarono a coniare monete per celebrare le loro vittorie militari. Ed è proprio in questo periodo che appare per la prima volta Skanda, nelle monete degli Yaudheya⁹⁷. Per quanto riguarda poi i testi, il vero sviluppo del mito di Skanda avviene soprattutto all'interno del *Mahâbhârata*, e cioè in un periodo compreso all'incirca fra il 200 a.C. e il 200 d.C., oppure, più probabilmente, fra il 300 a.C. e il 100 a.C.⁹⁸. Per culminare, solo molto più tardi, con la redazione dello *Skanda Purâna* nel VI o VII secolo d.C. Sia i dati testuali che quelli iconografici sembrano dunque confermare che il mito e l'iconografia di Skanda hanno preso sviluppo comunque solo dopo l'ingresso di Alessandro in India.

Proviamo allora a riconsiderare in questa nuova luce la figura divina di Skanda, per vedere quali suoi tratti potrebbero essere stati ispirati in qualche modo dal Grande Macedone. Innanzitutto l'età: Skanda, come si è detto, è un adolescente eternamente giovane, ed Alessandro come sappiamo è morto anco-

⁹⁶ Ma anche dopo l'invasione scita dell'anno 10 d. C., enclavi di popolazioni greche sopravvissero in quelle aree per alcuni secoli.

⁹⁷ Vedi L'Hernault, *op. cit.*, p. 27: "Les plus anciennes représentations de Subrahmanya se trouvent, comme l'on sait, sur les pièces des monnaies. Si l'on n'est pas sûr que le personnage porteur d'un long bâton (lance?) figuré sur les monnaies des deux siècles précédant l'ère chrétienne soit Subrahmanya, en revanche les représentations du début de l'ère chrétienne sur les monnaies frappées par les Yaudheya et les Kushâna sont certaines. Subrahmanya était la divinité tutélaire des Yaudheya dont on a retrouvé des monnaies au Râjasthân, au Punjâb et en Uttar Pradesh. Le dieu y est représenté avec une seule tete, tenant sa lance, l'autre main sur la hanche". Subrahmanya è un altro diffuso appellativo tradizionale del dio Skanda.

⁹⁸ Cfr. Hopkins (1968), p. 1.

ra nel pieno fulgore delle sue possibilità fisiche e psichiche, esercitando l'arte e il mestiere della guerra praticamente fin quasi nei suoi ultimi giorni. Proprio questa caratteristica sarà lo spunto centrale dello sviluppo della leggenda di Alessandro nelle altre tradizioni orientali e occidentali. E come si è rilevato questa caratteristica richiama direttamente la situazione tradizionalmente propria ai giovani appartenenti alle fraternità guerriere indoeuropee, dall'India all'Iran, dal mondo celtico a quello greco-romano. Toccava dunque qualcosa di culturalmente preesistente e comune sia all'orizzonte spirituale greco che a quello indiano, per di più in una fase che dal lato greco macedone vedeva instaurarsi addirittura un colossale Impero, reso possibile proprio da un'impresa guerriera, e, da quello indiano, andava direttamente a provocare quella reazione bellica che non solo finirà col cacciare velocemente i Greci dall'India, ma che costituirà la premessa storicamente necessaria e sufficiente per la nascita, nel 322, del primo grande Impero indù, il più esteso e potente della storia⁹⁹. Per di più, proprio per opera, a soli vent'anni d'età, di quel Chandragupta Maurya (340-293 a.C.), noto ai Greci col nome di Sandrokottos¹⁰⁰, che pochissimi anni prima era stato diretto testimone ed ammiratore dell'eroismo guerriero e della sapienza politica di Alessandro. E forse, come sembra, anche suo diretto interlocutore¹⁰¹. Appare quindi del tutto verosimile che in un simile contesto, che prevedeva fra l'altro inevitabilmente il recupero e la intensificazione dei riti e della simbologia inerenti al sacrificio del cavallo e all'incoronazione di un *chakravartin*, divenisse urgente al fine di un suo diretto sfruttamento 'politico', anche una qualche modifica o per meglio dire adattamento della figura divina indù fino ad allora preposta alla funzione guerriera. E così Indra fu sostituito da Skanda. Come si vede ragionando più seriamente su questo complesso di cose, quella che negli anni Trenta dello scorso secolo poteva essere una delle tante esagerazioni in chiave nazionalistica degli studiosi indiani, acquista l'evidenza di una logica vieppiù stringente. Fra l'altro anche l'iconografia relativa al sacrificio del cavallo si sviluppa in quel torno di tempo. Come abbiamo visto, Skanda viene ritratto per lo più armato di una lancia, e sappiamo che anche Alessandro preferiva la lancia a tutte le altre armi. È una lancia quella che egli scaglia contro l'Imperatore persiano a Gaugamela, ed è armato di lancia che egli sale per primo le scale appoggiate sulle mura delle città dell'India da lui assediate, o che

⁹⁹ Sotto Ashoka (304-232 d.C.), nipote di Chandragupta, arriverà infatti a comprendere tutto il Subcontinente indiano, compresa l'isola di Shri Lanka.

¹⁰⁰ Evidentemente, *nomen est omen*, essi riconoscevano in lui una sorta di novello Alessandro indiano. I fraintendimenti onomastici sono infatti quasi sempre l'indice significativo, e più o meno inconsapevole, delle proiezioni culturali della civiltà che li compie.

¹⁰¹ Cfr. Megastene, frammento XXVII.

affronta l'elefante di Re Poro (fig. 1). Il guerriero eternamente giovane, dalle corna d'ariete, armato di lancia s'identifica dunque dal lato dei Greci con Alessandro divenuto Magno, e da quello degli Indù con la nuova figura divina di Skanda, assunta a patrona della nuova fase guerriera e imperiale della storia dell'India. Non è certo in così poche righe che si può risolvere tale questione, ma crediamo che valesse comunque la pena indicare l'ipotetica verosimiglianza di questo rarissimo e forse unico esempio in cui la storia, l'*histoire evenementielle*, si è trasformata in mito, direttamente modificando il pantheon della religione apparentemente più conservatrice dell'Eurasia. In fondo, se fosse vero, sarebbe stato questo il più ambito successo per colui che ripercorrendo a ritroso l'antico viaggio di Dioniso aspirava proprio a divenire e restare per sempre un dio immortale. Del resto, gli esiti della conquista di Alessandro hanno potuto iscriversi nella leggenda solo perché, come ha scritto Mortimer Wheeler¹⁰², superarono di molto i limiti, anche straordinari, delle più grandi imprese storiche:

Per riassumere, da Persepoli agli ultimi dodici vestigi che forse attendono di essere portati alla luce vicino al fiume Beas, nel Punjab, l'avventura di Alessandro assunse una qualità cosmica che ancor oggi non trova paragone nell'intera storia dell'umanità. Alessandro era un conquistatore, ambizioso e fortunato, ma non solo questo. A est di Persepoli, nelle estreme regioni dell'Asia, lasciò un'impronta più esaltante e più duratura. Alessandro, «barbaro», (o non-greco), altamente ellenizzato, prese ora coscienza di essere sul punto di diventare il fautore di un nuovo concetto di civilizzazione, basato non sulla convenzionale dicotomia di greco e non-greco, ma su un'*homonoia* universale, o uguaglianza di condizione e di comprensione.

Gli occhi di Alessandro

Nel secolo successivo alla morte di Alessandro gli elementi mitici e leggendari della sua vita furono raccolti ad Alessandria d'Egitto in un *Romanzo di Alessandro* in lingua greca, falsamente attribuito a Callistene. Questo testo ebbe grande diffusione per tutta l'Antichità e durante il Medioevo, con numerose versioni e revisioni. In esso (I, 13), fra le altre cose, viene descritta una caratteristica fisica del Macedone che poi ritroveremo presente in tutte le opere successive, a causa della sua singolare importanza simbolica:

Cresciuto che fu, non assomigliava per nulla a Filippo, ma nemmeno alla madre, e neppure al vero genitore: aveva piuttosto delle fattezze proprie tutte sue: forma

¹⁰² *Op. cit.*, p. 14.

d'uomo, chioma di leone, gli occhi di diverso colore, il destro nero e il sinistro azzurro, e i denti aguzzi come quelli di un serpente.

A sua volta anche Quinto Curzio Rufo (I sec. d.C.), nella sua opera *Historiae Alexandri Magni*, sottolinea l'inquietante sguardo del Macedone, che aveva "occhi discordevoli, poiché si dice che il sinistro era turchino, l'altro nero." Nei suoi *Poemi conviviali* del 1904, Giovanni Pascoli dedica una poesia ad *Alexandros* che, giunto alla riva del Fiume Oceano, piange per il dispiacere di non potersi spingere oltre nella sua titanica impresa della conquista del mondo. Nel descrivere l'eroe, egli richiama questa singolare caratteristica fisiognomica, dandone un'efficace interpretazione poetica:

E così, piange, poi che giunse anelo:
piange dall'occhio nero come morte;
piange dall'occhio azzurro come cielo.
Ché si fa sempre (tale è la sua sorte)
Nell'occhio nero lo sperar, più vano;
nell'occhio azzurro il desiar, più forte.

Questa strana anomalia fisica in realtà si spiega, come tanti altri elementi della leggenda ben presto sviluppatasi intorno ad Alessandro, solo attraverso la chiave del mito e il simbolo. In molte tradizioni esiste il mito del Macrantropo o Uomo cosmico, il cui corpo è costituito dall'intero Universo, e in particolare il Sole e la Luna costituiscono i suoi due occhi, l'uno chiaro e l'altro scuro, volti ad illuminare rispettivamente il giorno e la notte. A seconda delle tradizioni, il Macrantropo è la Divinità creatrice descritta in termini antropomorfici, oppure l'antenato primordiale del genere umano descritto come gigante cosmico¹⁰³. Colpisce il fatto che proprio nell'Induismo si abbia, nei termini più coerenti, sia la spiegazione mitica che quella simbolica di questa strana caratteristica, la quale evidentemente connota solo personaggi divini o semidivini. La nozione di *Vaishvânara*, un nome che è anche un appellativo del dio vedico Agni¹⁰⁴, e che letteralmente significa "Uomo universale". Così egli viene descritto nella *Bhagavad Gîtâ* (XI, 19):

¹⁰³ Secondo lo Shintoismo giapponese, quando l'antenato mitico Izanagi si lavò il viso, dal suo occhio sinistro emerse la dea del Sole, Amaterasu, dalla quale discende la dinastia imperiale, e da quello destro il dio della Luna, Tsuki-yomi. Nella tradizione degli abitanti delle Isole Gilbert, nel Pacifico settentrionale, l'antenato viene smembrato dalla compagna, e il suo occhio destro gettato nel cielo d'Oriente divenne il Sole, mentre l'occhio sinistro lanciato nel cielo d'Occidente divenne la Luna.

¹⁰⁴ Personificazione della fiamma sacrificale.

Io ti vedo senza inizio, né meta, né fine, con la tua energia infinita, le tue braccia in numero infinito, il Sole e la Luna per occhi, la tua bocca scintillante che divora le obblazioni, mentre riscaldi l'universo con il tuo ardore.

Non a caso, dunque, il primo dei Tolomei farà innalzare ad Alessandria una statua colossale di Serapide, divinità la quale diceva di sé “Il mio capo è il cielo, il mio corpo il mare, i miei piedi sono la terra – le mie orecchie sono lassù nell'etere, il mio occhio è la luce del Sole”. Come scrive giustamente Maryla Falk, commentando questo episodio, “Qui finalmente ricompare il motivo fondamentale del mito del *Purusha*: la visione dell'Uomo-Universo. Ma esso è giunto qui sulla via di penetrazione diretta”¹⁰⁵. È strano che la Falk non abbia colto come Alessandro Magno, con i suoi due occhi di diverso colore, fosse l'Uomo-Universo sia per il mito egizio che per quello indiano, ai due estremi del suo Impero esteso, come un presagio, fra l'Oriente e l'Occidente.

Il profumo di Alessandro

Secondo Plutarco¹⁰⁶, che si basa a sua volta sulle *Memorie* di Aristosseno (IV sec. a.C.), la pelle di Alessandro emanava un profumo soave, quasi miracoloso, ch'era la manifestazione più direttamente avvertibile del suo carisma:

Leggiamo nei commentari di Aristosseno che la sua pelle emanava una graditissima fragranza, che tutta la sua carne e la sua bocca odoravano soavemente; tanto che ne rimanevano impregnate le vesti; ma questo forse dipendeva dalla temperatura del suo corpo, alta e focosa; onde, come pensa Teofrasto, le emanazioni procedevano dalle evaporazioni come effetto del calore stesso: così come i luoghi più caldi e più aridi della terra sono quelli che emanano maggior dose di aromi¹⁰⁷, perché il sole dissecca la parte umida dei corpi, causa unica della putredine. Forse appunto per questo suo calore fisico Alessandro, come pare, era impetuoso, e beveva. Fin da quando era fanciullo traspariva evidente il suo carattere, perché era irascibile e aggressivo in ogni cosa, mentre poco si lasciava prendere dai piaceri del corpo, rispetto ai quali era molto moderato.

Quello del ‘profumo dell'eroe’, e più tardi del santo, è un mitologema molto antico e fortemente radicato nell'immaginario sia orientale che occidentale.

¹⁰⁵ Falk (1986), p. 479.

¹⁰⁶ Plutarco, *Vita di Alessandro*, 4.

¹⁰⁷ Sulla nozione greca di ‘terra degli aromi’, applicata peraltro alla sola Penisola Arabica, si veda in particolare lo splendido studio di Detienne (1975).

Sul tema del ‘profumo di Alessandro’ è stato scritto anni fa dal Bonoure un articolo abbastanza interessante¹⁰⁸, che peraltro non individua per nulla l’esatto quadro di riferimento storico religioso al quale esso va riferito, se si vuole comprenderne appieno il significato. Ma partiamo intanto dal profumo. Riteniamo ch’esso trovi la sua più compiuta spiegazione in quella tradizione del Dionisismo, della quale Bonoure sembra essersi completamente dimenticato, in cui il *profumo* per eccellenza viene attribuito ad un predatore, la pantera o leopardo. La pantera è sacra a Diòniso, che la tiene presso di sé, la cavalca, e si riveste della sua pelle¹⁰⁹. Addirittura egli stesso si trasforma in pantera, come è descritto nelle *Dionisiache* di Nonno (Canto XXXVI, 314-320). Sul suo divino esempio, Alessandro ricopriva d’una pelliccia di leopardo la sella di Bucefalo¹¹⁰, forse memore anche della credenza secondo la quale

l’inganno della pantera è più segreto: essa fa ricorso all’attrattiva del profumo. La pantera infatti è un animale profumato. E proprio in questo si distingue da tutti gli altri animali. Nessun animale emana per natura un buon odore – scrive Teofrasto – salvo la pantera; e un ‘problema aristotelico’ si chiede, senza d’altronde rispondere chiaramente, perché gli animali sono tutti maleodoranti tranne la pantera. C’era anche, una volta, nella città di Tarso, un profumo assai ricercato che veniva chiamato il ‘pantera’ (*pardalium*), ma la cui formula era già perduta al tempo di Plinio il Vecchio¹¹¹.

L’inganno della pantera corrisponde in fondo al potere di seduzione del carisma di Alessandro. Alessandro, che è Diòniso, è dunque anche la *pantera profumata*.

Ma per quanto riguarda la causa di questo *profumo*, cioè il *calore* di Alessandro, resta ancora molto da dire, o almeno da accennare. Tale fenomeno si lega infatti direttamente in parte al ricordo, e in parte forse anche al permanere, di una pratica spirituale, quella della produzione spontanea o indotta di un forte calore corporeo, che risale ai primordi dello sciamanesimo eurasiatico¹¹². E che in particolare è attestata non solo in buona parte delle tradizioni mitiche e legendarie di origine indoeuropea, dall’area celtica fino all’India, ma anche di quelle tibetane, turco-mongole e, appunto, siberiane. Si è visto come Plutarco,

¹⁰⁸ Bonoure (1983).

¹⁰⁹ Allo stesso modo Shiva ama rivestirsi o sedersi su di una pelle di tigre, suo simbolo animale.

¹¹⁰ L’evidenza iconografica di questo fatto è rilevabile nel medaglione d’oro proveniente da Tarso che mostra Alessandro che caccia a cavallo di Bucefalo, conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi, nelle due lastre scolpite a rilievo custodite nel Museo Nazionale di Atene, e nel celebre mosaico di Pompei. Cfr. Sekunda e McBride (1984), p. 15, p. 19, p. 36.

¹¹¹ Detienne (1980), pp. 66-67.

sulla scorta dei suoi predecessori, tenda ad attribuire questo singolare fenomeno al temperamento *igneo*, e quindi *irascibile*, di Alessandro, fondandosi sulla celebre teoria degli umori sviluppata nella medicina greca. Inoltre egli collega tale temperamento alle note esplosioni d'ira ed aggressività che caratterizzano, com'è noto, la biografia del Macedone. Ma questo tratto caratteriale, unitamente alla produzione d'un eccezionale calore corporeo, contraddistingue l'eroe guerriero in tutte le tradizioni indoeuropee, come sinteticamente ricorda Mircea Eliade¹¹³:

La 'trasudazione creatrice' e la produzione magica del calore erano conosciute anche dagli Indo-Europei. [...] L'eroe irlandese Cuchulainn esce così 'riscaldato' dalla sua prima impresa guerresca (equivalente a una iniziazione militare) da far saltare le doghe e i cerchi del tino in cui era stato messo; un analogo 'furore-calore' si trova presso l'eroe dei Narti caucasici, Batradz. Come ha dimostrato Georges Dumézil¹¹⁴, parecchi termini del vocabolario 'eroico' indo-europeo – *furor, ferg, wut, ménos* – esprimono precisamente quel 'calore estremo' e quella 'collera' che caratterizzano, ad altri livelli della sacralità, l'incorporazione della *potenza*.

Questo è il quadro di riferimento *funzionale* all'interno del quale si spiega il *calore guerriero* di Alessandro.

Probabilmente tutto ciò ancora non basta ad esaurirne il senso, perché questo 'calore interiore' ricorda assai da vicino la nozione sia indù che buddhista di quel particolare *ardore* psicofisico, in sanscrito *tapas*, che veniva ottenuto quale prodotto secondario delle pratiche yogiche, e che era considerato il segno esteriore di una profonda spiritualità. Secondo la *Mundaka Upanishad* (3.2, 4) il *tapas* era sia la fonte del potere, che il tramite per giungere ad esso. Perché per ottenerlo, occorreva l'unione del devoto al supremo *Brahman*, raggiunta tramite l'ascesi e la conoscenza. Sull'esempio delle divinità più potenti, come Indra, che accedevano al Cielo grazie al loro *tapas*¹¹⁵.

La pratica del *tapas* è attestata in India fin dall'epoca vedica, ma l'ideologia e le pratiche della "trasudazione magica e della creazione mediante l'auto-termia sono conosciute fin dall'epoca indo-europea, anzi, esse appartengono a uno stadio culturale arcaico, essendo attestate sia nelle cosmologie "primitive" sia in numerosi sciamanesimi"¹¹⁶.

¹¹² Sul ruolo del 'calore magico' nello sciamanesimo, cfr. Eliade (1983), pp. 504-507.

¹¹³ Eliade (1973), p. 110.

¹¹⁴ Il riferimento principale è a Dumézil (1990).

¹¹⁵ Cfr. M. Eliade (1973), 109-113 e in particolare il capitolo intitolato "Il calore magico", pp. 308-312.

¹¹⁶ Eliade, op. cit., p. 309.

Alessandro è dunque l'eroe profumato nella 'terra dei profumi'. Terra dei profumi che è certamente tutta l'India, nel suo insieme, ma che, alla lettera, è in particolare quel Gandhâra¹¹⁷, quel Nordovest in cui egli lascerà indubbiamente la sua impronta più profonda. Qui infatti nascerà e si svilupperà l'arte indogreca, destinata a diffondere la cultura figurativa prima della Grecia, e poi di Roma, in quasi tutta l'Asia. Ma soprattutto destinata a rafforzare, anche sul piano estetico, una concezione antropomorfa della spiritualità, ch'era già profondamente latente sia nel Buddhismo che nel Jainismo e nell'Induismo. Resta questo, almeno in Asia, il merito più grande di Alessandro.

Riferimenti bibliografici

- Altheim F. (2007), *Deus invictus. Le religioni e la fine del mondo antico*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Arriano (2007), *Anabasi di Alessandro*, a cura di F. Sisti, Milano, Mondadori.
- Auboyer J. (1965), *L'India fino ai Gupta*, Milano, Il Saggiatore.
- Avalon A. (1979), *Shakti e Shakta*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Boccaccio G. (1978), *Dizionario geografico. De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, et de nominibus maris*, a cura di N. Liburnio, Torino, Fògola.
- Bonoure G. (1983), "L'odeur du héros. Un thème ancien de la légende d'Alexandre", in *Quaderni di storia*, n. 17, gennaio/giugno 1983, Edizioni Dedalo, pp. 3-46.
- Bowker J. (1997), *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press.
- Burkert W. (1999), *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, Marsilio.
- Bussagli M. (1984), *L'arte del Gandhâra*, Torino, UTET.

¹¹⁷ *Gandhâ* in sanscrito significa infatti profumo.

- Cardini F. (1981), *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia.
- Centanni M. (a cura di) (1988), *Il Romanzo di Alessandro*, Venezia, Arsenale Editrice.
- Chiodo d'Onza M. e Panettoni E. (a cura di) (1977), *Alessandro Magno e l'Oriente*, Messina – Firenze, G. D'Anna.
- Citati P. (1974), *Alessandro*, Milano, Rizzoli.
- Coomaraswamy A.K. (1936), “A note on the *Asvamedha*”, in *Archiv Orientalni*, pp. 306-317.
- Coomaraswamy A.K. (1965), *History of Indian and Indonesian Art*, New York, Dover Publications.
- Daniélou A. (1984), *Storia dell'India*, Roma, Ubaldini.
- Daniélou A. (1980), *Shiva e Dioniso. La religione della Natura e dell'Eros. Dalla preistoria all'avvenire*, Roma, Ubaldini.
- Detienne M. (1975), *I Giardini di Adone*, Torino, Einaudi.
- Detienne M. (1980), *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, Laterza.
- Diodoro Siculo (1991), *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo*, Torriana (FO), Orsa Maggiore Editrice.
- Dumézil G. (1929), *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Parigi, P. Geuthner.
- Dumézil G. (1975), “Alexandre et le sage de l'Inde”, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfanti*, vol. II, Brescia, Paideia, pp. 255-260.
- Dumézil G. (1988), *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio.
- Dumézil G. (1990), *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Milano, Adelphi.
- Eliade M. (1973), *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano, Rizzoli.
- Enciclopedia delle religioni* (1997), a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Vol. IV, Milano, Jaca Book.

- Eliade M. (1983), *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Mediterranee.
- Esnoul A.-M. (1976), *Bhagavad Gitâ*, Milano, Adelphi.
- Euripide (1992), *Le Baccanti*, a cura di G. Guidorizzi, Venezia, Marsilio.
- Falk M. (1986), *Il mito psicologico nell'India antica*, Milano, Adelphi.
- Filostrato (1978), *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi.
- Grimal P. (1997), *Enciclopedia dei miti*, Milano, Garzanti.
- Grossato A. (1983), "The Anaryan Cakravartin", in *East and West*, vol. 33, ns. 1-4, Roma, pp. 282-87.
- Grossato A. (1987) "Shining Legs. The Onefooted Type in Hindu Myth and Iconography", in *East and West*, Vol. 37, Nos. 1-4, dicembre 1987, Roma, Is.M.E.O., pp. 247-282.
- Grossato A. (1989), "Il Monopode Polare. Origine e significato di alcune rappresentazioni arcaiche di *Ursa Major*", nel Supplemento n. 9 della *Rivista di Archeologia* dedicato al *Colloquio Internazionale 'Archeologia e Astronomia' - Venezia 3-6 Maggio 1989*, Roma, Giorgio Bretschneider, pp. 207-211.
- Grossato A. (1999), *Il Libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Milano, Mondadori.
- Grossato A. (2002), "Sovranità universale e regalità particolari nell'Induismo, tra mito e storia", in *La regalità*, a cura di C. Donà e F. Zambon, Roma, Carocci, pp. 15-31.
- Heesterman J.C. (1957), *The Ancient Indian Royal Consecration: The R?jas?ya described according to the Yajus Texts and annotated*, 's-Gravenhage, Mouton.
- Hopkins E.W. (1968), *Epic Mythology*, Varanasi, Indological Book House.
- Jeanmaire H. (1972), *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino, Einaudi.
- Kerényi K. (1972), *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore.
- Kerényi K. (1992), *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi.
- Kirfel W. (1967), *Die Kosmographie der Inder*, Georg Olms, Hildesheim.

- Lane Fox R. (1981), *Alessandro Magno*, Torino, Einaudi.
- L'Hernault F. (1978), *L'Iconographie de Subrahmanya au Tamilnad*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie.
- Liebert G. (1976), *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism – Buddhism – Jainism*, Leiden, Brill.
- Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa (The)* (1981), edited by K. Mohan Ganguli, 12 voll., Delhi, Munshiram Manoharlal.
- Majumdar R.C. (1960), *Classical Accounts of India*, Calcutta, K.L. Mukhopadhyay.
- Mani V. (1979), *Puranic Encyclopaedia. A comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Markandeya Purana (The)* (1904), edited by F. Eden Pargiter, Calcutta, The Asiatic Society.
- McGovern P.E. (2006), *L'archeologo e l'uva. Vite e vino dal Neolitico alla Grecia arcaica*, Roma, Carocci.
- Merkelbach R. (1991), *I Misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo*, Genova, ECIG.
- Nezâmi (1997), *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Nonno di Panopoli (2004), *Le Dionisiache* (canti XL-XLVIII), a cura di G. Agosti, Vol. IV, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Panikkar R. (1966), *Maya e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, Roma, Abete.
- Piantelli M. (1972), "Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d'Elide", in *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, n. 105, pp. 135-164.
- Pillai N.G. (1937), "Skanda: the Alexander romance in India", in *Proceedings of the All-India Oriental Conference*, pp. 955-997.
- Plutarco (1974), *Le vite parallele*, a cura di A. Ribera, Vol. II/1, Firenze, Sansoni.

- Rufo Q. Curzio (1989), *Alessandro Magno*, Milano, Messaggerie Pontremolesi.
- Sekunda N. e McBride A. (1984), *The Army of Alexander the Great*, London, Osprey.
- Sekunda N. e Warry J. (1998), *Alexander the Great. His Armies and Campaigns 334-323 BC*, London, Osprey.
- Sordi M. (a cura di) (1984), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, Jaca Book.
- Stein A. (1937), *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Iran*, Londra,
- Stein A. (1985), *Alexander's track to the Indus*, New Delhi, Offset Printing Centre.
- Vishnupuranam* (1972), edited by M.N. Dutt Shastri, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Stutley, M. e J. (1980), *Dizionario dell'Induismo*, Roma, Ubaldini.
- Varenne J. (2008), *Il Tantrismo. Miti, riti, metafisica*, prefazione di A. Grossato, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Walker B. (1968) *Hindu World*, 2 voll., London, Allen & Unwin.
- Wheeler M. (1968), *L'incendio di Persepoli*, Milano, Mondadori.
- Willets R.F. (1962), *Cretan Cults and Festivals*, New York, Barnes & Noble.
- Zorzi A. (1982), *Vita di Marco Polo veneziano*, Milano, Rusconi.

Alessandro Magno in Indonesia: una breve cronistoria

di Giulio Soravia

Alessandro Magno non giunse mai nelle isole indonesiane, come ben si sa, ma idealmente l'eco delle sue gesta lo ha condotto fin nel sudest asiatico, percorrendo antiche tranquille vie di comunicazione e commercio con la diffusione dell'Islam.

Nel mondo islamico, sì, perché di nuovo non si tratta dell'Alessandro, figlio di Filippo il Macedone, allievo di Aristotele, figura storica a tutto tondo, anche se avvolta da un'aura di leggenda. Si parla piuttosto di una figura creatasi sulla scia di quei racconti, che hanno dato origine fin dalla tarda antichità al "racconto" di Alessandro, al suo romanzo, alla sua storia, con la *s* minuscola, ma con ciò non meno grandiosa e interessante¹.

Chiunque abbia dimestichezza col mondo islamico sa che, secondo l'interpretazione corrente, Alessandro – questo Alessandro ideale – compare anche nel testo coranico in una delle *sûrât* più ricche di suggestioni e commenti, la diciottesima (detta "della Caverna", *Sûrat al-Kahf*). Alessandro sarebbe il personaggio citato come *Dhû 'l-qarnain* (vv. 83-4)²:

ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً
إنا مكّنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً

¹ È noto ed esula dal nostro interesse qui ricordare che la leggenda di Alessandro, nella sua versione più antica, fu attribuita allo storico Callistene di Olinto, ma in realtà fu in epoca tolemaica che venne elaborato quanto divenne noto come il romanzo di Alessandro, attribuito poi a uno Pseudo-Callistene, sebbene nella traduzione latina di Giulio Valerio Alessandro Polemio (IV secolo) venga ascritto a un non meglio definito Esopo.

² "E ti chiederanno ancora di Quello dalle Corna. Rispondi: "Di lui voglio narrarvi una storia". In verità Noi lo rendemmo potente sulla terra e gli demmo accesso a tutte le cose" (traduz. Bausani). Si veda anche il v. 98.

Attribuzione per altro controversa e perfino contestata, Dhû 'l-Qarnain viene da taluni considerato un profeta, mentre altri affermano trattarsi solo di un uomo su cui, per altro, Iddio ha riversato i Suoi favori rendendolo potente. Resta problematico comunque il valore e il significato della sua collocazione nel contesto di una *sûra* dove si mostrano segni del volere divino oscuri e grandiosi³.

Ma tutto ciò è storia nota, così com'è nota la somiglianza del testo coranico alla narrazione delle gesta di Alessandro nella tradizione ellenistica. Meno conosciuta è la fortuna che il testo ebbe nelle estreme propaggini del Dâr al-Islâm.

Sembrirebbe infatti che il cammino del romanzo di Alessandro in terre islamiche si debba soprattutto alla versione medio-persiana che fu successivamente tradotta in siriano e in arabo⁴, ma che ebbe fortuna soprattutto nella versione composta da Nizâmi. La figura di Alessandro, che in un primo tempo era considerato il nemico per eccellenza, divenne poi il prototipo del perfetto eroe musulmano. Le sorti di tale racconto non furono particolarmente felici nel mondo ottomano, ma dalla Persia, sulla scia dei contatti indotti dal commercio, si rivelarono più generose nelle isole indonesiane.

Alessandro, con la sua leggenda, passò infatti, sulle onde del mare solcato dai mercanti persiani e indiani, nelle terre indonesiane, a Sumatra e qui si costruì una nuova identità, largamente basata su quella del testo persiano, ma con alcune differenze o innovazioni.

La versione più conosciuta del romanzo di Alessandro in Indonesia è la *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, oggi edita da Khalid Hussein e pubblicata dal Dewan Bahasa dan Pustaka a Kuala Lumpur nel 1967⁵. Questo testo si rifà al manoscritto conservato a Leida, nella Biblioteca universitaria, segnato come Cod. Or. 1696. La data del manoscritto è il 1830 ed esso è a opera di tale Muhammad Cing Sa'idullah, non altrimenti noto, ma l'opera, come la grande maggioranza dei testi "classici" malesi, risale per la sua stesura scritta al XVII secolo, epoca in cui si cominciò sistematicamente a usare il sistema detto *jawi*

³ Rammentiamo che la *sûra* XVIII contiene la storia dei cosiddetti "dormienti di Efeso" e la controversa vicenda di Mosè e del suo rapporto col misterioso Hîḍr. Il commentario dell'edizione inglese del Corano, curata dai Custodi degli Ḥarâmain, che citiamo in quanto "moderno" ma di estrazione ovviamente wahhabita, così si esprime (p. 845): "...the King with the Two Horns, or the Lord of the Two Epochs. Who was he? ... The Qur-an gives us no material on which we can base a positive answer. Nor is it necessary to find an answer, as the story is treated as a parable". E continua, per spiegare il senso della parabola: "Zul-qarnain was a most powerful King, but it was Allah, Who, in His universal plan, gave him power and provided him with the ways and means for his great work. ... He was just and righteous, not selfish or grasping... Three of his expeditions are described in the text, each embodying a great ethical idea involved in the possession of kingship or power".

⁴ Non ci soffermeremo su ciò rimandando in tale senso a Nöldeke 1890, a Fraenkel 1892 e a Friedlander 1913. Sull'*Iskandar nâma* rinviamo alla bibliografia dell'art. di A. Abel su *Encyclopaedia of Islam*.

⁵ Una seconda edizione si ha nel 1986 sempre dello stesso editore.

di trascrizione delle lingue indonesiane in caratteri arabi a ciò adattati⁶. È noto che la datazione dei manoscritti malesi pone sempre dei problemi non indifferenti⁷ anche a causa del fatto che molte opere si possono ritenere molto più antiche e forse precedentemente scritte in qualche alfabeto indiano⁸ in manoscritti non giunti a noi. Il testo usato non è dei più antichi conosciuti, tuttavia un'altra versione del testo del 1713, citata dal curatore della edizione a stampa ricordata, pare si presenti lacunosa e mal conservata. Il manoscritto di Leida a sua volta mostra alterazioni e “modernizzazioni”, come per esempio l'attribuzione del titolo di “governatore di Rum” a Raja Qilas. Il testo in lingua malese è ritenuto di origine sumatrana, senza ulteriori specificazioni da parte del curatore, ma ciò è chiaramente plausibile e concorda con ciò che sappiamo di tale genere di letteratura in Indonesia (cfr. anche Braginskij 2004, pp. 176-9).

Che Sumatra abbia rappresentato il primo approdo dell'islam è cosa nota e ovvia. Tuttavia stupisce l'assenza di tale testo nelle letterature in altre lingue sumatrane. Quanto al percorso che esso possa aver fatto oltre Sumatra, siamo del tutto nelle tenebre. Zoetmulder (1974), il più completo repertorio di opere giavanesi, non ne fa cenno, e neppure Snouck Hurgronje (1893-4) per quanto attiene a una sua possibile presenza in area acinese.

Ciò significa che il testo giunse probabilmente coi primi mercanti persiani a Sumatra prima che l'islam si diffondesse a Giava nel XVI secolo e proprio a Sumatra si è “consolidato” in malese, lingua “commerciale”. Il fatto che il romanzo di Alessandro non sia citato in Snouck Hurgronje, resta un'ennesima prova *in absentia* che non dice molto, in quanto la letteratura aceh ha circolato fino a un recente passato in sola forma manoscritta e quindi i testi menzionati da Snouck Hurgronje sono solo quelli cui egli ha potuto accedere e che gli erano noti. In tempi recenti altri testi si sono aggiunti alle nostre conoscenze a testimonianza di una ricchezza ancora da esplorare. Molta letteratura “popolare”

⁶ Le principali lingue che utilizzarono tale scrittura, oltre al malese, furono l'aceh (cfr. Van Langen 1889 pp- 3-15 e i testi riprodotti alle pp. 95 ss.) e il giavanese, sebbene quest'ultimo continui a utilizzare e preferire l'*aksara Jawa*, di origine indiana, fino ai giorni nostri (De Casparis 1975, pp. 70 ss.). In particolare ricorderemo l'"invenzione" della *p* e della *ng*, oltre all'uso delle note lettere persiane پ و گ.

⁷ È il caso di ricordare i lavori di Russell Jones sulle filigrane delle carte usate per i manoscritti malesi come strumento di datazione *post quem*, per cui si vede almeno Jones 1975 e 1993. Un colloquio su tale argomento si tenne a Londra nel 1980 e ne dà resoconto M. Zaini-Lajoubert in “Archipel” 23 (1982), pp. 17-23.

⁸ Pura illazione? Eppure già nel VII secolo a Shriwijaya, nel sud di Sumatra, si scriveva un malese sanscritizzato in un alfabeto indiano meridionale (De Casparis 1975, Coedès 1930). Manoscritti su foglie di *lontar* hanno breve durata e la carta in terre malesi risale ai primi contatti con l'occidente. Documenti che attestino l'uso di alfabeti indiani – analogamente a quanto accadeva da secoli per il giavanese - non sono stati (ancora) trovati, ma appunto non si tratta di una prova a sfavore di una possibilità.

circola in piccole brosure che si trovano nei mercati di Banda Aceh e altrove, in edizioni economiche e povere, spesso in ogni senso. Così troviamo in tali edizioni sia testi edificanti quali le storie dei Profeti, che riprendono liberamente leggende come quella del profeta Salomone e dell'upupa, sia "romanzi cavallereschi", quale quello di Indra Budiman⁹, su vicende e personaggi epici di cui per altro si sa ben poco. Tale operetta, ricordata come esempio, è composta in quartine, che vengono lette salmodiando, e tratta di imprese gloriose dell'eroe che dà il nome al racconto, noto anche nella letteratura malese. Al proposito si vedano la *Hikayat Indera Bangsawan*, e la *Hikayat Inderaputera* (Ali bin Ahmad 1973, Radhwan Anwar 1974, Mulyadi 1983), che testimonierebbero di un atteggiamento tipico delle società orali, il rimaneggiamento dei testi e la riappropriazione, senza alcuna nozione del senso del plagio, di testi esistenti¹⁰.

Molto lavoro di ricerca sui manoscritti resta quindi da fare, ma anche molto lavoro di comparazione. Ciò vale anche per il testo della *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, che per ora ci offre solo la possibilità di farne un riassunto, che ne dimostri le originalità e le variazioni rispetto a testi noti in altre tradizioni e lingue.

Il re Iskandar, figlio di Raja Darab, un Rum di Macedonia, parte per visitare l'oriente e giunge alle frontiere dell'India. Lì si trova di fronte un vasto e potente impero retto da Raja Kida Hindi, il cui territorio si estendeva su mezza India. All'udire della venuta di Iskandar egli diede ordine ai suoi soldati di radunarsi. Quando l'esercito con tutti i principi e i vassalli fu pronto, egli si mosse per respingere Iskandar. I due eserciti si scontrarono e Raja Kida Hindi fu sconfitto e fatto prigioniero. Iskandar gli chiese di abbracciare la vera fede. Il re si sottomise e divenne un buon musulmano, abbracciando la religione di Abramo, l'amico di Dio. Iskandar allora lo onorò e gli diede vesti di gala, non inferiori alle sue e lo rinviò salvo al suo paese. Raja Kida Hindi aveva una figlia di nome Shahru'l Bariyah, la cui bellezza era celebrata in quel tempo e non aveva pari. Il suo viso splendeva come il sole ed era dotata di grande saggezza e sapienza. Raja Kida Hindi chiamò in disparte il suo primo Ministro e così si confidò con lui. "Voglio chiedere il tuo consiglio. Questa mia figlia che non ha l'eguale nei suoi tempi ho intenzione di offrirla in sposa a re Iskandar, Che ne pensi?" Il Ministro assentì, assicurando il re che faceva la cosa giusta. "Così sia", concluse allora il re. "Recati domani da Nabi Khidir e ragguaglialo sulla questione.

⁹ (*Hikayat Indra Budiman*, in sei volumetti in formato 10 x 14 di oltre 750 pagine complessive, il cui autore è Cut Nyak Tihawa Arsyady, pubblicati a Bireuen tra il 1969 e il 1976 da una non meglio identificata editrice Pustaka Mahmudiyah.

¹⁰ Lo "sfondo" filosofico può ricercarsi nelle opere del mistico del XVI secolo Hamza Pansuri, su cui Drewes e Brakel 1986. Quanto alla ricerca in ambito aceh, essa ha fatto qualche passo avanti con le edizioni critiche di Drewes (1979 e 1980).

Il Ministro fece quanto gli era stato ordinato e nel frattempo re Kida Hindi fece coniare monete con l'effigie di Iskandar e fece sventolare vessilli col suo ritratto. Il Ministro intanto aveva informato dei fatti Nabi Khidir, che lo aveva accolto e fatto sedere.

Sulla base di quanto aveva udito, Nabi Khidir si recò da Iskandar per avanzargli la proposta e Iskandar assenti a sposare la principessa. Si presentò nella sala delle udienze dove riceveva la sua corte di principi, indovini e sapienti, capi e guerrieri, che si raccoglievano attorno al suo trono, alle cui spalle stavano le sue guardie. Venne introdotto anche Raja Kida Hindi e fu fatto sedere su un seggio d'oro con pietre preziose. Dopo che tutti si erano sistemati, Nabi Khidir si alzò e dopo un'invocazione a Dio eccelso chiese la benedizione del profeta Abramo, l'amico di Dio, e di tutti i profeti di ogni tempo. Infine lesse la formula di matrimonio per re Iskandar. Poi fece un cenno a Re Kida Hindi e gli disse: "Sappi, o re, che è al re Iskandar, qui presente, che l'onnipotente Iddio ha consegnato la sovranità sul mondo intero da est a ovest e da nord a sud. Egli è venuto a conoscenza che tu, o re, hai una figlia di insorpassata bellezza e desidera chiederti di accoglierlo con favore e concedergli di divenire tuo genero. I tuoi discendenti saranno così alleati ai discendenti di re Iskandar fino al Giorno del Giudizio. Sei d'accordo? Dai il tuo assenso? Raja Kida Hindi, all'udire le parole di Nabi Khidir si alzò e disse dopo aver fatto atto di sottomissione a re Iskandar: "Sia noto a tutti, che io sono il servo di re Iskandar, come i miei figli tutti. Nabi Khidir è il guardiano mio e di mia figlia la principessa Shahrul Bariyah". Così si concluse il contratto di matrimonio e Nabi Khidir stabilì la dote in tremila dinari. Tutta la corte allora si alzò con grida di giubilo e sparse ai piedi dello sposo oro e gemme così alti e numerosi che sembravano tanti termitai. Questo tesoro fu poi distribuito ai poveri.

Al calar della notte Raja Kida Hindi condusse a Iskandar la sposa, con tutto il corredo di preziosi che erano sua eredità. Così Raja Iskandar ascese al talamo nuziale, stupendosi per la bellezza della principessa. Il giorno seguente la ricoprì di doni preziosi e le conferì le insegne di potere che le spettavano, mentre i principi si inchinavano a lei. Infine donò a Raja Kida Hindi abiti di gala e cento scrigni d'oro ripieni di gemme preziose e cento cavalli dai finimenti d'oro e pietre, tali che suscitavano la meraviglia di tutti.

Raja Iskandar si fermò dieci giorni secondo tradizione, e l'undicesimo partì con la sua sposa dirigendosi a oriente. Al suo ritorno, passò di nuovo per l'India e sostò presso il suocero. Questi nell'assicurarlo della sua devozione e lamentandosi di quanto aveva sentito la sua mancanza, gli confidò che gli avrebbe fatto piacere la compagnia della figlia Shahrul Bariyah. Non sarebbe stato disposto Iskandar a lasciarla? Raja Iskandar acconsentì e, dopo un nuovo consistente scambio di doni preziosi, fece suonare i tamburi e le trombe e partì per sottomettere tutti quei re che ancora non riconoscevano la sua sovranità.

La principessa Shahrul Bariyah era però incinta, sebbene al momento della partenza di Iskandar né lei né lo sposo lo sapessero. Un mese dopo la partenza del marito si recò dal padre per dargli la notizia, che Raja Kida Hindi accolse con grande gioia. A tempo debito la principessa diede alla luce un maschio che fu chiamato Raja Aristun Shah. Crescendo egli divenne lo specchio di suo padre e un giovane di estrema pre-

stanza; sposò poi la figlia del re del Turkestan e da lei ebbe un figlio che chiamarono Raja Aftas.

Quarantacinque anni dopo il ritorno di Iskandar in patria, Raja Kida Hindi morì e Raja Aristun gli succedette sul trono. Questi regnò per 355 anni e gli succedette Raja Aftas che regnò sull'India per 120 anni e alla sua morte salì al trono Raja Askainat, che regnò tre anni, dopo di che il potere passò nelle mani di Raja Kasdas che dopo dodici anni lasciò questo mondo, permettendo al fratello minore Raja Ambutas di accedere al trono. Questi regnò tredici anni e fu seguito da Raja Heruwaskainan, per trent'anni, poi da Raja Arahadaskainat per nove anni, da Raja Gudarz Kuhan, figlio di Raja Ambutas, per settant'anni e ancora seguì Raja Nikabus Ashkabus per cinquant'anni e poi ci fu Raja Ardashir-e Papagan figlio di Gudarz, che sposò una figlia di Raja Nushirwan Adil, re dell'Est e dell'Ovest, ed ebbe da lei un figlio di nome Derma Nus. All'età di cento anni questo re morì e suo figlio regnò ancora per novant'anni. Seguì Raja Kestah per quattro mesi e Raja Ramji per ventidue anni e nove mesi. Divenne allora re Raja Shah Tersi, figlio di Derma Nus, per 28 anni e Raja Teja per trent'anni. La genealogia così continua: Raja Ajakar, dieci anni; Raja Hurmizd, figlio di Raja Shah Nahsi, 126 anni; Raja Yazdifgird, sessantadue anni e quattro mesi; Raja Kupa Kudar, sessantatre anni; Raja Narsi Biradarash, figlio di Raja Zimut, nipote di Raja Shah Narsi, pronipote di Raja Derma Nus, pro-pronipote di Raja Ardashir-e Papagan, il quale era figlio di Raja Gudarz Kuhan, nipote di Raja Ambutas, pronipote di Raja Sabur, pro-pronipote di Raja Aftas, che era figlio di Raja Aristun Shah, il quale a sua volta era figlio di Raja Iskandar Zulkarnain.

Narsi Baradarash sposò una figlia di Raja Amdan Nagara ed ebbe due figli: Kudar Shah Jahan e Raja Suran Padshah. Dio sa di più, a Lui torniamo.

Bibliografia

A. Abel, *Iskandar Nāma*, in *Encyclopaedia of Islam* (s.v.)

Ali bin Ahmad (Alis Murni), (a c. di), *Hikayat Inderaputera*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1973

A. Bausani, *Malesia. Poesie e leggende*, Milano, Nuova Accademia 1963 (pp. 253-259)

A. Bausani, *Le letterature del sud-est asiatico*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1970

A. Bausani, *Note sulla struttura della "hikayat" classica malese*, AION-O, n.s., 12 (1962), pp. 153-192

V.I. Braginskij, *The System of Classical Malay Literature*, KITLV Press, Leiden 1993

- V. Braginskij, *The Heritage of traditional Malay Literature*, KITLV Press, Leiden 2004
- L.F. Brakel, *On the Origins of Malay Hikayat*, "Review of Indonesian and Malaysian Affairs" 13/2 (1979), pp. 2-21
- L.F. Brakel, *Islam and Local Traditions: syncretic ideas and practices*, "Indonesia and the Malay World" 32/92 (March 2004), pp. 5-20
- C.C. Brown, *Sejarah Melayu or "Malay Annals: a Translation of Raffles MS 18 (in the Library of the Royal Asiatic Society in London) with comm.. by C.C.B., JM-BRAS 29/2-3 (1951), pp. 5-276*
- E.A.W. Budge (transl.), *A Discourse Composed by Mar Jacob upon Alexander, the Believing King and upon the Gate which he made against Gog and Magog*, in *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, 1889
- J.G. De Casparis, *Indonesian Palaeography. A History of Writing in Indonesia from the Beginning to C. A.D. 1500*, Leiden/Köln, E.J. Brill 1975
- G. Coedès, *Les Inscriptions Malaises de Çrīvijaya*, BEFEO 30/1-2 (1930), pp. 29-80
- G.W.J. Drewes, *Hikajat Potjut Muhamat. An Achehnese Epic*, Dordrecht, Foris 1979
- G.W.J. Drewes, *Two Achehnese Poems: Hikajat Ranto and Hikajat Teungku Di Meuke'*, Dordrecht, Foris 1980
- G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht, Foris 1986
- S. Fraenkel, *Anz. Nöldeke, Th., Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans...*, "Zeitsch. Deutsche Morgenl. Gesell." 45 (1892), pp. 309-330
- I. Friedländer, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig 1913
- Hikayat Indera Bangsawan*, (ed. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan), Jakarta, Balai Pustaka 1978
- Iskandarnamah, A Persian Medieval Alexander-Romance*, trnsl. By M. D. Southgate, Columbia U.P. New York 1978
- R. Jones, *The Date of the SOAS Manuscript of the Sjaïr Perang Mengkasar*, BSOAS 38/2 (1975), pp. 418-20

- R. Jones, *European and Asian Papers in Malay Manuscripts: A Provisional Assessment*, "Bijdr. Konink. Instituut", (Leiden), 149/3 (1993), pp. 475-502
- Hj. Khalid Muhammad Hussain, (ed.), *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, Dewan Bahasa, Kuala Lumpur 1967, 1986²
- K.F.H. Van Langen, *Handleiding voor de Beoefening der Atjehsche Taal*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff 1889
- P.J. van Leeuwen, *De Maleische Alexanderroman*, Meppel: Ter Brink, Ph.D. Thesis Un. Utrecht 1937
- Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Klassik*, Singapura, Pustaka Nasional 1982 (pp. 143-148)
- S.W.R. Mulyadi, *Hikayat Indraputra. A Malay Romance*, Dordrecht, Foris 1983
- Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, "Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaft, Philos.-Historische Classe.-Wien, 37 (1890)
- P.G. Riddel, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, Univ. Of Hawaii Press, Honolulu 2001
- Anwar Ridhwan, *Ulasan dan Sorotan Hikayat Inderaputera*, Kuala Lumpur, Utusan Melayu 1974
- Ch. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, 2 voll., Batavia-Leiden, Landsdrukkerij-E.J. Brill 1893-4
- E.P. Wieringa, (comp.), *Catalogue of Malay and Minangkabau manuscripts in the library of Leiden University and other collections in the Netherlands*, ed. J. de Lijster-Streef – J.J. Witkam, Leiden, Legatum Warnerianum in Leiden University Library, 1998, (Vol. 1, p. 40)
- R.O. Winstedt, *The Date, Authorship, Contents and Some New Manuscripts of the Malay Romance of Alexander the Great*, JMBRAS 16/2 (1938), pp. 1-23
- R.O. Winstedt, *The Malay Annals of Sejarah Melayu*, JMBRAS, 16/3 (1938)
- R. O. Winstedt, *Sanskrit in Malay Literature*, BSOAS, 20 (1957), pp. 599-600
- R.O. Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, JMBRAS 17/3 (1939); Kuala

Alessandro Magno in Indonesia: una breve cronistoria

Lumpur-Oxford, 1969² (v. pp. 85-6, 92-95); rev. Y.A. Talib, Eagle Trading,
Petaling Jaya 1991

P.J. Zoetmulder, *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*, KITLV-Foris Pbls,
Dordrecht 1974

RECENSIONI

Catherine Pinguet, *La folle sagesse*, Paris : Les éditions du Cerf, 2005, 126 pp. 19 euros.

Concepito come un saggio, il libro di Catherine Pinguet, che conosce l'Oriente per avere vissuto a lungo in Turchia, è un viaggio interiore per il lettore. L'autrice scopre, infatti, il poeta Kaygusuz Abdal, vissuto attorno al XIV secolo in Anatolia, proprio durante un viaggio in questa terra. La tomba di questo personaggio è oggi meta di pellegrinaggi della comunità Alevita, una delle più numerose di Turchia. Da questa scoperta e dall'interesse per la letteratura del *non-sense*, si dipana sapientemente una ricerca scientifica sul valore della follia e della poetica del paradosso, sia in Oriente che in Occidente. Pinguet afferma che, lungo la storia della spiritualità, la « la folle sagesse a l'Orient pour terre d'élection ».

Il punto di partenza è costituito quindi dall'idea che l'Oriente è la fucina della folle saggezza che conserva lo Spirito presente nelle varie espressioni religiose. Questo saggio è diviso in due parti: la prima è consacrata alla follia in Dio sia nel cristianesimo che nell'islam. Il testo, conciso ma intenso, permette un continuo spostamento geografico e storico sia in Oriente che in Occidente, nella cultura cristiana e in quella musulmana. La parola di San Paolo (1 Cor. 3, 18-19), per cui la vera saggezza è iscritta nella follia della croce, conduce il lettore alla scoperta dei cristiani d'Oriente, in primo luogo, e dei sufi o dervisci, in seguito. La ricerca di una follia, cioè di un sentimento irresistibile per Dio, considerato come il perno di tutta la vita interiore, rende possibili diverse designazioni. Questi folli o pazzi per Dio sono definiti in varie forme secondo le epoche e le aree geografiche d'appartenenza. La folle saggezza è costituita sia dai *salos*, in ambito cenobitico egiziano, sia dagli stiliti che abitano per anni o per un'intera esistenza sul piedistallo di una colonna, per i siri, sia dagli *yourodiviyé* (letteralmente cosa mostruosa o addirittura aborto) in Russia. Questa pazzia sacra è anche apparsa in Occidente, nella latinità, pur se considerata sempre e comunque come un possibile pericolo dogmatico ed eretico. San Francesco d'Assisi che si spoglia simbolizza l'atto di pazzia evangelica con il quale egli significa al mondo la rinuncia ai beni terreni. Anche nel Rinascimento e in epoca moderna si parla ancora e si vive un certo spirito di savia follia. Erasmo da Rotterdam è il capostipite di questa nuova frontiera del ragionamento per assurdo, della *Docta Ignorantia*, d'epoca moderna e un mistico gesuita del XVII secolo, Jean-Joseph Surin focalizza la propria testimonianza sull'esperienza estrema del divino. Il diritto all'esistenza di questi folli di Dio si ritrova anche nell'ambito islamico. Il secondo capitolo della prima parte concerne l'espressione

della follia in ambito musulmano e orientale. Gli appartenenti al movimento dei *malâmî* o della *malâmâtiyya*, ne sono dei degni rappresentanti insieme ai più noti *Qalandar*. ‘Attâr riporta alcuni casi di personaggi appartenenti alla categoria degli individui che si mostrano come riprovevoli, ma nel loro intimo coltivano le virtù dell’umiltà e della modestia. Anche i “pazzi in Dio” (*majdhûb* ou *maczûb*, in turco) appartengono a questa corrente spirituale. Il capitolo termina sulla figura di Barak Baba, asceta del XII secolo, vissuto in Anatolia e che si esprime in forma apparentemente assurda. Nella seconda parte del pregevole libretto, Pinguet analizza il contenuto di questa follia: in certo qual modo il tema è da riassumersi nel binomio di Saggezza e sragionamento (*dérâison*). Nel mondo islamico le locuzioni teopatiche (*shatahât*) illustrano la stranezza dell’espressione poetica. È la poesia del *non sense* che caratterizza tanto l’espressione poetico-mistica degli innamorati di Dio (*âshiq*), nell’ambito musulmano, e anatolico in particolare, quanto quella dei poeti del medioevo francese che comunicano la loro interiorità attraverso la *fratrasie*. L’espressione paradossale e quasi senza senso è probabilmente uno stratagemma per distrarre il lettore dalla logica ordinaria e condurlo ad un nuovo modo di pensare e di formulare il proprio pensiero.

La seconda parte del presente saggio è certamente la più originale ed anche la più innovativa. Senza accondiscendere ad un comparatismo religioso di facile concezione, in tempi marcati dal desiderio di ritrovare somiglianze nelle diverse tradizioni mistiche, il pensiero di Catherine Pinguet si dipana soprattutto attraverso la scoperta di procedimenti dell’espressione letteraria al servizio dell’esperienza umana del folle per Dio. Certo accostare Yunus Emre e Kaygusuz Abdal, nella loro poesia mistica, con quella di autori del medioevo francese, dove un gusto per la burla e per la festa goliardica è uno dei moventi, potrebbe apparire alquanto irragionevole. Kaygusuz Abdal utilizza la poesia come mezzo per scardinare tutti i conformismi religiosi che tengono in ostaggio l’uomo davanti a Dio. Questa poesia mistica del *non sense* permetterebbe quindi un salto nella libertà dello spirito. In alcune lingue non si dice forse, “fare dello spirito”? È probabilmente nella nozione di *spirito* che può individuarsi una possibilità di fondare una qual certa comunanza di movimenti apparentemente opposti. L’irragionevolezza è forse giustificata dal fatto che tanto nell’Oriente musulmano che nell’Occidente latino, gli estremi si incontrano. All’estrema sacralità di un’esperienza corrisponde il desiderio (sacrosanto) di desacralizzare altrettanti fatti della vita. Attraverso questa poetica del paradosso e del *non sense*, si percepisce un desiderio di esprimere l’impercettibile idea e sentimento umano che colgono l’umorismo divino.

L’assenza voluta di note frustra talvolta il ricercatore accanito, ma dà la possibilità al curioso di interessarsi di mondi apparentemente opposti. Il testo di

Pinguet, che non ambisce a divenire uno studio monografico sulla follia per Dio, permette una profonda meditazione sul rapporto tra parola ed esperienza mistica.

Alberto Fabio Ambrosio

Johann Christoph BÜRCEL, «*Il discorso è nave, il significato un mare*». *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci (Biblioteca medievale, saggi 21), 2006, pp. 307, € 26.60

Al lettore qualsiasi che, attratto dallo splendido titolo, voglia provare a cimentarsi con la lettura di questa raccolta di saggi senza sapere quasi nulla, come accade a me, della poesia persiana del Medioevo, toccherà in sorte una strana esperienza: l'esperienza, insieme, della differenza e della somiglianza, entrambe egualmente conturbanti, ed entrambe velate, ma anche potenziate, dalla distanza cronologica e culturale che ci divide dalle opere che Bürgel amorosamente indaga.

Il volume, che raccoglie saggi composti tra il 1978 e il 1999, è diviso in due parti. La prima, intitolata *Le forme della poesia persiana*, esamina le tre principali forme letterarie di questa tradizione: il poema epico, il romanzo e la forma lirica per eccellenza, il *ghazal*; la seconda parte, invece, comprende una serie di medaglioni dedicati, rispettivamente, ai maggiori esponenti della letteratura persiana medievale (Hafiz, Nizami, Rumi), a qualche opera di particolare interesse (*Vis e Ramin*, *Humay u Humayun*), e alla figura di un grande protagonista di questa tradizione letteraria, Alessandro Magno. Per queste molteplici vie, il lettore entrerà in contatto con una delle più grandi tradizioni letterarie del mondo: una tradizione in cui il remoto retaggio indoeuropeo dei persiani (chiaramente percepibile in particolare nella tradizione epica), e gli apporti della cultura europea (Alessandro, la tradizione del romanzo), si fondono con le fastose ricchezze della cultura araba, e con memorie ancora più remote ed esotiche (più volte, per esempio, si coglie l'eco delle grandi culture orientali, quella indiana e quella cinese), creando una commistione di estremo fascino, che non per nulla stregò, fra gli altri, il vecchio Goethe.

Nel suo insieme, questa tradizione letteraria, per quanto somma, ci è estranea. Intendiamoci, in Italia abbiamo avuto alcuni eccellenti studiosi che si sono

affaccendati per farla conoscere. Penso al benemerito Italo Pizzi, autore del bel volume *L'epopea persiana e la vita e i costumi dei tempi eroici di Persia*, Firenze, 1883, e di una traduzione integrale del *Libro dei re* di Firdusi in sonori endecasillabi carducciani, che sarebbe forse il caso di rimettere in circolazione. Penso ad Antonino Pagliaro, e al suo *Epica e romanzo nel Medioevo Persiano*, Firenze, Sansoni, 1927, e agli innumerevoli, memorabili lavori di Alessandro Bausani. Penso alle traduzioni di studiosi contemporanei come Angelo M. Piemontese (per esempio Amir Khusrau da Delhi, *Le otto novelle del paradiso*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996) o Carlo Saccone, curatore del volume di Bürgel, e finissimo traduttore di Hafiz o di Attar. Ma, nonostante l'attività di tanti appassionati studiosi, credo di non sbagliare dicendo che la tradizione letteraria persiana del medioevo resta ancora fuori dal canone: il che vuol dire, in sostanza, che sappiamo che c'è, ma non la pratichiamo. Certo, lo stesso si può dire, che so, della letteratura araba classica o di quella cinese. Ma nel caso della letteratura persiana, questa esclusione dal canone è in un certo senso più grave, appunto perché si tratta di una tradizione letteraria vicina a noi sia per la comune origine indoeuropea (evidente nell'analogia di alcuni grandi temi, primo fra tutti quello che chiamerei l'immaginario della regalità), sia perché ha condiviso con noi il retaggio culturale greco. Lo si vede come meglio non si potrebbe nel penultimo dei saggi di Bürgel, dedicato al *Viaggio dei servi di Dio* di Sana'i, un breve poema mistico – di abbagliante bellezza – che il lettore italiano può leggere, col titolo di *Viaggio nel regno del ritorno*, nell'ottima traduzione commentata di Carlo Saccone. Ora, non solo nel suo impianto generale, ma, si può dire, in ogni suo singolo verso, il poemetto di Sana'i rispecchia fonti greche, che non mi sembrano tanto genericamente neoplatoniche, quanto specificamente ermetiche. Prendendo in mano il *Corpus Hermeticum* o le opere di Festugière, si possono decifrare, una per una, tutte le immagini e le ipostasi di Sana'i; e che questo mistico del XII secolo abbia saputo mantenere splendidamente viva, qualche secolo prima di Ficino e dei neoplatonici nostrani, tutta l'esuberante ricchezza della psicagogia mistica tardoantica, è cosa che per me ha quasi del miracoloso. Ma accanto a questi retaggi comuni, la tradizione mediopersiana e quella occidentale sono affratellate dall'esistenza di continui scambi culturali, effettuati attraverso la Spagna islamizzata, le crociate, le vie di scambio e i flussi mercantili. Anche in questo caso, un solo esempio può bastare. Uno dei contributi più belli di tutto il libro di Bürgel è dedicato alla morfologia del *ghazal* persiano, un genere poetico amoroso caratteristico, che ha avuto in Hafiz il suo massimo maestro. Ora, una delle più antiche liriche provenzali giunte sino a noi, inizia così: "Mei amic e mei fiel / leissat estar lo *gazel* / aprenet u son noel / de virgine Maria..." ("Amici miei e miei fedeli, / lasciate perdere il *gazel*: / imparate un nuovo canto / della vergine Maria..."). Molti anni or sono,

Aurelio Roncaglia, suppose, in pagine lucidissime, che questo misterioso *gazel* potesse essere appunto il *ghazal* persiano. Oggi la sua interpretazione, a dire il vero, è stata posta in discussione: ma resta largamente convincente, e immensamente suggestiva...

Insomma, sia a causa delle affinità di sostrato, sia per effetto degli scambi, sia per altri fattori di più complessa valutazione, il punto essenziale, mi pare dato dal fatto che, nella colta lettura di Bürgel, la letteratura neopersiana rivela impressionanti omologie con la cultura medievale europea, omologie che riguardano tanto il quadro generale dell'espressione letteraria e la strumentazione topica e retorica, quanto i singoli testi. Descrivere queste omologie, davvero del più alto interesse, travalica di gran lunga i limiti di una modesta recensione: del resto, il libro lo fa nel modo migliore. Mi limiterò, quindi, semplicemente ad elencarne qualcuna alla rinfusa.

Per esempio ritroviamo qui, nell'ambito della lirica amorosa, quella continua oscillazione fra piano religioso e piano profano, che, esattamente come accade in Occidente, anche in Persia si è spinta così oltre da creare testi di incerta collocazione. E ancora, su entrambe le sponde, abbiamo numerosi *topoi* poetici comuni: come l'idea che l'amata, più che una donna in carne ed ossa, sia una sorta di perfetta somma dei valori del mondo o, l'immagine, intensamente suggestiva, del "poeta furfante", che caratterizza la tradizione del *ghazal* e compare in Guglielmo IX d'Aquitania, in Cecco Angiolieri o in Villon. Ma comuni sono ancora delle prospettive poetiche caratteristiche, come l'uso voluto e abilissimo dell'ambiguità, che accumuna Hafiz e Petrarca, facendo di loro grandi maestri di singolare perfidia poetica. In determinati casi, queste somiglianze sono addirittura impressionanti, come accade col romanzo di *Vis e Ramin*, così affine alla storia di Tristano e Isotta da essere stato più volte considerato come una fonte diretta del testo occidentale. Non voglio e non posso riprendere qui questa *vexata questio*; ma non posso evitare di dire che, forse, è stato un errore limitare il confronto: *Vis e Ramin* potrà essere meglio valutato se verrà visto nell'ambito di tutta la tradizione 'tristaniana', comprendente anche testi come il *Cligés* di Chrétien de Troyes o l'anonimo *Amadas et Ydoine* (ca. 1190-1220).

Al di là di questa fitta e impressionante rete di rispecchiamenti e di affinità con la letteratura occidentale, tuttavia, la tradizione letteraria persiana resta splendidamente originale: e da essa promana un fascino, esotico e conturbante, che in alcune figure – penso per esempio a Nizami o a Rumi – riesce davvero indimenticabile. Johan Christoph Bürgel, come un coltissimo mediatore culturale, guida il lettore attraverso una selva di testi e di figure diverse ma sempre di grandissimo interesse, e lo sa fare con una sovrana padronanza, con un acume critico e analitico degno della miglior scuola tedesca, ma insieme con un'affabilità e un'umana partecipazione che, viste dalle aride e desolate lande della

filologia nostrana, appaiono davvero notevolissime. Al meglio, forse, la peculiarità d'accento della tradizione persiana si può cogliere nelle pagine dedicate ad Alessandro, personaggio che i poeti persiani sanno assimilare completamente, facendone qualcosa di assolutamente diverso dal sovrano perfetto e, insieme, tragicamente incapace della tradizione nostrana, dallo Pseudo Callistene a Gualtiero di Châtillon. Nei testi analizzati da Bürgel, Alessandro diviene, nel bene e nel male, un grande *shah* persiano: a testimonianza del fatto che le grandi tradizioni culturali sanno completamente metabolizzare quello che prendono dall'esterno, e, facendolo proprio, imprimono su di esso l'inconfondibile sigillo della loro unicità. Esattamente quel che non riusciamo più a fare, da almeno un secolo, con la spazzatura culturale che importiamo da oltreatlantico...

Non voglio, tuttavia, soffermarmi oltre sui contenuti del volume, e sui problemi, affascinanti, che esso pone agli addetti ai lavori; preferisco terminare sottolineando invece la lezione che questa raccolta di Bürgel può impartire a chiunque voglia abbandonarsi al piacere della lettura. Oggi, lacerati come siamo fra movimenti migratori che ci pongono in intimo e continuo contatto con l'alterità etnica, e movimenti culturali che dissennatamente teorizzano gli scontri di culture e predicano diversi fondamentalismi, tutti egualmente deprecabili, abbiamo un'estrema necessità di saggi come questo. Saggi che ci mostrano l'unità nella diversità, e che sottolineano da un lato la statura e la dignità delle culture che ci circondano, dall'altro la fittissima rete di rapporti che, da sempre, ci affratellano a loro.

Effettivamente, qui, *Il discorso è nave, il significato un mare*: e dunque la lettura di queste pagine può dare un'esperienza in sé davvero affine, per tipo, a quelle che in altri tempi riservavano i grandi viaggi, quei viaggi che riuscivano a dare l'esperienza dell'incontro. Il viaggio attraverso il testo, si trasforma in un viaggio attraverso tutta la tradizione del vicino oriente, e, perché no, anche in un viaggio nei segreti meccanismi della tradizione letteraria, e la letteratura persiana apparirà, alla fine, un conturbante doppio di quella occidentale, un gemello diverso, che non solo possiamo tentare di comprendere, ma che ci fornisce anche uno specchio in cui guardarci e riconoscerci.

Carlo Donà

Massimo Jevolella, *Le radici islamiche dell'Europa*, Boroli, Milano 2005

Nel dicembre del 2004 Massimo Jevolella incontrò a Granada, nel Patio de los Leones dell'Alhambra, un enigmatico visitatore scozzese che colpì la sua attenzione in maniera particolare. Dalla descrizione che ce ne viene fornita in questo libro (pp. 47-48) possiamo esser certi che quel "fantasma benigno e discreto", di cui Jevolella ignora l'identità, altri non era che lo *shaykh* 'Abdalqadir as-Sufi, il medesimo che nel dicembre di una decina d'anni prima, a Weimar, aveva emesso un documentato parere giuridico, una *fatwa*, che riconosceva a Johann Wolfgang von Goethe la qualità di musulmano. Se Jevolella fosse stato a conoscenza di ciò, avrebbe potuto arricchire di qualche altro elemento interessante la sua indagine sulle "radici islamiche dell'Europa", dove l'autore del *Mahomets-Gesang* e del *West-östlicher Divan* viene indicato assieme a Thomas Carlyle come colui che ha "troncato di netto l'antica catena del disprezzo occidentale verso Maometto e l'Islàm, capovolgendo l'odio in ammirazione profonda" (p. 36).

Dopo il Tedesco e l'Inglese fu uno Spagnolo, don Miguel Asìn Palacios (1871-1944) a fondare filologicamente, col suo studio su *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, la tesi secondo cui "la civiltà e la cultura dell'Europa cristiana avevano legami organici e profondi non solo con le radici giudaiche e greco-latine, ma anche con il mondo islamico, e, attraverso l'Islàm, con il mondo iranico e con il lontano Oriente" (p. 37). Tra i diversi centri di cultura in cui tali legami vennero allacciati e coltivati, "il centro più attivo della scienza euro-asiatica era un piccola città della Persia vicina ai confini dell'odierno Iraq" (p. 92), la città di Giundishapur, dove "si traducevano dal greco in lingua siriana le opere di Ippocrate e di Galeno, di Euclide e di Archimede, di Platone e di Aristotele, di Apollonio e di Tolomeo. Si assorbivano elementi della scienza indiana e persiana" (*ibidem*). Viene dunque giustamente respinta dall'Autore la tesi della "rottura dell'unità mediterranea", secondo la quale l'Europa moderna avrebbe tratto origine dalla netta contrapposizione fra Occidente cristiano e Occidente islamico. "Contrariamente alla famosa tesi di Henri Pirenne – scrive Maurice Lombard, che viene qui citato da Jevolella – noi pensiamo che proprio mediante la conquista musulmana l'Occidente abbia ripreso contatto con le civiltà orientali, e, attraverso queste, con i grandi movimenti mondiali del commercio e della cultura" (p. 43).

È certamente la patria di Asìn Palacios la regione d'Europa in cui le "radici islamiche dell'Europa" appaiono più evidenti, sicché Jevolella può indugiare a suo piacimento nella rievocazione di quello che per il Nietzsche di *Der Antichrist* era "il meraviglioso mondo della civiltà moresca (...) debitore della sua na-

scita a istinti nobili e virili”. A tale proposito, sarà sufficiente riportare questo breve passo: “Mentre per le vie di Parigi e di Londra si camminava nel fango, e di notte nel buio più pesto, Còrdoba aveva già le strade lastricate e illuminate da lampade a olio. La fama di questa città magnifica e potente era tale da giungere perfino alle orecchie di una monaca che nella seconda metà del X secolo viveva rinchiusa nella remota abbazia di Gandersheim, in Sassonia; la religiosa, che si chiamava Hrotswitha (Rosvita) ed era una grande poetessa, definiva Còrdoba ‘l’ornamento del mondo’. Del resto, quando nell’anno 956 l’imperatore tedesco Ottone I inviò una missione diplomatica alla corte di ‘Abd al-Rahman III, l’ambasciatore riferì in una sua memoria il senso di profondo stupore che aveva provato nel venire a contatto con una civiltà così raffinata, e così vistosamente superiore a quella della Germania di allora” (p. 51).

Se nella geografia dell’Europa musulmana Còrdoba era “l’ornamento del mondo”, Palermo “era davvero la città magnifica, ricca di palazzi e moschee, giardini e mercati (...) una delle più prospere del Mediterraneo” (p. 77). D’altronde lo spettacolo della Sicilia musulmana, del cui splendore testimoniano le descrizioni entusiastiche dei poeti e dei viaggiatori citati da Jevolella, non può non richiamare quello della Spagna moresca. “Sorgenti, canali, palme, aranci... Come rapidamente il pensiero corre di nuovo all’incanto della Alhambra, dove sono proprio le piscine e i ruscelletti artificiali a dialogare con gli arabeschi dei chiostri e con le lievi forme delle colonne e degli archi. Come se questa civiltà islamica di Sicilia e d’Andalusia avesse voluto lasciare in eredità al mondo un sogno di freschezza e di levità gioiosa, così lontano dall’idea comune che noi abbiamo dell’epoca medievale” (pp. 80-81).

Legate entrambe alla medesima matrice islamica, l’Andalusia e la Sicilia passarono la fiaccola all’Europa medioevale e rinascimentale; e fra quelli che sono stati definiti i “più rappresentativi *cursores* in questa lampadodromia della civiltà”¹ spicca la figura gigantesca di Federico II, uno di quei “sultani battezzati di Sicilia, a’ quali l’Italia dee non piccola parte dell’incivilimento suo”². Sia per il tramite dell’eredità arabo-normanna, sia attraverso l’intenso e continuo rapporto intrattenuto personalmente col mondo musulmano, lo spirito del grande Svevo fu fecondato dall’influenza culturale islamica. “Ne sono la prova – si legge in un altro libro che getta luce sulle “radici islamiche dell’Europa” – gl’innumerevoli edifici dei quali Federico II disseminò il suo regno di Sicilia. (...) Come molti Francesi e Inglesi che hanno soggiornato in Oriente, l’Impera-

¹ Francesco Gabrieli, *Federico II e la cultura musulmana*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani*, Palermo 1952, p. 445.

² Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2° ed. modificata ed accresciuta dall’autore, Prampolini, Catania 1933-1939, vol. III, p. 372.

tore Federico II si ispira a concezioni architettoniche arabe per edificare i suoi castelli (...) Lo stile architettonico adottato da Federico per l'edificazione dei suoi castelli nell'Italia meridionale conquista l'Italia del Nord, poi la Germania, per conoscere infine una nuova e magnifica fioritura nella costruzione dei castelli dell'Ordine prussiani³. Ma l'influenza islamica nell'architettura europea non è visibile solo nelle *Ordensburgen*, non termina con il Medioevo e non è limitata al continente. "I minareti hanno influenzato la forma dei campanili del Rinascimento italiano, così come, d'altra parte, la forma degli splendidi campanili del grande architetto inglese Wren, il quale, prendendo esempio dai musulmani e dagli italiani, seppe giocare sul contrasto di torri e cupole. Anche le nicchie rinascimentali a forma di conchiglia riproducono quelle presenti nelle moschee e nei minareti dell'Islam"⁴.

Una rassegna dei settori della cultura nei quali l'Islam ha consegnato all'Europa il proprio sapere ci porterebbe a parlare non solo di architettura, ma anche di filosofia, di letteratura, di musica, di matematica, di astronomia, di medicina, di altre scienze e delle cosiddette arti minori⁵. Scopriremmo allora, come ci avverte Massimo Jevolella, "che anche l'Islam fa parte delle nostre più profonde radici" (p. 23), poiché esso "ha giocato un ruolo essenziale e profondo nello sviluppo della cultura europea" (*ibidem*).

Claudio Mutti

Martino Conserva - Vadim Levant, *Lev Nikolaevic Gumilëv*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 2005

Quarto titolo della collana "Quaderni di Geopolitica", quest'opera differisce dalle precedenti perché non è la pubblicazione commentata d'un testo ine-

³ Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser Arabisches Erbe*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1970, pp. 253-256.

⁴ Sigrid Hunke, *op. cit.*, p. 294.

⁵ Oltre che nell'opera di Sigrid Hunke citata più sopra, una sintetica rassegna del debito culturale europeo nei confronti dell'Islam si può trovare in: AA. VV., *L'eredità dell'Islam*, a cura di Thomas Arnold e Alfred Guillaume, Vallardi, Milano 1962. Per quanto in particolare concerne il lascito culturale andaluso, si veda Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Sindbad, Paris 1985.

dito, bensì una biografia. Anche la scelta del soggetto, a prima vista, potrebbe apparire insolita per l'argomento della collana; ma ciò, appunto, solo *a prima vista*, a quanti volessero ridurre la geopolitica ad una pura analisi contingente dei rapporti internazionali. Tale, evidentemente, non è l'opinione degli Autori: Vadim Levant e Martino Conserva. Quest'ultimo è un economista milanese, già specialista d'analisi di rischio paese e dei mercati finanziari internazionali presso una delle maggiori banche italiane, ancora oggi collaboratore di riviste finanziarie, ma appassionato di arte, filosofia e storia. Egli risiede, con la famiglia, a San Pietroburgo, dove, quando ancora si chiamava Leningrado, Vadim Ridovic Levant ha condotto i suoi studi storici. Per una curiosa inversione di tendenze, se l'economista Conserva ha finito con lo scrivere di storia e filosofia, lo storico Levant è oggi dirigente d'una società russo-cinese!

Dicevamo, dunque, che i due Autori non hanno questa visione riduttiva della geopolitica, ma la estendono anche all'indagine storica della vicenda umana relazionata all'ambiente. Tale è senz'altro il caso di Lev Nikolaevic Gumilëv, celeberrimo storico, filosofo e geografo russo. Una piccola parte della propria notorietà, egli la dovette all'uomo e alla donna che lo generarono nel 1912, i poeti Nikolaj Stepanovic Gumilëv e Anna Andreevna Achmatova. Purtroppo per lui, in vita questi nobili natali finirono col perseguitarlo: dalla fucilazione del padre nel 1921, il nuovo corso bolscevico fu per il giovane Gumilëv un vero e proprio incubo. Dal 1935 iniziò a fare avanti e indietro dalle carceri ai lavori forzati (in totale, tra prigionia, campi di lavoro e confino, 13 anni di segregazione), sempre per delazioni che il più delle volte la stessa giustizia sovietica avrebbe poi riconosciute come infondate. Ma, riabilitazione o no, resta il fatto che il pur geniale Gumilëv riuscì a laurearsi solo a 36 anni, non ottenne mai la carica di professore universitario e poté tenere i propri corsi di "studio dei popoli" solo in maniera informale, semiclandestina. Fondatore della scuola etnologica russa, elaboratore di teorie originalissime, Lev Nikolaevic rimase sempre un intellettuale isolato perché troppo indipendente, spesso e volentieri attaccato dalla *intelligencija* ufficiale. Basti per tutti l'aneddoto, nello stesso tempo divertente e tragico, riportato da Levant e Conserva. Nel 1974 Gumilëv, che già s'era imposto all'attenzione per diverse pubblicazioni, decise di conseguire il dottorato in geografia, siccome, essendo nell'organico di quella facoltà ma laureato in storia, rischiava d'esserne espulso col pretesto che non era "specialista". La sua dissertazione di dottorato, *L'etnogenesi e la biosfera della terra* (fulcro dell'omonimo capolavoro che avrebbe pubblicato in seguito), fu riconosciuta dagli stessi esaminatori come un'opera d'altissimo profilo, ma, proprio per questo, ritenuta «superiore al livello di una elaborazione di dottorato e, pertanto, non una tesi di dottorato»; come dire: bocciato perché troppo bravo! Eppure lo studioso, che nel frattempo cominciava già a mietere riconoscimenti al-

l'estero, rifiutò sempre di fuggire e di lasciare il paese che, nonostante tutti i torti e i soprusi arbitrariamente inflittigli, amava intensamente. Tanto più dolorosa dovette apparirgli, allora, la campagna denigratoria condotta negli anni '80 contro di lui da sedicenti "patrioti", in realtà vetero-nazionalisti con sfumature xenofobe, che l'accusavano d'essere un nemico della Russia. Nel frattempo, proseguiva contro di lui l'ostracismo degli accademici, e nel 1981 gli fu anzi vietato di pubblicare alcunché. Gumilëv accolse con scetticismo anche la *pere-strojka*, e fu proprio Juri Afanas'ev, uno dei suoi teorici, a condurre l'ultimo grande attacco contro il pensiero dello storico e geografo. Lev Nikolaevic giunse vecchio e malato alla caduta della "cortina di ferro": innumerevoli inviti gli giungevano dall'estero, ma le sue condizioni di salute, e non più il regime, gl'impedivano ora di muoversi. Per lo meno, dal 1992 la Russia cominciò a tributare a Gumilëv i sacrosanti onori che meritava: successi editoriali per i suoi libri, inviti a dibattiti televisivi e radiofonici, lezioni pubbliche delle sue teorie. Ma l'anziano studioso, amareggiato dal tragico crollo di quella patria che, come Socrate, aveva amata benché gli fosse stata carnefice, riuscì solo ad assaggiare la tanto sospirata popolarità, perché proprio nel 1992 terminò la sua esistenza terrena. I concittadini pietroburchesi parteciparono commossi e in massa ai funerali, accompagnando la bara fino alla tumulazione nel Monastero Aleksandr Nevskij, dove riposa anche il celebre eroe eponimo.

In Italia una sola opera di Gumilëv è stata finora pubblicata: *Gli Unni*, dalla Einaudi nel 1972. L'aspetto del suo pensiero che interessa più gli Autori, e che viene analizzato nella seconda parte dell'opera, è invece la teoria dell'etnogenesi. In estrema sintesi (chi leggerà l'opera potrà avere maggiori e più esatti particolari), Gumilëv vedeva i popoli come organismi collettivi viventi, i quali attraversano diverse fasi di crescita e caduta, regolate dall'elemento della *passionarietà* (ch'è sentimento sia individuale sia collettivo), ossia «l'aspirazione ad agire, senza alcuno scopo evidente, o in base a scopi illusori», incontrollabile e inevitabile.

Non poteva mancare, inoltre, un capitolo su *Gumilëv e la geopolitica*. A differenza degli studiosi già presi in esame dai "Quaderni di Geopolitica" (Hausshofer e Von Leers), Gumilëv si guardò sempre bene dall'elaborare tesi propriamente geopolitiche (un po' perché non gli interessava, un po' perché aveva già problemi a sufficienza con le autorità sovietiche). Tuttavia, i suoi studi sono stati fondamentali per la nascita della contemporanea scuola geopolitica russa. Innanzitutto, Gumilëv con le sue opere ha rivalutato senza mezzi termini i popoli orientali e il loro apporto alla nascita della Russia: non a caso l'Università Nazionale Eurasiatica di Astana (capitale del Kazakistan) è stata intitolata proprio a lui. Ne consegue, inoltre, ch'egli ha svuotato il patriottismo russo delle possibilità d'una deriva xenofoba e piccolo-nazionalistica, riconoscendo il ca-

rattere multietnico e le molteplici radici culturali della Russia - o, per altri versi, l'unità indissolubile dell'Eurasia, quell'Eurasia che era già da decenni al centro dell'elaborazione geopolitica anglosassone e che ora, finalmente, veniva riconosciuta nella sua unità d'insieme anche a Mosca. Notano gli Autori come la concezione gumilëviana dell'Eurasia quale unione tra "Foresta" (gli Slavi) e "Steppa" (i nomadi turanici) ricalchi esattamente il tema di Halford Mackinder della Russia quale grande nemica degli Anglosassoni, in quanto riunificatrice delle forze del "Cuore della Terra" (*Heartland*). Lev Nikolaevic fu anche definito "l'ultimo eurasiatista", ed egli accettò di buon grado questo titolo. Ci piace allora concludere con una frase dello stesso Gumilëv (non prima di segnalare che l'opera comprende anche un *Glossario dei concetti e dei termini* e una *Bibliografia scientifica*, un esplicito invito all'approfondimento rivolto al lettore): «Tesi eurasiatista: occorre cercare non tanto nemici - ce ne sono tanti! - quanto amici, questo è il supremo valore nella vita». Un insegnamento di Gumilëv che meriterebbe davvero d'essere appreso e fatto proprio da tutti.

Daniele Scalea

Tom Reiss, *L'orientalista. L'ebreo che volle essere un principe musulmano*, tr. it. di S. Caraffini, Garzanti, Milano 2005, pp. 417 euro 19,60.

Il caso di Lev Nussimbaum (1905-42), alias Essad Bey alias Kurban Said, ebreo nato a Baku (odierna capitale dell'Azerbaijan) da una ricca famiglia di petrolieri di origini russe, cresciuto con una governante tedesca, che studia nel locale Imperiale Liceo Russo e più tardi all'Università di Berlino, poliglotta e scrittore prolifico, è di quelli che affasciano senza rimedio.

Affascinano soprattutto perché sembrano destinati a sfatare pregiudizi, a far saltare schemi consolidati, a rimescolare tutte le carte. Un ebreo che resta talmente folgorato sin dalla fanciullezza dalle belle rovine degli antichi palazzi dell'emiro di Baku, da provare un trasporto incontenibile verso tutto ciò che rappresenta la civiltà musulmana, sino alla conversione definitiva alla nuova fede avvenuta nella sede dell'ambasciata turca di Berlino nei primi anni '20. Ma se tutto finisse qui, ci troveremmo di fronte a una storia un po' originale, destinata a suscitare qualche curiosità o meraviglia, ma non molto di più. Quello che colpisce è ben altro: Lev non solo abbraccia l'Islam, cambia nome, si fa ritrarre

col fez, ma si inventa letteralmente una nuova identità cui poi resterà fedele sino alla fine. Non è un istrione, uno che finge semplicemente; o forse – si potrebbe pensare – era entrato così bene nella finzione della sua nuova identità, da aver completamente rimosso l'antica. A Berlino, a New York, in Italia diventerà il principe turco musulmano Essad Bey che si propone, forte di solidi studi compiuti tra mille sacrifici nella facoltà orientalistica di Berlino, come brillante esperto di cose islamiche, collaborando con successo e fama crescenti a numerose riviste letterarie e scientifiche della Germania di Weimar. Più tardi, quando nella Germania hitleriana la sua vera identità verrà scoperta, Lev-Essad continuerà a pubblicare sotto pseudonimi vari ancora in piena seconda guerra mondiale, e persino nel suo ultimo rifugio, l'Italia fascista dove troverà inaspettate altolocate amicizie.

C'è una grande tragedia nella biografia di Lev-Essad che è una chiave importante per la comprensione della sua strana vita, di tante sue scelte: i bolscevichi, conquistando Baku e l'Azerbaijan, determinarono la fine delle fortune del padre e la perdita di tutto. Padre e figlio cacciati da Baku, inizieranno la vita difficile dei profughi della rivoluzione. Approderanno prima a Istanbul, nell'ultimissimo periodo del califfato anteriore alla svolta repubblicana di Atatürk, poi in Europa, a Berlino; quindi in America a seguito di un matrimonio (rivelatosi presto infelice) con la figlia di un ricco imprenditore americano; subito dopo Lev-Essad tornerà in Europa e arriverà a Vienna – ormai abbandonato dalla moglie – dove sarà sorpreso dall'Anschluss e dove il padre sarà più tardi catturato e deportato dai nazisti; infine, fuggirà in Italia dove si spegnerà lentamente per una malattia inguaribile a Positano, a soli 37 anni.

La tragedia nella tragedia è però un'altra ancora: la madre, una rivoluzionaria bolscevica che Lev-Essad praticamente non nomina mai, era divenuta amica di quello Stalin che – ancor giovane agitatore comunista nel Caucaso, dedito al perseguimento dei suoi ideali con metodi banditeschi – fu ospite a Baku della casa dei Nussimbaum per qualche mese. La madre in seguito morirà in circostanze non chiare, ignote o tenute nascoste dai parenti anche al giovane Lev, sembra comunque suicida: forse, suppone il Reiss, la sua singolare posizione di accesa rivoluzionaria e amica dei bolscevichi in casa di un ricco petroliere si rivelò alla lunga insostenibile. Lev-Essad, autore fra l'altro di una corrosiva biografia di Stalin, scriverà: "Quell'uomo mi ha portato via la casa, la madre, tutto".

Questo antefatto dai risvolti tragici, ci introduce all'aspetto più sconcertante della vita intellettuale di Lev-Essad: la sua aperta simpatia per il fascismo e per il nazismo nascenti, in cui vide (non era il solo in quegli anni!) una forza sana e vigorosa, l'unica in grado di fare argine alla "barbarie rossa", ai "banditi" come Stalin e la GPU (la famigerata polizia politica sovietica, cui Lev-Essad

dedica un approfondito saggio, pare basato su documenti di prima mano). Anche nel breve soggiorno americano negli anni '30 Lev-Essad si farà notare per la vicinanza a intellettuali americani di origine tedesca dalle aperte simpatie nazionalsocialiste. Neppure quando più tardi dopo il '33 – espulso dall' "Unione degli scrittori tedeschi" (si noti che i suoi libelli anti-comunisti apparivano tra le letture raccomandate ai giovani nazisti e aspiranti squadristi fino a poco prima...) e in fuga dall'Austria annessa alla Germania – approderà in Italia, neppure allora il suo anti-comunismo viscerale gli permetterà di vedere con occhi meno ingenui la realtà del fascismo. Si adopererà a lungo, grazie ad insperate amicizie nelle alte sfere del fascismo (tra cui spicca il Gentile), per ottenere da Mussolini un colloquio negato sembra solo all'ultimo momento e il benessere a comporre una biografia del Duce. Ulteriore aspetto da rimarcare è il successo italiano del personaggio: in quei tempi quasi tutti i suoi libri più importanti – romanzi e biografie di Lenin e Stalin, di Nicola II, di Reza Pahlavi, vari saggi sul mondo islamico – vengono puntualmente tradotti in italiano da vari editori (tra cui Sonzogno e Salani). Il suo ormai notissimo e adamantino anticomunismo funzionerà – anche dopo l'approvazione delle leggi razziali – come una sorta di garanzia e salvacondotto: Lev-Essad, la cui origine ebraica dopo i dubbi iniziali era ormai ben nota alla polizia fascista, non verrà mai imprigionato né rispedito in Germania, ma solo discretamente controllato, quindi progressivamente isolato e infine confinato a Positano. Qui, ormai gravemente malato e senza denaro, vivrà sostenuto dalla popolazione e persino dalle autorità fasciste locali che si adopereranno per fargli avere cure e medicine. Solo qualche giorno dopo la sua morte, una macchina giungeva a Positano per condurlo a Roma dove, per l'EIAR, avrebbe dovuto tenere alla radio una serie di conferenze sul mondo musulmano.

Una storia, come si vede, piena di contraddizioni: un ebreo-turco che vede la propria identità ri-compresa, e poi definitivamente superata, in quella islamica che egli assumerà senza remore (negherà sempre e ovunque, persino alla moglie, le sue origini ebraiche); un sincero ammiratore della destra estremista europea in chiave anti-comunista, a dispetto delle sofferenze e delle persecuzioni di cui lui stesso, seppure marginalmente, fece esperienza tra Vienna e l'Italia; un convinto, romantico ammiratore dei grandi imperi (russo, austro-ungarico, ottomano) caduti con la prima guerra mondiale, che si ritroverà poi a suo perfetto agio nella repubblica di Weimar, che ammira l'Italietta fascista e il suo Duce (ma non l'America, il cui spirito gli resterà estraneo e "comprensibilmente" incomprensibile); un fautore dell'idea panislamica e del califfato universale – nettamente contrario al fiorire del nazionalismo turco, arabo ecc. di quei tempi – che poi si ritrovò irretito da ideologie che molto dovevano proprio al nazionalismo e al razzismo.

Ma è soprattutto la sua nuova identità islamica – certo vissuta, anche nei suoi romanzi a sfondo autobiografico (in particolare il bellissimo *Ali e Nina*, tr. it. NET-Saggiatore, Milano 2002), con una certa dose di ingenua idealizzazione – a mostrarci un aspetto del tutto inopinato, specialmente oggi che com'è noto ebrei e musulmani si guardano in cagnesco. Tom Reiss ricostruisce con competenza e acume analitico questo aspetto, e qui troviamo anche la spiegazione dello strano titolo della sua biografia. C'è stato, come egli mostra con ampia e varia documentazione, tra l'800 e gli anni di Lev-Essad, tutta una corrente dottrina di "orientalismo" ebraico europeo che guardava agli arabi del Medio Oriente come ai propri "fratelli maggiori", con lo spirito di chi pensa a "così eravamo anche noi", e di conseguenza si interessava e studiava appassionatamente il mondo arabo-islamico con l'occhio simpatetico di chi va alla ricerca delle proprie ormai lontane radici. Tom Reiss non si limita a ricostruire attentamente questo ambiente. Particolarmente interessanti sono i capitoli in cui egli indaga sul background russo della famiglia di Lev-Essad, sull'ambiente fortemente antisemita della corte zarista in cui – tra un pogrom e l'altro – si elabora la soluzione degli "shtetl" (i territori-ghetto tra Polonia e Ucraina in cui vennero concentrati tutti gli ebrei dell'impero da metà '800 in poi, i quali, ironia della storia, nella prima guerra mondiale accoglieranno come liberatrici le truppe tedesche del Kaiser...). Non meno interessanti sono i capitoli sulla formazione e lo sviluppo dell'anti-semitismo tedesco nel periodo di Weimar, e il pericoloso confluire del vecchio antisemitismo russo di certi ambienti di fuorusciti (in Russia, ricordiamolo, era stato all'inizio pubblicato il celebre falso "I protocolli dei Savi di Sion") con quello del nazionalsocialismo nascente.

Ulteriore aspetto notevole, messo in luce da questa biografia del "principe musulmano" che si dichiarava un "monarchico e maomettano" convinto, è la sua visione romantico-conservatrice dell'Islam come ultima diga che si erge contro quel mondo europeo, in fondo contro la Modernità tout-court, che stava in quegli anni letteralmente stravolgendo i connotati del vecchio Medio Oriente; un Islam che è visto insomma da Lev-Essad come unica barriera rimasta, dopo il crollo dei grandi imperi e delle vecchie monarchie, a salvaguardia di un mondo, di una tradizione e dei suoi valori. Qualcosa che ci richiama alla mente l'ideologia latente a tanta propaganda fondamentalista islamica di oggi: ma questa ideologia dell'"islam-barriera" si ritrova pure in tutta una lunga serie di intellettuali europei convertiti all'islam in un'ottica conservatrice, anti-moderna e tradizionalista (si pensi a Guénon, Schuon ecc.).

"Ali e Nina", il suo più celebre romanzo ambientato a Baku, cominciava con la domanda: ma noi di Baku siamo europei o orientali? C'è sempre in Lev-Essad – elemento centrale della sua personalità – la percezione di stare sul confine tra due mondi, tra due epoche, tra due universi, tra due culture, confine che

passa certo per la sua stessa biografia ma, prima ancora, all'interno della sua anima. La sua stessa patria, l'Azerbaijan turco, è in realtà – come il resto del Caucaso – un crogiuolo di razze e di lingue: turchi, persiani, armeni, russi, georgiani, osseti; ai musulmani si mescolano ebrei cristiani e zoroastriani. C'è in Lev-Essad – come in tutta l'epoca sua – una vivissima coscienza razziale, ma, ecco il punto paradossale, in lui non vibra nessuna passione per il nazionalismo: il protagonista musulmano del romanzo citato si innamora di una bella cristiana georgiana, ha come amici armeni, turchi, persiani ecc.; è innamorato dell'oriente musulmano, ma insieme irresistibilmente affascinato dalla 'moderna' Europa cristiana, pur se alla fine muore difendendo con le armi la vecchia Baku turca dall'assalto finale dei Russi... Nell'Azerbaijan di oggi il suo *Ali e Nina* è considerato una sorta di epos nazionale, ma si nega ferocemente che Essad Bey e l'ebreo Lev Nussimbaum siano la stessa persona...

Tom Reiss ha personalmente percorso in circa sette anni tutti i luoghi della vita di Lev-Essad, dall'Europa all'Asia Centrale, ha intervistato centinaia di persone tra cui i superstiti ormai novantenni del suo ambiente, alcuni dei quali ebbero a conoscerlo personalmente. La storia di questa meritoria investigazione è per così dire diluita nel libro e costituisce un po' una storia nella storia. Tom Reiss in realtà ci ha donato molto di più della minuziosa biografia di un personaggio singolare e accattivante che cavalca elegantemente, non si sa se più con sublime incoscienza o con levità di spirito (uno spirito in realtà talora straordinariamente penetrante, spesso profetico), ogni contraddizione possibile. Ci ha mostrato come tanti nostri paradigmi e stereotipi s'infrangano miseramente nella vita concreta degli individui, in cui domina semmai la contraddizione, la mescolanza di idee e atteggiamenti opposti, l'equivoco e il fraintendimento, la ricodificazione e appropriazione talora del tutto inconscia di ciò che prima apparteneva magari all' "altro": tutte cose che oggi si potrebbero spiegare col termine tanto di moda "inter-culturalità". Contraddizioni che Lev-Essad sperimentò proprio nella sua stessa persona, nella sua straordinaria vicenda tra il Caucaso multietnico e multi-confessionale e l'Europa dei più brutali regimi totalitari votati a pulizie etniche scientificamente organizzate; e che, poi, ci ha saputo trasmettere attraverso opere che mostrano, in questo "principe musulmano" di formazione russo-tedesca, tutta la sottigliezza e l'ironia di cui è capace l'anima ebraica sommate alla grazia di un' "anima bella" che passa senza sporcarsi attraverso le turpitudini e gli orrori del '900.

Tom Reiss, americano e forse proprio perché americano, ha saputo illuminare intelligentemente un ambiente storico che può apparirci ormai lontano, ma in realtà può gettare luce anche su questa nostra Europa odierna alle prese con problemi identitari (radici cristiane, Turchia sì Turchia no in Europa, questione immigrati extracomunitari ecc.), e sempre ancora tentata di risuscitare i vecchi

fantasmi della xenofobia, della “reazione tribale”. Il volume è corredato di indice dei nomi e di un’ampia e preziosa bibliografia.

Carlo Saccone

Norman Daniel, *Gli Arabi e l’Europa nel Medio Evo*, tr. it. di J. Catalano, Il Mulino, Bologna 2007, 2a ed., pp. 487 euro 20

È una piacevole sorpresa vedere la riproposta in edizione economica di questo ponderoso saggio di Norman Daniel, uscito nell’originale inglese (*The Arabs and Medieval Europe*, Longman Group and Librairie du Libane) negli anni ’70 e pubblicato la prima volta in italiano dal Mulino nell’ormai lontano 1981. Si tratta di uno studio molto originale e ben documentato, che si inserisce nel filone “studi delle opinioni e della mentalità”. Un filone che condivide parecchio con quello “storia delle idee”, ma che in sostanza mira a mettere in luce gli atteggiamenti di fondo di una società nel suo complesso, le sue reazioni anche viscerali a determinati avvenimenti, che si focalizza insomma sull’atteggiamento complessivo di un gruppo, di un’epoca ecc. Norman Daniel attraverso le fonti più varie – dalla letteratura di intrattenimento ai resoconti di viaggiatori, da verbali di processi a memorie, relazioni, atti notarili ecc. – ha riesumato alcuni episodi apparentemente marginali, di certo estranei al mainstream della “grande storia” ma, spesso, quando adeguatamente interrogati, estremamente eloquenti rispetto allo scopo della ricerca: mettere in luce la mentalità, l’atteggiamento fondamentale, le “opinioni prevalenti” della Cristianità medievale sugli arabi. Si analizza ad esempio un episodio relativo ai “martiri cristiani di Cordova” (cap. II), gli “incontri tra cristiani e musulmani: tre casi personali” (cap. III), e ancora “insospettati scambi letterari tra arabi e cristiani” (cap. IV), quindi “gli ideali cortesi del Levante: idee comuni ad arabi e cristiani” (cap. VII), e ancora “il mondo arabo visto dai Latini nel Levante: mercanti, mercenari e protagonisti diversi” (cap. VIII). Altri capitoli trattano temi più noti: la prima Crociata e “l’aggressione della cristianità latina e la sua intolleranza culturale” (cap. V); i normanni in Sicilia, Federico II e gli Arabi (cap. VI), la conoscenza della letteratura scientifica araba in Europa (cap. X). Il cap. IX mette in luce più direttamente il conflitto ideologico tra le due religioni nel medioevo attraverso “leggende e invenzioni cristiane sull’Islam”, senza trascurare anche la “polemica dotta contro l’Islam” e il tema della “guerra sacra”.

Impossibile naturalmente riassumere qui, anche solo per sommi capi, tanta ricchezza di temi e argomenti, o dare un'idea della ampiezza della ricerca e della complessità delle argomentazioni e delle analisi prodotte dall'Autore, uno studioso raffinato ma non di provenienza accademica: già addetto culturale dell'Ambasciata britannica al Cairo, ha studiato a fondo proprio i rapporti tra Arabi e Europei producendo saggi ben noti come *Islam and the West* (1960) e *Islam, Europe and the Empire* (1967). Riportiamo però alcune conclusioni di quest'ampio saggio, non poche delle quali potranno magari suscitare dubbi e sconcerto. Arabi e Europei conobbero in molti casi degli "sviluppi paralleli": nell'età della Scolastica, anche indipendentemente dall'influenza dei filosofi arabi tradotti in latino; nello sviluppo del misticismo e degli ordini monacali (si pensi alle confraternite sufi); nello sviluppo delle idee cortesi e legate all'etica cavalleresca (ricordiamo come il Saladino sarà portato in Europa da certa letteratura a modello di cavalleria); nella dottrina della "guerra sacra" (la Crociata, la Jihad), benché i due concetti abbiano ovviamente genesi, contenuti e struttura diversi. Ma certo – osserva il Daniel – rimase sempre la barriera linguistica, oltre a quella religiosa; inoltre, mentre gli Arabi a un certo punto "si ritrassero in se stessi e vissero in condizioni in cui prosperava ancora la cultura e maturavano nuovi frutti intellettuali, ma la loro società rimase ferma e non si sviluppò come fece quella europea sotto la spinta dei traffici imperialistici, delle invenzioni tecnologiche e delle conseguenti possibilità di investimento", in Europa le cose andarono ben altrimenti. Sicché il divario gradualmente aumentò e più tardi "l'industrializzazione dell'Europa e i rapporti imperialistici che l'Europa stabilì con le altre parti del mondo vennero a segnare la divaricazione definitiva" (p. 485). Fin qui posizioni e giudizi largamente condivisibili.

Ma Norman Daniel ci consegna in questo libro anche una durissima, a tratti spietata requisitoria su un mondo – la cristianità medievale dell'epoca delle Crociate – che appare nella sua ricerca affetto dai germi di una aggressività irrefrenabile e da una radicale intolleranza del diverso, frutto certo di una ignoranza diffusa dell'"altro", di paura incontrollata dell'ignoto, ma forse anche di altro. Attraverso vari documenti (discorsi di religiosi, relazioni diplomatiche, fonti letterarie ecc.), l'A. sottolinea come "xenofobia e isterismo fecero tutt'uno agli inizi delle Crociate ed è un errore considerarli come un fenomeno isolato. No, le Crociate furono una manifestazione dell'attivismo europeo. Combattere, rapinare, uccidere, commerciare, fare guadagni, percepire canoni o tributi, tutto va congiunto ai principi filosofici e teologici, alla mescolanza di storia e propaganda, e perfino al principio dell'amore del prossimo" (p. 484). Forse questo giudizio appare sommario e ingeneroso, ma vale la pena di seguire il ragionamento dello storico britannico, attraverso le sue stesse parole. "Proprio lo stato di guerra endemica [ahinoi, dopo il Medioevo, dal colonialismo alle guerre di

Bush, padre e figlio, questo giudizio almeno si conferma quantomai esatto, *nota mia*] costituisce la miglior spiegazione della barriera che è sempre esistita tra Arabi e Europei, nonostante che sul piano delle idee le loro culture avessero tante analogie” (p. 480).

È un punto centrale e certo la parte più interessante, questa, nell’analisi del Daniel: Europei e Arabi erano molto più simili di quanto (soprattutto i Cristiani) volessero ammettere. Quale la causa profonda o lontana di questo atteggiamento? Il Daniel risponde ricollegandolo all’antica diffidenza per l’Asia: “...le Crociate furono anche espressione di una storia di sospetti molto più antica... con esse si rinnovava la lotta della Grecia contro Serse, di Roma contro i Parti, di Bisanzio contro i Persiani... ebbene la convinzione [dei cristiani] di essere diversi rimonta all’intolleranza culturale per i “barbari” e cioè a quella che è una delle eredità meno utili che abbiamo avuto dalla Grecia” (ibidem) . Il “clima di sospetto” e di incomprendimento è tuttavia rilevabile al livello dei grandi aggregati, di stati e religioni contrapposti, mentre invece –rileva il Daniel- è consolante che “per tutto il Medio Evo e fino a oggi, nonostante tutto, hanno potuto mantenersi buoni apporti personali tra singoli arabi e singoli europei”. Ma andando sempre a ritroso nella ricerca delle causalità, il Daniel individua l’origine lontana della “aggressività” cristiana negli effetti generati dal clima delle persecuzioni dei primi secoli: “L’intolleranza cristiana, tuttavia, risaliva a ben prima dell’incontro con gli Arabi e cioè prese a manifestarsi nel secondo e nel terzo secolo, quando fu una risposta alla persecuzione, dato che la persecuzione aveva generato nei cristiani odio sia per i pagani che per gli eretici... Si direbbe, quindi, che nello spirito dei cristiani aveva covato da sempre lo spirito aggressivo, originato, appunto, dalla preesistente convinzione che gli altri volessero sempre perseguitarli” (p.480). Forse qui Daniel calca la mano e esagera alquanto nella sua spiegazione in chiave psicologista di fenomeni tanto complessi. Tuttavia ci chiediamo: non resiste tuttora in Occidente l’idea, alquanto semplicistica ma straordinariamente diffusa, che i musulmani per principio perseguitano sempre “gli altri”, e i cristiani in particolare? Non c’è una bella faccia tosta nell’affermare – purtroppo talora anche in stampa cattolica qualificata – che esisterebbe “un piano mondiale per islamizzare e conquistare il mondo”, quando dal colonialismo in poi cioè da qualche secolo in qua sono sempre eserciti cristiani che regolarmente invadono – con i più vari pretesti – ieri “portare la civiltà”, oggi “sviluppare la democrazia” – le terre musulmane? Opportunamente il Daniel ricorda che “i musulmani, d’altro canto, hanno dal Corano l’ingiunzione a praticare la tolleranza verso ‘i popoli del Libro’. E nonostante gli atti di intolleranza cui si abbandonarono singole persone o folle tumultuanti, è certo che cristiani ed ebrei poterono continuare a vivere nel mondo arabo e in altri paesi di religione musulmana, mentre il tiepido tentativo fatto dai cristiani

per definire nel loro diritto canonico le condizioni a cui avrebbero dovuto sottostare i musulmani per vivere in mezzo ai cristiani d'Occidente, non resistette all'usura del tempo" (p. 480). Si può in parte concordare, e certo i musulmani espulsi con gli ebrei nel 1492 per decreto della corona dalla Spagna, si rifugiarono quasi tutti nei territori ottomani non certo in altre terre cristiane. Il Daniel tuttavia dimentica che l'intolleranza musulmana verso i cristiani – episodica, questo è vero, mai sistematica – non fu soltanto opera “di singoli o folle tumultuanti”. In almeno un caso, il massacro indiscriminato degli Armeni, ci fu una pianificazione accurata di un governo e l'esecuzione ad opera di truppe regolari, qualcosa che appare oggi agli storici quasi la prova generale dei grandi olocausti del '900.

Più in generale – è la conclusione, questa sì pienamente condivisibile, dell'A. – nonostante le innumerevoli occasioni di contatto pacifico (mercanti, viaggiatori, pellegrini in terra santa...) e che “Arabi e Europei partecipavano di un comune retaggio” (il monoteismo biblico, il lascito greco-ellenistico), si deve nondimeno constatare che “la loro cuginanza non impedì che avesse via libera la convinzione di essere diversi o la renitenza alla comprensione. Gli Arabi e gli Europei si palesano troppo simili nelle loro differenze e troppo diversi nella loro somiglianza perché tra loro possano esistere rapporti tranquilli” (p.487). Ci sembra fra l'altro che questo giudizio di Daniel sulla sostanziale “renitenza alla comprensione” reciproca tra musulmani e cristiani nel medio evo si riveli, anche per la realtà odierna, quantomai calzante.

Carlo Saccone

UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Turandot – Von Nizami bis Puccini*

di Johann Christoph Bürgel

Einleitung

Es ist weithin bekannt, dass der Stoff von Puccinis Oper *Turandot* über Schillers und Gozzis gleichnamige Dramen auf ein persisches Märchen zurückgeht. In der Regel denkt man dabei an eine Märchensammlung namens „Tausend und ein Tag“ (*Hizâr-u yak rûz*), die im 17. Jh. als Gegenstück zu den Tausendundein Nächten entstanden sein soll, Gegenstück auch in sofern, als hier nicht, wie in der Rahmenhandlung von Tausendundeiner Nacht, ein grausamer Sultan ob der von ihm erfahrenen Untreue seiner Frau in extreme, pathologische Mysogynie verfällt, von der ihn Sheherezade durch ihre Erzählungen in den 1001 Nächten allmählich heilt, sondern eine Prinzessin, die am Gegenteil, der totalen Abneigung gegen Männer – das griechische Wort dafür müsste Mysandrie lauten – leidet, und durch die Erzählungen ihrer türkischen Amme Sütlümeme davon geheilt wird. So jedenfalls konstatiert es in seinem kurzen Vorwort der französische Übersetzer François Pétis de la Croix (1635-1713), der nach einem insgesamt zehnjährigen Aufenthalt in Syrien, Persien und der Türkei nach Paris zurückgekehrt, daselbst königlicher Hofdolmetscher für Türkisch und Arabisch sowie Professor für orientalische Sprachen am Collège Royal wurde. Seiner in den Jahren 1710-12 in Paris erschienenen Sammlung „Les Mille et un jour“ entnahm Gozzi den Stoff für sein Drama.

Weniger bekannt ist, dass das Märchen bereits ein halbes Jahrtausend früher in persischer Sprache formuliert wurde, und zwar von einem der größten persischen Dichter, dem Epiker Nizami (1141-1209).

Und vollends bisher von niemandem bemerkt worden ist offenbar die Tatsache, dass Nizami darin das uralte Sphinxmotiv aufnimmt.

Im Folgenden möchte ich den Werdegang dieses Stoffes mit seinen einzelnen Stationen beleuchten und mich dabei vor allem auf einige Motive be-

* Vortrag anlässlich der Vernissage meines Buches J. C. Bürgel, *Il discorso è nave, il significato un mare. Saggi sull'amore e il viaggio della poesia persiana medievale*, a cura di Carlo Saccone, Biblioteca medievale Saggi 21, Carocci, Roma 2006.

schränken, die allen Fassungen gemeinsam sind, gleichzeitig aber jeweils verschiedene Gestalt annehmen, musikalisch gesprochen, ich möchte einige Themen und deren Variationen in den einzelnen Fassungen beleuchten.

Beginnen wir also mit Nizami. Ilyas ibn Yusuf Nizami gehört, wie gesagt, zu den bedeutendsten Epikern der persischen, ja man kann getrost sagen, der Weltliteratur. Er verbrachte sein Leben in der azarbaidschanischen Stadt Gandsche zu Füßen des Kaukasus.

Er widmete seine fünf Epen zeitgenössischen Fürsten, die ihn dafür belohnten, nahm aber nie eine Stelle als Hofdichter an und warnt schon in seinem ersten Epos vor der erniedrigenden und entwürdigenden Rolle, die viele Dichter in Fürstendiensten zu spielen haben.

Nizami begann mit dem kurzen, didaktischen Epos „Schatzkammer der Geheimnisse“, schrieb dann drei große romantische Epen, die ihn zum eigentlichen Begründer dieser Gattung in der persischen Literatur machen, und beschloss sein Werk mit dem fünften und umfangreichsten Werk, einer originellen Darstellung Alexanders des Großen, worin sich der Welteroberer vom Staatsmann zum Philosophen und schließlich zum Propheten entwickelt.

Der Dichter hatte schon in seinem ersten Epos, der „Schatzkammer“, die 20 dort behandelten erbaulichen Themen mit je einer kurzen Erzählung illustriert. Auf diese Technik ist er später immer wieder zurückgekommen, nirgends aber so meisterhaft wie im vierten Epos, *Haft Paikar* oder „Sieben Gestalten“, deren Held wieder, wie schon im zweiten, ein vorislamischer persischer Herrscher, der Sasanide Bahram V. (r. 421-38) ist. Hier ist die Fülle des Eingestreuten so gewaltig, dass darüber der Rahmen fast gesprengt wird und hier findet sich auch die Turandot-Erzählung:

Bahram heiratet sieben Prinzessinnen, die Töchter der sieben mächtigsten Könige der Erde, deren jeder eines der sieben Weltklimata beherrscht. Jedes dieser sieben Klimata oder Reiche ist entsprechend der ptolemäischen Geographie einem der sieben Planeten zugeordnet. Zu jedem Planeten gehört nicht nur ein Wochentag, sondern auch eine Farbe und weitere Charakteristika. Der König baut einen Palast mit sieben Kuppeln, die in die Farben der jeweiligen Planeten getaucht sind. Dort besucht er jede Prinzessin an dem ihr zugehörigen Wochentag, gekleidet in die Farbe des Planeten, und lässt sich zur Einstimmung in die Hochzeitsnacht eine Liebe weckende Geschichte von seiner jeweiligen Braut erzählen. So erzählt ihm zuerst am Samstag, dem Tag des Saturn, die indische Prinzessin in der schwarzen Kuppel eine düstere, ganz und gar saturnische Erzählung, am Sonntag, dem Tag der Sonne, folgt in der gelben Kuppel die byzantinische Königstochter mit einer heiteren Erzählung. Und so geht es weiter. An welchem Tag, denken Sie, wird die Turandot-Geschichte erzählt? Es ist der Dienstag, also der Marstag, zu dem die rote Farbe gehört, die

hier eindeutig die Farbe des Blutes ist, und sie wird erstaunlicherweise von der russischen Prinzessin erzählt, als hätte Nizami vorausgesehen, dass rot einmal die Farbe der russischen Fahne sein würde, oder als hätten die Väter der russischen (sowjetischen) Fahne die Nizami'sche Turandot-Erzählung gekannt. Diese Erzählung, die die Grundlage aller späterer Versionen bildet, wollen wir nun kurz etwas näher kennen lernen.

1. Nizamis Dienstagsgeschichte.

Die Überschrift lautet: die Geschichte von der Prinzessin, die sich in einer Festung einschloß.

In einer Stadt in Russland (das damalige Russland entspricht allerdings nur einem kleinen Teil des heutigen) herrschte ein guter König mit seiner Tochter (beide bei Nizami noch ohne Namen), die er liebevoll erzogen hatte. Sie war nicht nur von blendender Schönheit, sondern auch belesen und gebildet, mit Nizamis Worten (Hier und folgende Zitate aus Nizami, *Haft Pakyar*, Ed. Ritter-Ripka, Kap. 35, deutsche Fassung von J. C. Bürgel: Nizami, *„Die Abenteuer des Königs Bahram und seiner sieben Prinzessinnen“*, München: C.H. Beck 1997):

Doch zu der Schönheit ihres Zuckerlachsens
besass sie auch den reichen Schmuck der Bildung.
In jedem Wissenszweig war sie belesen,
in jeder Kunst hatt' sie ein Blatt bedeckt.
Ja selbst in Zauberei war sie bewandert,
in Hexenkünsten und geheimen Dingen. (25-27)

Und wenig später nochmals ausführlicher:

In allen Dingen war sie kenntnisreich,
erfinderisch und flugs bedacht.
Sie kannte die Naturen der Gestirne¹
und hatte ihre Mischungen erforscht,
Die innern Kräfte sich erschlossen und die
Geheimnisse der geistigen Welt erjagt². (49-51)

¹ *mizâj-i anjum*, wörtlich: „die Mischung der Gestirne“, wobei „Mischung“ (griech. *krâsis*, lat. *temperamentum*) ein Terminus der antiken Medizin und Physiologie ist.

² *râz-i rûhânî*, wörtlich lett.: „das pneumatische Geheimnis“ – ein Terminus der antiken und islamischen Geheimwissenschaften.

Alles was der Kultur von Nutzen ist
und für den Adamssamen förderlich,
das hatte ihrer Macht sie unterstellt,
die an Gestalt ein Weib, dem Geist nach aber Mann war. (54-55)

Von diesen Kenntnissen wird Turandot (wir nennen sie der Einfachheit halber so, auch wenn der Name bei Nizami noch fehlt) bald Gebrauch machen.

Nizami betont auch das quasi Überirdische, ihre Schönheit, allerdings im Rahmen der damals in Schönheitsbeschreibungen üblichen kosmischen Hyperbeln:

Als in der Welt sich das Gerücht verbreitete,
dass aus dem Garten Rizwans eine Huri
gekommen sei, Tochter von Mond und Sonne,
von Venus mit der Milch Merkurs gesäugt,
ward das Begehren aller für sie heiss. (30-32)

Von überall trafen nun die Bewerbungen von Freiern ein, wobei die einen sich auf ihr Gold, die andern auf ihre Macht, die dritten sich auf beides zugleich beriefen. Turandot aber wollte von Heiraten nichts wissen. Nizami begründet das mit ihrer Einzigartigkeit:

Jedoch, im Lockenschleier ihr Gesicht verhüllend,
wich sie der Ehe Lastverpflichtung aus.
Wer mächtig ist in seinem eignen Kreis,
wie sollte der nach einem Partner trachten? (28-29)

Die in späteren Versionen für ihre Männerfeindschaft genannten Gründe fehlen hier also noch.

Doch da Freier sie immer weiter umdrängen, beschließt sie, sich ihnen ein für alle Mal zu entziehen. Mit der Erlaubnis ihres Vaters lässt sie ein einsames Bergschloss erbauen und zieht sich nicht nur dorthin zurück, sondern versperrt, ihre Kenntnisse der Geheimwissenschaften nutzend, den Aufstieg zur Burg mit Talismanen, magischen Apparaten in Menschengestalt, die jeden Zudringling automatisch mit dem Schwert erschlagen. Diese Lebensweise bringt ihr den Namen „Burgbraut“, bzw. „Burgherrin“³ ein.

So wurden also die Freier, die von ihrer Schönheit vernommen hatten und den Berg zu erklimmen versuchten, von Automaten getötet. Damit hätte es sein

³ *arûs-i hisârî, bânû-yi hisârî*, Ritter-Rypka 35,43,45, Bausani: „bella della fortezza, principessa del castello“.

Bewenden haben können; aber Turandot ist nun erst richtig auf den Geschmack gekommen, sie hat – im wahrsten Sinne des Wortes – „Blut geleckt“. Sie ist, wie uns Nizamis Text nun belehrt, ja auch eine exquisite Malerin, und so malt sie ein Selbstporträt von sich in voller Größe und lässt es am Stadttor anbringen, zusammen mit den vier Bedingungen, die derjenige erfüllen muss, der sie freien will. Vorweg stellt diese Ankündigung fest, dass nur ein echter Mann bzw. wahrer Mensch (*mard*) eine Chance habe, in die Burg zu gelangen, nicht dagegen ein *nâpard*. Die vier Bedingungen lauten, 1) der Freier muß einen guten Namen und ein edles Wesen (*nîkû'î*) besitzen, 2) er muß die Talismane besiegen, 3) er muß die Eingangspforte finden, die so verborgen ist wie die Pforten des Himmels (einer der mancherlei Hinweise auf den numinosen, semisakralen Rang der Turandot), 4) er muss die Rätsel lösen, die sie ihm im Schloss ihres Vaters stellen wird. Viele Freier wagen den Aufstieg und verlieren dabei ihr Leben. Ihre Köpfe „schmücken“ die Stadtmauern. Bis schließlich ein edler Prinz auf der Jagd an das Stadttor gelangt, das Porträt sieht, „das Herz betörend und die Augen blendend, ein Antlitz dessen Reiz und Weiblichkeit ihm allsogleich um seine Fassung brachten“ (115-116). Aber er sieht auch die abgeschlagenen Köpfe und er liest die Bedingungen. Eine zeitlang liegt er mit sich im Streit. Es ist ihm klar, dass er sein Leben riskiert, aber ebenso, dass er ohne diese Frau nicht glücklich werden könnte. „Zieh ich die Hand nicht ab von diesem Faden, droht meinem Kopf der gleiche Fallstrick auch. Doch wenn ich mich ermanne zum Verzicht, wie soll ich dem entsagen, das ich liebe?“ (125-126). Nach einigem Zaudern entschließt er sich jedoch, das Abenteuer zu wagen, wobei ein wichtiges Motiv hinzukommt, das sich in den späteren Fassungen nicht mehr findet: die Überwindung der Eigensucht und der Wunsch, dem Morden ein Ende zu setzen, weitere potentielle Opfer vor dem Untergang zu bewahren, womit Nizamis Held Ödipus, dem Überwinder der Sphinx und Befreier der Stadt Theben, einen Moment lang noch näher rückt.

Es ist ihm klar, dass er die Talismane nur mit magischen Kräften besiegen kann. Er erfährt von einem Weisen, „Dämonen bändigend, im Bund mit Engeln“ (146), macht sich zu ihm auf und findet ihn in einer Höhle, d.h. Nizami denkt hier offensichtlich an einen Asketen, der über jene Art heiliger magischer Kräfte verfügt, wie wir sie auf Schritt und Tritt in den Viten islamischer Mystiker, aber natürlich auch in der christlichen Legende finden. Nizami nennt diesen Weisen aber auch „Philosoph“ (*fil'sûf*), ein für sein Weltbild bezeichnender Zug⁴. Von ihm, diesem „Khizr an Weisheit“ erwirbt er genügend okkultes Wissen, um mit den Talismanen fertig zu werden. In rote Gewänder gehüllt,

⁴ Vgl. Vf.: Conquistatore, filosofo, profeta: l'immagine di Alsesandro Magno nell'epopea di Nizami,

bahnt er sich den Weg durch die tödlichen Automaten. Der Eingang zur Burg ist dann auch rasch gefunden. Und Turandot ist keineswegs wütend, wie in den späteren Fassungen, sie beglückwünscht ihn vielmehr und lädt ihn ein, sich in zwei Tagen zum Rätselraten im Schloss ihres Vaters einzufinden, und sie verspricht ihm: „Ich frage dich nach vier verborgnen Dingen. Weisst die geheime Antwort du zu sagen, dann bist du bald in Liebe mir geeint und die Verbindung kommt instande ohne Einspruch“ (188-189). Von da an „war die Braut von schönem Antlitz voll Freude ob der Werbung des Gemahls“ (200). Der Prinz rollt nun als erstes das Bild der Prinzessin zusammen und entfernt die Köpfe und lässt sie zusammen mit den enthaupteten Leichen begraben. Die Bürger aber schwören, dass sie einen weiteren Mord nicht dulden werden, vielmehr wollen sie den Prinzen zu ihrem König machen und notfalls den alten König beseitigen. Hier sieht man, Nizamis Herz schlägt, wie schon der russische Iranist Bertels bemerkt hat, auf Seiten des Volkes. Puccinis Libretto dagegen zeigt uns ein abwechselnd blutgieriges, dann wieder mitleidiges Volk, kurz eine manipulierbare Masse, wie er sie wohl zur Zeit des beginnenden Faschismus in Italien vor Augen hatte.

Das Raten findet also statt, aber es ist nicht das übliche Rätselraten, wie wir es aus den späteren Fassungen kennen, vielmehr ein stummer Austausch symbolischer Gesten und Gegenstände, die von beiden Seiten jeweils richtig gedeutet und mit weiteren passenden Gesten erwidert werden, eine Art erotische Spiel ohne Berührung. Turandot ist entzückt darüber, wie der Prinz sie versteht, verkündet ihm ihre Bereitschaft, ihn zu heiraten. Die Hochzeit wird festlich begangen, Venus und Canopus vereinigen sich, der alte König überlässt dem Prinzen den Thron, der sich auch weiterhin in Rot kleidet und daher den Beinamen „König Rotrock“ (*malik-i surkh-jâme*) erhält. doch das Rot verweist nun nicht mehr auf Blutvergießen, sondern auf Blut als Lebensträger und es weckt weitere schöne Konnotationen wie Rose, Gold, rote Wangen, die der Dichter in seinem, jede der sieben Erzählungen beschließenden Lob der Farbe, hier also der Röte, aufzählt.

2. Weitere Fassungen

Nun ein kurzer Überblick über die weiteren Fassungen, wobei ich mich für die Zeit von Nizami bis zu Pétis de la Croix auf den Aufsatz „Turandot in Per-

in: Id.: „Il discorso è nave, il significato un mare“ – Saggi sull’amore e il viaggio della poesia persiana medievale. A cura di Carlo Saccone. Biblioteca medievale Saggi 21. Rom: Carocci 2006, 172-189.

sien“ von Fritz Meier⁵ stütze. Die erste Prosafassung stammt aus dem frühen 13. Jh. und spielt in Byzanz. Sie enthält alle wesentlichen Elemente, die sich auch bei Nizami finden; Meier bezeichnet sie daher als den „Ur-Roman“⁶. Dann gibt es eine Lücke von ca. 250 Jahren, bis die Erzählung bei einem Schüler des großen persischen Dichters Jâmî namens `Abd ul-Ghafûr-i Lârî (gest. 1506) auftaucht, Der Schauplatz der Handlung ist hier erstmals in China.

Weitere Fassungen stammen wieder erst aus viel späterer Zeit, nämlich der Mitte des 17. Jh. und später. Um diese Zeit entstand angeblich auch die Märchensammlung „Tausend und ein Tag“ (*Hizâr u-yak rûz*), die der eingangs genannte französische Gelehrte Pétis de la Croix ins Französische übersetzt hat. Ob diese Sammlung je existiert hat, ist allerdings umstritten, eine Handschrift ist jedenfalls nicht erhalten, die Existenz des angeblichen Verfassers, eines Derwischs namens Moclès, also Mukhlis, konnte nie nachgewiesen werden. Die Alternative ist aber nicht, dass Pétis diese Märchen erfunden hat, vielmehr kann er sie leicht aus verschiedenen persischen Quellen gesammelt haben, und zu mindest im Fall von Turandot zeigt ja das Vorhandensein verschiedener persischer Bearbeitungen seit Nizami, dass Pétis den Stoff nicht erfunden hat⁷. Pétis Version diente Gozzi als Vorlage für sein Drama Turandot. Dieses wurde von Schiller bearbeitet, und Schillers Bearbeitung, in einer italienischen Übersetzung, hat, weit mehr als Gozzis Fassung, Puccini, bzw. seine zwei Librettisten Giuseppe Adami und Renato Simoni als Inspirationsquelle für ihr Libretto zur Oper Puccini gedient.

Auf die mancherlei weiteren Bearbeitungen des Stoffes, u. a. Opern von Ferruccio Busoni und Gottfried von Einem, sowie Dramen von Bert Brecht und Wolfgang Hildesheimer, kann ich in diesem Rahmen begrifflicherweise nicht eingehen. Nur soviel sei gesagt, dass die beiden zuletzt Genannten den Stoff radikal verfremdet haben. Brechts Stück „Turandot oder der Kongress der Weißwäscher“ (1954) ist eine politische Farce, und bei Hildesheimer, der den Stoff sogar dreimal, in einem Hörspiel (1954) und zwei Komödien (1955 u. 1959) behandelt hat, besiegt und gewinnt ein Hochstapler die Prinzessin Turandot⁸.

⁵ ZDMG 95/1941.,1-27 u. 415-21.

⁶ Enthalt in der riesigen Sammlung von Geschichten Anekdoten und Märchen *Jawâmi` ul-hikâyât*, die `Aufî um 1228 in Delhi verfasst hat, vgl. Meier .l. c. 6f.

⁷ Vgl. hierzu J. Cejpek, in: J. Rypka, History of Iranian Literature. Dordrecht 1968, 666f. Cejpek verteidigt die Autorschaft von Mukhlis mit dem Argument, Pétis habe beruflich gar nicht die Zeit gehabt, die Märchen zu erfinden, und eine Fälschung hätte er sich aus gesellschaftlichen Gründen nicht leisten können. Die nahe liegende Möglichkeit, dass Pétis nur den Autor und den Titel, nicht aber die Märchen erfunden hat, erwägt Cejpek gar nicht.

⁸ Vgl. „Turandot“ in E. Frenzel: Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. Kröner Taschenausgabe Bd. 300, 3. überarbeitete u. erweiterte Aufl., Stuttgart 1970, 753-55.

3. Merkwürdige Unterschiede

Im Folgenden möchte ich unser Augenmerk auf einige mir wichtig erscheinende Unterschiede in der Bearbeitung des Stoffes bei Nizami, Pétis bzw. Mukhlis, Gozzi, Schiller und Puccini lenken, auf die zwischen Nizami und Pétis liegenden persischen Bearbeitungen kann ich begreiflicherweise nicht bzw. nur sporadisch eingehen. Zunächst sei auf eine Reihe von augenfälligen äußerlichen Unterschieden hingewiesen:

Ein erster Unterschied besteht darin, dass die Personen bei Nizami keine Namen haben; bei Pétis und später dagegen sehr wohl, und zwar arabische, persische und türkische, die sich vermutlich auch in den früheren von Fritz Meier untersuchten persischen Versionen finden. Der Prinz heißt eigentlich Khalaf (arabisch); seine Mutter Elmaze trägt ebenfalls einen arabischen Namen (*almâs* = Diamant), der Vater dagegen hat einen türkischen Namen Timur Tasch („Eisentein“). Turandots Name ist verstümmelt aus Turân-dukht, was Persisch ist und „Turan-Maid“ oder, wie Meier übersetzt hat „Miss Turan“ bedeutet; ihr Vater hat wieder einen türkischen Namen, nämlich Altun, = „Gold“ Durch die französische Umschrift wurde dieser Name bei Gozzi, Schiller und Puccini zu Altoum und ist zumindest bei Schiller wegen des Metrums dreisilbig zu lesen, also Alto-um.

Geändert hat sich, worauf ich schon hinwies, auch der Schauplatz, er liegt nun nicht mehr in einer russischen oder slawischen Stadt, sondern in Peking und das chinesische Kolorit wird dann in Puccinis Oper durch Regieanweisungen, Eigennamen und Hinweise auf religiöse Riten und Vorstellungen, sowie nicht zuletzt durch chinesische Elemente in der Musik weiter akzentuiert. Bei Gozzi und Schiller kommt zudem durch die Einführung einiger Figuren aus der *Commedia dell'arte* ein italienisches Element hinein, d.h. es wird, ganz im Sinn Gozzis, jeder reale Bezug zu Zeit und Raum bewusst aufgehoben und damit die Handlung, die bei Pétis durch die genaue Beschreibung der zugrunde liegenden Topographie noch durchaus historisch verankert erscheint, ins Märchenhafte entrückt und so ihre quälende Härte gemildert.

Ein weiterer formaler Aspekt, der wichtigen Veränderungen unterliegt, ist die Länge bzw. Komplexität der Handlung. Nizamis Fassung ist, ebenso wie einige der persischen Prosa-Versionen, deutlich kürzer als die späteren Versionen. Wie in allen seinen Werken ist er ein stringenter Erzähler, der sich nur bei den Beschreibungen, vor allem natürlich der schönen Menschen, lyrische Ritardandi gestattet, die eigentliche Handlung aber so straff und knapp wie möglich berichtet. Die einfache gradlinige Handlung wird nun in allen späteren Fassungen kompliziert. Bei Pétis und den späten persischen Bearbeitungen (aber noch nicht im sog. „Ur-Roman“) geht eine längere Vorgeschichte über

Herkunft und vorausgehende Abenteuer des Prinzen Calaf voraus, Elemente dieser Vorgeschichte werden dann mit der Haupthandlung verknüpft.

Der den Rätseln gewidmete Hauptteil folgt mehr oder weniger Nizami, allerdings mit dem Unterschied, dass die Handlung hier mit der Lösung der Rätsel noch nicht zum happy end führt, sondern die Spannung dadurch, dass nun Calaf seinerseits Turandot ein Rätsel stellt, weiter ansteigt. Meier spricht von „zweigipfliger Spannung“, wie sie erstmals im sog. „Ur-Roman“ auftritt. Aber es geht nicht nur um eine Steigerung der Spannung; vielmehr erwächst diese Fortsetzung offensichtlich auch dem Versuch, die jähe Wandlung Turandots von der eiskalten Mörderin zur liebenden Frau irgendwie plausibel zu machen. Während Turandot es bei Nizami begrüßt, dass Calaf ihre Rätsel nahezu mühelos löst, und widerstandslos, ja freudig in die Ehe einwilligt, gerät sie darüber in den späteren Fassungen in äußerste Wut, weil sie in ihrem maßlosen Stolz die Niederlage als Schande empfindet und unter keinen Umständen bereit ist, sich Calaf als Gemahlin zu unterwerfen. Sie sucht ihren Vater zu überreden, nochmals drei Rätsel stellen zu dürfen, was dieser aber, des grausigen, sinnlosen und rechtswidrigen Mordens seit langem überdrüssig, und weil er den edlen Prinzen bereits als Schwiegersohn und Thronerben erkoren hat, untersagt. Aus dieser ausweglosen Situation erwächst nun in allen späteren Fassungen der Schlussteil: Um ihr die Demütigung zu ersparen, bietet Calaf eine Alternative an: Er wird seinerseits ein Rätsel stellen, löst es die Prinzessin, so ist er bereit, zu sterben, löst sie es nicht, so muss sie die Bedingungen akzeptieren, die sie einst selber gestellt hat, d.h. seine Gemahlin werden. Das Rätsel besteht darin, seine, Calafs, Identität, seinen Namen und seine Herkunft bis zum nächsten Morgen zu entschlüsseln. Fieberhaft sucht sie die ganze Nacht lang, ihm auf die Spur zukommen, und es gelingt ihr, ihm das Geheimnis durch eine List zu entlocken. Sie besucht ihn nachts, als Sklavin verkleidet, und lässt ihn wissen, Turandot werde ihn am nächsten Morgen töten lassen, worauf er in verzweifelter Selbstanrede die bis dahin erfolgreich verheimlichten Namen ausspricht: Calaf, Sohn Timurs! Calaf ist niedergeschmettert, als sie ihm am nächsten Morgen seinen und seines Vaters Namen zuruft. Und da er immer noch glaubt, von Turandot gehasst zu sein, will er seinem ihm nun sinnlos erscheinenden Leben ein Ende setzen. Doch als er im Begriff ist, sich zu erdolchen, fällt ihm zum größten Erstaunen nicht nur Calafs, sondern aller Anwesenden, Turandot in die Arme und gesteht ihm ihre inzwischen erwachte Liebe. Trotzdem geht es nicht ohne Trübung ab: Die am Hof als Sklavin weilende Adelma⁹, Tochter eines vor Jahren von Altun besiegten Königs, hatte

⁹ Dieser Name, der erstmals bei Gozzi auftaucht, ist mir in seiner Etymologie unklar. Bei Pétis trägt diese Dame dagegen einen eindeutig arabischen Namen Adelmülc „Gerechtigkeit des Reiches“.

gehofft, dadurch, dass sie Calaf zur Flucht verhilft, den heimlich von ihr Geliebten für sich gewinnen zu können, und entleibt sich nun *coram publico*, als sie ihren Plan scheitern sieht.

Bei Puccini nimmt sich ebenfalls eine Frau aus Liebe zu Calaf das Leben. Es ist die Sklavin Liù, die Timur, Calafs am Hof als Flüchtling aufgetauchten Vater, begleitet. Sie gibt vor, als einzige Calafs Identität zu kennen und nimmt sich daher, wiederum vor versammeltem Hof, das Leben, um sich dem zu erwartenden Verhör Turandots zu entziehen und so Calaf durch ihren Freitod zu retten. Das Opfer ist sinnlos, denn Turandot hat ja in der vorausgehenden Nacht Calaf sein Geheimnis entlockt, durch die auch bei Gozzi und Schiller angewandte List. Umsonst aber ist Liùs Opfer dennoch nicht, denn es trägt dazu bei, das Eis in Turandots Herzen zu schmelzen. Liù, die chinesische Sklavin, tritt damit würdig an die Seite von Madama Butterfly, der japanischen Geisha.

4. Welches sind die wiederkehrenden Motive dieses Stoffes?

– Das zentrale Motiv ist zweifellos das der mächtigen, schönen und intelligenten Frau, ein Lieblingsmotiv des Dichters Nizami, bei dem mehrfach solche Frauengestalten auftauchen, vor allem natürlich Schirin, die Heldin seines zweiten Epos,¹⁰ Gestalten, die der realen Stellung der Frau in der Gesellschaft diametral entgegengesetzt sind. Er schildert, wie ich bereits eingangs sagte, die „Burgherrin“ nicht nur als von überwältigender Schönheit, sondern auch von großer Klugheit und Bildung, und diese Wesenszüge bleiben Turandot in allen späteren Fassungen erhalten.

– Eng damit verknüpft ist das Motiv der Mächtigkeit des Bildes. Ich zitiere dazu einen Passus aus Pétis' Fassung: Khalaf hat einen ersten Blick auf Turandots Konterfei geworfen:

Und obschon er sich bemüht, vor dem, was er da betrachtet, auf der Hut zu bleiben, kann er auf einmal seinen Blick nicht mehr von diesem Bild losreißen. Eine sonderbare Erregung befällt ihn, er kennt sich selbst nicht mehr. „Wie geschieht mir?“ fragt er sich, „was ist das für ein Feuer, das plötzlich in mir lodert? Wie verwirrend wirkt dieses Bild auf meine Sinne! Bei Allah! Sollte es wirklich allen, die diese Gemälde anschauen, beschieden sein, sich hoffnungslos in die unmenschliche Prinzessin zu verlieben? Ach, nur zu gut erkenne ich, dass ich ebenso in ihren Bann

¹⁰ Vgl. Vf.: Die Frau als Person in der Epik Nizamis, in: Asiatische Studien 42/1988, 137-155.

gezogen werde, wie der unglückliche Prinz von Samarkand; schon erliege ich jener Leidenschaft ebenso rettungslos wie er, der sie mit Tod bezahlt hat¹¹.

Diese Mächtigkeit des Bildes ist ein häufiges und reichgefächertes Motiv der Märchenliteratur und erscheint auch bei Nizami mehrfach. Ein Bild kann, wie hier in *Turandot*, genügen, um sich besinnungslos in die darauf abgebildete Person zu verlieben. Es löst dann häufig einen Aufbruch aus, eine Suche nach der Geliebten; eine mehr oder weniger abenteuerreiche quest-story wird in Gang gesetzt, an deren Ende in der Regel das happy end steht. Das Bild mit seiner magischen Mächtigkeit¹² kann aber auch, durch das auf ihm Dargestellte, eine unüberwindliche Abneigung gegen das andere Geschlecht bewirken, die dann wiederum nur durch ein Bild mit entgegengesetzter Botschaft geheilt werden kann. Da geht die Mächtigkeit des Bildes in den Bereich der Psychopathologie und Psychotherapie über. An Beispielen in orientalischer Erzählliteratur fehlt es nicht. Sie finden sich in *Tausendundeiner Nacht* ebenso wie in *Tausendundein Tag* und anderswo¹³. Wo das Abbild die Liebe zum Urbild weckt – Schiller braucht zum Beispiel in seiner *Turandot* diese beiden Begriffe – wird natürlich auch immer eine metaphysische Symbolik möglich. Darauf komme ich später zurück.

– Zur Mächtigkeit der Geliebten gehört, dass sie den Geliebten überwältigt und, wenn sie für ihn unerreichbar bleibt, in Krankheit und Tod stürzt. Liebeskrankheit und Liebestod sind bekannte Motive der islamischen Erzählliteratur, ein ganzer früh-arabischer Stamm, die Udhra, waren dafür bekannt, dass ihre Jünglinge eher starben als von der einen geliebten Frau abzulassen, die ihnen in der Regel infolge sozialer Ungleichheit verwehrt war. Aus dieser Situation entstand in der Lyrik die Figur der mörderischen Geliebten oder geliebten Mörderin, die für ihren Mord kein Blutgeld bezahlen muss, ja deren Mord man freudig erwartet¹⁴. Eine beliebte Metapher dafür war die Gazelle mit den tötenden Blicken¹⁵. Die Tendenz zur Hyperbel, die die ganze islamische Dichtung

¹¹ TET 212.

¹² Zu diesem von mir eingeführten Begriff vgl. Vf.: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam. München: 1991.

¹³ Vgl. das Kapitel „Love on Sight of Pictures“: A Case Study in the Magic of the Pictorial Art, in: Vf.: The Feather of Simurgh. The “Licit Magic” of the Arts in Medieval Islam. New York: New York University Press 1988, 119-138.

¹⁴ Vgl. Vf.: Liebestheorien, in: W. Heinrichs (Hrsg.) Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Band 5 - Orientalisches Mittelalter. Wiesbaden 1990, 482-98.

¹⁵ Vgl. Vf.: The Lady Gazelle and her Murderous Glances, in: Journal of Arabic Literature 20/1989, 1-11.

wie ein Ferment durchwirkt hat, führte bald dazu, dass aus dem einen der vielfache Mord wurde, ja dass diese grausame Geliebte überhaupt jeden Liebhaber tötet. Diese Übertreibung schien absurd und sie war und ist es. Und doch bekam sie einen wenn auch makaberen Sinn, als die Liebesdichtung zunächst auf den männlichen Geliebten übertragen und dann metaphorisch zwei anderen Bereichen dienstbar gemacht wurde: der Panegyrik und der Mystik, d.h. der Geliebte stand nun für den Fürsten bzw. für Gott. War doch der mittelalterliche Herrscher ein absoluter Monarch, der wenn nicht geliebt, so doch angebetet wurde, ungeachtet der oft nach hunderten zählenden Opfer seiner Tyrannei, und Gott, der im Herzen jedes Mystikers glühende Liebe weckt, verhängt doch den Tod auch über diese Liebenden, wobei freilich der Tod für den Mystiker nichts Bedrohliches darstellt, vielmehr die Durchgangspforte zur ersehnten *unio mystica*, der liebenden Vereinigung der Seele mit Gott. Hier bietet sich also ein Ansatz für eine bei aller Absurdität doch irgendwie sinnvolle Deutung der Turandot-Erzählung, ohne dass alle Einzelheiten in diesem Deutungsrahmen unterzubringen wären.

Auf die Frage der Deutung komme ich gegen Ende meines Vortrags nochmals zurück.

– Gegenüber diesem zentralen, befremdlichen und schwierig zu deutenden Motiv, das selber wie ein unauflösbares Rätsel wirkt, stellen die weiteren Motive keine vergleichbaren Probleme. Wir können uns daher mit einem kurzen Blick auf sie begnügen.

– Betrachten wir zunächst das Motiv des Rätsels. Es ist bekanntlich uralte. Wie ich eingangs bereits erwähnte, kommt das Motiv des tödlichen Rätsels ja bereits in der Antike vor: Die ägyptische Sphinx, später von der griechischen Mythologie übernommen, gab jedem Vorübergehenden ihr Rätsel auf¹⁶. Wer die richtige Antwort nicht wusste, wurde von ihr verschlungen. Als Ödipus die richtige Antwort gab, stürzte sie sich in den Abgrund. Ödipus, der mit seinem Sieg über die Sphinx die Stadt Theben von dem Ungeheuer befreit hatte, erhielt zum Lohn die Herrschaft über Theben und Jokaste zur Frau. Da sind also nahezu alle Elemente, die uns bei Nizami und den späteren Bearbeitern begegnen, bereits enthalten. Was noch fehlt, ist die Männerfeindschaft, ein weiteres Motiv, auf das wir gleich noch zu sprechen kommen. Man kann wohl davon ausgehen, dass Nizami, der außerordentlich belesen war, auf irgendeine Weise

¹⁶ Die Frage lautete: Welches Wesen ist mit einer Stimme, aber zwei, drei oder vier Füßen begabt und am schwächsten, wenn es sich auf die meisten Füße stützt. Die Antwort lautete: der Mensch., H. Gärtner, Kleines Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Leipzig 1989, s.v. Sphinx.

von dem Sphinx-Mythus erfahren und ihn für seine Erzählung benutzt hat, finden sich bei ihm doch auch sonst erstaunliche Kenntnisse. Allerdings besteht das Rätselraten bei Nizami nicht wie sonst in Fragen und Antworten, sondern, wie wir bereits hörten, in einem stummen Austausch symbolischer Gegenstände, deren Sinn Turandot anschließend ihrem Vater und damit dem Leser erklärt:

Sie sprach: „Zuerst, als meinen Witz ich wetzte,
löste den Perlenschmuck ich von den Ohren,
die beiden reinen Perlen zeigend, meinte ich:
Das Leben währt zwei Tage, – nutze es!
Er, der den zwei'n drei weitere hinzutat,
sprach damit: Ob's auch fünf sind, rasch vergeht es“ etc. (269-271).

Ausgehend von dem späteren Austausch von Milch und Zucker, der in der persischen Dichtung eine eindeutige sexuelle Konnotation hat – Zucker steht für die Süße des weiblichen Schoßes, Milch für den männlichen Samen –, hat man sämtlichen Gesten und Gegenständen einen erotischen Sinn geben wollen: Die zwei Perlen stünden für die zwei Schamlippen der Frau, die hinzugefügten drei für das männliche Geschlechtsteil (Penis und Hoden)¹⁷. Die Erklärungen Turandots wären dann also ein schalkhaftes und auch ein wenig frivoles Versteckspiel. Erotische Obertöne sind jedenfalls unüberhörbar.

Ähnlich verrätselte Botschaften mittels symbolischer Gegenstände gibt es übrigens auch sonst, z.B. in der Vita Alexanders des Großen, wo ein entsprechender Austausch zwischen ihm und Dareios berichtet wird¹⁸.

In allen späteren Fassungen der Turandot-Erzählung stehen jedoch Worträtsel mit Turandot als Fragerin und Calaf als Löser, wobei die Rätsel sich in den persischen Fassungen z.T. über Tage erstrecken und im Text viele Seiten einnehmen, ja, z.T. scheint es gar nicht mehr um die Handlung, sondern um diese Rätsel zu gehen, denen die Handlung als Rahmen dient¹⁹. Die drei Fragen, die es in Turandots Rätseln zu raten gilt, wechseln von Autor zu Autor. Bei Muhklis bzw. Pétis sind es die Sonne, das Meer und das Jahr²⁰; bei Gozzi die Sonne, das Jahr und der adriatische Löwe (zweifelloso eine Huldigung an seine Heimatstadt Venedig); bei Schiller das Jahr, das Auge, der Pflug, bei Puccini die Hoffnung, das Blut und Turandot. In allen Versionen versucht T. durch unverhoffte Entschleierung ihres Gesichts den Prinzen zu verwirren, der

¹⁷ Meier, l.c. 417.

¹⁸ Iskandarnâme I, 159-16; Übs. 98-100.

¹⁹ Meier l.c. 8.

²⁰ TET 224-25.

auch tatsächlich einen Augenblick geblendet ist, so dass alle glauben, er habe das Spiel verloren. Er fasst sich aber alsbald und gibt die richtige Antwort.

– Wie das Rätsel, so ist natürlich auch die verheimlichte Identität ein häufiges Motiv in Märchen, wie übrigens auch im wirklichen Leben, hängt doch häufig genug das Überleben eines Menschen davon ab, dass seine wahre Identität nicht aufgedeckt wird. So scheint es ja hier mit Calaf zu sein. Sehr schön ist, dass mit dem Aufkeimen der Liebe Turandots für Calaf die Frage nach seiner Identität ihre Bedeutung verliert. Dies ist in Puccinis Oper wiederum auf unübertreffliche Weise auf den Punkt gebracht, indem Turandot ganz am Schluß, bei der Enthüllung von Calafs Namen zwar noch, wie von ihr erwartet, sein Todesurteil zu fällen scheint – „Tengo nella mia mano la tua vita“ –, kurz darauf aber wie umgewandelt ausruft: „ora conosco il nome dello straniero – il suo nome è... Amore“

– Ehe wir uns den Deutungsmöglichkeiten zuwenden, bleibt noch ein letztes Motiv kurz zu beleuchten, das der Männerfeindschaft.

Die Ursache in den orientalischen Erzählungen, wo dieses Motiv auftaucht, ist, wie bereits angedeutet, oft ein Bild oder ein Traum. So träumt etwa die Heldin der Rahmenerzählung von *Tausendundein Tag* eines Nachts, „ein Hirsch, der in eine Schlinge geraten war, sei von einer Hindin befreit worden. Darauf habe sich die Hindin in der selben Schlinge verfangen, und der Hirsch, anstatt ihr beizustehen, habe sie ihrem Schicksal überlassen“²¹. Nach diesem Schema sind die Bilder und Träume, die Mysandrie oder aber Mysogynie auslösen, gebaut, und Entsprechendes gilt für die Bilder, die man zur Heilung einsetzt.

Ursache kann aber auch, wie im Falle der Turandot, eine außergewöhnliche Schönheit sein, die so viel Freier anlockt, dass die Dame davon bald mehr als genug hat und auf Abhilfe sinnen muss. Zumal eine intelligente und eigenständige Frau hat es nicht nötig, sich einem Mann zu unterwerfen, so jedenfalls argumentiert Nizami: nachdem er ihre außerordentliche Klugheit und Belesenheit geschildert hat:

Im Lockenschleier ihr Gesicht verhüllend,
wich sie der Ehe Lastverpflichtung aus.
Wer mächtig ist in seinem eignen Kreis,
wie sollte der nach einem Partner trachten? (28-29)

²¹ TET 8.

Schiller hatte die geniale Idee, dem grausamen Handeln Turandots neben dem Freiheits- und Unabhängigkeitsdrang noch ein weiteres Motiv zu unterlegen, so lässt er sie Calaf gegenüber ausrufen:

Ich sehe durch ganz Asien das Weib
Erniedrigt und zum Sklavenjoch verdammt,
Und rächen will ich mein beleidigtes Geschlecht
An diesem stolzen Männervolke, dem
Kein anderer Vorzug vor dem zärtern Weibe
Als rohe Stärke ward²².

In der Oper wird daraus, weniger überzeugend, die Rache für das von einer Ahnin der Turandot erlittene Unrecht.

In questa Reggia, or son mill'anni e mille,
un grido disperato risuonò.

...

Principessa Lo-u-ling,

...

tu rivivi in me!

...

Pure, nel tempo che ciascun ricorda,
fu sgomento e terrore e rombo d'armi!
Il regno vinto! Il regno vinto!
E Lo-u-ling, la mia Ava, trascinata
da un uomo, come te, straniero, via,
via nella notte atroce,
dove si spense la sua fresca voce!..

...

O Principi, che a lunghe carovane
da ogni parte del mondo
qui venite a tentar l'inutil sorte,
io vendico su voi questa purezza,
io vendico quel grido e questa morte!²³

Interessant ist noch eine über das reine Liebesmotiv hinausgehende Rechtfertigung, die der männliche Protagonist bei Nizami für sein tollkühnes Unternehmen vorbringt. Demnach habe er, wie bereits kurz angedeutet, im Moment, als er sich dazu entschloss, es zu wagen, seinen Egoismus überwunden:

²² Schiller, Turandot II,4; Reclam S. 29/30.

²³ Puccini pp. 530-31.

*Ârzû-yi khud az miyân bar-dâsht
Bâng-i tashnî`az jihân bar-dâsht
Guft : ranj az barâ-yi khud na-baram
Balkeh khun-khâh-i sad hizâr saram
Yâ ze sar-hâ gushâyam in chanbar
Yâ sar-e khîshtan kunam dar sar²⁴*

So schob er seinen eignen Wunsch beiseite
und trotzte dem Entsetzensruf der Welt.
„Nicht meinetwegen“, sprach er, „will ich leiden,
ich räche nur das Blut von tausend Köpfen.
Auch rett‘ ich weitre Köpfe vor dem Fallbeil,
nehm sonst des eignen Kopfes Fall in Kauf“. (167-169)

Man kann vermuten, dass für Nizami eben diese Selbstüberwindung und dieser Altruismus der Grund war, weshalb sein Held das Abenteuer besteht, zumal wenn man sich erinnert, was er (durch den Mund der russischen Prinzessin) von den andern Freiern berichtet: Sie pflegten jeweils ihr Gold, ihre Macht oder beides ins Feld zu führen, um Turandot zu gewinnen.

Schiller wiederum lässt seinen Kalaf ein Motiv vortragen, das für den Idealismus dieses Dichters bezeichnend ist:

Es jagt der Held dem Schattenbild des Ruhms
Durchs blut'ge Feld des Todes nach – Und nur
Die Schönheit wär' gefahrlos zu erwerben,
Die aller Götter erstes, Höchstes ist?

Das erinnert nicht nur an Schillers bekannte Maxime

Und setzet ihr nicht das Leben ein,
nie wird euch die Freiheit gewonnen sein!

Wichtiger noch erscheint es mir, dass hier ein metaphysischer Kontext beschworen wird. Turandots Schönheit ist göttlich, steht für das Göttliche, ist irdischer Abglanz göttlicher Schönheit, eine Linie, die sich auch in den anderen Bearbeitungen, nicht zuletzt im Libretto, hier und da aufspüren lässt.

Das bringt uns nun zu unserm letzten gewichtigen Punkt, der Frage nach möglichen Deutungen dieses faszinierenden Stoffes. Die Tatsache, dass dieser in seinem Kern auf einen Mythos, den Mythos von der Sphinx, zurückgeht,

²⁴ *Haft Paikar*, ed. Ritter-Rypka, 35,167-69.

lässt uns ahnen, dass es hier nicht um exzentrische, ja pathologische Spielarten menschlichen Verhaltens geht, sondern um ontologische Grundfragen.

Für wen steht Turandot, für wen Calaf, was bedeuten die Rätsel?

Eine mögliche Deutung ist, wie es oben schon anklang, die mystische. Dann wäre Turandot mit ihrer Schönheit ein Reflex des Göttlichen, gemäß dem letztlich aus neuplatonischen Wurzeln kommenden Kernsatz islamischer Mystik, der da lautet: *inn Allâh jamîlun yuhibbu l-jamâl*, d.h. „Gott ist schön und er liebt die Schönheit“. Calaf stünde für die menschliche Seele, die bereit sein muss, das irdische Leben hinter sich zu lassen, um im Tod die Vereinigung mit der Gottheit zu verwirklichen. Die Fähigkeit, die Rätsel zu lösen, könnte gedeutet werden als die Erleuchtung, die dem in seiner Gottesminne bedingungslosen Mystiker zuteil wird, die zahllosen Scheiternden wären all jene, deren Gottesliebe im Leben nicht groß genug war, um der Erleuchtung teilhaftig zu werden, die daher als Unerleuchtete, Unerlöste den Tod erleiden. Erlösung als tragfähiger Deutungsansatz scheint besonders auch in Puccinis Libretto im Spiel zu sein; Liù stirbt ja quasi stellvertretend – obwohl unnötigerweise – für Calaf, was wiederum an so manche für ihren Liebhaber und für dessen Erlösung sich opfernde Frauengestalt in Opern Richard Wagners erinnert. Doch scheint es sich bei ihm doch eher um eine pseudoreligiöse Rechtfertigung männlicher Selbstherrlichkeit zu handeln, die für das Seelen- (und Körper-) heil des Mannes das erlösende Selbstopfer der geliebten Frau nötig hat.

Es scheint mir aber nicht unbedingt erforderlich, dem Stoff eine mystische Allegorese überzustülpen. Denkbar wäre wohl auch eine politische Deutung, wie sie sich – neben der mystischen – bei Nizami andeutet, d.h. die Erzählung eines Helden, der durch den Einsatz seines Lebens ein Volk von der Tyrannei eines Herrschaftssystems befreit.

Eine weitere sinnvolle Deutung – soweit es bei diesem extremen Stoff überhaupt möglich ist – scheint mir darin zu liegen, dass man in Turandot und ihren Rätseln eine Metapher für das Leben des außerordentlichen Menschen und die Aufgaben, die es ihm stellt, erblickt. Noch einmal sei Schillers Maxime zitiert:

Und setzet ihr nicht das Leben ein,
nie wird euch die Freiheit gewonnen sein!

Für die lockenden Ziele, die das Leben uns setzt, sei es nun eine große Liebe, eine zu meisternde Wissenschaft, eine Entdeckung oder Erfindung, die es zu machen gilt, eine künstlerische Begabung, die zu verwirklichen ist, für all das braucht es die totale Hingabe, den Einsatz des Lebens. Scheitern freilich kann man auch trotz einer solchen Hingabe, reussieren auch mit einem weniger

als totalen Einsatz. Aber das sind Relativierungen, die der Mythos nicht leisten kann.

Wenden wir, den weiten Bogen unserer Betrachtungen schließend, unsern Blick noch einmal zur Sphinx hin, genauer: zu den Sphingen in Goethes *Faust II*, die er dort in der berühmten spukhaften Szene der Klassischen Walpurgisnacht auftreten lässt. Sowohl ägyptische wie auch griechische Züge tragend, stellen diese Sphingen Mephisto Rätsel. Für Goethe symbolisieren sie die allen Wechsel überdauernde Zeit in ihrer emotionslosen Sphinxhaftigkeit:

Sitzen vor den Pyramiden
Zu der Völker Hochgericht,
Überschwemmung, Krieg und Frieden –
Und verziehen kein Gesicht.

In dieser Perspektive fehlt nun freilich der entscheidende Faktor des Turandot-Stoffs: Die Liebe, jene Macht, von der Nizami, zweifellos einer der großartigsten Liebesdichter der Weltliteratur, gesagt hat:

jihân 'ishqast-u dîgar zarq-sâzî – hameh bâzîst illâ 'ishq-bâzî

Die Welt ist Liebe, sonst nur Blendwerk viel,
ein leeres Spiel, wär' nicht der Liebe Spiel²⁵.

Literaturhinweise:

Nizami-i Ganjawi: *Haft Paikar*, ed. Wahid Dastgirdi, ²Teheran 1334/1966.

Nizami di Ganje: *Le sette principesse*, a cura di Alessandro Bausani. Scrittori d'orientale 6. Bari 1967.

Nizami: *Die Abenteuer des Königs Bahram Gur und seiner sieben Prinzessinnen. Aus dem Persischen übertragen und herausgegeben von C. Bürgel*. München: C.H. Beck 1997

François Pétiŕ de la Croix: *Tausendundein Tag. Persische Märchen. Aus dem Französischen übersetzt von Marie-Henriette Müller*. Manesse Bibliothek der Weltliteratur Corona-Reihe. Zürich 1993.

Carlo Gozzi: *Fiabe teatrali*. Testo, introduzione e commento a cura di Paolo Bosisio. Bulzoni ed., Roma 1984.

Friedrich Schiller: *Turandot Prinzessin von China – ein Tragikomisches Märchen nach Gozzi*. Philipp Reclam Universal-Bibliothek Nr. 92. Stuttgart 1975.

Tutti i libretti di Puccini, a cura di Enrico Maria Ferrando. Garzanti ed., Milano 1984.

Gli autori del volume

ALBERTO FABIO AMBROSIO, domenicano, dopo gli studi di Filosofia e Teologia presso lo Studio Filosofico Domenicano prima e lo Studio Teologico di Bologna (1992-1998), intraprende gli studi di Lingua e Letteratura Turca e Ottomana all'Università di Strasburgo. Recentemente conclude il Dottorato in Storia Moderna e Contemporanea a Parigi (Paris IV – Sorbonne) con una tesi sulle pratiche mistiche dei dervisci rotanti nel XVII secolo ad Istanbul. Il campo di ricerca e di pubblicazione è incentrato soprattutto sulla storia della mistica musulmana: Ambrosio Alberto Fabio e Carlo Saccone (a cura), *Il Sufismo*, Divus Thomas, 2007, n. 48, Ambrosio, A. F., Pierunek, E. et Zarccone, Th., *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Parigi: Les Editions du Cerf, 2006; Fabio A. Ambrosio, «Écrire le corps dansant au xvii^e siècle : Ismâ‘îl Rusûkhî Anqaravî», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, N°113-114 - *Le corps et le sacré en Orient musulman*, novembre 2006, pp. 195-209; Ambrosio, A. et Zarccone, Th., «Samâ‘ and Sufi Dance: a Selected Bibliography», in *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003-2004), pp. 199-208.

CARLA CORRADI MUSI è docente di Filologia Ugro-Finnica presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

Ha pubblicato in atti di convegni e congressi, in riviste nazionali e internazionali, numerosi articoli sul sistema sciamanico di credenze dei popoli ugro-finnici, facendo riferimento all'etnografia, alle tradizioni, ai miti, di cui resta testimonianza nella letteratura scritta e orale. Nelle sue ricerche ha preso in considerazione la visione del mondo degli abitanti dell'antica Eurasia in un'ottica comparativo-contrastiva, soffermandosi sugli elementi sciamanici dell'antica tradizione indeuropea.

Ha pubblicato diversi volumi come: *Sciamanesimo e flora sacra degli Ugro-Finni in una prospettiva indouralica e amerindia del nord* (Roma, Carocci, 1988), *Vampiri europei e vampiri dell'area sciamanica* (Soveria Mannelli-Catanzaro, Rubbettino, 1995), *Shamanism from East to West* (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997).

Presso l'Università di Bologna ha organizzato giornate di studio sullo sciamanesimo e i convegni internazionali: *Lo sciamano e il suo 'doppio'* (2001), *Modelli di cultura in Eurasia: lo sciamanesimo ugrofinnico e siberiano nella*

ricerca interdisciplinare (2003), *Simboli e miti della tradizione sciamanica* (2006). Da anni coordina il Laboratorio Permanente di Studi sullo Sciamanesimo annesso alla sezione di Filologia Ugro-Finnica del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere della medesima Università.

MARGHERITA LECCO insegna Filologia Gallo-Romanza (Triennio, Lettere Moderne) e Testi e Culture del Medioevo Francese (Biennio, Culture Moderne Comparate) presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Genova. Si occupa di Letteratura Francese medievale narrativa e satirica (Studi sul *Roman de Fauvel*, su *Renart le Nouvel* e *Renart le Contrefait*; sul Romanzo del XII-XIV secolo; sui *Lais* oitanici e medio-inglesi: *Ricerche sul Roman de Fauvel*, Alessandria 1994; traduzione e commento de: Gervais du Bus-Chailou de Pestain, *Roman de Fauvel*, Milano 1998; *Studi sul Romanzo del XIII secolo*, vol. I, Alessandria 2004; vol.II (con edizione critica di *Wistasse le Moine*), Alessandria 2007).

PAOLO RINOLDI è ricercatore di Filologia Romanza presso l'Univ. di Parma. I suoi interessi, di area italiana e galloromanza, toccano le chansons de geste oitaniche (ed. della *Mort Aymeri de Narbonne*), i volgarizzamenti dal latino e dal francese (ha curato, insieme a G. Ronchi, il volume miscelaneo *Studi su volgarizzamenti italiani due/trecenteschi*). Attualmente si sta occupando di alcuni testi antiofrancesi su Alessandro Magno e di testi pratici occitani.

CLAUDIO MUTTI, compiuti gli studi in lettere classiche, ha curato le edizioni di alcune opere di Plutarco, Arato, Porfirio, Giuliano Imperatore, Salustio. Specializzatosi in Filologia Ugrofinnica e Lingua e Letteratura Ungherese, si è occupato dell'area carpatico-danubiana sotto il profilo storico (*A oriente di Roma e di Berlino*, Effepi, Genova 2003), etnografico (*Miti, fiabe e leggende della Transilvania*, Newton Compton, Roma 1996; *Storie e leggende della Transilvania*, Oscar Mondadori, Milano 1997) e culturale (*Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i Romeni*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1999). Nel 2004 ha dato vita alla rivista di studi geopolitici "Eurasia".

GIULIO SORAVIA, linguista di formazione, si è dedicato a molti settori di studio, tra cui la cultura del mondo zingaro, l'educazione linguistica e multi-etnica, i viaggiatori in Oriente, la civiltà islamica, viaggiando e soggiornando a lungo in Somalia e nel Corno d'Africa, così come in Egitto e altrove nel mondo arabo e nel sud-est asiatico, soprattutto in Indonesia. Ha pubblicato oltre duecento articoli e libri. Dei più recenti ricordiamo il *Vocabolario sinottico delle lingue zingare parlate in Italia*, (Roma 1995), *Fiabe indonesiane* (Padova 1996), *Poeti*

dell'Indonesia (Bologna 2004), *La letteratura araba. Autori, idee, antologia* (Bologna 2005), *Manuale pratico Italo-somalo* (con Abba Osman Omar, Bologna 2007), *Manuale di arabo parlato* (Bologna 2007), *Parola*, Bologna 2007. Con la collaborazione di Ahmad Addous ha pubblicato *Sei poeti di Palestina* (Bologna 2003) *Iman. Corso di lingua araba* in CD (Bologna 2003) e inoltre ha curato l'edizione de *L'epistola sull'unicità divina di Muhammad 'Abduh* (Bologna 2003). Inoltre in formato digitale ha pubblicato *Kursus Bahasa Indonesia*, AlmaDL Campus, 2007 (<https://amscampus.cib.unibo.it>), *The Alas Language (Northern Sumatra)*, Alma DL, Acta, 2007 (<https://amsacta.cib.unibo.it>), *Manuale Tetum*, AlmaDL Campus, 2007 e *Manualetto Aceh*, AlmaDL Campus, 2007. Ultimamente si è dedicato alla letteratura in proprio, pubblicando *L'uomo delle sabbie* e *Il pastore del nord* (entrambi Bologna 2007).

ALESSANDRA COPPOLA è ordinario di storia greca presso l'Università degli studi di Padova. Si occupa principalmente di storia politica, propaganda ideologica e uso politico del mito. I suoi lavori più recenti sono *Parola di re. Filippo e Alessandro di Macedonia*, Venezia 2006; *L'eroe ritrovato*, Venezia 2008.

PATRIZIA CARAFFI insegna Filologia romanza e ibero-romanza all'Università di Bologna. Si interessa di letteratura medievale francese e spagnola, in particolare della scrittura e delle rappresentazioni del femminile. Ha pubblicato diversi saggi sul *Libro de Apolonio*, il *Sendebâr*, la *Historia de la Donzella Teodor*, Maria di Francia e Christine de Pizan. Ha tradotto il *Libro de Apolonio* (Pratiche, 1991) e Christine de Pizan, *La Città delle Dame* (Luni, 1997). Tra i volumi *Figure femminili del sapere* (Carocci 2003), *Christine de Pizan, Una città per sé* (Carocci 2003). Sta preparando una monografia su Christine de Pizan.

DANIELLE BUSCHINGER. Professoressa all'Università di Picardie di Amiens. Ha insegnato "Letteratura tedesca medievale". Come responsabile del «Centre d'études médiévales» di Amiens, ha organizzato moltissimi convegni, spesso in collaborazione con altre università europee ed extraeuropee, curando una serie amplissima di volumi di atti. Ha pubblicato saggi e articoli di letteratura medievale, tedesca e francese, su temi e motivi letterari (la violenza, l'incesto ecc.), su categorie della società medievale (gli emarginati, l'infanzia ecc.), su personaggi di poemi medievali (re Marco, Merlino, ecc.), sugli adattamenti in tedesco delle opere francesi medievali (la *Chanson de Roland*, Hartmann von Aue ecc.). Ha svolto un importante ruolo di divulgatrice e traduttrice di testi medievali. Tra i suoi lavori ed edizioni di testi si ricordano: il *Tristan* di Heinriche von Freiberg, il *Lanzelet* di Ulrich von Zatzikhoven, *Le Tristan d'Eilhart von Oberg*, Lille-Paris, 1974, *Eilhart von Oberg, Tristan*, édition diplomatique des

manuscripts et traduction en français moderne avec introduction, notes et index par D. B., Göppingen, 1976.

GIANFELICE PERON. Ha insegnato Filologia Romanza e Letteratura Provenzale presso l'Università di Verona. È docente di Filologia Romanza presso il Dipartimento di Romanistica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova. È coordinatore dell'Indirizzo di Romanistica della Scuola di Dottorato in Scienze linguistiche, filologiche e letterarie di Padova. È segretario del Circolo Filologico Linguistico Padovano, organizzatore e direttore dei convegni interuniversitari di Bressanone (BZ) e curatore degli atti relativi, membro della Giuria del Premio "Città di Monselice" per la traduzione e curatore degli atti relativi. È condirettore, con P. V. Mengaldo, dell'"Upupa" – Collana di studi italiani e romanzi. È co-redattore della rivista "Filologia Veneta" e della collana di "Studi e testi" ad essa collegata. Ha tenuto conferenze e ha partecipato come relatore a numerosi convegni in Italia e all'estero. Si è occupato delle letterature medievali francesi (epica, romanzo), provenzale (diffusione della poesia dei trovatori in Italia, traduzioni trovadoriche in Italia), franco-italiana e antico-italiana, pubblicando vari contributi in riviste, in atti di convegni e in volume miscelanei. Inoltre i suoi interessi sono rivolti alle letterature moderne tra Otto e Novecento (problemi della traduzione, autori stranieri che hanno scritto in italiano, rapporto tra musica e narrativa). Ha trattato aspetti della poesia europea moderna: in particolare di quella neogreca, francese e inglese.

CRISTIANO DOGNINI, membro della Associazione Italiana di Studi Sanscriti e del Sodalizio Glottologico Milanese, nonché coordinatore del progetto di ricerca C.N.R. su "Mundus: il lemma e il rito. Semantica e ritualità fra Etruria e Vicino Oriente", si è interessato a lungo dei rapporti tra l'India e il mondo classico sotto il profilo letterario, storico e storico-religioso, collaborando a numerose riviste. Tra le sue pubblicazioni: *L'«Indiké» di Arriano. Commento storico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000; *Mundus. Etruria e Oriente in un'istituzione romana*, Mario Congedo Editore, Galatina (Lecce) 2001; *Gli Apostoli in India nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Medusa, Milano 2001, scritto in collaborazione con I. Ramelli; *Tutto quello che sappiamo su Roma l'abbiamo imparato a Hollywood*, Bruno Mondadori, Milano 2004, scritto in collaborazione con Laura e Luisa Cotta Ramosino; ha inoltre curato il volume *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Alessandria 2002.

JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, già direttore del Dipartimento di Studi Islamici nonché docente di Islamistica e di letterature del Medio Oriente presso l'Università di Berna, ha investigato a lungo su vari aspetti della civiltà letteraria, re-

ligiosa e scientifica araba e persiana. Oltre a numerose traduzioni di classici persiani (tra cui Nezami, Hafez, Rumi), ha recentemente pubblicato una corposa antologia tedesca della letteratura araba (*Tausendundeine Welt. Classische arabische Literatur*, Leo Beck, München 2007). Tra i suoi saggi, pubblicati in svariate lingue europee e orientali, si annoverano: *The Feather of Simurgh. The "Licit Magic" of the arts in Medieval Islam*, New York University Press, New York-London 1988; *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, 1991 e una antologia di suoi saggi recentemente tradotta in italiano "Il discorso è nave, il significato un mare". *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2005.

ALESSANDRO GROSSATO, indologo e storico delle religioni, è membro della Associazione Italiana di Studi Sanscriti, con sede a Torino, dal 1983; dal 1984 al 1989 ha partecipato alla Missione Archeologica Italiana in Nepal organizzata dall'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, oggi Is.I.A.O, di cui è membro effettivo dal 1987 (settore indologico). Dal 1987 collabora continuativamente con l'Istituto «Venezia e l'Oriente» e altri Istituti della Fondazione 'Giorgio Cini', presso l'Isola di San Giorgio a Venezia. Dal 1997 è Membro dell'Associazione Italiana di Studi Cinesi (A.I.S.C.). Dal 2002 è membro della missione italiana del C.N.R. nella Mongolia esterna, patrocinata dal Ministero degli Esteri e dal Consolato di Mongolia. Ha insegnato e insegna presso le Università di Trieste-Gorizia, Padova e Perugia. Tra le sue pubblicazioni: *Catalogo del Fondo Alain Daniélou*, terzo volume della Collana *Orientalia Venetiana*, Olschki, Firenze 1990; *L'India di Nicolò de' Conti. Un manoscritto del Libro IV del De Varietate Fortunae di Francesco Poggio Bracciolini da Terranova (Marc. 2560)*, Editoriale Programma, Padova, settembre 1994, pp. 101; *Navigatori e Viaggiatori Veneti in India. Da Marco Polo ad Angelo Legrenzi*, Leo S. Olschki, Firenze 1994; *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano 1999 (trad. francese: *Le Livre des symboles. Les métamorphoses de l'humain entre l'Orient et l'Occident*, Éditions du Rocher, Paris 2000 ; trad. spagnola: *El libro de los símbolos. Metamorfosis de lo humano entre Oriente y Occidente*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 2000); *Elia e al Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, a cura di Alessandro Grossato, Collana *Viridarium* della Fondazione Giorgio Cini di Venezia, Edizioni Medusa, Milano 2004; Alessandro Grossato – Francesco Zambon, *Il mito della Fenice in Oriente e in Occidente*, Marsilio, Venezia 2004.

ERMANN0 VISINTAINER, orientalista di formazione, ha compiuto ricerche nel campo della filologia delle lingue turche e mongole nonché della letteratura religiosa interessandosi in particolare al poeta mistico turco centro-asiatico Ya-

sawi, sul quale ha prodotto una dissertazione: *Elementi sciamanici e mistici in Ahmad Yasawi* (Università Ca' Foscari di Venezia 1997-98, rel. G. Bellingeri). Ha inoltre compiuto ricerche di linguistica e di simbolica comparata, anche in relazione a tematiche connesse con la cultura sciamanica siberiana e dell'Asia Centrale. Tra le sue pubblicazioni: *L'eredità del Khoga: Lo dhikr e le altre pratiche spirituali*, in "Viator" 1999; *Il Divan-i Hikmet di Ahmad Yasawi, I parte*, in "Atrium", 2000/ n. 1 e *II parte*, in "Atrium" 2000/ n. 2; *Parallelismi tra racconti cimbri e tradizioni asiatico-siberiane*, in "Vox populi", aprile 2004 e agosto 2004; *Etimologia della parola katana*, in "Vox Populi", aprile 2005; *Turchi a Moena?* in "Vox Populi", Ottobre 2005; *Ziya Gökalp e il mito turanico e: Influenze dello sciamanesimo turco-mongolo sulla vita leggendaria di Ahmad Yasawi*, in "Letteratura e Tradizione", Luglio 2005; *La figura di Genghis Khan nell'opera di Ziya Gök Alp*, in "Rivista della Mongolia, Soyombo", marzo 2006; *Il Buddhismo nella letteratura turca* in "Vox Populi", aprile 2006; *Mongolia: Genghis Khan, 800 anni tra presente e passato*, in "Vox Populi", dicembre 2006; *Tamga: la scrittura delle steppe*, in "Vox Populi", ottobre 2007; *Frammenti di poesia Turco-manicaica*, in "Vox Populi", dicembre 2007.

CARLO SACCONI, iranista e islamologo, è ricercatore di letteratura persiana medievale presso l'Università di Bologna e docente di Storia dei paesi islamici presso l'Università di Padova. Si è a lungo interessato del rapporto tra letteratura e religione, con particolare attenzione alla poesia persiana ispirata al sufismo. Ha tradotto numerosi classici persiani ('Attar, Sana'i, Nezami, Hafez, Naser-e Khosrow, Ahmad Ghazali) e attende a una "Storia tematica della letteratura persiana classica" di cui sono usciti sinora due volumi (*Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, Luni, Milano-Trento 1999; *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005). Ha inoltre pubblicato un manuale di islamologia: *I percorsi dell'islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003 (2a ed.); *Allah, il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2006; e ha curato la prima edizione italiana de *Il Libro della Scala di Maometto*, Oscar Mondadori, Milano 1999 (1a ed. SE 1991).

Finito di stampare nel luglio 2008
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso