La ricezione dell'ultimo Alessandro

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Susanne Daub, Michael Erler, Dorothee Gall†,
Ludwig Koenen† und Clemens Zintzen†

Band 417

La ricezione dell'ultimo Alessandro

Mirabilia e violenza al di qua e al di là dell'Indo

A cura di
Francesca Piccioni, Elisabetta Poddighe e Tiziana Pontillo

DE GRUYTER

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali, volume pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca *Mirabilia and violence around the Indus. The last years of Alexander the Great in Latin, Greek and Sanskrit literary reception*, finanziato dalla Fondazione di Sardegna.

Fondazione di Sardegna

ISBN 978-3-11-140794-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-142761-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-142783-6
ISSN 1616-0452
DOI https://doi.org/10.1515/9783111427614

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2024935212

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

© 2024 the author(s), editing © 2024 Francesca Piccioni, Elisabetta Poddighe and Tiziana Pontillo, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
The book is published open access at www.degruyter.com.

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Indice

Premessa —— IX

Sez. 1: **Il mondo classico**

Elisabetta Poddighe
Alessandro, Aristotele e l'unità dell'impero: per uno stato dell'arte fra ricezione di Alessandro e critica aristotelica —— 3

Giuseppe Squillace
Terre per un re, piante per un botanico! Alessandro Magno, i paesi delle spezie, le ricerche di Teofrasto —— 27

Didier Marcotte
De l'Indus au Nil, Alexandre et la mousson (Arr. *Anab*. 6.1 et Strab. 15.1) —— 55

Francesca Cau
«Μᾶλλον λεγομένην ἢ φαινομένην ὁμοιότητα» (Plut. *Pomp.* 2.2): Pompeo e Alessandro nella prospettiva di Plutarco —— 73

Morena Deriu
***These Men Are on Fire*. Metafore e potere nelle *Vite di Alessandro e di Cesare* di Plutarco —— 97**

Francesca Piccioni
Alessandro 'bipolare': il filosofo e il conquistatore nelle fonti della Seconda Sofistica —— 117

Matteo Stefani
Il *mirabile* nel *De mundo* di Apuleio: una teoria filosofica della meraviglia tra Platone, Aristotele e Alessandro —— 139

Tristano Gargiulo
Alessandro 'omerico' nel *Romanzo di Alessandro* —— 159

Raffaella Tabacco
I *mirabilia Indiae* nel *Commonitorium Palladii* —— 169

Sez. 2: **L'India e la Cina**

Johannes Bronkhorst
Alexander's Impact on Indian Religions —— 191

Tiziana Pontillo
What Was the πάτριος νόμος of the Sophists with Whom Onesicritus Conversed (Strab. 15.1.64): Some Fresh Data from Vedic Sources —— 207

Maria Piera Candotti, Alessandro Giudice
The Seleucid Influence on the Gandhāran Administrative System. A Study on the Greek-Derived Political Offices with Special Reference to the Indo-Scythian Kingdom of Apraca —— 233

Francesca Fariello
Alexander the Great: *Homo Mirabilis* within Chinese and Mongolian Sources. The Transmission of Legendary Narratives from West to East —— 273

Sez. 3: **Medioevo e Rinascimento**

Francesco Testa
L'interpretazione cristiana della figura di Alessandro e l'*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio —— 297

Venetia Bridges
The Wonders of Historiography: The Medieval Latin Alexander Narratives and Manuscript Contexts of Justin, Orosius, and the *Historia de Preliis* —— 319

Corinne Jouanno
Enquête sur la réception de la 'légende noire' d'Alexandre dans la littérature byzantine —— 341

Tommaso Braccini
L'acqua immortale e la Bella dei Monti: folklore, *mirabilia* e ironia in un episodio del *Romanzo di Alessandro* —— 361

Giancarlo Abbamonte
La presenza delle fonti greche su Alessandro nel dibattito umanistico durante la prima metà del Quattrocento —— 383

Indici

Indice dei passi citati —— 405

Indice dei nomi antichi —— 425

Indice dei nomi moderni —— 433

Indice dei toponimi e degli etnonimi —— 443

Premessa

Spigolando nella sconfinata e proteiforme ricezione di Alessandro Magno, ci si imbatte in una reinterpretazione canora, *Alessandro e il mare*, in cui un noto cantautore italiano riscrive la sua fine, concedendogli una morte più eroica: seguito dai suoi uomini e mai messo in discussione, si immerge nell'Oceano, ultima, fatale conquista. Gli è consentito nella *fictio* artistica quel che nella realtà non gli fu concesso, di varcare cioè quell'ultimo confine, al contempo fisico e di conoscenza, che è anche, nella visione di Roberto Vecchioni, un recupero dell'innocenza perduta dell'infanzia. «Alessandro così grande fuori, così piccolo dentro»: il verso finale ben sintetizza l'eccezionalità e le contraddizioni del personaggio.

Homo mirabilis, la cui esistenza è segnata da prodigi e imprese epiche, quasi sovrumane, mosso da infinito amore per il sapere, ma anche *tyrannos*, facile a cedere a passioni e vizi. Proprio sul modo in cui Alessandro è stato nei secoli recepito si proponeva di riflettere e gettare qualche ulteriore luce il progetto biennale, finanziato dalla Fondazione di Sardegna, *Mirabilia e violenza al di qua e al di là dell'Indo: la ricezione dell'ultimo Alessandro/Mirabilia and violence around the Indus. The last years of Alexander the Great in Latin, Greek and Sanskrit literary reception* (PI Francesca Piccioni).

Il lavoro sulla tematica 'alessandrina' incontrava le linee di indagine di alcuni membri del gruppo di ricerca e nasceva dalla volontà di far dialogare le diverse anime del nostro Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali dell'Università di Cagliari, nell'ambito dell'Antichistica (storia, filologia e letteratura, indologia), in una prospettiva interdisciplinare, rispecchiata adesso anche nella curatela a più mani. La coralità da subito auspicata si è via via arricchita grazie all'apporto dei numerosi specialisti intervenuti, sia nel ciclo seminariale che nel convegno finale tenutosi a Cagliari, in data 8–10 marzo 2023; questa miscellanea raccoglie buona parte degli interventi presentati e discussi in quell'occasione, momento di confronto e dialogo tra cultori delle differenti discipline interessate, ponte tra Occidente e Oriente antico nella prospettiva unificante degli studi su Alessandro.

Il volume consta di 18 contributi, ordinati cronologicamente all'interno di tre sezioni tematiche: *Il mondo classico*; *L'India e la Cina*; *Medioevo e Rinascimento*. Si tratta quindi di lavori diversi per approccio (storico e filologico-letterario), per *range* cronologico (dalla prima età ellenistica all'Umanesimo) e per varietà delle fonti considerate (in greco, latino, sanscrito e cinese).

Tutti sono accomunati però dall'intento di illustrare qualche aspetto della fortuna di Alessandro: i suoi lati più oscuri o più 'mirabolanti' (Braccini, Bridges, Deriu, Jouanno, Piccioni); la sua veste di nobile condottiero, eventualmente reinterpretato quale eroe epico o cristiano o fatto oggetto di *imitatio* (Abbamonte,

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-203

Cau, Fariello, Gargiulo, Testa); il re-filosofo che ispira riflessioni etico-politiche così come esplorazioni e scoperte scientifiche, talora sconfinanti nel fantastico (Marcotte, Poddighe, Squillace, Stefani, Tabacco); e, in fondo forma estrema della sua fortuna, il modo in cui le sue campagne orientali hanno influito sulla cultura e financo sulle istituzioni indiane (Bronkhorst, Candotti e Giudice, Pontillo).

Il lavoro si salda dunque idealmente, in un percorso *à rebours*, a quanto già messo in atto per l'Occidente in età postmedioevale e fino alla metà del Novecento da un altro progetto e un altro convegno, finanziato dall'Università di Padova, su *La fortuna di Alessandro Magno in età moderna (prospettive filosofiche, storiografiche, iconografico-letterarie)*, con relativi *proceedings* (*Alessandro Magno in età moderna*, a c. di F. Biasutti e A. Coppola, Padova 2009).

Quando, nel gennaio 2022, entravamo nel vivo del nostro progetto e della pianificazione del convegno, era recente lo studio di Filippo Coarelli ed Eugenio Lo Sardo che interpretava gli affreschi provenienti dalla villa di Publio Fannio Sinistore a Boscoreale come una narrazione della vita di Alessandro, dai prodigi legati alla sua nascita fino alla conquista dell'Asia. Un'individuazione che restituisce il ritratto del Macedone a quanto pare più realistico che possediamo: un giovane pensoso, con lo sguardo fisso nel vuoto, proprio come Plutarco ce lo descrive, che siede su una roccia nel lato europeo dell'Ellesponto, ma all'atto, raccontato da Diodoro Siculo, di infiggere la punta della lancia contro l'Asia prospiciente. È stata immediata la scelta di quest'immagine per tutte le attività progettuali.

E se gli studi su Alessandro non conoscono momenti di stasi, il 2022–23 lo ha riportato all'attenzione di un più ampio pubblico, non di soli specialisti: la mostra organizzata dalla British Library a cavaliere tra lo scorso anno e questo, *Alexander the Great: the Making of a Myth*, ha ripercorso attraverso la narrativa, tra antichi papiri, manoscritti medioevali, fumetti, videogames e serie TV, la nascita e il consolidarsi di un mito. In concomitanza, inoltre, con il restauro del famoso mosaico di Alessandro e Dario a Isso, proveniente dalla Casa del Fauno a Pompei, il Museo Archeologico Nazionale di Napoli ha inaugurato a primavera la mostra *Alessandro Magno e l'Oriente: scoperte e meraviglie*, accompagnata da incontri tematici di approfondimento e mirante a evidenziare l'interconnessione tra culture diverse innescata dal passaggio del Macedone.

Le nostre ricerche, dunque, e il volume che le raccoglie, e che ora offriamo ai lettori, si inseriscono in un clima sempre molto fervido di studi e di diffuso interesse attorno a una figura continuamente imitata, ammirata, temuta, indagata, ma che non smette di ispirare per la molteplicità delle sue sfaccettature.*

Cagliari, luglio 2023

Francesca Piccioni
Elisabetta Poddighe
Tiziana Pontillo

* Un ringraziamento particolare a Matteo Stefani per il prezioso supporto nelle fasi redazionali di questo volume.

Sez. 1: **Il mondo classico**

Elisabetta Poddighe

Alessandro, Aristotele e l'unità dell'impero: per uno stato dell'arte fra ricezione di Alessandro e critica aristotelica

Introduzione

Il problema del rapporto tra Alessandro e Aristotele è al centro di un ampio dibattito tanto negli studi sulla ricezione di Alessandro quanto nella critica aristotelica. Il mio intento in questo breve saggio è considerare i temi principali di questa discussione e le interpretazioni più significative, con la consapevolezza che l'intera gamma dei temi e delle prospettive di ricerca è difficile da restituire data la sua ampiezza e tenuto conto che i termini nei quali si configura questo rapporto nelle fonti sono molto diversi. Negli studi sulla ricezione di Alessandro, il dato saliente del rapporto con Aristotele è lo sviluppo nella forma dello *speculum principis* di quella semplice trama dei rapporti di discepolato fra Alessandro e Aristotele che si trova nella tradizione biografica aristotelica.[1] Il rapporto con Aristotele quale *spiritus rector* di Alessandro vede il suo principale contesto di elaborazione nella cultura romana di età imperiale[2] e conosce svariate riedizioni nella tradizione medievale sia orientale[3] che occidentale.[4] Di questo rapporto con Aristotele si trova traccia in una variegata tradizione da Plutarco, nella *Vita* e nei *Moralia*, ai discorsi sulla regalità di Dione di Prusa, dal *De mundo* pseudoaristotelico alla versione araba medievale della lettera di Aristotele ad Alessandro. I caratteri del rapporto fra il re macedone e Aristotele appaiono riconosciuti sia quando il rapporto indagato è quello del discepolato di Alessandro a Mieza, in Macedonia,[5] sia quando, cambiato il contesto, ad essere riesaminati sono gli anni in cui Alessandro, dopo avere sconfitto i Persiani, è impegnato a completare la con-

1 Le testimonianze sulla biografia aristotelica che ci informano sul discepolato di Alessandro sono discusse da Düring (1957) 284–298; Chroust (1964), (1967) e (1973) 125–132; Scholz (1998) 153–165; Natali (2013) 32–51.

2 Andreotti (1933) e (1956); Badian (1958); Stern (1968); Schwarzenberg (1976); Romm (1989) e (1992); Stoneman (2003); Asirvatham (2012); Mazza (2013); Prandi (1998) e (2022a).

3 Sugli epistolari tra Aristotele e Alessandro nella tradizione araba e siriaca cfr. Lidzbarski (1893); Stern (1968); Yamanaka (1998); Sezgin (2000); Maróth (2006); Doufikar-Aerts (2003) e (2010); Asirvatham (2012).

4 Sugli epistolari fra Alessandro e Aristotele nel *Romanzo di Alessandro* cfr. Gunderson (1980); Lalomia (2002); Stoneman (2003); Berti (2011).

5 *Supra* n. 1.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-001

quista dell'Asia.[6] Per la definizione dell'immagine accademica di Alessandro l'associazione con Aristotele appare in tutti i casi essenziale e riconosciuta dalla critica che ne studia la funzione ideologica, soprattutto per l'ultimo Alessandro, quello che avanza verso i confini orientali del mondo.[7] Diversamente, se proviamo a isolare i caratteri del rapporto fra Alessandro e Aristotele nella critica aristotelica il quadro che si delinea è assai meno nitido. I riferimenti al regno macedone nell'opera aristotelica sono rari e poco sviluppati sul piano teorico.[8] La conseguenza è che resta dibattuto dalla critica il problema di comprendere se vi sia stato e, nel caso in che misura, un coinvolgimento intellettuale di Aristotele rispetto alle novità delle realizzazioni politiche da parte della monarchia macedone, con posizioni che oscillano fra gli estremi opposti dell'Aristotele *blind* rispetto alle trasformazioni politiche introdotte dal regno macedone e di quello *engaged* nella teorizzazione prima dell'egemonia macedone e poi della *basileia* universale.[9]

A offrire un punto di raccordo fra ricezione di Alessandro e critica aristotelica è il tema dell'unità dell'impero. Tale tema ci colloca in un punto di osservazione sinottico che permette di cogliere i contorni complessivi del problema dei rapporti fra Alessandro e Aristotele e insieme i caratteri specifici che questa relazione assume nella ricezione di Alessandro e nella critica aristotelica. Da questo punto di osservazione è possibile riconoscere una serie di differenze, ma anche di significative assonanze. Innanzitutto c'è l'asimmetria, che appare evidente non appena si considera ciò che sul tema dell'unità dell'impero si trova nell'opera aristotelica e il quadro che disegnano alcune delle fonti riferibili al contesto culturale dell'età imperiale ro-

6 Stern (1968); Bielawski/Plezia (1970); Klakowicz (1970); Thillet (1972); Wes (1972); Prandi (1984) e (1998); Sordi (1984); Weil (1985); Sezgin (2000); Faraguna (2003) 116–118; Maróth (2006); Ingravalle (2013); Mazza (2013); Cicoli/Moretti 2017; Buekenhout (2018b); Prandi (2022b).

7 Cfr. Andreotti (1956); Badian (1958); Stern (1968); Romm (1989) e (1992); Stoneman (2003); Asirvatham (2012); Mazza (2013). Fuori dell'ambito politico-istituzionale, è studiata l'immagine di Alessandro come re filosofo, che deve ad Aristotele l'interesse per la disciplina, ma anche quella di Alessandro naturalista che da Aristotele è avviato alla scienza naturale e allo studio delle meraviglie del mondo che progressivamente conquista. Cfr. sul primo Bosworth (1996); Stoneman (2003); Mossé (2005) 103–104; Asirvatham (2012); Prandi (2022a); su Aristotele naturalista e cosmografo cfr. rispettivamente Romm (1989) e (1992) 139–40; Casari (2012).

8 Accurata ricognizione in Zizza (2017).

9 A insistere sull'Aristotele *blind* sono Ehrenberg (1938); Andreotti (1956); Finley (1977); Brunt (1993); Carlier (1993); Gastaldi (2009); Accattino (2013); Zizza (2017). Diversamente, considerano l'esperienza di Alessandro centrale nella riflessione aristotelica Oncken (1875); Endt (1902); Jaeger (1923); Kelsen (1937); Stern (1968); Lord (1978) e (2013); Prandi (1984), (1985), (1998) e (2022b); Kahn (1990); Miller (1998); Ober (1998) 291–350; Nagle (2000); Faraguna (2003) 116–118; Greenwalt (2010); Cartledge (2011); Diets (2012); Walsh (2014). Ober (1998) ha difeso nel modo più ampio e sistematico la tesi di un Aristotele *engaged*. Discussioni della sua posizione in Mossé (2005) 103–104; Cambiano (2016) 150–154; Matijašić (2020).

mana. In quest'ultimo contesto, Aristotele è il consigliere politico 'scelto' per sostenere il re macedone nella costruzione del disegno ecumenico. Qui Aristotele teorizza per Alessandro l'ideologia del perfetto *basileus* e definisce le regole di un governo del mondo improntato al rispetto della giustizia e della legge, umana e divina. In diretto rapporto con questa caratterizzazione della figura di Aristotele si delinea la figura di Alessandro come il *cosmocrator* che unisce i popoli che progressivamente assoggetta nel nome della pace universale o *homonoia*.[10] Quando, però, proviamo a esaminare il tema dell'unità dell'impero di Alessandro nella prospettiva di rielaborare criticamente ciò che si trova nell'opera aristotelica, il quadro muta. Nella riflessione politica aristotelica, infatti, è più complicato trovare tracce del fatto che il filosofo avesse inteso giustificare sul piano della teoria politica la costruzione dell'impero di Alessandro o anche solo una *basileia* che governasse in modo unitario una vasta estensione territoriale etno-culturalmente composita. Non è evidente, per es., che il 're signore di tutto' o *pambasileus* di cui Aristotele tratta nel libro III della *Politica* fosse Alessandro;[11] soprattutto non è chiaro il significato che la riflessione sulla *pambasileia* assume entro il quadro teorico nel quale è inserita (nel libro III dove è messa a confronto con la democrazia e la *politeia mese*);[12] inoltre, la riflessione aristotelica, nel libro VII della *Politica*, sulla *mia politeia* quale possibile strumento di unificazione politica dei Greci e dei non Greci è giudicata dagli studiosi piuttosto opaca, al limite dell'incomprensibilità.[13] La distanza fra ricezione di Alessandro e critica aristotelica è in effetti sul tema dell'unità dell'impero davvero notevole. Eppure, dal punto di osservazione che questo specifico tema permette di assumere, è possibile scorgere, accanto all'asimmetria, una serie di significativi aspetti di continuità. Innanzitutto è il fatto che i riferimenti agli strumenti di governo illustrati da Aristotele in tema di *basileia* sono ovunque piuttosto generici e aspecifici. Nella ricezione di Alessandro, in particolare negli epistolari conservati nella tradizione araba medievale, Aristotele raccomanda al re macedone di governare il mondo attraverso lo strumento dell'evergetismo e secondo giustizia, così da

10 Stern (1968); Bielawski/Plezia (1970); Wes (1972); Weil (1985); Ingravalle (2013); Cicoli/Moretti (2017); Buekenhout (2018b).

11 Individuano nel *pambasileus* il re Alessandro: Oncken (1875); Endt (1902); Jaeger (1923); Kelsen (1937); Kahn (1990). *Contra*: Ehrenberg (1938) 73–84; Carlier (1993); Gastaldi (2009); Atack (2015).

12 Mulgan (1974); Lindsay (1991); Carlier (1993); Nagle (2000); Gastaldi (2009); Atack (2015); Buekenhout (2016) e (2018a).

13 S*tatus quaestionis* in Bertelli/Canevaro/Curnis (2022) 362–364. Per interpretazioni diverse del passo, cfr. Oncken (1875); Endt (1902); Jaeger (1923); Kelsen (1937); Ehrenberg (1938) 65–71; Stern (1968) 50–53; Ober (1998) 342–344; Hansen (1996) 203–205; Mossé (2005) 103–104; Costa (2010); Cartledge (2011); Diets (2012); Ingravalle (2013); Kraut (2015) 435–436; Cambiano (2016) 152–154.

assicurare la concordia dei popoli soggetti.[14] Si tratta di consigli formulati in modo generico e che trovano confronti, oltre che nella riflessione greca precedente ad Aristotele in tema di *basileia*,[15] con motivi affini evocati nell'opera aristotelica, ma in modo altrettanto aspecifico, talvolta persino al di fuori della riflessione politica sulla *basileia*.[16] A mancare, in effetti, tanto nella ricezione di Alessandro quanto nella riflessione aristotelica è un'analisi rivolta agli strumenti specifici del governo di una *basileia* universale, un aspetto quest'ultimo notevole, considerato che Aristotele riserva al tema della specificità degli strumenti normativi e istituzionali un peso rilevante nella dottrina sulle forme di governo. Un ulteriore elemento di continuità è rappresentato dalla posizione dissonante di Aristotele rispetto al disegno ecumenico del re macedone. Nella ricezione di Alessandro la posizione aristotelica è evocata nella forma di una reazione tardiva all'azione di conquista dell'ultimo Alessandro. Secondo questa tradizione solo dopo il 330 ovvero dopo avere sconfitto i Persiani Aristotele si sarebbe accorto del disegno concepito da Alessandro di unire i popoli conquistati, assimilandone usi e costumi, e solo allora avrebbe provato a contrastarlo. Al centro di questa tradizione è innanzitutto la raccomandazione fatta da Aristotele ad Alessandro – ricordata da Plutarco nei *Moralia* (329b) – di comportarsi con i Greci *hegemonikos* e con i barbari *despotikos*: è la raccomandazione cioè di non unire i Greci e i Barbari,[17] prospettando per i popoli anellenici forme di governo diverse dalla pratica egemonica greca. Ma sono ugualmente significative le parole che Arriano fa pronunciare al nipote di Aristotele, Callistene, sulla prospettiva greca che avrebbe dovuto guidare l'azione di conquista di Alessandro, e l'anti-persianismo di cui è traccia nella lettera araba di Aristotele.[18] Questo Aristotele così ostile al disegno ecumenico appare già alle fonti antiche (come agli studiosi moderni) fuori sincrono rispetto al mondo che Alessandro stava ridisegnando e prigioniero di una visione del mondo che la storia nel frattempo aveva già superato.[19] Ora, è notevole che lo stesso problema sia messo a fuoco nella critica aristotelica dove a dominare è

14 Sul dibattito sviluppatosi intorno al valore teorico dei riferimenti istituzionali al governo dell'impero nella lettera araba di Aristotele ad Alessandro, cfr. Stern (1968) 11–16. Dopo Stern il problema è stato affrontato, da prospettive diverse, negli studi di Bielawski/Plezia (1970); Wes (1972); Weil (1985); Ingravalle (2013); Cicoli/Moretti (2017); Buekenhout (2018b). Per l'idea che la lettera araba non sia altro che una traduzione dello scritto *Sulle colonie* cfr. Bielawski/Plezia (1970), 10–14.

15 Andreotti (1956) 282–291; Badian (1958); Bertelli (2002); Murray (2007); Atack (2019).

16 Come dimostrano Klakowicz (1970) 9–21 e Buekenhout (2018b). Cfr. anche Ingravalle (2013) 14.

17 La raccomandazione è ricordata anche da Strabone (1.4.9), che la riprende da Eratostene. Qui Aristotele non è citato e taluni dubitano che Eratostene facesse riferimento ad Aristotele. Così Andreotti (1956) 274–277, seguito da Badian (1958) 432–444 e Stern (1968) 31 n. 1; Klakowicz (1970) 21–27. Discussioni del passo anche in Merlan (1954); Mazza (2013); Buekenhout (2018b). *Infra* pp. 16–20.

18 *Infra* pp. 16–20.

19 Cfr. Faraguna (2003) 118; Ingravalle (2013) 18.

l'idea che Aristotele si sarebbe preoccupato per gli sviluppi politici della conquista di Alessandro solo dopo il 330 e che perciò solo allora avrebbe composto gli scritti perduti *Sulla regalità* (Περὶ βασιλείας) e *Alessandro o sulle colonie* (Ἀλέξανδρος ἢ περὶ ἀποίκων), riportati da Diogene Laerzio come inclusi nel catalogo degli scritti aristotelici.[20] Secondo la critica, proprio negli scarni frammenti di quelle opere sarebbero da ravvisare le tracce dell'evoluzione avvenuta nella posizione aristotelica, prima distante, poi, dopo il 330 più coinvolta.[21] Attraverso quell'evoluzione Aristotele approderebbe alla posizione registrata da Plutarco (posizione che si ritiene derivata dai due perduti scritti aristotelici): è la posizione di chi, distinguendo gli strumenti del governo di Greci e non Greci, assume una prospettiva che non considera realizzabile sul piano istituzionale e politico l'unità dell'impero.

Sui caratteri che assume il rapporto fra l'ultimo Alessandro e l'ultimo Aristotele nella ricezione di Alessandro e nella critica aristotelica la ricerca ha sviluppato alcune specifiche linee di ricerca alle quali vorrei rivolgere la mia riflessione. Per quanto riguarda la discussione sui contenuti della riflessione aristotelica e sul tema della sua permeabilità alle novità delle realizzazioni politiche da parte della monarchia macedone un dato emergente che appare di particolare significato è la scelta aristotelica di mettere al centro della sua riflessione politica la gestione della buona egemonia e insieme il problema dell'unità dei Greci che si realizza esclusivamente nella forma dell'egemonia. Un problema affrontato negli studi è la possibilità che Aristotele abbia inteso sollecitare Alessandro rispetto a questi temi – i quali costituivano il «problema greco di Alessandro», per usare una bella espressione di Roberto Andreotti – e che questa sollecitazione possa avere rappresentato la componente specifica dell'interazione fra Aristotele e Alessandro rispetto al disegno ecumenico. Questo approccio al problema combina alcune linee interpretative della critica aristotelica che è utile riconsiderare per una serie di motivi. Innanzitutto, perché provando a riconoscere la misura dell'impegno aristotelico è possibile percorrere la via meno battuta nel dibattito più che secolare sui rapporti tra Aristotele e il regno macedone: una via mediana. Il dibattito infatti continua a restare polarizzato intorno alle due opzioni estreme: l'Aristotele *blind* di Ehrenberg e dei suoi numerosi epigoni, che negano l'esistenza di qualsiasi interesse aristotelico per l'azione di conquista di Alessandro, e l'Aristotele *engaged*, ovvero al servizio dei re macedoni che avrebbe idealizzato come i re signori di tutto o *pambasileis* nel III della *Politica*.[22] Ancora, riconoscere nella riflessione aristotelica un'attenzione al tema egemonico da inquadrare sullo sfondo dei rapporti fra Greci e regno macedone permette di spiegare in

20 Diog. Laert. 5.1.18 e 22.

21 Ehrenberg (1938) 89–91; analoghe le posizioni di Crum (1966) 60; Stern (1968) 28–31; Thillet (1972); Prandi (1984) 34; Weil (1985) 494.

22 Cfr. *supra* nn. 11 e 12.

termini di continuità la presenza di questa preoccupazione aristotelica nelle fonti più tarde. Mi riferisco alle tracce che di questa posizione aristotelica si trovano non solo nelle testimonianze di Eratostene/Strabone e Plutarco, ma anche in Arriano e nella lettera di Aristotele ad Alessandro giuntaci nella versione araba del X secolo (ci torneremo). In particolare, rispetto a questo confronto, la possibilità di isolare nell'opera aristotelica un'attenzione al tema egemonico permette di colmare la divaricazione evidente fra critica aristotelica e studi rivolti al profilo di Aristotele nella ricezione di Alessandro, e insieme di riconsiderare criticamente la tesi della separazione fra opera aristotelica e ricezione di Alessandro e quella dell'evoluzione maturata da Aristotele sul tema dell'impero universale. La prima tesi corrisponde all'idea di una separazione totale tra l'Aristotele della *Politica* e l'Aristotele che si trova nelle fonti su Alessandro.[23] La seconda si fonda sulla possibilità che nel pensiero aristotelico vi sia stata un'evoluzione ossia che il filosofo sarebbe stato dapprima cieco di fronte ad Alessandro (è l'Aristotele della *Politica*), dopo, invece, negli scritti perduti attribuiti al filosofo, osservatore preoccupato della deriva di Alessandro.[24] Guardando alla storia degli studi nel suo complesso è possibile in effetti riconoscere linee interpretative che disegnano un quadro più sfumato, nel quale né la tesi della separazione né la tesi dell'evoluzione sono necessarie. Secondo alcuni studi, infatti, Aristotele potrebbe essere stato impegnato già nella *Politica* a riflettere sul tema dei rapporti fra regno macedone e Greci,[25] e in particolare impegnato a illustrare ciò che conosceva meglio e che aveva un ruolo nel disegno ecumenico di Alessandro: è il problema dell'unità dei Greci che si realizza nella forma dell'egemonia. In questa prospettiva meritano alcune riflessioni aggiuntive gli studi nei quali si argomenta che Aristotele nella *Politica* riflette sulle caratteristiche di una egemonia a guida greca che può allargarsi oltre i confini della Grecia, a patto che i Greci siano governati secondo la *politeia* migliore, e che l'egemonia è il tema sullo sfondo della riflessione aristotelica, sia quando riflette sulla *pambasileia* sia quando riflette sulla *mia politeia*. Nel quadro che gli studi disegnano troverebbe, a questo punto, una piena giustificazione l'evidenza della divisione fra Alessandro e Aristotele rispetto all'unione di Greci e Barbari che la ricezione di Alessandro ha registrato e provato a spiegare.

23 Carlier (1980) 284–286; Faraguna (2003) 116–117.

24 Cfr. *supra* n. 21.

25 È la tesi di quanti riconoscono la centralità del ruolo di Aristotele nella costruzione dell'egemonia macedone già nella fase che ha preceduto gli accordi di Corinto del 337 e in questo contesto valutano lo scritto ricordato da alcune *Vite* aristoteliche e registrato nei cataloghi delle opere di Aristotele con il titolo Δικαιώματα Ἑλληνίδων πόλεων (Diog. Laert. 5.26). L'opera sarebbe stata scritta per aiutare Filippo a eliminare i contrasti tra le città greche, prima della costituzione della lega corinzia. Da ultimo la tesi è stata sostenuta da Dietze-Mager (2018), ma cfr. già Crum (1966) 54–56.

1 Tracce del re macedone nella *Politica* di Aristotele: *pambasileia, hegemonia* e *mia politeia*

Tra i *loci* della *Politica* che la critica aristotelica individua come più rilevanti nella prospettiva di ravvisarvi una traccia della linea teorica sviluppata da Aristotele riguardo alla costruzione dell'impero di Alessandro è la sezione del libro III in cui Aristotele esamina quella forma di regalità che definisce *pambasileia*. La definizione si riferisce a un regime in cui il «re governa su tutto secondo la propria volontà».[26] Del *pambasileus* Aristotele individua caratteristiche personali che lo distinguono dai suoi sudditi: si tratta infatti di un individuo eccezionale, superiore nell'ambito della virtù e della conoscenza, la cui antropologica superiorità è tale da farne «un dio tra gli uomini» e «signore di tutti».[27] Infine, Aristotele introduce un'assimilazione tra questo tipo di re e il capofamiglia.[28] Un'assimilazione che, come notato da Silvia Gastaldi consente di risalire alla valutazione di Aristotele e cioè alla sua constatazione che la *pambasileia* dà luogo a un potere del tutto personalistico che, in quanto tale, non può essere definito politico[29] e perciò è affrontato da un punto di vista critico, in particolare attraverso il confronto con la democrazia e il principio della sovranità politica dei cittadini.[30] Ora, in estrema sintesi, i problemi affrontati dalla critica aristotelica con riguardo a questi passi sono due: se sia possibile individuare dietro a questi riferimenti il re Alessandro,[31] tenuto conto del contesto storico nel quale si colloca la compilazione del libro III, e provare a comprendere il significato della riflessione sulla *pambasileia* nel contesto della lunga sezione argomentativa che la ospita. La prima questione è destinata a restare aperta, essendo impossibile affermare con sicurezza che Aristotele abbia in mente proprio il re macedone quando disegna il profilo del *pambasileus*. Più produttivo il dibattito sul valore della *pambasileia* nel quadro teorico che la ospita. Si è detto che si tratta di una lunga sezione del libro III della quale vale la pena riassumere il contenuto: è il confronto che oppone argomenti a favore, da una parte, dei regimi politici che allargano la sovranità politica all'in-

26 Arist. *Pol.* 3.16.1287a.8.

27 Arist. *Pol.* 3.13.1284a.11 e 3.17.1288a.18–19.

28 Arist. *Pol.* 3.14.1285b.20–33.

29 Gastaldi (2009) 43–44.

30 Cfr. Carlier (1993); Cambiano (2016) 67.

31 Lo identificano con Alessandro: Oncken (1875); Endt (1902); Jaeger (1923); Kelsen (1937) e (1977); Kahn (1990); Nagle (2000); Greenwalt (2010); Walsh (2014). Argomentano contro questa tesi: Ehrenberg (1938) 73–84; Carlier (1993); Gastaldi (2009); Accattino (2013); Atack (2015).

tera cittadinanza (non solo le democrazie ma anche la costituzione media, variante retta della democrazia) e che perciò affidano il controllo sulla legge alla totalità dei cittadini, dall'altra, gli argomenti a favore della monarchia e specificamente della *pambasileia* che affida tali prerogative a un unico superiore individuo. Lo svolgimento dell'argomentazione è tale che tutti gli interpreti cimentatisi nel tentativo di intenderne il significato, particolarmente in ordine alla ragione per la quale Aristotele avrebbe deciso di far emergere vantaggi e criticità di queste due forme politiche, sono arrivati a conclusioni diverse: Aristotele finirebbe col salvare il regime democratico[32] oppure, al contrario, sarebbe la *basileia* a prevalere per la forza degli argomenti portati da Aristotele a favore,[33] infine, come terza via interpretativa, dovremmo accettare che si tratta di un'aporia la quale o è destinata a restare irriducibile[34] oppure può essere composta, ma in questo caso *solo se* la valutiamo in rapporto al contesto storico nel quale la riflessione aristotelica è maturata, negli anni del secondo soggiorno ateniese di Aristotele, dal 335 al 324.[35] In questa fase infuria ad Atene il dibattito fra gli oppositori del re macedone (l'*entourage* demostenico) e i suoi sostenitori. Sullo sfondo di questo dibattito, che Aristotele non può non conoscere,[36] la sua discussione della *pambasileia* sarebbe da spiegare come un tentativo, cauto e perciò poco esplicito, di riflettere sulla difficoltà che solleva all'interno del sistema del rapporto egemonico l'interazione fra il potere monarchico e le prerogative delle *poleis* governate da regimi democratici. Questa posizione che si trova nella storia degli studi fin dagli anni Trenta grazie ai contributi di Hans Kelsen (1933, 1937, con una successiva ma meno ampia riproposizione) spiega l'opacità dei riferimenti alla *pambasileia* appunto in ragione del contesto.[37] La tesi di Kelsen si trova riproposta negli studi che sostengono la cosiddetta «biographical hypothesis» per spiegare l'aporia del libro III.[38] Ma non è questo l'unico aspetto della lettura kelseniana che ha lasciato traccia nel dibattito successivo. Infatti, lo studio di Kelsen contiene, almeno *in*

32 Tra gli altri Aubenque (1965), (1988) 34 e (2011); Carlier (1993); Bates (2003); Gastaldi (2009) 44–45; Berti (2013) 42; Atack (2015) e (2019) che giudica la *pambasileia* «as a counterfactual device developed to explore the epistemic benefits of democracy».

33 Oncken (1875); Endt (1902); Jaeger (1923); Nagle (2000); Greenwalt (2010); Walsh (2014).

34 Cfr. Strauss (2010) 84. Per un riesame della posizione straussiana cfr. Poddighe (2023). Così anche Wolff (1988) e (1993); Yack (1993) 85–86; Miller (1998); Accattino (2013) 221–224 e 229–234; Robinson (2014) 441.

35 Così Kelsen (1937); Kahn (1990); Miller (1998); Huppes-Cluysenaer (2019).

36 Che Aristotele fosse informato sulla politica contemporanea è giustamente sottolineato da Zizza (2017) 36. Sui rapporti stabiliti in quegli anni fra Alessandro e le città greche, specialmente Atene, cfr. Poddighe (2012) e (2022).

37 Per un riesame della posizione di Kelsen, cfr. Huppes-Cluysenaer (2019) e Poddighe (2024).

38 Mayhew (2009) 537. Cfr. Kahn (1990); Miller (1998); Preus (2016).

nuce, una chiave interpretativa che gli studi più recenti sulla *pambasileia* hanno sviluppato: è l'idea che il riferimento al *pambasileus* non funzioni nella riflessione aristotelica come *exemplum* storico,[39] semmai come idealtipo, cioè come un modello la cui discussione assume la finalità di mettere in luce tutte le criticità di quella forma di governo. La riflessione sul *pambasileus* (sebbene ispirata dalla regalità macedone e applicabile a quel modello di monarchia)[40] resta perciò sul piano generale della teoria e ha una precisa funzione: riconoscere la frattura con la dimensione delle *poleis*.[41] È una frattura difficilmente componibile, ma che per l'Aristotele di Kelsen deve essere composta. Quel modello di regalità assoluta non è evocato perché la *pambasileia* può rappresentare una soluzione alla crisi della *polis*,[42] ma perché serve a pensare l'interazione del potere monarchico con la *polis*.[43] Solleva un'aporia certo ma insieme stimola alla riflessione. Il fine della riflessione aristotelica, in questa prospettiva, sarebbe quello di sollecitare chi, nel suo ruolo di re macedone, governa i Greci da *hegemon* tenendo bene a mente i rischi di un governo dispotico del potere. Rischi che almeno Filippo, secondo le fonti, avrebbe avuto ben presenti.[44] Sullo sfondo della riflessione sul *pambasileus* sarebbe l'opposizione tra autocrazia e democrazia che domina l'intera dottrina di Aristotele sul governo.[45] Di qui la definizione che può essere data al *pambasileus* di idealtipo nel senso weberiano, cioè di modello teorico che contiene in sé i dati storici e contingenti di determinati fenomeni che vengono però generalizzati. Una definizione che non sarebbe dispiaciuta a Kelsen, anche se con un significativo correttivo rispetto alle interpretazioni che sul tema hanno proposto gli studiosi.[46] Mi riferisco alla possibilità che questo idealtipo servisse a riflettere criticamente sul re o sulla democrazia.[47] Secondo Kelsen, invece, la critica aristotelica era rivolta ai loro rapporti reciproci. Aristotele, in definitiva, avrebbe sviluppato proprio nel libro III quell'analisi perché fossero chiari i problemi dell'interazione fra il potere del re e le rivendicazioni delle libere *poleis* poco disposte a rinunciare

39 L'assenza di riferimenti ad Alessandro nella forma di *exempla* si deve ragionevolmente al fatto che l'azione di conquista non si era ancora conclusa: cfr. Zizza (2017) 41–42.

40 Kelsen (1937) 37 e 62.

41 Kelsen (1937) 52–53.

42 Come giustamente sottolineato da Accattino (2013) 221–224 e 229–234.

43 Kelsen (1937) 52–54.

44 Lo testimoniano Giustino (9.4.2.) e Dione Crisostomo (4.70) i quali rispettivamente attestano che *Philippus nec regem se Greciae, sed ducem appellari iussit* ovvero che Filippo si presentava unicamente come Ἑλλήνων ἡγεμόνα καὶ Μακεδόνων βασιλέα.

45 Kelsen (1937) 38–39.

46 Cfr. Atack (2015) e (2019).

47 Cfr. Carlier (1993) e Atack (2015).

alla loro sovranità politica, tenendo conto del ruolo egemonico affidato al re macedone in quegli anni.[48]

Un secondo aspetto che gli studi hanno messo in luce nella prospettiva di riconoscere le tracce del rapporto fra teoria politica aristotelica e regno macedone è la centralità della costituzione di mezzo (*mese politeia*) come solida base di un'egemonia. Il punto di partenza di questa linea interpretativa è la constatazione che Aristotele valuta le qualità dell'egemonia politica secondo un preciso criterio: è il giudizio sulla forma costituzionale che lo stato egemone favorisce nelle *poleis* confederate. La posizione aristotelica appare con chiarezza sia quando considera gli esperimenti egemonici in Grecia sia quando, spostando la sua riflessione sul piano ideale, prefigura le condizioni che possono permettere ai Greci di allargare al di fuori della Grecia la loro egemonia: anche in questo caso il tema è la qualità della *politeia* stabilita nelle *poleis* greche. Quando la riflessione si rivolge ai casi storici di egemonia è la *politeia mese* o costituzione di mezzo ad essere individuata da Aristotele come modello di riferimento della egemonia migliore. Che l'egemonia migliore individui quella a guida macedone è stato ipotizzato dagli studiosi, tenuto conto che gli accordi stabiliti tra il regno macedone e i Greci a Corinto vietavano di abbattere le costituzioni esistenti, quasi tutte oligarchiche e fedeli al re macedone, proibendo altresì l'alterazione dei regimi di proprietà vigenti al tempo degli accordi.[49] Lo sviluppo più articolato di questa linea interpretativa si deve a Carnes Lord. Nella introduzione alla sua traduzione commentata della *Politica* di Aristotele, del 2013, Lord si impegna a dimostrare che Aristotele aveva tenuto conto nella sua riflessione delle trasformazioni politiche introdotte dal regno macedone, almeno per il tema dell'egemonia macedone sui Greci, che è quanto aveva affermato Kelsen a proposito della riflessione nel libro III.[50] Lord in particolare attira l'attenzione su un passo del libro IV della *Politica* in cui Aristotele riflette sul rapporto tra la buona egemonia e l'adozione di un regime costituzionale più stabile per le città confederate. Qui Aristotele valuta gli esperimenti storici che la storia della Grecia rivela e osserva che le città che hanno esercitato l'egemonia in Grecia, badando non all'interesse delle città poste sotto l'egemonia, ma al proprio, hanno fondato le une delle democrazie e le altre delle oligarchie. Il riferimento (implicito) è ad Atene e a Sparta. Subito dopo Aristotele considera che «la costituzione media o non sorge mai o sorge raramente e presso pochi» e che «un uomo solo» tra tutti quelli che hanno esercitato l'egemonia si era convinto a stabilire questo ordine costituzionale.[51] Lord propone di leggere nel libro IV della *Politica* un riferimento al re macedone Filippo, insistendo sul fatto

48 Cfr. Huppes-Cluysenaer (2019); Poddighe (2024).

49 Andreotti (1933) 18–19; Kelsen (1937) 46–54; Crum (1966) 54–56; Ober (1988) 347–350.

50 Lord (2013) XIII–XVI; il tema è posto già in (1978) 352 n. 35.

51 Arist. *Pol.* 4.11.1296a.32–b.2.

che il contesto della riflessione aristotelica è quello dei rapporti interstatali e che l'egemonia della quale Aristotele tratta è quella che si esercita sulle città, al plurale,[52] argomenti con i quali Lord rigetta le ipotesi di lettura alternative che vedono in quell'*hegemon* un ateniese moderato, da Solone a Teramene.[53] Dunque, l'egemonia, le criticità di chi da re gestisce quel ruolo, la base costituzionale per una salda egemonia come quella a guida macedone sarebbero i temi affrontati da Aristotele quando rivolge la sua attenzione ai casi storici di egemonia.

Più complicato comprendere di quale egemonia si tratti quando la riflessione si sposta sul piano ideale, nel libro VII della *Politica*. Il riferimento qui è al notissimo passo in cui Aristotele afferma che la stirpe dei Greci «è sia coraggiosa che intelligente, per cui vive libera e con la miglior organizzazione politica e potrebbe dominare tutti se riuscisse ad avere un'unica costituzione».[54] Sebbene qui il problema dell'egemonia sia affrontato in modo inequivocabile, non è insensato domandarsi di quale problema intende occuparsi Aristotele. Che sullo sfondo della riflessione aristotelica sia il rapporto tra modello costituzionale e egemonia è evidente e non è in discussione. Perciò sono di gran lunga preferibili le traduzioni che danno evidenza a questo rapporto invece di quelle che appiattiscono il senso della riflessione aristotelica sul tema dell'unità politica.[55] Il problema che è oggetto della riflessione aristotelica è la necessità di adottare un modello omogeneo di *politeia* che consenta ai Greci di dare stabilità all'egemonia. La questione è capire se l'egemonia che si prefigura come stabile, in virtù del modello costituzionale adottato dalle città greche, si debba o meno allargare ai popoli non greci e ciò eventualmente sotto la guida del regno macedone. Quest'ultima linea interpretativa è stata difesa nel modo più articolato da Ober proprio in rapporto all'opportunità di esportare un modello greco di città e di *politeia*.[56] Secondo la sua interpretazione, Aristotele intravede nella conquista dell'Asia il retroterra per pensare alla possibilità di nuove città, rette in modo omogeneo secondo il modello di costituzione ottima disegnato da Aristotele per le città della Grecia ed esteso alle città di nuova fondazione. L'opacità della formulazione aristotelica non aiuta a intendere il passo in modo definitivo. Si è spesso insistito sulla presunta ostilità di Aristotele verso il progetto di un allargamento dell'egemonia dei

52 Cfr. anche Cambiano (2016) 151.

53 Lord (2013) 117 n. 49. Cfr. Cambiano (2016) 151.

54 Arist. *Pol.* 7.6.1327b.29–33. Rassegna di studi *supra* n. 13.

55 La traduzione qui adottata è quella di Bertelli/Canevaro/Curnis (2022). Il senso è che Aristotele allude alla sua idea di costituzione ottima che, una volta estesa a ciascuna delle città greche, avrebbe reso il *genos* ellenico omogeneo e perciò *potenzialmente* capace di esercitare l'egemonia nei confronti di popolazioni extra-greche. Così anche Costa (2010) 159.

56 Ober (1998) 291–350. Analoga posizione in Cartledge (2011). Recente discussione in Matijašić (2020).

Greci ai popoli anellenici, interpretando in questa direzione una testimonianza papiracea (*PHerc*. 1015.LVI.15–20) che registra un'ambigua affermazione di Filodemo di Gadara su Aristotele e il regno macedone.[57] La più recente edizione del papiro ercolanese sgombra però il campo dalla possibilità di intendere in questo senso l'affermazione di Filodemo, il quale qui si limiterebbe a rimproverare ad Aristotele il suo apprezzamento per la monarchia.[58] Nessuna opposizione di Aristotele sarebbe dunque da ravvisare nel papiro circa il disegno macedone di conquistare la Persia. Del resto, il carattere dei rapporti intrattenuti da Aristotele col regno macedone è compatibile con l'ipotesi che Aristotele conoscesse il disegno macedone in Persia già ai tempi di Filippo[59] e in tale quadro non è strano che fosse avvertita da Aristotele e dal suo *entourage* (Callistene) la preoccupazione di sottolineare, anche in una fase avanzata della conquista dell'Asia da parte di Alessandro, la matrice greca del disegno originario di fare la guerra contro i Persiani.[60] Ciò che è certo è che nel libro VII della *Politica* la riflessione aristotelica considera solo gli strumenti greci dell'egemonia, anche quando allargata oltre i confini della Grecia. Secondo Aristotele, le *poleis* greche dentro e fuori della Grecia avrebbero dovuto essere governate secondo le regole proprie della migliore pratica egemonica greca. In questo quadro è del tutto possibile che fuori dalla realtà poliade gli strumenti di governo dei popoli anellenici dovessero essere diversi e adattati al contesto e ai popoli soggetti. Aristotele insiste nella *Politica* sulla necessità di governare diverse realtà secondo diversi strumenti. E gli studi mostrano che Alessandro avesse adattato ai sistemi esistenti le forme del controllo sui popoli soggetti.[61]

Ora, per tirare una prima linea su quanto detto fin qui, nei *loci* della *Politica* che la critica aristotelica ha individuato come più rilevanti nella prospettiva di ravvisarvi una traccia della linea teorica sviluppata da Aristotele riguardo alla costruzione dell'impero di Alessandro, possiamo affermare che fosse il tema dell'egemonia ad essere messo a fuoco. Resta da considerare cosa registra sul punto la tradizione biografica aristotelica, che rappresenta la fonte principale delle nostre conoscenze rispetto al discepolato di Alessandro. Anche questa tradizione dice nulla di specifico sul tema dell'unità dell'impero e sul ruolo di Aristotele come consigliere di Alessan-

57 Così Crum (1966) 41–45; Fredicksmeyer (1982); Sisti/Zambrini (2004) 403. Più cauto Stern (1968) 53.

58 Blank (2007) 30 e 46. Cfr. anche Natali (2014) 164.

59 Un punto messo a fuoco da Andreotti (1933) 23–48. Merlan (1954) 60–61, Crum (1966) 41–45 e Fredicksmeyer (1982) sostengono che Filippo aveva scelto Aristotele come tutore di Alessandro nella prospettiva di sfruttare i contatti con Ermia di Atarneo per favorire il passaggio in Asia dell'esercito macedone e così avviare la conquista della Persia e la sua annessione alla Grecia.

60 Cfr. *infra* pp. 16–20.

61 Cfr. Andreotti (1933) e (1956); Badian (1958); Schachermeyr (1976); Bosworth (1993); Hammond (1997); Lane Fox (2004); Worthington (2012a).

dro, limitandosi a registrare i titoli dei due trattati che Aristotele avrebbe composto per Alessandro – i già citati trattati *Sulla regalità* e *Alessandro o sulle colonie*.[62] Nessuno di questi si è conservato, ma le scarne informazioni che ricaviamo da alcune delle vite aristoteliche, in particolare dalla *Vita Marciana*, e da un passo dei *Moralia* di Plutarco fanno ritenere che quei trattati veicolassero contenuti coerenti con almeno due temi della riflessione aristotelica che la tradizione successiva ha ripreso e sviluppato: l'evergetismo del re che nella pratica di governo deve beneficare i suoi sudditi (un tema aristotelico, anche se presente nell'*Etica Nicomachea*[63] più che nella *Politica*) e, ciò che qui più rileva, la divisione tra Greci e Barbari in rapporto alle forme di governo.[64] Quella raccomandazione di riservare gli strumenti della pratica egemonica ai soli Greci, trattando invece i Barbari in modo dispotico, sarebbe stata formulata secondo la generalità degli studiosi proprio nel trattato *Sulla regalità*.[65] Ancora una traccia, per quanto debole, della specificità della posizione aristotelica rispetto al tema del governo del mondo che mette a fuoco una prospettiva greca: quella dell'egemonia.

Quale la persistenza di questa posizione aristotelica nella ricezione di Alessandro? Una rapida ricognizione del quadro che disegnano le fonti rivela l'asimmetria di cui ho parlato nella parte introduttiva: è evidente infatti che alcune delle fonti riferibili al contesto culturale dell'età romana imperiale (così come alla tradizione orientale medievale) sviluppano la trama dei rapporti fra Aristotele e Alessandro nella vicenda che vede Aristotele istruire Alessandro in vista della *basileia* universale, ma al tempo stesso mantengono le tracce dell'esistenza di questa linea di pensiero (sollecitare Alessandro sul problema greco dell'impero) come tipicamente aristotelica.

62 *Supra* pp. 5–7.

63 Klakowicz (1970); Buekenhout (2018b).

64 Ehrenberg (1938); Faraguna (2003); Mazza (2013); Ingravalle (2013); Cicoli/Moretti (2017).

65 Così Sordi (1984); Scholz (1998) 161–164; Ingravalle (2013). Per l'ipotesi che la fonte fosse invece il trattato *Sulle colonie* cfr. Ehrenberg (1938) 85–88; Stern (1968) 28–31. *Status quaestionis* in Natali (2013) 45–46 e 123–124. Secondo Bielawski/Plezia (1970) al trattato sulle colonie risalirebbe il consiglio registrato nella lettera araba ad Alessandro di deportare i Persiani in Grecia (*infra* pp. 16–20). Per un'interpretazione alternativa del contenuto di questo trattato cfr. Scholz (1998) 159–160.

2 Aristotele e l'unità dell'impero nella ricezione di Alessandro

Se interroghiamo gli storiografi antichi sull'unità dell'impero di Alessandro e sul ruolo di Aristotele consigliere non troviamo che pochi dati indiziari. Gli storici di Alessandro danno pochissimo spazio al ruolo di Aristotele come consigliere di Alessandro. Curzio Rufo non lo menziona. Giustino fa un rapido cenno al discepolato di Alessandro del tutto aspecifico nei contenuti e giudicato sospetto dai moderni.[66] Arriano parrebbe rievocare il rapporto con Aristotele, sebbene implicitamente, nel libro IV dell'*Anabasi*, là dove racconta dell'evoluzione in senso autocratico della concezione del potere da parte di Alessandro che si sarebbe manifestata dopo la vittoria su Dario III. Arriano ricorda la contrapposizione fra Alessandro e il nipote di Aristotele, Callistene, il quale avrebbe rammentato ad Alessandro di non dimenticare la matrice greca della *strateia* asiatica ovvero «di pensare alla Grecia, per la quale hai intrapreso questa spedizione, con lo scopo di annettere l'Asia alla Grecia».[67] Si tratta di una raccomandazione che gli interpreti di questo passo di Arriano giudicano in linea con la posizione aristotelica,[68] ritenendo che sullo sfondo di questo resoconto vi fosse ancora una volta il «problema greco» di Alessandro. La posizione di Callistene, autore di un'opera storica (*Praxeis Alexandrou*)[69] che secondo la critica mirava a presentare le gesta di Alessandro in termini accettabili per i Greci,[70] si sarebbe espressa nel contesto del dibattito sulla *proskynesis*, nel 327, quando si dibatteva dell'opportunità di allargare ai Greci e Macedoni l'uso persiano dell'inchino davanti al re.[71] Callistene è ritratto da Arriano come impegnato a sostenere la tesi che fosse sconveniente per Alessandro l'imposizione ai Greci e ai Macedoni (che riservano agli dèi tale onore) di un uso persiano. In tale contesto Callistene rammenta al re la necessità di trattare i sudditi in modo diverso e in particolare di «ricevere dai Greci e dai Macedoni onori di stile umano e greco, e dai Barbari solo onori». La strategia argomentiva di Callistene è significativa. Lo sto-

66 Iust. 12.6.1–17 racconta del discepolato comune di Callistene e Alessandro presso Aristotele. Scettici su questa informazione sia Bosworth (1970) 410, che Prandi (1985) 20. Sul disinteresse degli storici di Alessandro per il ruolo di Aristotele come tutore del re cfr. Scholz (1998) 157.

67 Arr. *Anab.* 4.11, con il commento di Sisti/Zambrini (2004) 403.

68 Cfr. Prandi (1985) 119–125 e (2022b) 69 su Callistene che in quel contesto agisce φιλοσόφως (Plut. *Alex.* 54.3).

69 *FGrHist* 124 F 14a–b.

70 Per un riesame recente del rapporto con Alessandro e un giudizio critico su questa impostazione della critica, cfr. Milns (2006/2007).

71 Oltre ad Arr. *Anab.* 4.11, la disputa è raccontata da Curzio Rufo (8.5–12). Per un confronto tra i due resoconti cfr. Sordi (1983) e Bosworth (1995) 77–86.

rico, infatti, fa ricorso a temi che Aristotele aveva affrontato nella sua riflessione. Sono tra questi la necessità di mantenere distinti onori divini e onori per gli esseri umani e la regola di non adottare in Grecia usi propri di altre civiltà.[72] È sullo sfondo di questa argomentazione che si inserisce la riflessione sulla matrice greca della guerra contro i Persiani. Gli studiosi hanno riconosciuto i rapporti col pensiero aristotelico,[73] ma giudicano tendenzialmente quel riferimento all'annessione dell'Asia alla Grecia come un'aggiunta di Arriano.[74] Non c'è, però, una sola buona ragione per affermarlo, a meno di pensare al conflitto (in realtà inesistente) tra la matrice aristotelica dell'affermazione di Callistene e la già discussa testimonianza di Filodemo nel papiro ercolanese che però, lo si è visto, dice nulla di una supposta opposizione di Aristotele rispetto al progetto macedone di conquistare l'Asia. In realtà, niente impedisce di credere che Aristotele avesse sostenuto il disegno dell'allargamento dell'egemonia dei Greci oltre i confini della Grecia che è considerato nel libro VII della *Politica.* Col che si torna al «problema greco» quale componente specifica dell'interazione fra Aristotele e Alessandro rispetto al disegno ecumenico e alla continuità che sul punto si trova fra riflessione aristotelica e ricezione di Alessandro. Per quanto riguarda la ricezione di Alessandro, vale la pena notare che la rievocazione del tema egemonico e della prospettiva greca non si trova nell'intera gamma di testimoni che mettono al centro della loro ricostruzione il ruolo di Aristotele come consigliere di Alessandro, ma solo in quelli che rievocano il ruolo di Aristotele nella prospettiva specifica della *basileia* universale. Ed è altresì da notare che questa diversità si trova tanto nelle fonti riferibili al contesto culturale dell'età imperiale romana quanto in quelle della tradizione medievale. Il risultato è che talvolta l'evocazione del problema greco è presente, come nel *De Alexandri fortuna* di Plutarco oppure nella lettera aristotelica ad Alessandro che conosciamo attraverso una versione araba medievale.[75] Talvolta, invece, il problema greco è assente, come nei discorsi di Dione di Prusa e nel trattato pseudoaristotelico *De mundo*. Prima di riflettere su questa aporia, forse solo apparente, qualche parola sulla scelta di collocare tra le fonti della ricezione sia la lettera araba di Aristotele che il *De mundo*, opere delle quali diversi studiosi hanno difeso la paternità aristotelica. La scelta si deve a due ragioni: la lettera di Aristotele, della quale è giusto e opportuno continuare a ragionare in termini di compatibilità con la riflessione aristotelica, è tramandata in una versione araba medievale, peraltro da una tradizione manoscritta

72 Su questo aspetto, cfr. Prandi (2022b).

73 Prandi (1985) e (2022b); Bosworth (1995) 80 e 85; Sisti/Zambrini (2004) 403.

74 Così Bosworth (1995) 85; Sisti/Zambrini (2004) 403.

75 Ingravalle (2013) 15.

non unanime,[76] e riguardo al trattato *De mundo*, l'orientamento prevalente della critica è di giudicarlo spurio, nonostante i riconosciuti elementi di affinità col pensiero aristotelico.[77] In entrambi i casi la scelta di non collocarli tra le opere aristoteliche è insomma dominante nella critica. Tornando alla prospettiva di riconoscere il ruolo della prospettiva egemonica e dell'unità dell'impero fra critica aristotelica e ricezione di Alessandro, vale la pena riconsiderare l'aporia sopra notata, che cioè la rievocazione del tema egemonico e della prospettiva greca non si trova nell'intera gamma di testimoni che mettono al centro della loro ricostruzione il ruolo di Aristotele come consigliere di Alessandro ma solo in quelli che evocano il tema dell'impero universale. Questa differenza può essere spiegata agevolmente. Infatti, il rapporto con Aristotele nei discorsi di Dione e nel *De mundo* è quello del discepolato giovanile di Alessandro, databile molti anni prima che il padre Filippo concepisse e realizzasse il disegno dell'alleanza greco-macedone in funzione antipersiana. Non sarà un caso che nei discorsi di Dione è sempre Filippo ad evocare il ruolo di Aristotele come educatore di un giovane Alessandro e che quest'ultimo attribuisce ad Aristotele prioritariamente la responsabilità della sua educazione letteraria.[78] Il dato è tanto più significativo considerato che a Dione gli studiosi riconoscono un ruolo determinante rispetto alla veicolazione dell'immagine di Aristotele consigliere. Sia Stoneman che Mazza lo considerano tra i principali artefici della configurazione dei rapporti fra Alessandro e Aristotele che riprende e sviluppa temi accennati dalla tradizione biografica peripatetica. In alcuni dei discorsi di Dione (47 e 49) e soprattutto nel secondo dei suoi discorsi sulla *basileia*, Alessandro è il protagonista di un dialogo con Filippo il quale afferma che la scelta di Aristotele come maestro di Alessandro era legata al progetto sulla *basileia* che avrebbe retto Alessandro, una materia sulla quale Filippo non si stimava competente quanto Aristotele.[79] Dione non fa cenno al progetto di una *basileia* universale, limitandosi a ricordare che lo scopo di quel tutorato è consigliare Alessandro rispetto al futuro ruolo di *basileus*. In modo ugualmente funzionale a formare il giovane Alessandro rispetto al suo futuro ruolo di re è disegnato il ruolo di Aristotele nel *De mundo* o Περὶ κόσμου. Anche in questo caso si tratta apparentemente di un giovane Alessandro che l'autore si impegna a formare nel campo della cosmologia, meteorologia e geografia, oltre che della pratica di governo, con uno stile espositivo e argomenti adatti alla giovane età del disce-

76 Sono quattro manoscritti che danno versioni diverse della lettera. Ricostruzione della tradizione in Stern (1968) 1–8; Bielawski/Plezia (1970); Sezgin (2000); Maróth (2006). Recente stato dell'arte a cura di Ingravalle (2013) e Cicoli/Moretti (2017).

77 Stato dell'arte da Reale (1974) 6–34; Reale/Bos (1995) 369–411; Gregorić/Karamanolis (2020) 5–6.

78 Cfr. Desideri (2012) 164.

79 Dio Chrys. *Or*. 47.8 e 49.4. In *Or*. 2.79 Dione afferma che Aristotele è scelto perché competente in tema di *basileia*.

polo.[80] È indicativo, al riguardo, che la tesi della paternità aristotelica sia difesa da chi attribuisce il trattato agli anni 343–340, quando Alessandro era un adolescente ed era lontana la fase della conquista dell'Asia.[81] Nel *De mundo* manca qualsiasi traccia di anti-persianismo e, al contrario, il regno persiano è evocato come modello di governo del mondo. Una Persia delle origini, quella di Cambise e Dario, che è descritta senza alcuno spirito polemico come modello di unità perfetta analoga a quella cosmica dove il centro governa tutto il resto.[82]

Molto diverso il rapporto con Aristotele che le fonti disegnano quando Alessandro ha già sconfitto i Persiani, dopo il 330. In questo caso, a conservare le tracce del «problema greco» sono i testimoni che ritraggono Aristotele come consigliere politico di Alessandro rispetto al compito specifico di governare una *basileia* universale ovvero una vasta estensione territoriale etno-culturalmente composita e comprendente quello che, a quel tempo, poteva essere definito mondo. Una rapida esemplificazione per questa riflessione conclusiva. L'unità dell'impero è sullo sfondo della ricostruzione che dei rapporti fra Aristotele e Alessandro offrono sia Plutarco, nella *Vita* e nel *De Alexandri fortuna*, che la citata lettera araba di Aristotele ad Alessandro. Nella versione plutarchea dei rapporti con Aristotele così come nei contenuti della lettera troviamo la combinazione di due immagini di Aristotele: da un lato è il teorico che consiglia Alessandro il quale da unico *princeps* deve governare il mondo secondo un'unica legge e un'unica concezione di giustizia; dall'altro, però, è l'interprete del più tradizionale anti-persianismo.[83] Plutarco rievoca questa seconda immagine di Aristotele attribuendogli la raccomandazione di distinguere e dividere il governo dei Greci da quello dei Barbari, un consiglio che stride col disegno del governo ecumenico. La lettera araba ne serba traccia col consiglio ad Alessandro di deportare i Persiani in Grecia. Nel caso della lettera araba questo consiglio rappresenta uno degli argomenti di maggiore rilievo per dimostrare la compatibilità col pensiero aristotelico. È noto che della lettera è molto dibattuta la paternità aristotelica.[84] Perché, lo si è detto, manca un originale greco, ma anche perché i manoscritti danno versioni diverse, anche del capitolo che contiene il consiglio di deportare i persiani. Sono diverse, per ampiezza e stile argomentativo, tanto che chi crede all'esistenza di un originale greco perduto deve immaginare due versioni, una delle quali epitomata.[85] È in rapporto a questa difficoltà di affermare che lo scritto risalga alla mano di Ari-

80 Cfr. su questo aspetto Reale (1974) 33–34 e Reale/Bos (1995) 17 e 326.

81 Reale (1974) 32–33.

82 Reale (1974) 254–255; Reale/Bos (1995) 325–326.

83 Sull'anti-persianismo di Aristotele cfr. Stern (1968) 31; Prandi (1984); Sordi (1984); Ingravalle (2013) 17. *Contra*: Klakowicz (1970) 21–27.

84 *Supra* n. 6.

85 Ingravalle (2013) 17; Cicoli/Moretti (2017) 25.

stotele che la posizione anti-persiana argomentata nella lettera è stata spesso valutata come prova della compatibilità con il pensiero aristotelico. Le posizioni sul punto analoghe recentemente espresse da Ingravalle e Faraguna sfruttano due argomenti diversi, entrambi convincenti. Da una parte, Ingravalle rileva che il pensiero aristotelico sui Barbari che si trova nella lettera mal si adatta all'età ellenistico-romana quando la *polis* aveva cessato di esistere come città stato e il numero dei Barbari grecizzanti era enorme per permettere forme di discriminazione.[86] Questa aporia è tra gli argomenti più sfruttati dagli studiosi che argomentano a favore dell'autenticità. Quale falsario, ci si chiede, inserirebbe un argomento che stride col contesto della lettera favorevole all'unità e alla fusione dei popoli soggetti?[87] Dall'altra, Faraguna riconosce in questa posizione aristotelica la compatibilità col dibattito che si data dopo il 330, evocato dal passo di Arriano già letto e insieme l'indicazione che Aristotele non intendeva forse nella lettera affrontare questioni teoriche astratte, ma cercava piuttosto di intervenire in un dibattito contemporaneo dalle conseguenze importanti.[88] Di questo consiglio non si trova negli altri capitoli della lettera alcuno sviluppo, forse perché iscritto in una tradizione solida come quella della guerra di vendetta. Comunque la si pensi sulla paternità della lettera, ci sono alcuni dati incontrovertibili. Nella lettera vi è traccia di una posizione dissonante con il disegno ecumenico di Alessandro, anche se tale posizione non riceve all'interno del documento uno sviluppo significativo. Diversamente, nel caso di Plutarco (e Strabone), la rievocazione di quella posizione ha uno sviluppo e risponde a una funzione precisa: spiega la scelta compiutamente ecumenica di Alessandro che sul punto ha il coraggio di dissentire da Aristotele. È l'immagine del re che rivendica il disegno divino dell'unità. Sembra chiaro l'uso che di questa posizione hanno fatto Plutarco e Strabone, che probabilmente hanno inteso il senso di questo richiamo all'*hegemonikos* in modo generico e non riferibile alla pratica egemonica. In ogni caso, la loro tradizione sembra affidabile, compatibile con quanto scrive un capitolo della lettera araba e con la riflessione aristotelica nella *Politica*.

Bibliografia

Accattino (2013): Paolo Accattino, "Aristotele. La Politica. Commento al libro III", in: Paolo Accattino e Michele Curnis (a c. di), *Aristotele. La Politica*, III, *Libro III*, Roma, 147–239.
Andreotti (1933): Roberto Andreotti, *Il problema politico di Alessandro Magno*, Parma.

86 Ingravalle (2013) 18.
87 Cfr. Stern (1968) 27–28; Ingravalle (2013) 18.
88 Faraguna (2003) 116–118.

Andreotti (1956): Roberto Andreotti, "Per una critica dell'ideologia di Alessandro Magno", in: *Historia: Zeitschrift fur Alte Geschichte* 5, 257–302.
Asirvatham (2012): Sulochana Asirvatham, "Alexander the philosopher in the Greco-Roman, Persian and Arabic traditions", in: Stoneman/Netton/Erickson (2012) 311–326.
Atack (2015): Carol Atack, "Aristotle's *Pambasileia* and the Metaphysics of Monarchy", in: *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 32, 297–320.
Atack (2019): Carol Atack, *The discourse of kingship in Classical Greece*, London.
Aubenque (1965): Pierre Aubenque, "Théorie et pratique politiques chez Aristote", in: *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XI, *La Politique d'Aristote*, Vandeouvres-Genève, 97–114.
Aubenque (1988): Pierre Aubenque, "Aristote et la démocratie", in: Thierry Zarcone (éd.), *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde Méditerranéen*, Istanbul-Paris-Roma-Trieste, 31–38.
Aubenque (2011): Pierre Aubenque, "Aristote et la conception délibérative de la démocratie", in: Pierre Aubenque (éd.), *Problèmes Aristoteliciens*, II, *Philosophie Pratique*, Paris, 195–200.
Badian (1958): Ernst Badian, "Alexander the Great and the Unity of Mankind", in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 7, 425–444.
Bates (2003): Clifford A. Bates, *Aristotle's "Best Regime": Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Baton Rouge.
Bertelli (2002): Lucio Bertelli, "*Perì basileias*: i trattati sulla regalità dal IV secolo a.C. agli apocrifi pitagorici", in: Paolo Bettiolo e Giovanni Filoramo (a c. di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 17–61.
Bertelli/Canevaro/Curnis (2022): Lucio Bertelli, Mirko Canevaro e Michele Curnis, *Aristotele. La Politica. Libri VII-VIII*, Roma.
Berti (2011): Monica Berti, "Alexander the Great and Aristotle in the *Libro de Alexandre*", in: *Aliento 3*: *Énoncés sapientiels et littérature exemplaire: Une intertextualité complexe*, 327–350.
Berti (2013): Enrico Berti, "Aristotele e la democrazia", in: Cristina Rossitto, Alessandra Coppola e Franco Biasutti (a c. di), *Aristotele e la storia*, Padova, 31–51.
Bielawski/Plezia (1970): Jôzef Bielawski et Marian Plezia, *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
Blank (2007): David Blank, "Aristotle's 'Academic Course on Rhetoric' and the End of Philodemus' *On Rhetoric* VIII", in: *Cronache Ercolanesi* 37, 5–47.
Bosworth (1970): Albert B. Bosworth, "Aristotle and Callisthenes", in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4, 407–413.
Bosworth (1993): Albert B. Bosworth, *Conquest and Empire: the Reign of Alexander the Great*, Cambridge.
Bosworth (1995): Albert B. Bosworth, *A historical commentary on Arrian's History of Alexander*, II, *Commentary on Books IV–V*, Oxford.
Bosworth (1996): Albert B. Bosworth, *Alexander and the East: The Tragedy of Triumph*, Oxford.
Brunt (1993): Peter A. Brunt, "Aristotle and the Macedonian People and Monarchy", in: Peter A. Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, 334–337.
Buekenhout (2016): Brecht Buekenhout, "Kingly versus Political Rule in Aristotle's *Politics*", in: *Apeiron* 49, 515–537.
Buekenhout (2018a): Brecht Buekenhout, "Aristotle's Peculiar Analysis of Monarchy", in: *History of Political Thought* 39, 216–234.
Buekenhout (2018b): Brecht Buekenhout, "Aristotle on kingship and euergetism", in: Geert Roskam and Stefan Schorn (eds.), *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*, Turnhout, 91–121.
Cambiano (2016): Giuseppe Cambiano, *Come nave in tempesta: il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari.

Carlier (1980): Pierre Carlier, “Étude sur la prétendue lettre d’Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes (I)”, in: *Ktèma* 5, 277–288.
Carlier (1993): Pierre Carlier, “La notion de *pambasileia* dans la pensée politique d’Aristote”, in: Marcel Piérart (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris, 103–18.
Cartledge (2011): Paul Cartledge, *Alexander the Great: The truth behind the myth*, London.
Casari (2012): Mario Casari, “The king explorer: a cosmographic approach to the Persian Alexander”, in: Stoneman/Netton/Erickson (2012) 175–204.
Chroust (1964): Anton-Hermann Chroust, “A brief account of the traditional *Vitae Aristotelis*”, in: *Revue des études grecques* 77, 50–69.
Chroust (1967): Anton-Hermann Chroust, “The Probable Dates of Some Aristotle’s ‘Lost Works’”, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 22, 3–23.
Chroust (1973): Anton-Hermann Chroust, *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works*, I, *Some Novel Interpretations of the Man and His Life*, London.
Cicoli/Moretti (2017): Filippo Cicoli e Filippo Moretti (a c. di), *Aristotele. Sull’Impero. Lettera ad Alessandro*, Milano.
Costa (2010): Virgilio Costa, “‘Le genti d’Asia non hanno coraggio’. Popoli e culture a giudizio in Aristotele, *Politica* VII 1327b”, in: Marina Polito e Clara Talamo (a c. di), *La politica di Aristotele e la storiografia locale*, Tivoli, 157–168.
Crum (1966): Richard H. Crum, *Philip of Macedon and the city-state: a study of Theopompus*, *Aristotle, Polybius and Panaetius*, New York.
Desideri (2012): Paolo Desideri, “Il mito di Alessandro in Plutarco e Dione”, in: Paolo Desideri, *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, Firenze, 155–168.
Diets (2012): Mary G. Diets, “Between Polis and Empire: Aristotle’s *Politics*”, in: *American Political Science Review* 106, 275–293.
Dietze-Mager (2018): Gertrud Dietze-Mager, “Die *Dikaiomata* des Aristoteles: Inhalt und Intention im Licht antiker Quellen”, in: *Aevum* 92, 29–58.
Doufikar-Aerts (2003): Faustina C.W. Doufikar-Aerts, “Alexander the Flexible Friend: Some Reflections on the Representation of Alexander the Great in the Arabic Alexander Romance”, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 55, 95–210.
Doufikar-Aerts (2010): Faustina C.W. Doufikar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries*, Paris-Louvain.
Düring (1957): Ingemar Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg.
Ehrenberg (1938): Victor Ehrenberg, “Aristotle and Alexander’s Empire”, in: Victor Ehrenberg, *Alexander and the Greeks*, Oxford, 62–109.
Endt (1902): Johann Endt, “Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen”, in: *Wiener Studien* 24, 1–69.
Faraguna (2003): Michele Faraguna, “Alexander and the Greeks”, in: Joseph Roisman (ed.), *Brill’s Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston, 99–130.
Finley (1977): Moses I. Finley, “Aristotle and Economic Analysis”, in: Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, II, *Ethics and Politics*, London, 140–158.
Fredicksmeyer (1982): Ernst A. Fredicksmeyer, “On the Final aims of Philip II”, in: W. Lindsay Adams and Eugene N. Borza (eds.), *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage*, Lanham-New York-London, 85–98.
Gastaldi (2009): Silvia Gastaldi, “Il re ‘signore di tutto’: il problema della *pambasileia* nella *Politica* di Aristotele”, in: Silvia Gastaldi et Jean-François Pradeau (éds.), *Le philosophe, le roi, le tyran: Études sur les figures royales dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, 33–52.

Greenwalt (2010): William Greenwalt, "Argead *Dunasteia* during the reigns of Philip II and Alexander III: Aristotle Reconsidered", in: Elizabeth Carney and Daniel Ogden (eds.), *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford, 151–164.
Gregorić/Karamanolis (2020): Pavel Gregorić and George Karamanolis (eds.), *Pseudo-Aristotle. De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, Cambridge (UK).
Gunderson (1980): Lloyd L. Gunderson, *Aristotle's Letter to Alexander about India*, Meisenheim am Glan.
Hammond (1997): Nicholas G.L. Hammond, *The genius of Alexander the Great*, London.
Hansen (1996): Mogens H. Hansen, "Two Complementary Views of the Greek Polis", in: Mogens H. Hansen, Robert W. Wallace and Edward Harris (eds.), *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360–146 B.C.*, Norman, 195–210.
Huppes-Cluysenaer (2019): Liesbeth Huppes-Cluysenaer, "Kelsen's Blind Spot for the Pluralism of Antiquity", in: Peter Langford, Ian Bryan and John McGarry (eds.), *Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, Leiden-Boston, 59–93.
Ingravalle (2013): Francesco Ingravalle, *Aristotele. Lettera ad Alessandro sul governo del mondo*, Milano.
Jaeger (1923): Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
Kahn (1990): Charles H. Kahn, "The Normative Structure of Aristotle's *Politics*", in: Gunther Patzig (ed.), *Aristoteles Politik*, Göttingen, 369–84.
Kelsen (1937): Hans Kelsen, "The philosophy of Aristotle and the hellenic-macedonian policy", in: *The International Journal of Ethics* 48, 1–64.
Kelsen (1977): Hans Kelsen, "Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy", in Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, II, *Ethics and Politics*, London, 170–194.
Klakowicz (1970): Beatrix Klakowicz, "La concezione politica di Aristotele in rapporto con la *Weltreichsidee* di Alessandro Magno", in: *Atti della Accademia Pontaniana* 19, 509–536.
Kraut (2015): Richard Kraut, "Aristotele, *Politica*, commento ai libri VII-VIII", in: Roberto Radice e Tristano Gargiulo (a c. di), *Aristotele. Politica*, II, Milano, 389–558.
Lalomia (2002): Gaetano Lalomia, "I consigli di Aristotele ad Alessandro: tradizione orientale e rielaborazione occidentale", in: *Revista de literatura medieval* 14, 31–48.
Lane Fox (2004): Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, London.
Lidzbarski (1893): Mark Lidzbarski, "Zu den arabischen Alexandergeschichten", in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 8, 263–312.
Lindsay (1991): Thomas K. Lindsay, "The 'God-Like Man' Versus the 'Best Laws': Politics and Religion in Aristotle's *Politics*", in: *The Review of Politics* 53, 488–509.
Lord (1978): Carnes Lord, "Politics and Philosophy in Aristotle's *Politics*", in: *Hermes* 106, 336–357.
Lord (2013): Carnes Lord, *Aristotle. The Politics, translated with an Introduction, Notes and Glossary*, Chicago-London.
Maróth (2006): Miklós Maróth, "The Correspondance between Aristotle and Alexander: an anonymus Greek novel in letters in Arabic translation", in: *Acta Antiqua* 45, 231–315.
Matijašić (2020): Ivan Matijašić, "Alexander, Aristotle and Menaechmus: reconsidering the foundation of Alexandria", in: *Ricerche Ellenistiche* 1, 41–57.
Mayhew (2009): Robert Mayhew, "Rulers and Ruled", in: Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Malden (MA)-Oxford, 526–539.
Mazza (2013): Mario Mazza, "L'atto di nascita dell'Ellenismo? Qualche considerazione sulla c.d. *Lettera di Aristotele ad Alessandro sulla politica verso le città*", in: *Studi ellenistici* 27, 29–43.
Merlan (1954): Philip Merlan, "Isocrates, Aristotle and Alexander the Great", in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 1, 60–81.

Miller (1998): Jeff Miller, “Aristotle’s paradox of monarchy and the biographical tradition”, in: *History of Political Thought* 19, 501–516.
Milns (2006/2007): Robert D. Milns, “Callisthenes on Alexander”, in: *Mediterranean Archaeology* 19/20, 233–237.
Mossé (2005): Claude Mossé, *Alessandro Magno. La realtà e il mito*, Roma-Bari.
Mulgan (1974): Richard G. Mulgan, “A Note on Aristotle’s Absolute Ruler”, in: *Phronesis* 19, 66–69.
Murray (2007): Oswyn Murray, “Philosophy and monarchy in the Hellenistic world”, in: Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken and Jennifer Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley-Los Angeles-London, 13–28.
Nagle (2000): Brendan Nagle, “Alexander and Aristotle’s *Pambasileus*”, in: *L’Antiquité classique* 69, 117–132.
Natali (2013): Carlo Natali, *Aristotle: his life and school*, Princeton.
Natali (2014): Carlo Natali, *Aristotele*, Roma.
Ober (1998): Josiah Ober, *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*, Princeton-Oxford.
Oncken (1875): Wilhelm Oncken, *Die Staatslehre der Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, II, Leipzig.
Poddighe (2012): Elisabetta Poddighe, “Alexander and the Greeks”, in: Worthington (2012b) 129–151.
Poddighe (2022): Elisabetta Poddighe, “Il problema dell’autonomia dei confederati nel contesto di un’alleanza egemonica. Tracce di un dibattito nella demegoria *Sul trattato con Alessandro* ([Dem.] XVII)”, in: *Erga-Logoi* 10, 183–236.
Poddighe (2023): Elisabetta Poddighe, “Politica e democrazia nella riflessione di Aristotele sulla cittadinanza. Il contributo di Leo Strauss”, in: César Fornis Vaquero, Manel García Sánchez y Laura Sancho Rocher (ed. por), *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental*, Madrid, 471–504.
Poddighe (2024): Elisabetta Poddighe, “Dal governo della città al governo del mondo? Il rapporto tra Aristotele e Alessandro negli studi di H. Kelsen e V. Ehrenberg”, in: Barbara Savo, Gabriella Ottone e Breno Battistin Sebastiani (a c. di), *Changing the Greek World. Scenari di trasformazione nel secolo di Alessandro* (Conferenza Internazionale, Università degli Studi dell’Aquila, 6–7 dicembre 2022), Coimbra, in corso di stampa.
Prandi (1984): Luisa Prandi, “La lettera di Aristotele ad Alessandro. Il problema di Callistene”, in: Marta Sordi (a c. di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, 34–35.
Prandi (1985): Luisa Prandi, *Callistene: uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano.
Prandi (1998): Luisa Prandi, “Aristoteles und die Monarchie Alexanders: noch einmal zum «arabischen» Brief”, in: Wolfang Schuller (hrsg.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt, 72–84.
Prandi (2022a): Luisa Prandi, “L’Alessandro di Plutarco. Riflessioni su *De Al. Magn. Fort*. e su *Alex*.”, in: Prandi (2022c) 65–76.
Prandi (2022b): Luisa Prandi, “Consiglieri inascoltati alla corte di Alessandro il Grande”, in: Prandi (2022c) 199–210.
Prandi (2022c): Luisa Prandi, *Alessandro il Grande tra realtà storica e memoria storiografica*, Alessandria.
Preus (2016): Anthony Preus, “Aristotle’s Theory of Citizenship in Context”, *Dianoesis* 2, 115–140.
Reale (1974): Giovanni Reale (a c. di), *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli.
Reale/Bos (1995): Giovanni Reale e Abraham P. Bos (a c. di), *Il trattato* Sul cosmo per Alessandro *attribuito ad Aristotele*, Milano.

Robinson (2014): Richard Robinson, "Aristotele, *Politica*, commento al libro III", in: Roberto Radice e Tristano Gargiulo (a c. di), *Aristotele. Politica*, I, Milano, 423–446.
Romm (1989): James Romm, "Aristotle's elephant and the myth of Alexander's scientific patronage", in: *The American Journal of Philology* 110, 566–575.
Romm (1992): James Romm, *The edges of the earth in ancient thought: geography, exploration, and fiction*, Princeton.
Schachermeyr (1976): Fritz Schachermeyr, "Alexander und die unterworfenen Nationen", in: Ernst Badian (éd.), *Alexandre le Grand. Image et réalité*, Vandoeuvres-Genève, 47–79.
Scholz (1998): Peter Scholz, *Der Philosoph und die Politik: die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.*, Stuttgart.
Schwarzenberg (1976): Erkinger Schwarzenberg, "The portraiture of Alexander", in: Ernst Badian (éd.), *Alexandre le Grand, image et réalité*, Genève, 223–267.
Sezgin (2000): Fuat Sezgin, *Pseudo-Aristotelica Preserved in Arabic Translation*, Frankfurt.
Sisti/Zambrini (2004): Francesco Sisti e Andrea Zambrini (a c. di), *Arriano. Anabasi di Alessandro*, II, Roma.
Sordi (1983): Marta Sordi, "Alessandro Magno e l'eredità di Siracusa", in: *Aevum* 57, 14–23.
Sordi (1984): Marta Sordi, "La lettera di Aristotele ad Alessandro e i rapporti tra greci e barbari", in: *Aevum* 58, 3–12.
Stern (1968): Samuel M. Stern, *Aristotle on the World-State*, Oxford.
Stoneman (2003): Richard Stoneman, "The legacy of Alexander in Ancient Philosophy", in: Joseph Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston, 325–345.
Stoneman/Netton/Erickson (2012): Richard Stoneman, Ian E. Netton and Kyle Erickson (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen.
Strauss (2010): Leo Strauss, *La città e l'uomo: saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, Genova-Milano.
Thillet (1972): Pierre Thillet, "Aristotele, consigliere politico di Alessandro, vincitore sui Persiani?", in: *Revue des Études Grecques* 85, 527–542.
Walsh (2014): John Walsh, "The concept of *dunasteia* in Aristotle and the Macedonian monarchy", in: *Acta Classica* 57, 165–183.
Weil (1985): Raymond Weil, "Sur la lettre d'Aristote à Alexandre", in: Jürgen Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Erster Band: Aristoteles und seine Schule*, Berlin-New York, 485–498.
Wes (1972): Marinus A. Wes, "Quelques remarques à propos d'une lettre d'Aristote à Alexandre", in: *Mnemosyne* 25, 61–295.
Wolff (1988): Francis Wolff, "Aristote démocrate", in: *Philosophie* 18, 53–87.
Wolff (1993): Francis Wolff, "L'unité structurelle du livre III", in: Pierre Aubenque et Alonso Tordesillas (éds.), *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, 289–313.
Worthington (2012a): Ian Worthington, "Alexander the Great, Nation Building, and the Creation and Maintenance of Empire", in: Worthington (2012b) 203–215.
Worthington (2012b): Ian Worthington (ed.), *Alexander the Great*, London.
Yack (1993): Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley.
Yamanaka (1998): Yuriko Yamanaka, "The Philosopher and the Wise King: Aristotle and Alexander the Great in Arabic and Persian Literature", in: Ahmed Etman (ed.), *Proceedings of the International Congress Comparative Literature in the Arab World*, Cairo, 73–88.
Zizza (2017): Cesare Zizza, "La Macedonia e i Macedoni nella *Politica* e nelle altre opere superstiti del *corpus aristotelicum*", in: Silvia Gastaldi e Cesare Zizza (a c. di), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Pisa, 9–54.

Giuseppe Squillace

Terre per un re, piante per un botanico! Alessandro Magno, i paesi delle spezie, le ricerche di Teofrasto

Premessa

La spedizione di Alessandro Magno in Asia rappresentò non solo una grande impresa militare, ma anche l'occasione straordinaria per esplorare terre ignote.[1] Il desiderio del Macedone di conoscere a fondo le terre attraversate, conquistate o da conquistare al fine di poterle controllare con maggiore facilità emerge non solo dalla presenza al suo seguito dei *bematistai*, incaricati di annotare caratteristiche dei luoghi e distanze,[2] ma anche dalle missioni esplorative avviate nel corso del suo regno. Così nel 331, durante il soggiorno in Egitto, forse su richiesta di Aristotele, inviò in Etiopia una équipe di esperti incaricata di indagare le piogge estive che provocavano la piena del Nilo;[3] nel 325, affidò a Nearco, affiancato da Onesicrito e Androstene di Taso, il compito di costeggiare il tratto di mare

1 Tra gli studi più significativi ricordo Bretzl (1903) e Högemann (1985); ma cfr. anche Squillace (2016) 157–173 e (2018) 419–443, ivi ulteriore bibliografia.

2 Lo furono Baiton, Diogneto, Filonide di Creta, Aminta, e forse un certo Archelao: Baiton *FGrHist* 119 = *BNJ* 119 con *Commentary* e *Biographical Essay* di Tuci (2018a); Diognetos *FGrHist* 120 = *BNJ* 120 con *Commentary* e *Biographical Essay* di Tuci (2018b); Philonides *FGrHist* 121 = *BNJ* 121 con *Commentary* e *Biographical Essay* di Sheridan (2012); Amyntas *FGrHist* 122 = *BNJ* 122 con *Commentary* e *Biographical Essay* di Bearzot (2016a); Archelaos *FGrHist* 123 = *BNJ* 123 con *Commentary* e *Biographical Essay* di Bearzot (2016b). Su questi personaggi vedi anche Schwartz (1897) 266–267; Berve (1926) num. 198, 271 e 800 e Abschn. II, num. 4; Heckel (2006) 67, 113, 260 e 26; Gehrke (2016) 90. Sulla problematica identificazione di Archelao: Bearzot (2016b) *Biographical Essay*. Ivi *status quaestionis* e bibliografia relativa.

3 Phot. *Bibl.* 249.441b Bekker = Arist. F 246 Rose = F 686 Gigon = [Arist.] *FGrHist* 646 T 2a = *BNJ* 646 T 2a, e commento *ad loc.* di Aubert (2012); cfr. anche Burstein (1976) 142–146; Amigues (1988) XXII–XXIII e (2002) 11–43, part. 17. La partecipazione alla spedizione dello storico Callistene, nipote di Aristotele, sulla base di un passo di Giovanni Lido basato sulle *Naturales quaestiones* di Seneca (*De mens*. 4.107 Wuensch = Callisth. *FGrH* 124 F 12a = *BNJ* 124 F 12a), è ritenuta plausibile da Prandi (1985) 17, poco credibile da Bosworth (1993) 418–419.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-002

tra la foce dell'Indo e il Golfo Persico;[4] nel 323, poco prima di morire, incaricò Eraclide di verificare se il mar Caspio fosse connesso al Ponto Eusino.[5]

È soprattutto l'esplorazione dell'Arabia a offrire i maggiori spunti di interesse. Tra il 324 e il 323, da Babilonia, dove aveva posto il suo quartier generale, Alessandro fece partire tre diverse spedizioni affidandole agli ufficiali Archia, Androstene di Taso, Ierone di Soli:[6] tutte ebbero come punto di partenza il Golfo Persico e furono dirette verso il Mar Rosso. Probabilmente nello stesso arco di tempo affidò ad Anassicrate una quarta spedizione. Partito da Heros (Suez), l'ufficiale sarebbe dovuto arrivare nel Golfo Persico seguendo una direzione opposta rispetto alle altre tre.[7] I quattro ufficiali avrebbero dovuto raccogliere dati sulla regione in vista di una campagna militare finalizzata a sottometterla. Alessandro infatti – narra Aristobulo riportato da Arriano – intendeva conquistare l'Arabia, terra ricca come la Fenicia, e punire così la popolazione che non gli aveva inviato delegazioni per congratularsi delle vittorie. La verità – continua Aristobulo/Arriano – era un'altra: il re voleva impossessarsi delle risorse di questa terra (τὸ δὲ ἀληθές, ὥς γέ μοι δοκεῖ, ἄπληστος ἦν τοῦ κτᾶσθαί τι ἀεὶ Ἀλέξανδρος). Si trattava di cassia, mirra, incenso, cinnamomo e nardo delle quali aveva sentito parlare (ὅτι ἥκουεν) e su cui si basava τῆς τε χώρας ἡ εὐδαιμονία.[8]

La necessità di avviare tre o quattro spedizioni volte alla scoperta della penisola arabica già di per sé attesta la carenza di informazioni su questa terra. Gli unici dati con tutta probabilità derivavano ad Alessandro, appassionato di letteratura e avido lettore, come sottolinea Plutarco,[9] dall'opera di Erodoto, che con tutta probabilità lesse o ascoltò, insieme ad altri testi basilari della cultura greca, tra il 343 e il 340 durante gli anni nei quali fu suo maestro Aristotele.[10] Erodoto, infatti, riporta le notizie più dettagliate sulle terre degli aromi e, in particolare, sull'Arabia che – rileva – era ricchissima di incenso, mirra, cassia, cinnamomo e

4 Cfr. Gonzáles Mora (2013) 171–177; Salles (2013) 21–34; Worthington (2014) 259–263; Bucciantini (2015) e (2016) 98–109; Mariotta (2017) 113–120; Landucci (2019) 208–213; Capponi Brunetti (2021) 89–107.

5 Arr. *Anab*. 7.16.1–2; cfr. Bosworth (1993) 412. Salvo altre indicazioni, tutte le date vanno intese a.C.

6 Sui tre personaggi: Berve (1926) num. 162, 80 e 183; Heckel (2006) 42–43, 29 e 139.

7 Strab. 16.4.4 CC 768–769; Arr. *Anab.* 7.19.3–22.5; cfr. Bianchetti (2009) 158–163; Bucciantini (2014) 47–51; Gehrke (2016) 95. Sulla spedizione di Anassicrate e i problemi cronologici da essa sollevati cfr. *infra*.

8 Aristob. *FGrHist* 139 F 55 (*ap.* Arr. *Anab.* 7.19.3–22.5) = *BNJ* 139 F 55: (20.2) e commento di Pownall (2013): [. . .] τῆς τε χώρας ἡ εὐδαιμονία ὑπεκίνει αὐτόν, ὅτι ἥκουεν ἐκ μὲν τῶν λιμνῶν τὴν κασίαν γίγνεσθαι αὐτοῖς, ἀπὸ δὲ τῶν δένδρων τὴν σμύρναν τε καὶ τὸν λιβανωτόν, ἐκ δὲ τῶν θάμνων τὸ κιννάμωμον τέμνεσθαι, οἱ λειμῶνες δὲ ὅτι νάρδον αὐτόματοι ἐκφέρουσι [. . .].

9 Plut. *Alex*. 8.2–3.

10 Cfr. Gehrke (2014) 100–101 e (2016) 78–97; Squillace (2022) 144–145, ivi ulteriore bibliografia.

ladano: proprio quelle spezie alle quali Alessandro legava «per sentito dire» (ὅτι ἤκουεν) la floridezza della regione.[11]

1 Tra autopsia e utilizzo di testimoni oculari

Ora, molti dati relativi alle terre attraversate da Alessandro pare siano stati rapidamente fruibili in Grecia in particolare all'interno della scuola peripatetica. Se un noto passo di Plinio il Vecchio,[12] sulla cui attendibilità in molti hanno sollevato delle riserve,[13] consente solo in via ipotetica di delineare il percorso di ricerca di Aristotele e le modalità con le quali il filosofo raccolse alcuni dati sulla fauna presente nelle terre attraversate da Alessandro, elementi più chiari si hanno per Teofrasto. L'allievo di Aristotele, laddove possibile, recupera le informazioni personalmente a seguito di indagine autoptica, seguendo in questo il metodo di ricerca del maestro.[14] Significative sono a questo proposito la descrizione accurata e particolareggiata della raccolta della pece in Macedonia,[15] così come l'annotazione secondo la quale gli abitanti di questa regione erano in grado di distinguere tra pino femmina e pino maschio in base a precise caratteristiche morfologiche.[16] In diverse occasioni Teofrasto evidenzia l'importanza dell'autopsia. Così, nel *De causis plantarum*, pone nella

11 Hdt. 3.107. Lo storico di Alicarnasso non forniva notizie di ordine botanico su queste piante, ma riportava le storie che accompagnavano la raccolta degli aromi. Così – narrava – gli Arabi bruciavano il ladano per allontanare i serpenti alati che infestavano i campi in cui crescevano gli alberi di incenso; si servivano di corazze di cuoio per ripararsi dagli animali alati simili a pipistrelli, che abitavano i luoghi in cui cresceva la cassia; raccoglievano il cinnamomo procurando la caduta dei nidi di alcuni uccelli che con rami della pianta erano soliti costruire i loro giacigli: Hdt. 3.107–113.1, ma anche 2.73; cfr. Squillace (2015) 39–41.

12 Secondo Plinio, Alessandro affidò a 'gente di mestiere' (*omnium quos venatus, aucupia piscatusque alebant quibusque vivaria, armenta, alvaria, pisciniae, aviaria in cura erant*), che viveva in Asia e in Grecia, l'incarico di raccogliere sulle varie specie di animali dati utili alle ricerche di Aristotele: Plin. *HN* 8.44.

13 Cfr. Romm (1989) 566–575 e (1992) 107–108; Bodson (1991) 132–133; Geus (2003) 342. In tutti *status quaestionis* e bibliografia relativa. Per Romm (1989) 127 la notizia pliniana costituirebbe solo un «myth», mentre per Bodson (1991) 133: «Pliny's statement remains unconfirmed. It must be considered an idealized and legendary view of the collaboration between Aristotle and Alexander, which in fact can be refuted by looking at both the way their relationship evolved after Callisthenes was put to death and the contents of the biological treatises as they have been transmitted».

14 Sul metodo di ricerca di Aristotele basato, laddove possibile, sull'autopsia: Kullmann (1974); Repici (1985) e (2000) 180–182.; Wöhrle (1985) 1–21; Kollesch (1997) 367–373.

15 Theophr. *Hist. pl.* 9.3.1–3; cfr. Amigues (2006) XVI e commento *ad loc.*

16 Theophr. *Hist. pl.* 3.9.2 e commento *ad loc.* di Amigues (1989).

visita dei luoghi in cui crescevano le diverse specie vegetali l'elemento fondamentale per la raccolta delle informazioni sulle piante.[17] Le piante, infatti – rimarca nell'*Historia plantarum* –, a differenza degli animali, erano diverse l'una dall'altra non disponendo di parti comuni come bocca e stomaco. Occorreva, dunque, definirle per analogia o in altro modo.[18]

A fronte del valore di un'indagine autoptica, Teofrasto, in moltissime occasioni non fu in grado di esplorare i luoghi e osservare personalmente le piante. Dovette affidarsi, dunque, a testimoni oculari più o meno attendibili, valutarne i racconti e stabilire quali informazioni fossero degne di fede e quali, invece, pur riportate per completezza di informazione, dovessero essere derubricate a semplice racconto di fantasia.

Nell'*Historia plantarum* il filosofo riporta dati dettagliati sulla flora delle regioni asiatiche,[19] che non ebbe modo di visitare personalmente, come giustamente ha sostenuto Suzanne Amigues.[20] Per es., parlando dell'edera e legandola alla Siria e all'India, Teofrasto rileva che in Siria edera e abete crescevano nell'entroterra a cinque giorni di marcia dalla costa, mentre in India l'edera era stata trovata sul monte Meros. Durante la spedizione nella regione, Alessandro, infatti, era tornato coronato di edera al pari dei suoi uomini. Il filosofo non specifica l'identità della sua fonte limitandosi a un generico φασιν. Da essa dipendeva la notizia seguente in base alla quale Arpalo, avendo portato con sé la pianta nella marcia di ritorno verso Occidente, cercò di trapiantarla senza successo a Babilonia, dove era appassita per via del clima sfavorevole.[21] Ancora in India – rileva Teofrasto – Alessandro proibì il consumo di una pianta tossica che provocava coliche violente e dissenteria.[22] In Aracosia cresceva una pianta simile all'alloro le cui foglie però erano tossi-

17 Theophr. *Caus. pl.* 2.13.5: Τὰ δὲ καθ' ἕκαστα μᾶλλον ἴσως δὲ καὶ μόνως ἄν τις ἀποδοίη τὴν ἐμπειρίαν προσλαβὼν χώρας καὶ τόπου διὰ τῆς ἱστορίας. Cfr. commento *ad loc.* di Amigues (2012). Sul metodo di ricerca di Teofrasto: Wöhrle (1985) 129–148; Amigues (1988) X–XII; Repici (2000) 182–200.

18 Theophr. *Hist. pl.* 1.1.10–11: σημεῖον δὲ τὸ μηδὲν εἶναι κοινὸν λαβεῖν ὃ πᾶσιν ὑπάρχει, καθάπερ τοῖς ζώοις στόμα καὶ κοιλία. Τὰ δὲ ἀναλογίᾳ ταὐτὰ τὰ δ' ἄλλον τρόπον. Cfr. commento *ad loc.* di Amigues (1988).

19 Cfr. Joret (1901); Bretzl (1903); Högemann (1985); Amigues (2002) 17–19; Squillace (2015) 166–167 e (2020^2) 7 e nn. 23–25.

20 Cfr. Amigues (1988), XIII n. 12. Del tutto improbabile l'ipotesi di Capelle (1954) 169–187, part. 183–184, secondo il quale Teofrasto raccolse di prima mano tutti i dati spostandosi di regione in regione.

21 Theophr. *Hist. pl.* 4.4.1 e comm. *ad loc.* di Amigues (1989), ma anche Bretzl (1903) 221.

22 Theophr. *Hist. pl.* 4.4.5 e comm. *ad loc.* di Amigues (1989).

che. Ciò costrinse l'esercito a sorvegliare i cavalli per impedire che se ne cibassero.[23] In Gedrosia, come in Aracosia, vi era una pianta simile all'alloro, le cui foglie erano tossiche. Se ingerite, provocavano convulsioni violente e morte nelle bestie (nella fattispecie gli animali da soma al seguito dell'esercito) che le ingerivano. Ancora in Gedrosia cresceva sia una pianta in grado di accecare quanti – uomini o bestie – venivano in contatto con la sua resina lattiginosa, sia un'erba sotto la quale erano soliti trovare riparo serpenti velenosissimi che attaccavano chiunque la calpestasse.[24] Altre informazioni contenute nell'*Historia plantarum* riguardano piante tipiche delle regioni asiatiche. Si tratta nello specifico di:

Hist. pl. 4.4.2–3	*Melon medikon* o *persikon*	Media e Persia
Hist. pl. 4.4.2–3	Fico	India, nei pressi del fiume Akesine
Hist. pl. 4.4.5	Albero dal nome indefinito che produceva frutti consumati dai saggi	India
Hist. pl. 4.4.5	Pianta dotata di foglie lunghe utilizzate come ornamento dalla popolazione locale	India
Hist. pl. 4.4.9–11	Due specie di ebano che producevano legno di differente qualità	India
Hist. pl. 4.4.9–11	Una specie di pistacchio diversa dal terebinto europeo	India
Hist. pl. 4.4.9–11	Specie di graminacee differenti da quelle europee	India
Hist. pl. 4.4.9–11	Viti, ulivi e alberi da frutto. Gli ulivi non producevano frutti	India
Hist. pl. 4.4.12	'Spina d'Aracosia o di Eracle', la cui resina aveva un aroma simile a quello della mirra	Aracosia

23 Theophr. *Hist. pl.* 4.4.12 e comm. *ad loc.* di Amigues (1989).

24 Theophr. *Hist. pl.* 4.4.13 e comm. *ad loc.* di Amigues (1989), ma anche Joret (1901) 613.

2 Incenso, mirra, balsamo, cinnamomo, cassia e altre piante aromatiche in *Historia Plantarum* 9.4–7

Nel libro IV dell'*Historia plantarum* Teofrasto introduce il tema relativo alle piante aromatiche – si tratta nello specifico di incenso, mirra, cassia, resina di balsamo/opobalsamo, cinnamomo[25] –, riprendendolo poi nel libro IX. È proprio nel capitolo 4 del libro IX, in cui parla di incenso e mirra, che il filosofo mostra con maggiore chiarezza in che modo organizza e impiega le tante informazioni raccolte. È opportuno riportarlo integralmente al fine di comprendere quanti dati riporta e in che modo li valuta.

[1] Περὶ δὲ λιβανωτοῦ καὶ σμύρνης καὶ βαλσάμου καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ὅτι μὲν καὶ [δι'] ἀπ' ἐντομῆς γίνεται καὶ αὐτομάτως εἴρηται. Ποία δέ τις ἡ τῶν δένδρων φύσις καὶ εἴ τι περὶ τὴν γένεσιν ἢ τὴν συλλογὴν ἢ τῶν ἄλλων ἴδιον αὐτοῖς ὑπάρχει πειρατέον εἰπεῖν· ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν εὐόσμων· σχεδὸν γὰρ τά γε πλεῖστα ἀπὸ τῶν τόπων ἐστὶ τῶν τε πρὸς μεσημβρίαν καὶ ἀνατολήν.[26]	Riguardo a incenso, mirra e balsamo e altre piante del genere, è stato detto che sono prodotte per incisione o spontaneamente (dalle piante). Occorre invece cercare di dire quale sia la natura delle piante, e (riportare) qualcosa in merito alla formazione e alla raccolta (dei prodotti aromatici) o qualche altra informazione pertinente a esse. Stesso dicasi in merito alle altre sostanze aromatiche. Quasi la maggior parte, infatti, provengono da luoghi del sud e dell'Oriente.
[2] Γίνεται μὲν οὖν ὁ λίβανος καὶ ἡ σμύρνα καὶ ἡ κασία καὶ ἔτι τὸ κινάμωμον ἐν τῇ τῶν Ἀράβων Χερρονήσῳ περί τε Σαβὰ καὶ Ἀδραμύτα καὶ Κιτίβαινα καὶ Μαμάλι. Φύεται δὲ τὰ τοῦ λιβανωτοῦ καὶ τῆς σμύρνης δένδρα τὰ μὲν ἐν τῷ ὄρει τὰ δὲ ἐν ταῖς ἰδίαις γεωργίαις ὑπὸ τὴν ὑπώρειαν· διὸ ὃ καὶ τὰ μὲν θεραπεύεται, τὰ δ' οὔ. Τὸ δ' ὄρος εἶναί	Dunque l'incenso, la mirra, la cassia e anche il cinnamomo sono prodotti nella penisola arabica intorno alle regioni di Saba, Hadramyta, Kitibaina e Mamali. Gli alberi di incenso e di mirra crescono in parte sulla montagna, in parte negli appezzamenti privati posti alla base della montagna. Perciò gli uni sono coltivati, gli altri no.

25 Theophr. *Hist. pl.* 4.4.14 e comm. *ad loc.* di Amigues (1989), ma cfr. anche Bretzl (1903) 245–246.

26 Il testo greco riprende quello dell'edizione critica curata da Amigues (2006).

(continua)

φασιν ὑψηλὸν καὶ δασὺ καὶ νιφόμενον· ῥεῖν δ’ ἐξ αὐτοῦ καὶ ποταμοὺς εἰς τὸ πέδιον. Εἶναι δὲ τὸ μὲν τοῦ λιβανωτοῦ δένδρον οὐ μέγα, πεντάπηχυ δέ τι καὶ πολύκλαδον· φύλλον δὲ ἔχειν ἐμφερὲς τῇ ἀπίῳ, πλὴν ἔλαττον πολὺ καὶ τῷ χρώματι ποῶδες σφόδρα καθάπερ τὸ πήγανον· λειόφλοιον δὲ πᾶν ὥσπερ τὴν δάφνην.	Dicono che la montagna sia alta, ricca di alberi e coperta di neve e che da essa scorrano fiumi verso la pianura. (Dicono) che l’albero di incenso non abbia grandi dimensioni. Esso raggiunge i 5 cubiti di altezza e ha molti rami. Ha una foglia simile, per forma, a quella del pero, anche se è un po’ più piccola, per colore, di un verde intenso, a quella della ruta. Ha la corteccia completamente liscia come quella dell’alloro. [Figs. 1a, 2, 3, 4a, 4b, 4c]
[3] Τὴν δὲ σμύρναν ἔλαττον ἔτι τῷ μεγέθει, καὶ θαμνωδέστερον δέ, τὸ δὲ στέλεχος ἔχειν σκληρὸν καὶ συνεστραμμένον ἐπὶ τῆς γῆς, παχύτερον δὲ ἢ κνημοπαχές· φλοιὸν δὲ ἔχειν λεῖον ὅμοιον τῇ ἀνδράχλῃ. Ἕτεροι δὲ οἱ φάσκοντες τεθεωρηκέναι περὶ μὲν τοῦ μεγέθους σχεδὸν συμφωνοῦσιν· οὐδέτερον γὰρ εἶναι μέγα τῶν δένδρων, ἔλαττον δὲ τὸ τῆς σμύρνης καὶ ταπεινότερον· φύλλον δὲ ἔχειν τὸ τοῦ λιβανωτοῦ δαφνοειδὲς καὶ λειόφλοιον δ’ εἶναι· τὸ δὲ τῆς σμύρνης ἀκανθῶδες καὶ οὐ λεῖον, φύλλον δὲ προσεμφερὲς ἔχειν τῇ πτελέᾳ, πλὴν οὖλον, ἐξ ἄκρου δὲ ἐπακανθίζον, ὥσπερ τὸ τῆς πρίνου.	(Dicono che) l’albero della mirra è ancora più piccolo (dell’incenso) e a forma di cespuglio, e presenta un tronco secco e schiacciato sul terreno, più grosso della gamba di un uomo. Ha una corteccia liscia simile a quella dell’*andrachne*/corbezzolo greco.[27] Altri, invece, affermando di aver visto personalmente (la pianta), concordano sulla grandezza. Infatti (affermano che) nessuna delle due piante è grande, e che (rispetto all’incenso) l’albero della mirra è più piccolo e più basso. L’incenso invece ha una foglia simile a quella dell’alloro e ha la corteccia completamente liscia. L’albero della mirra, invece, è spinoso e non liscio e ha una foglia molto simile a quella dell’olmo, tuttavia essa è ondulata e spinosa all’estremità come quella del *prinos*/quercia spinosa.[28] [Figs. 4a, 4b, 4c, 5a, 6, 7, 8]

27 Cfr. Amigues (2006) 11, 84 e 269, s.v. *andrachne*. https://www.pfaf.org/user/Plant.aspx?LatinName=Arbutus+andrachne (ultimo accesso 31.3.2023).

28 Cfr. Amigues (2006) 11 e 326, s.v. *prinos*. http://www.floraitaliae.actaplantarum.org/viewtopic.php?t=1183 (ultimo accesso 31.3.2023).

(continua)

[4] Ἔφασαν δὲ οὗτοι κατὰ τὸν παράπλουν ὃν ἐξ Ἡρώων ἐποιοῦντο κόλπου ζητεῖν ἐκβάντες ὕδωρ ἐν τῷ ὄρει καὶ οὕτω θεωρῆσαι τὰ δένδρα καὶ τὴν συλλογήν. Εἶναι δ' ἀμφοτέρων ἐντετμημένα καὶ τὰ στελέχη καὶ τοὺς κλάδους, ἀλλὰ τὰ μὲν ὥσπερ ἀξίνῃ δοκεῖν τετμῆσθαι τοὺς δὲ λεπτοτέρας ἔχειν τὰς ἐντομάς· τὸ δὲ δάκρυον τὸ μὲν καταπίπτειν τὸ δὲ καὶ πρὸς τῷ δένδρῳ προσέχεσθαι· ἐνιαχοῦ μὲν ὑποβεβλῆσθαι ψιάθους ἐκ φοινίκων πεπλεγμένας, ἐνιαχοῦ δὲ τὸ ἔδαφος μόνον ἠδαφίσθαι καὶ καθαρὸν εἶναι· καὶ τὸν μὲν ἐπὶ τῶν ψιάθων λιβανωτὸν εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ διαφανῆ, τὸν δ' ἐπὶ τῆς γῆς ἧττον· τὸν δ' ἐπὶ τοῖς δένδροις προσεχόμενον ἀποξύειν σιδήροις, δι' ὃ καὶ φλοιὸν ἐνίοις προσεῖναι.	Inoltre quanti intrapresero la navigazione dal golfo di Heros raccontarono che, dopo essere sbarcati, andarono a cercare l'acqua sulla montagna e così videro gli alberi e la raccolta (dei loro prodotti). C'erano alberi di entrambe le specie (incenso e mirra) incisi sul tronco e sui rami. Tuttavia, i tronchi sembravano essere stati colpiti quasi da un'ascia, i rami avevano invece delle incisioni più leggere. La lacrima di resina, in parte, cadeva a terra, in parte restava attaccata all'albero. Talora venivano posti sotto (gli alberi) dei graticci fatti con rami di palma tagliati, talora era lasciato soltanto il suolo che veniva pulito. La resina di incenso raccolta sui graticci era pulita e quasi trasparente, invece quella raccolta sul suolo lo era di meno. Staccavano con attrezzi di ferro la resina rimasta appiccicata agli alberi. Perciò anche la corteccia rimaneva attaccata ad alcuni pezzi di resina. [Fig. 1b]
[5] Τὸ δὲ ὄρος ἅπαν μεμερίσθαι τοῖς Σαβαίοις· τούτους γὰρ εἶναι κυρίους, δικαίους δὲ τὰ πρὸς ἀλλήλους· διὸ ὃ καὶ οὐδένα τηρεῖν. Ὅθεν καὶ αὐτοὶ δαψιλῶς εἰς τὰ πλοῖα λαβόντες ἐνθέσθαι τοῦ λιβανωτοῦ καὶ τῆς σμύρνης, ἐρημίας οὔσης, καὶ ἀποπλεῖν. Ἔλεγον δ' οὗτοι καὶ τόδε καὶ ἔφασαν ἀκούειν, ὅτι συνάγεται πανταχόθεν ἡ σμύρνα καὶ ὁ λιβανωτὸς εἰς τὸ ἱερὸν τὸ τοῦ Ἡλίου· τοῦτο δ' εἶναι μὲν τῶν Σαβαίων ἁγιώτατον δὲ πολὺ τῶν περὶ τὸν τόπον, τηρεῖν δέ τινας Ἄραβας ἐνόπλους·	(Raccontarono che) tutta la montagna era divisa in parti tra i Sabei. Costoro, infatti, ne erano i proprietari, rispettosi gli uni di quanto apparteneva agli altri. Perciò non avevano bisogno di alcun custode che lo sorvegliasse. Per questo motivo gli stessi (= quanti tramandarono questo racconto), approfittando della mancanza di vigilanza, essendosi impadroniti di una grande quantità di resina di incenso e di mirra, la caricarono sulle navi in abbondanza e ripartirono. Costoro raccontavano anche questo e affermavano di avere udito che le resine di incenso e di mirra prodotte ovunque venivano ammassate poi nel santuario del dio Helios. Questo apparteneva ai Sabei, ma era il luogo di gran lunga più sacro anche per quanti abitavano tutt'intorno. Lo custodivano alcuni Arabi armati.

(continua)

[6] ὅταν δὲ κομίσωσιν, ἕκαστον σωρεύσαντα τὸν αὐτοῦ καὶ τὴν σμύρναν ὁμοίως, καταλιπεῖν τοῖς ἐπὶ τῆς φυλακῆς, τιθέναι δὲ ἐπὶ τοῦ σωροῦ πινάκιον γραφὴν ἔχον τοῦ τε πλήθους τῶν μέτρων καὶ τῆς τιμῆς ἧς δεῖ πραθῆναι τὸ μέτρον ἕκαστον· ὅταν δὲ οἱ ἔμποροι παραγένωνται, σκοπεῖν τὰς γραφάς, ὅστις δ' ἂν αὐτοῖς ἀρέσκῃ μετρησαμένους, τιθέναι τὴν τιμὴν εἰς τοῦτο τὸ χωρίον ἔνθεν ἂν ἕλωνται· καὶ τὸν ἱερέα παραγενόμενον, τὸ τρίτον μέρος λαβόντα τῆς τιμῆς τῷ θεῷ τὸ λοιπὸν αὐτοῦ καταλιπεῖν καὶ τοῦτο σῶν εἶναι τοῖς κυρίοις, ἕως ἂν ἕλωνται παραγενόμενοι.	(Affermavano che) quando portavano (i prodotti), ciascuno, ammassando il proprio incenso e ugualmente la propria mirra, li affidava a coloro che erano posti a guardia. Metteva sui propri prodotti una tavoletta che riportava scritta l'indicazione del numero di misure e il valore di vendita che occorreva assegnare a ciascuna misura. Quando i compratori arrivavano, vedevano le indicazioni (dei prezzi). Chi di loro era soddisfatto da essi, avendo misurato (le quantità), poneva il compenso nel punto da cui aveva prelevato la merce. Giunto il sacerdote e presa la terza parte del compenso per il dio, lasciava la parte restante nel medesimo posto. Questa era posta sotto custodia per i proprietari, fino a quando non venivano a prelevarla.
[7] Ἄλλοι δέ τινες τὸ μὲν τοῦ λιβανωτοῦ δένδρον ὅμοιον εἶναί φασι σχίνῳ καὶ τὸν καρπὸν ταῖς σχινίσι, φύλλον δὲ ὑπέρυθρον· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἐκ τῶν νέων λιβανωτὸν λευκότερον καὶ ἀοδμότερον, τὸν δ' ἐκ τῶν παρηκμακότων ξανθότερον καὶ εὐοσμότερον· τὸ δὲ τῆς σμύρνης ὅμοιον τῇ τερμίνθῳ, τραχύτερον δὲ καὶ ἀκανθωδέστερον, φύλλον δὲ μικρῷ στρογγυλότερον, τῇ δὲ γεύσει διαμασωμένοις ὅμοιον τῷ τῆς τερμίνθου· εἶναι δὲ καὶ τούτων τὰ παρηκμακότα εὐοσμότερα.	Altri, invece, affermano che la pianta dell'incenso sia simile a quella del lentisco e (produca) un frutto simile alle bacche di lentisco, tuttavia ha le foglie rossastre. La resina di incenso prodotta dalle piante giovani risulta più chiara e meno profumata, quella prodotta dalle piante vecchie risulta, invece, più gialla e più profumata. (Affermano che) la pianta della mirra sia simile al terebinto, ma risulti più ruvida e dotata di molte spine. La foglia, inoltre, è un po' più rotonda, uguale però per sapore, per quanti la masticano, a quella del terebinto. Anche tra le piante di mirra, le più vecchie sono quelle che producono una resina più profumata. [Figs. 1a, 1b, 5a, 5b, 9a, 9b, 10]
[8] Γίνεσθαι δὲ ἀμφότερα ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ· τὴν δὲ γῆν ὑπάργιλον καὶ πλακώδη, καὶ ὕδατα πηγαῖα σπάνια. Ταῦτα μὲν οὖν ὑπεναντία τῷ νίφεσθαι καὶ ὕεσθαι καὶ ποταμοὺς ἐξιέναι. Τὸ δὲ παρόμοιον εἶναι τὸ δένδρον τῇ τερμίνθῳ καὶ ἄλλοι τινὲς λέγουσιν, οἱ δὲ καὶ ὅλως τέρμινθον εἶναι·	(Affermano anche che) entrambe le piante attecchiscono nel medesimo posto. La terra è un po' argillosa e increspata e le sorgenti di acqua sono scarse. È dunque il contrario di una regione dove c'è la neve, dove piove e dove ci sono fiumi. Che la pianta richiami per certi versi il terebinto anche altri lo affermano, ma alcuni dicono che si tratti del terebinto stesso.

(continua)

κομισθῆναι γὰρ ξύλα πρὸς Ἀντίγονον ὑπὸ τῶν Ἀράβων τῶν τὸν λιβανωτὸν καταγόντων ἃ οὐδὲν διέφερε τῶν τῆς τερμίνθου. Πλὴν οὗτοί γε μεῖζον ἕτερον ἀγνόημα προσηγνόουν· ᾠοντο γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ δένδρου τόν τε λιβανωτὸν γίνεσθαι καὶ τὴν σμύρναν.	Infatti del legno di incenso fu portato ad Antigono dagli Arabi che trasportano l'incenso fino alla costa, e questo non differiva in nulla da quello del terebinto. Del resto costoro mostravano la loro ignoranza commettendo un altro errore ancora più grande. Infatti credevano che dalla stessa pianta derivassero sia l'incenso sia la mirra. [Fig. 10]
[9] Διόπερ ἐκεῖνος ὁ λόγος πιθανώτερος ὁ παρὰ τῶν ἀναπλευσάντων ἐξ Ἡρώων πόλεως. Ἐπεὶ καὶ τὸ ὑπὲρ Σάρδεων πεφυκὸς τοῦ λιβανωτοῦ δένδρον ἐν ἱερῷ τινι δαφνοειδὲς ἔχει τὸ φύλλον, εἴ τι δεῖ σταθμᾶσθαι τοῦτο. Ὁ ‹δὲ› λιβανωτὸς διΐσταται, καὶ ὁ ἐκ τοῦ στελέχους καὶ ὁ ἐκ τῶν ἀκρεμόνων, ὁμοίως καὶ τῇ ὄψει καὶ τῇ ὀσμῇ θυμιώμενος τῷ ἄλλῳ λιβανωτῷ· πέφυκε δὲ τοῦτο μόνον τὸ δένδρον οὐδεμιᾶς τυγχάνειν ‹θεραπείας›.	Perciò appare più degno di credibilità il resoconto di quanti sono partiti dalla città di Heros. Infatti anche la pianta di incenso attecchita nei pressi di Sardi in un luogo sacro ha la foglia simile a quella dell'alloro, se occorre dare peso a questa notizia. L'incenso che viene emesso dalla corteccia e dai rami è identico per aspetto e per aroma, quando viene bruciato, al resto dell'incenso. Tuttavia solo quest'albero per sua natura non va sottoposto ad alcuna cura. [Fig. 4b]
[10] Ἔνιοι δὲ λέγουσιν ὡς ἡδίων μὲν ὁ λιβανωτὸς ἐν τῇ Ἀραβίᾳ γίνεται, καλλίων δὲ ἐν ταῖς ἐπικειμέναις νήσοις ὧν ἐπάρχουσιν· ἐνταῦθα γὰρ καὶ σχηματοποιεῖν ἐπὶ τῶν δένδρων οἷον ἂν θέλωσι. Καὶ τάχα τοῦτό γε οὐκ ἀπίθανον· ἐνδέχεται ‹γὰρ› ὁποίαν ἂν βούλωνται ποιεῖν τὴν ἐντομήν. Εἰσὶ δέ τινες καὶ μεγάλοι σφόδρα τῶν χόνδρων, ὥστ' εἶναι τῷ μὲν ὄγκῳ χειροπληθιαίους, σταθμῷ δὲ πλέον ἢ τρίτον μέρος μνᾶς. Ἀργὸς δὲ κομίζεται πᾶς ὁ λιβανωτός, ὅμοιος δὲ τῇ προσόψει φλοιῷ. Τῆς σμύρνης δὲ ἡ μὲν στακτὴ ἡ δὲ πλαστή. Δοκιμάζεται δ' ἡ μὲν ἀμείνων τῇ γεύσει, καὶ ἀπὸ ταύτης τὴν ὁμόχρων λαμβάνουσι. Περὶ μὲν οὖν λιβανωτοῦ καὶ σμύρνης σχεδὸν τοσαῦτα ἀκηκόαμεν ἄχρι γε τοῦ νῦν.	Alcuni affermano che l'incenso sia più dolce in Arabia ma più bello nelle isole vicine sulle quali dominano Arabi. Lì infatti modellano gli alberi secondo la forma che desiderano. Ciò può essere facilmente credibile. Infatti è possibile praticare le incisioni a piacimento. Alcuni grumi (di resina) sono a tal punto grandi da riempire con il loro volume una mano, e da pesare più di un terzo di mina. Tutto l'incenso è trasportato allo stato grezzo, simile a vedersi a un guscio. La mirra, invece, si presenta o nella qualità 'a gocce'/*stakte*, o modellata/*plaste*. La *stakte* è ritenuta la migliore, e da questa qualità selezionano quella che presenta un colore uniforme. Riguardo a incenso e mirra è pressoché tutto quello che fino a ora ho sentito dire. [Fig. 1b, 5b]

In questo caso l'impossibilità di un'indagine autoptica è chiarita dall'ultimo paragrafo (9.4.10) dal carattere riassuntivo nel quale Teofrasto attribuisce a tradizioni orali (ἀκηκόαμεν) tutte le informazioni su incenso e mirra. Non avendo visitato l'Arabia e non avendo osservato personalmente le due piante, il filosofo non sele-

ziona le sue fonti scartandone alcune. Dal momento che dispone di pochi dati e non è in grado di verificarli, li riporta tutti, ponendoli a confronto e non mancando talora di esprimere le sue valutazioni sull'attendibilità di alcuni. Così annota sei differenti tradizioni:

I fonte	**Versione A**	*Hist. pl.* 9.4.2–3	φασιν
	Versione B		Ἕτεροι δὲ οἱ φάσκοντες τεθεωρηκέναι
II fonte		*Hist. pl.* 9.4.3–6	Ἔφασαν δὲ οὗτοι κατὰ τὸν παράπλουν ὃν ἐξ Ἡρώων ἐποιοῦντο κόλπου ζητεῖν [. . .] ἔλεγον δ᾽ οὗτοι τόδε, καὶ ἔφασαν ἀκούειν
		Hist. pl. 9.4.9	Διόπερ ἐκεῖνος ὁ λόγος πιθανώτερος ὁ παρὰ τῶν ἀναπλευσάντων ἐξ Ἡρώων πόλεως.
III fonte		*Hist. pl.* 9.4.7	Ἄλλοι δέ τινες [. . .] φασι
IV fonte		*Hist. pl.* 9.4.8	ἄλλοι τινὲς λέγουσιν
V fonte		*Hist. pl.* 9.4.8	οἱ δὲ [. . .] οὗτοί γε μεῖζον ἕτερον ἀγνόημα προσηγνόουν· ᾠοντο
VI fonte		*Hist. pl.* 9.4.10	Ἔνιοι δὲ λέγουσιν

Esse non mancano di offrirgli informazioni talora discordanti:

I fonte **Versione A**	–	Incenso e mirra crescevano sia in montagna sia in pianura;
	–	le due piante crescevano spontaneamente o erano coltivate;
	–	l'altezza dell'incenso era di circa 5 cubiti;
	–	la foglia dell'incenso era simile per forma a quella del pero (anche se più piccola) e, per colore, verde scuro, a quella della ruta; la corteccia richiamava quella dell'alloro;
	–	l'albero della mirra era più piccolo di quello dell'incenso; aveva la forma di un cespuglio ed era dotato di un tronco grosso quanto la gamba di un uomo; la corteccia era simile a quella dell'*andrachne*/corbezzolo greco.
I fonte **Versione B**	–	Incenso e mirra era due alberi bassi;
	–	la pianta della mirra era più bassa dell'incenso;
Testimoni oculari (φάσκοντες τεθεωρηκέναι)	–	foglie e corteccia dell'incenso somigliavano a quelle dell'alloro;
	–	l'albero della mirra aveva una corteccia increspata, era dotato di spine e aveva una foglia simile a quella dell'olmo, ondulata e appuntita come quella del *prinos*/quercia spinosa.

(continua)

II fonte Testimoni oculari	– Le resine di incenso e mirra venivano raccolte incidendo il tronco e i rami; la resina rimaneva attaccata a tronco e rami, ma poteva anche cadere a terra dove i raccoglitori mettevano delle foglie di palma; – l'incenso che cadeva sulle foglie era lucido, quello che cadeva a terra era opaco; – i raccoglitori si servivano di strumenti di ferro per staccare la resina dal tronco; – le coltivazioni di incenso e mirra erano lasciate incustodite dalla popolazione dei Sabei.
II fonte Racconto recuperato in forma orale (ἀκούειν) da un'altra fonte	– I produttori depositavano le resine di incenso e mirra, accompagnate da etichette con il relativo prezzo, nel santuario del dio Helios, dove il sacerdote prelevava per il dio la terza parte; la restante parte rimaneva a disposizione dei produttori; – l'incenso prodotto da tronco e rami aveva lo stesso odore; – le piante di incenso non necessitavano di cure.
III fonte (*vs*. I fonte)	– Albero dell'incenso simile al lentisco, ma con foglia più rossastra; – la resina delle piante più giovani era meno profumata; la resina delle piante più mature era di colore giallo e risultava maggiormente profumata; – l'albero della mirra era simile al terebinto anche se presentava una forma più aspra, era dotato di spine e aveva la foglia più arrotondata; la foglia, però, era simile per sapore a quella del terebinto; – incenso e mirra crescevano in luoghi argillosi e secchi, privi di neve e di corsi di acqua.
IV fonte	– Pianta dell'incenso simile a quella del terebinto.
V fonte	– Pianta dell'incenso da identificare col terebinto; – incenso e mirra costituivano la stessa pianta.
VI fonte	– L'incenso aveva un profumo più soave in Arabia, si presentava più bello nelle isole vicine all'Arabia governate dagli Arabi.

Senza citare alcuna fonte specifica, Teofrasto chiude il capitolo affermando che l'incenso grezzo, quando veniva trasportato, aveva la forma di un guscio di uovo, e che alcuni grumi di incenso arrivavano a pesare 1/3 di mina; la mirra invece era trasportata sia a gocce (στακτή), sia modellata (πλαστή). Delle due la στακτή risultava la più pregiata.[29]

L'eccezionalità del capitolo 4 emerge anche dal confronto con i capitoli immediatamente successivi dedicati a cinnamomo e cassia (5), balsamo (6), altre piante aromatiche (7).[30] In quest'ultimo capitolo, che precedeva la sezione sulle piante dotate di proprietà terapeutiche (8–20), il filosofo rileva che le piante aromatiche – si tratta nello specifico di cassia, cinnamomo, nardo, *maron*/origano del Sipilo, balsamo, aspalato, storace, iris, *narte*, costo, panacea, croco/zafferano, mirra, cipero, giunco odoroso, calamo aromatico, maggiorana, meliloto, anice, oltre a cardamomo e amomo – provenivano in parte dall'India, via mare, in parte dall'Arabia (7.2–3). Tranne l'iris che cresceva in Europa, tutte erano di provenienza asiatica (7.4).

A differenza che nel capitolo 4, nei capitoli 5–7 Teofrasto utilizza meno fonti.

A. *Cinnamomo e cassia*:

I fonte	*Hist. pl.* 9.5.1	τάδε λέγουσι [. . .]. Οἱ μὲν οὕτω λέγουσιν	–	Morfologia di cinnamomo e cassia; le due piante erano piccole e simili all'agnocasto ma più ricche di rami e legnose;
			–	Modalità di raccolta del legno aromatico;
II fonte	*Hist. pl.* 9.5.2	ἄλλοι δὲ [. . .] φασι	–	Cinnamomo simile a un arbusto;
III fonte Tradizione ritenuta solo un μῦθος.	*Hist. pl.* 9.5.2	Λέγεται δέ τις καὶ μῦθος	–	Le piante di cinnamomo erano infestate da serpenti velenosi contro i quali i raccoglitori usavano protezioni per mani e piedi;[31]
			–	Una parte del raccolto era lasciato al dio Helios e ardeva spontaneamente;
IV fonte?	*Hist. pl.* 9.5.3	φασι	–	Modalità di raccolta della cassia.

29 Theophr. *Hist. pl.* 9.4.10. Sulla mirra στακτή e il suo impiego nei profumi: Theophr. *De od.* 29.

30 I capitoli 4–7 del libro 9 dell'*Historia plantarum* costituiscono la sezione dedicata alle resine vegetali: Amigues (2006) 82.

31 La storia richiama quella raccontata da Erodoto: Hdt. 3.110.

B. *Balsamo*:

Non cita le sue fonti	*Hist. pl.* 9.6	–	Luogo di crescita del balsamo (Siria);
		–	morfologia della pianta: simile a un melograno e dotata di molti rami; foglia simile a quella della ruta; frutto come quello del terebinto;
		–	modalità di raccolta della resina.

C. *Altre piante profumate*:

Due versioni contrapposte	*Hist. pl.* 9.7.1	οὐχ ὥς τινές φασι	–	Calamo aromatico e giunco odoroso crescevano in una valle tra il Libano e una montagna. Non si trattava dell'Antilibano, come sostenevano alcuni.
	Hist. pl. 9.7.2	τινές φασι	–	Secondo alcuni il profumo di calamo e giunco arrivava fino al mare. Si trattava di una notizia non plausibile secondo Teofrasto.
	Hist. pl. 9.7.2	Φασι	–	Il vento che soffiava in Arabia era carico di profumo.
Due versioni contrapposte	*Hist. pl.* 9.7.2	οἱ μὲν [. . .] οἱ δέ	–	Cardamomo e amomo provenivano, secondo alcuni (οἱ μὲν) dalla Media, secondo altri (οἱ δέ) dall'India, da dove arrivavano il nardo e altre spezie.

3 I canali di informazione

Pur impiegando formule generiche come φασι, λέγουσι e λέγεται, e talora ponendo in contrapposizione le sue fonti attraverso le forme correlative οἱ μὲν [. . .] οἱ δὲ – tutte espressioni che non consentono di risalire a quanti gli avevano trasmesso le informazioni – tuttavia in alcuni casi Teofrasto offre delle indicazioni più precise in merito alle sue fonti, che meritano qualche considerazione. Lo fa, in particolare, nel capitolo 4 a proposito di incenso e mirra, e nel 7 in relazione alla provenienza delle piante aromatiche. Nel primo caso, il filosofo cita tra le sue fonti οὗτοι κατὰ τὸν παράπλουν ὃν ἐξ Ἡρώων ἐποιοῦντο κόλπου ζητεῖν (4.4). Si tratta di quanti avevano partecipato alla spedizione di Anassicrate varata, come detto, tra il 324 e il 323 e partita dal golfo di Heros (Suez). Teofrasto recupera da essi le informazioni su incenso e mirra che reputa le più attendibili. Nella necessità di rifornirsi di acqua, costoro erano approdati nelle terre dove crescevano le due piante e avevano potuto visionare attentamente il processo di raccolta delle

due resine, appurare a quali genti appartenessero piante e raccolto, fare incetta delle due preziose spezie approfittando della mancanza di sorveglianza, raccogliere a loro volta da altre fonti (ἔφασαν ἀκούειν) le notizie in merito all'offerta di parte del raccolto ai sacerdoti del dio Helios e alle fasi e procedure di vendita. Il filosofo fa di questa fonte la principale, ritenendola la più affidabile rispetto alle altre (4.9: Διόπερ ἐκεῖνος ὁ λόγος πιθανώτερος ὁ παρὰ τῶν ἀναπλευσάντων ἐξ Ἡρώων πόλεως), in particolare a quanti riferivano che incenso e mirra provenivano dalla stessa pianta.[32] Alla sua fonte-guida, sufficientemente connotata, accosta le altre la cui identificazione rimane oscura. Un indizio su di esse potrebbe trovarsi nel decimo paragrafo del capitolo 4, nel quale il filosofo riferisce che l'incenso aveva un profumo più soave in Arabia, ma si presentava più bello nelle isole vicine all'Arabia poste sotto il controllo degli Arabi. Qui veniva data alla resina la forma desiderata, praticando a piacimento l'incisione della corteccia.[33] Questa notizia potrebbe legarsi a quella riportata in 7.2 in base alla quale le spezie provenivano in parte dall'India, via mare, in parte dall'Arabia.[34]

L'identificazione delle isole menzionate in 4.10 è assai problematica. Si potrebbe pensare, come ha fatto l'Amigues, a Socotra e al suo arcipelago, posti davanti alle coste dell'Arabia meridionale (odierno Yemen), dove sono presenti ben 7 specie di incenso/*Boswellia Sacra*, ipotizzando che Androstene e il suo equipaggio fossero giunti sulle montagne a ovest dell'odierna Qana alle falde del deserto Roub Al Khali e lì avessero osservato la raccolta e si fossero riforniti di acqua e spezie.[35] Ma si potrebbe anche pensare a Tylos e ad Arados nel Golfo Persico [Fig. 11].[36] Proprio a Tylos, infatti, si era fermato Archia alla guida della prima delle tre spedizioni varate da Alessandro, mentre nelle due successive Androstene

32 Sulla spedizione di Anassicrate: Theophr. *Hist. pl.* 9.4.4–5; 9.4.9 = Anaxicr. *FGrHist* 2201a F 2 e comm. *ad loc.* di Belfiore (2013), chiarito da Arr. *Ind.* 43.7 e Strab. 16.4.4 C 768 = Anaxicr. *FGrHist* 2201a T 2 e F 1 e comm. *ad loc.* di Belfiore (2013); cfr. Amigues (2002) 57–62 e (2006) 85.

33 Theophr. *Hist. pl.* 9.4.10: Ἔνιοι δὲ λέγουσιν ὡς ἡδίων μὲν ὁ λιβανωτὸς ἐν τῇ Ἀραβίᾳ γίνεται, καλλίων δὲ ἐν ταῖς ἐπικειμέναις νήσοις ὧν ἐπάρχουσιν· ἐνταῦθα γὰρ καὶ σχηματοποιεῖν ἐπὶ τῶν δένδρων οἷον ἂν θέλωσι. Καὶ τάχα τοῦτό γε οὐκ ἀπίθανον· ἐνδέχεται ‹γὰρ› ὁποίαν ἂν βούλωνται ποιεῖν τὴν ἐντομήν.

34 Theophr. *Hist. pl.* 9.7.2–3: [. . .] τὰ μὲν ἐξ Ἰνδῶν κομίζεται κἀκεῖθεν ἐπὶ θάλατταν καταπέμπεται, τὰ δ' ἐξ Ἀραβίας [. . .].

35 Amigues (2006) 85 e 89; sulle diverse specie di incenso nell'arcipelago di Socotra cfr. Morris (1997) 232.

36 Tylos (indicata come Tyros) e Arados sono menzionate da Strab. 16.3.4 C 766: Πλεύσαντι δ' ἐπὶ πλέον ἄλλαι νῆσοι Τύρος καὶ Ἄραδος εἰσίν [. . .]. L'isola di Tylos corrisponde oggi allo stato del Bahrein sotto il quale ricade l'arcipelago vicino: cfr. Stein (1948) 1732–1733; Salles (1997); Squillace (2015) 167 e 184 e (2023) 23.

e Ierone si erano spinti oltre.[37] Della flora di Tylos aveva parlato Androstene nel suo *Periplo dell'India* (o in un secondo scritto) giunto in frammenti, segno che l'ufficiale macedone aveva esplorato l'isola osservandone e annotandone i tratti naturalistici e le consuetudini di vita della popolazione. Teofrasto in tre occasioni mostra di essersi servito dell'opera di Androstene. In due passi dell'*Historia plantarum*, pur senza menzionarlo, parla della flora dell'isola di Tylos;[38] nel *De causis plantarum*, citando esplicitamente l'ufficiale macedone, ricorda che sull'isola di Tylos la popolazione usava abitualmente, anche per via della scarsità di precipitazioni, acqua salata per irrigare le piante, preferendola all'acqua piovana.[39]

Anche Nearco aveva dato indicazioni sulle isole antistanti la foce dell'Eufrate, annotando che su di esse crescevano alberi che emanavano un forte profumo di incenso e che in un villaggio nei pressi di Babilonia, chiamato Diridoti, venivano ammassati l'incenso e gli altri aromi prodotti in Arabia.[40] In merito invece ai commerci e alle rotte attraverso le quali le spezie arrivavano in Occidente, Onesicrito aveva annotato che la regione posta a sud dell'India produceva cinnamomo, nardo e altre sostanze profumate al pari dell'Arabia e dell'Etiopia, luoghi ai quali somigliava anche per clima,[41] mentre uno storico come Aristobulo aveva riferito che, contrariamente a quanto affermava la gente di Gerrha, le spezie prodotte nella regione venivano trasportate fino a Babilonia via mare e non via terra. Da lì, seguendo il corso dell'Eufrate, arrivavano a Tapsaco e poi, via terra, ancora oltre.[42]

La menzione di Androstene fa credere con sufficiente sicurezza che Teofrasto recuperasse ulteriori informazioni sulle terre degli aromi – in particolare su India, Golfo Persico e parte orientale dell'Arabia – da quanti, come Androstene, Nearco, e Onesicrito, avevano partecipato alle spedizioni promosse da Alessandro

37 Aristob. *FGrHist* 139 F 55 = *BNJ* 139 F 55, *ap.* Arr. *Anab.* 7.19.3–20.

38 Theophr. *Hist. pl.* 4.7.7 = Androst. *FGrHist* 711 F 4 = *BNJ* 711 F 4; *Hist. pl.* 5.4.7–8 = Androst. *FGrHist* 711 F 5 = *BNJ* 711 F 5 e commento *ad loc.* di Roller (2008); ma cfr. anche Berger (1894) 1172; Bretzl (1903) 115–157; Berve (1926) num. 80; Regenbogen (1940) 1460; Högemann (1985) 91–92 e nn. 26–27; Amigues (1988) XXVIII–XXX; Dognini (2000) 1–8 e (2001) 83–92; Heckel (2006) 29; Gonzáles Mora (2013) 171–172.

39 Theophr. *Caus. pl.* 2.5.5 = Androst. *FGrHist* 711 F 3 = *BNJ* 711 F 3 e commento *ad loc.* di Roller (2008): Καὶ τὰ μὲν ἁλυκὰ τοῖς τοιούτοις πρόσφορα διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν. Εἰ δ' ἀληθὲς ὃ ἔλεγεν Ἀνδροσθένης ὑπὲρ τῶν ἐν Τύλῳ τῇ νήσῳ τῇ περὶ τὴν ἐρυθρὰν θάλατταν ὅτι τὰ ναματιαῖα μᾶλλον συμφέρει τῶν οὐρανίων ἁλυκὰ ὄντα καὶ τοῖς δένδροις καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις, δι' ὃ καὶ ὅταν ὕσῃ τούτοις ἀποβρέχειν, αἰτιάσαιτ' ἄν τις τὴν συνήθειαν· τὸ γὰρ ἔθος ὥσπερ φύσις γέγονε. Συμβαίνει δὲ τὰ μὲν οὐράνια σπάνια γίνεσθαι τούτοις δ' ἐκτρέφεσθαι καὶ τὰ δένδρα καὶ τὸν σῖτον καὶ τἆλλα δι' ὃ καὶ πᾶσαν ὥραν σπείρουσι. Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἐξ ὑποθέσεως εἰρήσθω. Cfr. anche Bretzl (1903), 116–120; Högemann (1985) 88–94.

40 Nearch. *FGrHist* 133 F 1 = *BNJ* 133 F 1 e commento di Whitby (2012).

41 Ones. *FGrHist* 134 F 22 = *BNJ* 134 F 22 e commento di Whitby (2011).

42 Aristob. *FGrHist* 139 F 7 = *BNJ* 139 F 7 e commento di Pownall (2013).

lasciandone memoria scritta,[43] e forse anche da Aristobulo, attento, oltre che ai fatti strettamente militari, anche ai fattori naturalistici dei luoghi attraversati.[44] Rimangono totalmente nell'ombra, coperte dalle formule generiche φασι, λέγουσι, λέγεται, οἱ μὲν [. . .] οἱ δέ, le restanti fonti. Una di esse potrebbe essere costituita da commercianti arabi che, in data imprecisata, portarono ad Antigono Monoftalmo del legno di incenso (κομισθῆναι γὰρ ξύλα πρὸς Ἀντίγονον ὑπὸ τῶν Ἀράβων τῶν τὸν λιβανωτὸν καταγόντων). La pianta, attecchita a Sardi nei pressi di un luogo sacro, aveva la foglia simile a quella dell'alloro (τὸ ὑπὲρ Σάρδεων πεφυκὸς τοῦ λιβανωτοῦ δένδρον ἐν ἱερῷ τινι δαφνοειδὲς ἔχει τὸ φύλλον).[45]

Si hanno solo indizi anche sulle modalità con le quali il filosofo – direttamente o con l'aiuto dei suoi allievi – raccolse le informazioni. È assai probabile che avesse incontrato quanti, carichi di esperienze di ogni genere, erano tornati dalla spedizione in Asia di Alessandro, alla quale avevano preso parte un consistente numero di mercenari greci.[46] Costoro, tra il 325 e il 324, dopo essersi ribellatisi al re macedone che li aveva stanziati nelle nuove città asiatiche al fine di impedirne il rientro in Grecia, fecero ritorno in patria,[47] anche con l'aiuto dell'ateniese Leostene che, stando a Pausania, ne mise in salvo 50.000.[48] Molti di essi si fermarono a capo Tenaro in Laconia,[49] altri tornarono ad Atene dove, nel 323, all'indomani della morte di Alessandro, determinarono col loro voto in assemblea la decisione di intraprendere la guerra contro la Macedonia, come riferisce Dio-

43 Diog. Laert. 5.51–52 attesta che tra i beni lasciati in eredità da Teofrasto ai suoi allievi vi erano anche le tavolette contenenti le mappe delle terre attraversate dagli esploratori da collocare, per sua volontà, nel portico inferiore vicino al Museo: [. . .] εἶτα τὸ στωίδιον οἰκοδομηθῆναι τὸ πρὸς τῷ μουσείῳ μὴ χεῖρον ἢ πρότερον· ἀναθεῖναι δὲ καὶ τοὺς πίνακας, ἐν οἷς αἱ τῆς γῆς περίοδοί εἰσιν, εἰς τὴν κάτω στοάν [. . .].

44 L'uso degli storici di Alessandro da parte di Teofrasto è prefigurato anche da Prontera (2013) 21.

45 Theophr. *Hist. pl.* 9.8–9. L'episodio si pone tra il 334, quando Antigono ebbe da Alessandro il governo della Grande Frigia mantenendolo anche dopo la morte del re macedone, e il 306/301 quando, col figlio Demetrio Poliorcete, si fregiò del titolo di *basileus* conservandolo fino alla morte nella battaglia di Ipso del 301. Plinio, infatti, facendo riferimento all'episodio, indica Antigono come *rex*: Plin. *HN* 12.56–56: [. . .] *alii lentisco similem subrutilo folio, quidam terebinthum esse, et hoc visum Antigono regi allato frutice*. Sulla figura di Antigono Monoftalmo rimando alle monografie di Briant (1973), Billows (1990) e Champion (2014) con relative fonti.

46 Cfr. Parke (1933) 186–198.

47 Curt. 9.7.1–11; ma anche Diod. Sic. 17.99.5–6 e 18.7.1; cfr. Landucci (1995a) 64–66, ma anche Landucci (1995b) 125–140; Bettalli (2013) 397.

48 Paus. 1.25.5 e 8.52.5.

49 Diod. Sic. 17.111.1 e commento di Prandi (2013) 191–192. E inoltre Diod. Sic. 18.8–10 (che parla di 8000 mercenari stanziati al Tenaro): cfr. Landucci (2008) 56–73, ma anche Griffith (1935) 35–38; Bettalli (2013) 397–398.

doro,[50] e come fa credere un frammento di Dexippo di Atene.[51] Ancora ad Atene nell'estate del 324 si diresse il tesoriere di Alessandro Arpalo che portava con sé 5000 talenti e 6000 mercenari,[52] mentre nel 323 giunsero da Babilonia altre persone che confermarono la notizia della morte di Alessandro avendo personalmente assistito all'evento.[53]

La presenza nella città di mercenari reduci dalla lunga campagna asiatica rendeva agevole a Teofrasto, residente ad Atene fin dal 335,[54] un contatto diretto con quanti avevano visto le terre asiatiche e ne potevano descrivere le caratteristiche fisiche e le piante. A maggior ragione potevano farlo davanti a chi, come il filosofo, prometteva di custodire e tramandare in uno scritto ricordi ed esperienze in terre lontane. Queste fonti non solo erano ben informate sulle piante che avevano visto, ma erano dotate anche di competenze, almeno basilari, nel campo della botanica, padroneggiando probabilmente quel sapere contadino tramandato oralmente che rendeva loro possibile, nel quadro descrittivo, il confronto tra piante esotiche osservate nelle terre asiatiche e piante mediterranee. Così erano in grado di distinguere il pistacchio indiano dal terebinto europeo, le graminacee indiane da quelle europee, gli ulivi d'India incapaci di dare frutti, da quelli europei in grado di produrli.[55]

Analogo profilo ebbero probabilmente le fonti impiegate da Teofrasto nel capitolo su incenso e mirra, forse anch'essi mercenari giunti in patria dopo il 323, e in grado addirittura, per via delle loro competenze in agricoltura, di confrontare incenso e mirra con piante europee a loro note come il pero, la ruta, l'alloro, l'*andrachne*/corbezzolo greco, l'olmo, il *prinos*/corteccia spinosa, il lentisco e il terebinto, e di rafforzare l'analogia tra mirra e terebinto ricorrendo alla pratica, del tutto usuale nel mondo contadino, dell'assaggio di una parte della pianta, nella fattispecie la foglia.

La provenienza di tutte queste fonti dal mondo contadino è rafforzata dal fatto che nel 322, dopo avere sconfitto gli Ateniesi nella battaglia di Crannon nel-

50 Diod. Sic. 18.10.1: ὁ δὲ δῆμος τῶν Ἀθηναίων, τῶν μὲν κτηματικῶν συμβουλευόντων τὴν ἡσυχίαν ἄγειν, τῶν δὲ δημοκόπων ἀνασειόντων τὰ πλήθη καὶ παρακαλούντων ἐρρωμένως ἔχεσθαι τοῦ πολέμου, πολὺ τοῖς πλήθεσιν ὑπερεῖχον οἱ τὸν πόλεμον αἱρούμενοι καὶ τὰς τροφὰς εἰωθότες ἔχειν ἐκ τοῦ μισθοφορεῖν. Cfr. Landucci (1995a) 82–83 e (2008) 69–70.

51 Dexipp. *FGrHist* 100 F 33d = F 5d Martin = F 4d Mecella; cfr. Landucci (1995a) 85; Mecella (2013) 182–190.

52 Diod. Sic. 17.108.6–7; cfr. Prandi (2013) 184–185; ma anche Worthington (2014) 290–292; Landucci (2019) 209–210.

53 Diod. Sic. 18.9.4: [. . .] ἐπεὶ δέ τινες ἐκ Βαβυλῶνος ἦκον αὐτόπται γεγονότες τῆς τοῦ βασιλέως μεταλλαγῆς [. . .].

54 Cfr. Squillace (2020[2]) 4. Ivi altra bibliografia.

55 Theophr. *Hist. pl.* 4.4.9–11.

l'ambito della guerra lamiaca, il generale macedone Antipatro instaurò ad Atene un governo su base censitaria che escludeva dalla vita politica coloro che avevano un reddito inferiore a 2000 dracme e offrì un lotto di terra a quanti, vivendo in uno stato di indigenza, avessero voluto trasferirsi in Tracia: lo fecero, totalmente o in parte, 12.000 o 22.000 ex mercenari ateniesi.[56] Si trattava di gente che forse aveva svolto lavori agricoli per conto dei grandi proprietari, prima di trovare nel mestiere di soldato una fonte di guadagno più redditizia e sperare di tornare in possesso della terra di cui era priva in patria.[57] Desiderio, questo, che Antipatro realizzò in quanti decisero di lasciare Atene per trasferirsi a nord.[58]

Conclusioni

Impossibilitato, dunque, a recarsi nelle regioni asiatiche per osservarne e studiarne le piante, Teofrasto ritenne utile alla sua ricerca e meritevole di attenzione ogni tipo di notizia. Giustappose perciò a informazioni del tutto credibili storie fantasiose, confermandoli o rigettandoli attraverso un serrato confronto tra i dati. Se sulle piante che crescevano in India, nelle regioni asiatiche e nella parte est della penisola arabica probabilmente poté contare sui dati trasmessigli sia da Androstene, Nearco, Onesicrito e forse Aristobulo, sia da quella massa di mercenari che nel 325/324 affluirono in Grecia e ad Atene, sulle piante che crescevano in Arabia e su incenso e mirra in particolare elesse a sua fonte-guida il resoconto di Anassicrate e del suo equipaggio, ritenendolo il più chiaro e affidabile poiché basato in larga parte su autopsia e/o recupero di notizie da gente del posto. A esso giustappose sia le informazioni dei commercianti che portavano incenso e mirra dalla penisola arabica nel Mediterraneo, e che fecero dono di una pianta di in-

56 La prima cifra in Plut. *Phoc*. 28.7; la seconda in Diod. Sic. 18.18.5. Sulla discordanza tra le due fonti in merito al dato numerico cfr. Bearzot (1994) 155–156 e relative note. Ivi ulteriore bibliografia. Sui mercenari che presero parte alla guerra lamiaca: Marinovic (1989) 97–105.

57 Cfr. Bettalli (2013) 405 che, tra le categorie che facevano parte dei mercenari indica: «giovani che praticano quest'attività per desiderio di arricchirsi, amore dell'avventura, tradizione familiare [. . .] persone che cercano un rifugio, una possibilità di vita dopo aver perduto il posto nella comunità di origine [. . .] esponenti di popolazioni, comunità nei quali i maschi adulti sono soliti, per tradizione secolare, andare a combattere al servizio di stranieri». Ma sullo status sociale del mercenario e le sue aspirazioni, cfr. anche Chaniotis (2005) 80–88 con relative fonti.

58 Plut. *Phoc*. 28.7: [. . .] οἵ τε διὰ τοῦτο τὴν πόλιν ἐκλιπόντες καὶ μεταστάντες εἰς Θρᾴκην, Ἀντιπάτρου γῆν καὶ πόλιν αὐτοῖς παρασχόντος, ἐκπεπολιορκημένοις ἐῴκεσαν. Diod. Sic. 18.18.4–5: [. . .] τοὺς δὲ κατωτέρω τῆς τιμήσεως ἅπαντας ὡς ταραχώδεις ὄντας καὶ πολεμικοὺς ἀπήλασε τῆς πολιτείας καὶ τοῖς βουλομένοις χώραν ἔδωκεν εἰς κατοίκησιν ἐν τῇ Θρᾴκῃ. Sull'episodio del 322, cfr. Bearzot (1994) 155–163; Poddighe (2002) e (2020).

censo ad Antigono Monoftalmo trapiantandola a Sardi, sia, come per le informazioni sulle altre regioni asiatiche, le notizie, a volte chiare, a volte confusionarie e imprecise, a volte palesemente errate, che trovavano origine in quei greci, forse anch'essi mercenari, che rientrarono in patria dopo la morte di Alessandro.

In entrambi i casi si trattava di un intreccio di voci e ricordi proveniente con tutta probabilità da gente di umile estrazione, parte integrante di quel mondo contadino che conosceva le piante tipiche della Grecia e del bacino del Mediterraneo e, attraverso un confronto con esse, riusciva a trasmettere a Teofrasto i dati sulle piante esotiche, che il filosofo non aveva avuto la fortuna di vedere ed esaminare direttamente.

Bibliografia

Amigues (1988): Suzanne Amigues (éd.), *Théophraste. Recherches sur les plantes*, I, *Livres I–II*, Paris.

Amigues (1989): Suzanne Amigues (éd.), *Théophraste. Recherches sur les plantes*, II, *Livres III–IV*, Paris.

Amigues (2002): Suzanne Amigues, *Études de botanique antique*, Paris.

Amigues (2006): Suzanne Amigues (éd.), *Théophraste*. *Recherches sur les plantes*, V, *Livre IX*, Paris.

Aubert (2012): Jean-Jacques Aubert, "Aristoteles (646)", in: Worthington (2006–).

Bearzot (1994): Cinzia Bearzot, "Esili, deportazioni ed emigrazioni forzate in Atene sotto regimi non democratici", in: Marta Sordi (a c. di), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, Milano, 141–167.

Bearzot (2016a): Cinzia Bearzot, "Amyntas (122)", in: Worthington (2006–).

Bearzot (2016b): Cinzia Bearzot, "Archelaos (123)", in: Worthington (2006–).

Belfiore (2013): Stefano Belfiore, "Anaxicrates (2201a)", in: Hans-Joachim Gehrke (hrsg.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker* [= *FGrHist*], V, Leiden-Boston. https://brill.com/display/serial/FGH (ultimo accesso 31.3.2023).

Berger (1894): Ernst H. Berger, "Androsthenes (9)", in: August F. Pauly und Georg Wissowa (hrsg.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, I.2, Stuttgart, 1172.

Berve (1926): Helmut Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischen Grundlage*, II, München [rist. Hildesheim-Zürich-New York 1999].

Bettalli (2013): Marco Bettalli, *Mercenari. Il mestiere delle armi nel mondo greco antico*, Roma.

Bianchetti (2009): Serena Bianchetti, "La 'scoperta' della penisola arabica nell'età di Alessandro Magno", in: *Geographia Antiqua* 18, 153–163.

Bianchetti/Bucciantini (2013): Serena Bianchetti e Veronica Bucciantini (a c. di), *Secondo seminario di geografia storica del mondo antico*, in: *Rationes Rerum* 17.

Bianchetti/Bucciantini (2014): Serena Bianchetti e Veronica Bucciantini (a c. di), *Tracce di presenza greca fra Etiopia e India* (Atti del Convegno Internazionale, Firenze 2012), in: *Sileno* 40.1–2.

Bianchetti/Cataudella/Gehrke (2016): Serena Bianchetti, Michele R. Cataudella and Hans-Joachim Gehrke (eds.), *Brill's Companion to Ancient Geography. The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Boston-Leiden.

Billows (1990): Richard A. Billows, *Antigonos the One-eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley.

Bodson (1991): Liliane Bodson, “Alexander the Great and the scientific Exploration of the Oriental Part of his Empire. An Overview of the Background, Trends and Results”, in: *Ancient society* 22, 127–138.

Bosworth (1993): Albert B. Bosworth, “Aristotle, India and the Alexander Historians”, in: *TOPOI: Orient-Occident* 3.2, 407–424.

Bretzl (1903): Hugo Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, Leipzig.

Briant (1973): Pierre Briant, *Antigone le Borgne*, Paris.

Bucciantini (2014): Veronica Bucciantini, “Scienza geografica e sapere periplografico: le isole della costa orientale della penisola arabica nella *Geografia* di Tolemeo”, in: Bianchetti/Bucciantini (2014) 41–55.

Bucciantini (2015): Veronica Bucciantini, *Studio su Nearco di Creta: dalla descrizione geografica alla narrazione storica*, Alessandria.

Bucciantini (2016): Veronica Bucciantini, “Geographical Description and Historical Narrative in the Tradition on Alexander’s Expedition”, in: Bianchetti/Cataudella/Gehrke (2016) 98–109.

Burstein (1976): Stanley M. Burstein, “Alexander, Callisthenes and the Sources of the Nile”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17, 135–146.

Capelle (1954): Wilhelm Capelle, “Theophrast in Kyrene?”, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 97, 169–187.

Capponi Brunetti, (2021): Valerio Capponi Brunetti, “Un navigatore ai confini del mondo: la rappresentazione dell’India e della costa iranica nell’opera di Onesicrito di Astipalea”, in: *Geographia Antiqua* 30, 89–107.

Champion (2014): Jeff Champion, *Antigonus the One-Eyed. Greatest of the Successors*, London.

Chaniotis (2005): Angelos Chaniotis, *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*, Oxford-Malden (MA).

Dognini (2000): Cristiano Dognini, “Androstene di Taso e il *Periplo dell’India*”, in: *Pomoerium* 4–5, 1–8.

Dognini (2001): Cristiano Dognini, “Androstene di Taso e il *Periplo dell’India*: tre nuovi frammenti?”, in: *Invigilata Lucernis* 23, 83–92.

Gehrke (2014): Hans-Joachim Gehrke, “Alessandro Magno fra Oriente e Occidente”, in: Bianchetti/Bucciantini (2014) 91–107.

Gehrke (2016): Hans-Joachim Gehrke, “The ‘Revolution’ of Alexander the Great: Old and New in the World’s View”, in: Bianchetti/Cataudella/Gehrke (2016) 78–97.

Geus (2003): Klaus Geus, “Space and Geography”, in: Andrew Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 232–245.

Gonzáles Mora (2013): Francisco Javier Gonzáles Mora, “Plinio y su posible manejo del periplógrafo Androstenes de Tasos”, in: Bianchetti/Bucciantini (2013) 171–177.

Griffith (1935): Guy Th. Griffith, *The Mercenaries of the Hellenistic World*, Cambridge.

Heckel (2006): Waldemar Heckel, *Who’s Who in the Age of Alexander the Great. Prosopography of Alexander’s Empire*, Malden (MA)-Oxford.

Högemann (1985): Peter Högemann, *Alexander der Grosse und Arabien*, München.

Joret (1901): Charles Joret, *Le flore de l’Inde d’après les écrivains grecs*, Paris.

Kollesch (1997): Jutta Kollesch, “Die anatomischen Untersuchungen des Aristoteles und ihr Stellenwert als Forschungsmethode in der aristotelischen Biologie”, in: Wolfgang Kullmann und Sabine Föllinger (hrsg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, 367–373.

Kullmann (1974): Wolfgang Kullmann, *Wissenschaft und Methode: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin.

Landucci (1995a): Franca Landucci, “I mercenari nella politica ateniese dell’età di Alessandro. Parte II. Il ritorno in patria dei mercenari”, in: *Ancient Society* 26, 59–91.
Landucci (1995b): Franca Landucci, “L’emigrazione forzosa dei mercenari greci di Alessandro”, in: Marta Sordi (a c. di), *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, Milano, 125–140.
Landucci (2008): Franca Landucci, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro XVIII. Commento storico*, Milano.
Landucci (2019): Franca Landucci, *Alessandro Magno*, Roma.
Marinovic (1989): Ludmila P. Marinovic, “Les mercenaires de la guerre lamiaque”, in: *Dialogues d’Histoire Ancienne* 15.2, 97–105.
Mariotta (2017): Giuseppe Mariotta, “Una spedizione di Onesicrito nello Sri Lanka?”, in: Serena Bianchetti, Veronica Bucciantini e Giuseppe Mariotta (a c. di), *Greci e non Greci nell’Oriente ellenistico* (Atti del convegno, Firenze 2015), in: *Sileno* 43, 113–120.
Mecella (2013): Laura Mecella (a c. di), *Dexippo di Atene. Testimonianze e frammenti*, Tivoli.
Morris (1997): Miranda Morris, “The Harvesting of Frankincense in Dhofar, Oman”, in: Alessandra Avanzini (a c. di), *Profumi d’Arabia*, Roma, 231–247.
Parke (1933): Herbert William Parke, *Greek Mercenary Soldiers from the earliest Times to the Battle of Ipsus*, Oxford.
Poddighe (2002): Elisabetta Poddighe, *Nel segno di Antipatro. L’eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8 a.C.*, Roma.
Poddighe (2020): Elisabetta Poddighe, “Like Men Driven from a Captured City (Plut. *Phoc*. 28. 4): Reconsidering the Displacement of the Disenfranchised Athenians to Thrace in 322 BC”, in: *Pallas* 112, 247–263.
Pownall (2013): Frances Pownall, “Aristoboulos of Kassandreia (139)”, in: Worthington (2006–).
Prandi (1985): Luisa Prandi, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano.
Prandi (2013): Luisa Prandi, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro XVII. Commento storico*, Milano.
Prontera (2013): Francesco Prontera, “Viaggi e *Mappae Mundi* alla scuola di Aristotele”, in: Bianchetti/Bucciantini (2013) 13–26.
Regenbogen (1940): Otto Regenbogen, “Theophrastos”, in: August F. Pauly und Georg Wissowa (hrsg.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 7, 1354–1562.
Repici (1985): Luciana Repici, “Il paradigma animale nella botanica di Teofrasto”, in: *Rivista di filosofia* 76, 367–398.
Repici (2000): Luciana Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari.
Roller (2008): Duane W. Roller, “Androsthenes of Thasos (711)”, in: Worthington (2006–).
Romm (1989): James Sidney Romm, “Aristotle’s Elephant and the Myth of Alexander’s Scientific Patronage”, in: *American Journal of Philology* 110.4, 566–575.
Romm (1992): James Sidney Romm, *The Edges of the Earth in ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton.
Salles (1997): Jean-François Salles, “Tylos”, in: *Enciclopedia dell’Arte Antica*, Roma. https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_dell%27_Arte_Antica (ultimo accesso 1.3.2023).
Salles (2013): Jean-François Salles, “Néarque à l’entrée du golfe Persique”, in: *Geographia Antiqua* 22, 21–34.
Schwartz (1897): Eduard Schwartz, “Bematisten”, in: August F. Pauly und Georg Wissowa (hrsg.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, III, 266–267.
Sheridan (2012): Brian Sheridan, “Philonides” (121), in: Worthington (2006–).
Squillace (2015): Giuseppe Squillace, *Le lacrime di Mirra. Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*, Bologna.

Squillace (2016): Giuseppe Squillace, “Alessandro e le terre degli aromi: tra realtà e aneddoto”, in: Francisco J. Gómez Espelosin y Ignacio Borja Antela Bernárdez (ed. por), *El Imperio de Alejandro. Aspectos geográficos e historiográficos*, Alcalá de Henares (Madrid), 157–173.
Squillace (2018): Giuseppe Squillace, “Nuove terre per nuove ricerche: i paradisi delle spezie negli studi di botanica di Teofrasto”, in: *Hormos* 10, 419–443.
Squillace (2020^2): Giuseppe Squillace, *Il profumo nel mondo antico*, Firenze [ed. or. 2010].
Squillace (2022): Giuseppe Squillace, *Filippo II di Macedonia*, Roma.
Squillace (2023): Giuseppe Squillace, *Nella bottega del profumiere. Tecniche e segreti di un’arte antica attraverso Teofrasto, Apollonio Mys e Plinio il Vecchio*, Milano.
Stein (1948): Otto Stein, “Tylos (2)”, in: August F. Pauly und Georg Wissowa (hrsg.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VIIA.2, 1732–1733.
Tuci (2018a): Paolo Andrea Tuci, “Baiton (119)”, in: Worthington (2006–).
Tuci (2018b): Paolo Andrea Tuci, “Diognetos (120)”, in: Worthington (2006–).
Whitby (2011): Michael Whitby, “Onesikritos (134)”, in: Worthington (2006–).
Whitby (2012): Michael Whitby, “Nearchos (133)”, in: Worthington (2006–).
Wöhrle (1985): Georg Wöhrle, *Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften*, Amsterdam.
Worthington (2006–): Ian Worthington (ed.), *Brill’s New Jacoby* [= *BNJ*], Leiden-Boston 2006–. https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/ (ultimo accesso 31.3.2023).
Worthington (2014): Ian Worthington, *By the Spear: Philip II, Alexander the Great, and the Rise and Fall of the Macedonian Empire*, Oxford-New York.

Figures

Fig. 1a: Albero dell'incenso (*Boswellia Sacra*). [Ph. Mauro Raffaeli. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boswellia-Dowkah-2.JPG. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported]

Fig. 1b: Resina dell'incenso (*Boswellia Sacra*). [Ph. Snotch. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Frankincense_2005-12-31.jpg. License: Public Domain Worldwide]

Fig. 2: Pero (*Pyrus Communis*). [Ph. Philmarin. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:(ALB)_P._communis_-_flower-6.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International]

Fig. 3: Ruta comune (*Ruta Graveolens*). [Ph. Agnieszka Kwiecień. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ruta_graveolens_Ruta_zwyczajna_2019-04-28_02.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International]

Fig. 4a: Albero di alloro (*Laurus Nobilis*). [Ph. Jean Pawek. Source: https://calphotos.berkeley.edu/cgi/img_query?enlarge=0000+0000+0620+1821. License: Creative Commons Attribution 3.0]

Fig. 4b: Foglie di alloro (*Laurus Nobilis*). [Ph. David J. Stang. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Laurus_nobilis_5zz.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International]

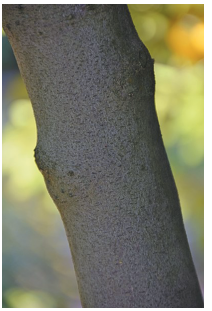

Fig. 4c: Corteccia di alloro (*Laurus Nobilis*). [Ph. Krzysztof Golik. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Laurus_nobilis_in_Jardin_botanique_de_la_Charme.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International]

Fig. 5a: Albero della mirra (*Commiphora Myrrha*). [Ph. AYUB Research & Discovery Laboratories. Source: https://ayublab.com/myrrh (Public domain, terms of use: https://ayublab.com/terms-of-use)]

Fig. 5b: Resina della mirra (*Commiphora Myrrha*).
[Ph. GeoTrinity. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Myrrhe.jpg. License: Creative Commons Attribution 3.0 Unported]

Fig. 6: Corbezzolo greco (*Arbutus Andrachne*).
[Ph. W:he. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ktalav1.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported]

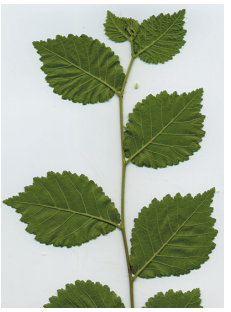

Fig. 7: Foglia di olmo (*Ulmus*).
[Ph. Roger Prat. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ormefeuille.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported]

Fig. 8: Foglia di quercia spinosa (*Quercus Coccifera*).
[Ph. Roger Prat. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Q_cocciferab.jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported]

Fig. 9a: Lentisco (*Pistacia Lentiscus*).
[Ph. Ryan Hodnett. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mastic_(Pistacia_lentiscus)_-_Pollen%C3%A7a,_Spain_2022-04-15_(02).jpg. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported]

Fig. 9b: Bacche di lentisco (*Pistacia Lentiscus*).
[Ph. Victor M. Vicente Selvas. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Llentiscle_florit_Mallola.JPG. License: Public Domain Worldwide]

Fig. 10: Terebinto (*Pistacia Terebinthus*).
[Ph. Eitan F. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pistacia_palaestina.JPG. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported]

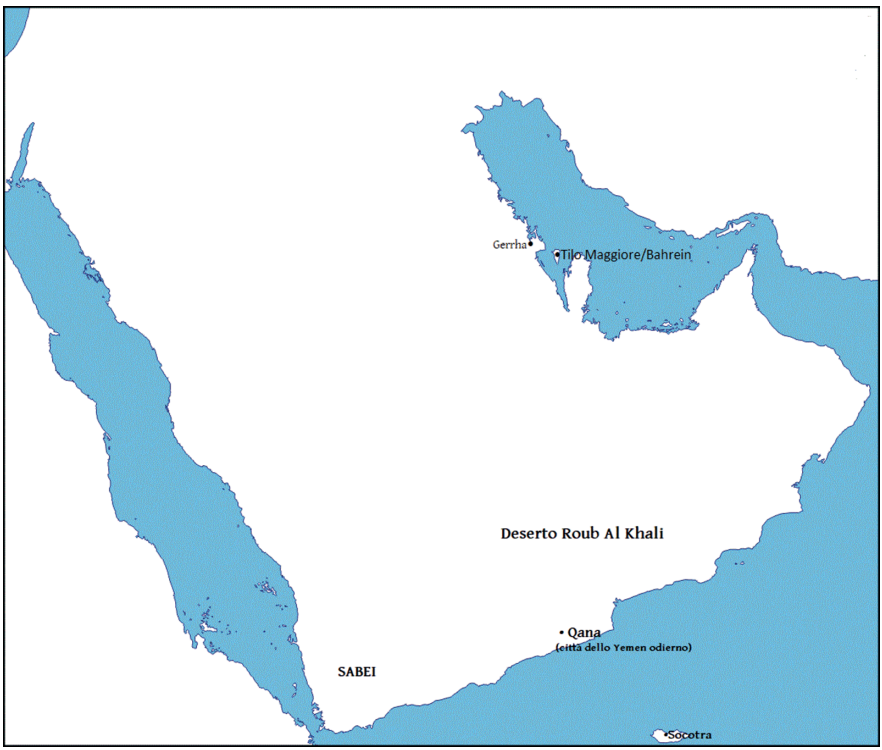

Fig. 11: Penisola arabica.
[Source: https://d-maps.com/carte.php?num_car=26&lang=it. © d-maps.com (https://d-maps.com/conditions.php?lang=en). Modified by the author]

Didier Marcotte

De l'Indus au Nil, Alexandre et la mousson (Arr. *Anab*. 6.1 et Strab. 15.1)

À l'automne 326, Alexandre et son armée ont quitté les rives de l'Hyphasis (l'actuel Beas), terme oriental de l'expédition, et sont de retour sur le fleuve Hydaspès (act. Jhelum), dans une région riche en forêts et en bois d'œuvre, où ils construisent une flotte pour rejoindre l'Indus et, de là, la mer Érythrée.[1] Quand il s'apprête à faire le récit de la dernière année de la campagne macédonienne (326–325), Arrien (*Anab.* 6.1.2–6) rapporte un événement familier, qui semble presque anecdotique dans le contexte grandiose de l'aventure guerrière. Il s'agit du projet contrarié d'une lettre que le roi voulait adresser à Olympias pour lui annoncer qu'il pensait avoir découvert en Inde les sources du Nil, avant de se raviser et de supprimer cette mention de sa lettre.

Au cours des dernières décennies, les lettres citées par les historiens d'Alexandre ont fait l'objet de discussions nombreuses, qui visaient notamment à en sonder l'authenticité. Parmi les critères jugés pertinents pour établir cette qualité, le fait que la lettre soit produite pour elle-même, et non comme une pièce extraite d'une collection, est en général reconnu comme un indice favorable.[2] C'est le cas de la lettre qui va nous occuper ici ; dès lors qu'elle peut avoir le statut d'un document, nous proposons d'en comprendre la présence à ce point du récit et d'éclairer à travers elle les débats d'idées qui, dans l'entourage d'Alexandre, ont marqué la fin de la campagne d'Inde et déterminé l'image que les milieux savants allaient ensuite donner de cette partie du monde.

1 À l'époque d'Alexandre, cette appellation, qui était sans doute un héritage perse, recouvrait l'océan Indien septentrional dans sa partie reconnue, depuis l'actuelle mer Rouge jusqu'à la mer d'Oman.

2 Voir notamment Pearson (1954–1955) 443–450 ; Brunt (1983) 528–534 ; Hammond (1993) 158–162.

Nota: La communication d'où ces pages sont issues a été présentée au colloque de Cagliari sous le titre *Alessandro fisico, dal Nilo all'Indo.* Je remercie Tristano Gargiulo, Francesca Piccioni et Elisabetta Poddighe pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont réservé et les observations qu'ils ont apportées à mon analyse, ainsi que Sergio Brillante et Pierre-Olivier Leroy pour la relecture constructive à laquelle ils ont eu l'amitié de procéder.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-003

1 Une lettre à Olympias

Sa mention ouvre le livre VI. L'argumentation hydrographique qu'elle déroule est comme appelée par le discours qu'Alexandre a tenu devant ses troupes sur l'Hyphasis, quelques semaines plus tôt, quand il leur représentait l'étendue de leurs conquêtes et, en manière d'exhortation à pousser plus loin, l'élargissement que celles-ci pourraient encore recevoir ; d'après ce qu'en rapporte Arrien (*Anab*. 5.25–26), il leur annonçait à cette occasion une véritable leçon de géographie, par laquelle il aurait démontré que « le golfe Indien [*scil.* la mer d'Oman] communique avec le golfe Persique » et que depuis ce dernier il serait possible à sa flotte « de naviguer autour de la Libyé [*scil.* le continent africain] ». Les éléments nous manquent pour apprécier la fidélité avec laquelle Arrien restitue les propos de l'orateur, qui aurait ainsi soutenu, trois générations avant Ératosthène, la théorie de la continuité des mers plus fermement que ne l'a fait Aristote lui-même.[3] Sans doute l'historien cherche-t-il à camper son héros dans le rôle d'un promoteur de la cartographie, en particulier quand il lui fait esquisser les plans d'un empire universel, mais, de la fin du livre V aux derniers chapitres du livre VII, il lui prête trop régulièrement des considérations spatiales à portée œcuménique pour que la géographie et les sciences du monde n'aient pas effectivement inspiré l'Alexandre de la période ultime, celle du *nostos* et de ce qu'il est convenu d'appeler les « last plans ».[4] On pensera entre autre au discours d'Opis (*Anab*. 7.9.6–8), à la mission d'Héraclide en Hyrcanie et sur la Caspienne (7.16.1–4), puis au projet final de contourner la péninsule Arabique (7.20.7–10) ; dans ces différents chapitres, le motif de la communication entre eux des grands fleuves et des espaces marins est récurrent et même insistant, au point qu'il faut assurément y voir une des lignes directrices de la politique du souverain à partir de l'automne 326. En tout cas, la relation est étroite entre la thématique du discours de l'Hyphasis et celle de la lettre à Olympias :[5]

3 D'un côté, Aristote admettait que la mer Érythrée ne communiquait que peu (κατὰ μικρόν) avec la mer Extérieure (*Mete*. 2.1.354a.2–3) ; de l'autre, il tenait pour assez crédible (μὴ λίαν [...] ἄπιστα) la théorie de ceux qui voyaient une seule mer des Colonnes d'Héraclès à l'Inde (*Cael*. 2.14.298a.9–12). Sur l'incertitude de sa doctrine en la matière, voir Högemann (1985) 66–68 ; Bianchetti (2008) 197. Sur l'idée que pouvait avoir Alexandre de la configuration des fleuves et des golfes de l'Asie et de leur possible interconnexion, voir les cartes de Romm *et al*. (2010) 499.

4 Sur ces questions, Bosworth (1988) 185–211 ; Hammond (1993) 261–265.

5 Nous suivons ici le texte établi par Francesco Sisti in Sisti/Zambrini (2004), en y intégrant les leçons du manuscrit D (Salamanca, Universidad de Salamanca, Biblioteca General Histórica, Ms. 228, s. XIII ex.–XIV inc., ff. 153r–v), plus ancien apographe de A (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Hist. gr. 4, s. XI ex., ff. 99v–100r) ; pour un commentaire du passage, voir Zambrini in

[2] Πρότερον μέν γε ἐν τῷ Ἰνδῷ ποταμῷ κροκοδείλους ἰδών, μόνῳ τῶν ἄλλων ποταμῶν πλὴν Νείλου, πρὸς δὲ ταῖς ὄχθαις τοῦ Ἀκεσίνου κυάμους πεφυκότας ὁποίους ἡ γῆ ἐκφέρει ἡ Αἰγυπτία, καὶ ἀκούσας ὅτι ὁ Ἀκεσίνης ἐμβάλλει ἐς τὸν Ἰνδόν, ἔδοξεν ἐξευρηκέναι τοῦ Νείλου τὰς ἀρχάς, [3] ὡς τὸν Νεῖλον ἐνθένδε ποθὲν ἐξ Ἰνδῶν ἀνίσχοντα καὶ δι᾽ ἐρήμου πολλῆς γῆς ῥέοντα καὶ ταύτῃ ἀπολλύοντα τὸν Ἰνδὸν τὸ ὄνομα, ἔπειτα, ὁπόθεν ἄρχεται διὰ τῆς οἰκουμένης χώρας ῥεῖν, Νεῖλον ἤδη πρὸς Αἰθιόπων τε τῶν ταύτῃ καὶ Αἰγυπτίων καλούμενον [...], οὕτω δὴ ἐσδιδόναι ἐς τὴν ἐντὸς θάλασσαν. [4] Καὶ δὴ καὶ πρὸς Ὀλυμπιάδα γράφοντα ὑπὲρ τῶν Ἰνδῶν τῆς γῆς ἄλλα τε γράψαι καὶ ὅτι δοκοίη αὐτῷ ἐξευρηκέναι τοῦ Νείλου τὰς πηγάς, μικροῖς δή τισι καὶ φαύλοις ὑπὲρ τῶν τηλικούτων τεκμαιρόμενον. [5] Ἐπεὶ μέντοι ἀτρεκέστερον ἐξήλεγξε τὰ ἀμφὶ τῷ ποταμῷ τῷ Ἰνδῷ, οὕτω δὴ μαθεῖν παρὰ τῶν ἐπιχωρίων τὸν μὲν Ὑδάσπην τῷ Ἀκεσίνῃ, τὸν Ἀκεσίνην δὲ τῷ Ἰνδῷ τό τε ὕδωρ ξυμβάλλοντας καὶ τῷ ὀνόματι ξυγχωροῦντας, τὸν Ἰνδὸν δὲ ἐκδιδόντα ἤδη ἐς τὴν μεγάλην θάλασσαν, δίστομον τὸν Ἰνδὸν ὄντα, οὐδέν τι αὐτῷ προσῆκον τῆς γῆς τῆς Αἰγυπτίας· τηνικαῦτα δὲ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς τὴν μητέρα τὸ ἀμφὶ τῷ Νείλῳ γραφὲν ἀφελεῖν. [6] Καὶ τὸν κατάπλουν τὸν κατὰ τοὺς ποταμοὺς ἔστε ἐπὶ τὴν μεγάλην θάλασσαν ἐπινοοῦντα παρασκευασθῆναί οἱ ἐπὶ τῷδε κελεῦσαι τὰς ναῦς.

2 ἀκούσας D : ὁ ἀκούσας A ‖ 5 οὐδέν D : οὐδέ A ‖ τὸ ἀμφὶ Castiglioni : τοῦτο AD ‖ γραφὲν Vulcan. : ἔγραφε AD.

[2] Parce qu'il avait vu auparavant des crocodiles dans le fleuve Indus, et seulement (à l'exception du Nil) dans ce fleuve-là, et observé, sur les rives de l'Akésinès [act. Chenab], des fèves du même type que celles que produit la terre d'Égypte, pour avoir entendu dire, d'autre part, que l'Akésinès se jette dans l'Indus, il lui sembla avoir découvert les sources du Nil. [3] Son opinion était que le Nil s'élance de quelque endroit de l'Inde, qu'il coule sur une longue distance à travers une terre désolée et que là il perd son nom d'Indus ; et qu'ensuite, à partir de l'endroit où il se met à couler à travers la région habitée, il se fait dès lors appeler Nil par les Éthiopiens de ce secteur et par les Égyptiens [...], qu'ainsi donc il verse ses eaux dans la mer Intérieure. [4] En écrivant à Olympias sur la terre des Indiens, il lui écrivait en particulier qu'il lui semblait avoir trouvé les sources du Nil, se basant donc sur des faits menus et insignifiants pour conjecturer sur des questions aussi importantes. [5] Mais lorsqu'il eut vérifié de manière plus franche ce qui a trait au fleuve Indus, il apprit des gens du pays que l'Hydaspès jette ses eaux dans l'Akésinès et l'Akésinès les siennes dans l'Indus et qu'ils se fondent ainsi par le nom, puis que l'Indus se déverse à son tour dans la Grande mer,[6] que l'Indus a deux embouchures et qu'il n'y a rien en lui qui ait à voir avec la terre d'Égypte. Alors, il retira de la lettre à sa mère ce qu'il avait écrit au sujet du Nil. [6] Puis, concevant le plan de descendre les fleuves jusqu'à la Grande mer, il donna ordre de lui préparer les vaisseaux dans ce but.

Sisti/Zambrini (2004) 518–519, ainsi que Bosworth (1993) 413–420 et (1995) 361 ; Romm *et al.* (2010) 236–238.

6 Désignation commune de la mer Érythrée chez Arrien, que celui-ci a peut-être trouvée chez Néarque. Sur l'articulation du bassin de l'Indus et de ses tributaires dans les sources antiques, voir *infra* n. 22.

Le jugement émis ici sur les conjectures d'Alexandre est particulièrement sévère : Arrien (ou peut-être déjà sa source) oppose en effet, d'un côté, l'importance et la gravité du problème qu'Alexandre aurait affronté dans la lettre à sa mère (ὑπὲρ τῶν τηλικούτων) et, de l'autre, la pauvreté ou l'indigence des éléments de preuve qu'il aurait mis en œuvre pour essayer de le résoudre (μικροῖς δή τισι καὶ φαύλοις). De fait, le problème en question était un des plus vieux de la physique grecque, puisqu'il était discuté depuis l'époque de Thalès de Milet au moins ; il portait à la fois sur la localisation des sources du Nil et sur les causes de ses crues.[7]

Les indices utilisés par le Macédonien pour le résoudre appartenaient eux aussi au domaine de la physique, plus spécifiquement aux sciences naturelles. La présence de crocodiles dans l'Indus avait déjà été signalée par Hérodote (4.44.1) comme un trait commun exclusif à ce fleuve et au Nil.[8] L'observation, dans l'Akésinès, de fèves (κυάμους) comparables à celles d'une espèce propre à l'Égypte aurait constitué le second indice. Les fèves visées ici sont en réalité les graines comestibles d'un lotus rose, *Nelumbo nucifera* Gaertner, mentionné également par Hérodote (2.92) comme caractéristique de la végétation nilotique.[9] Théophraste (*Hist. pl.* 4.8.7–8) en donne une description détaillée dans le chapitre qu'il consacre aux plantes herbacées des milieux humides d'Égypte ; il constate que ce lotus vient aussi en Syrie et en Cilicie, où il n'atteindrait cependant pas la maturité complète, mais qu'il pourrait produire des fruits dans un lac proche de Toroné, en Chalcidique.[10] Plante exigeante, donc, dont la présence sur les bords d'un affluent de l'Indus, associée à celle du crocodile, a été jugée par les Macédoniens significative d'une connexion entre ce cours d'eau et le Nil, à tout le moins d'une nature commune aux deux plaines fluviales.

Le passage d'Arrien trouve un parallèle étroit chez Strabon (15.1.25.C696) dans un chapitre que celui-ci réserve aux fleuves de l'Inde et aux crues qui les affectent dès le lever de la constellation du Chien. Le Géographe y compare entre elles les observations d'Aristobule, de Néarque et d'Onésicrite sur les crues de l'Indus et du Nil. À la fin du chapitre, et avant de passer à la description du Pan-

7 Sur ce problème, les études fondamentales restent à ce jour celles de Capelle (1914) et de Bonneau (1964). On signalera également celle de Partsch (1909), qui, en tant que géographe, a réhabilité le *Liber Aristotelis de inundatione Nili* (*infra* n. 15) ; pour une analyse des pièces du corpus aristotélicien, voir Steinmetz (1964) 278–296.

8 Cfr. *infra* n. 17 et 18.

9 Voir sur ce lotus Amigues (2002) 255 et 257 (fig. 7) et (2010) 162–163 (avec une photo des fèves, fig. 106).

10 Sur ce passage de Théophraste, voir Amigues (1989) 266–267 et (2002) 308–309 et fig. 13. Selon Bosworth (1993) 415, la référence à Toroné porterait la marque d'Aristote, qui, originaire lui-même de la Chalcidique, signale la ville à trois reprises aux livres 3–5 de son *Historia Animalium*.

jab, il fait état, lui aussi, des spéculations hasardeuses d'Alexandre, mais cette fois en se référant expressément à Néarque :[11]

> Νέαρχος δὲ τὸ ζητούμενον πρότερον ἐπὶ τοῦ Νείλου πόθεν ἡ πλήρωσις αὐτοῦ, διδάσκειν ἔφη τοὺς Ἰνδικοὺς ποταμοὺς ὅτι ἐκ τῶν θερινῶν ὄμβρων συμβαίνει· Ἀλέξανδρον δ᾽ ἐν μὲν τῷ Ὑδάσπῃ κροκοδείλους ἰδόντα, ἐν δὲ τῷ Ἀκεσίνῃ κυάμους Αἰγυπτίους, εὑρηκέναι δόξαι τὰς τοῦ Νείλου πηγάς, καὶ παρασκευάζεσθαι στόλον εἰς τὴν Αἴγυπτον ὡς τῷ ποταμῷ τούτῳ μέχρι ἐκεῖσε πλευσόμενον· μικρὸν δ᾽ ὕστερον γνῶναι διότι οὐ δύναται ὃ ἤλπισε.
>
> Néarque (*FGrHist* 133 F 20) affirmait que la discussion ancienne sur le Nil et le point de savoir d'où vient sa crue trouvaient leur réponse dans l'enseignement des fleuves indiens : cela survient à cause des pluies d'été. Il ajoutait qu'Alexandre, voyant dans l'Hydaspès des crocodiles et dans l'Akésinès des fèves d'Égypte, pensait avoir trouvé les sources du Nil et avait fait préparer une flotte pour cingler vers l'Égypte, croyant pouvoir naviguer sur ce fleuve jusque là-bas, mais un peu plus tard, il aurait compris l'impossibilité de ce sur quoi il avait compté.

Chez Strabon et chez Arrien, l'exacte correspondance des exemples fournis à l'appui du raisonnement et, surtout, la manière dont l'un et l'autre distinguent les deux étapes de celui-ci, d'une certitude de départ à un renoncement final, garantissent que le récit de ce moment de doute a été emprunté à Néarque, comme l'a admis Bosworth, et non à Aristobule, comme l'avait postulé Hammond.[12] En tout état de cause, nous avons bien affaire à un témoignage issu du premier cercle des *philoi* du roi, relatif à un espoir ou à une attente déçue (ἤλπισε Strab.). Le fait qu'il apparaisse, dans l'une et l'autre de nos sources, à une place particulière de l'exposé est également remarquable : chez Strabon, il arrive en conclusion du tableau hydrographique de l'Inde et chez Arrien à la charnière entre le retour de l'Hyphasis et la descente de l'Indus. Chez ce dernier, il fonctionne véritablement comme un pivot : après le temps de l'action vient celui du bilan et de la synthèse, mais aussi celui des spéculations, avec les erreurs ou les hypothèses invalides que cela peut comporter.

On ne sait rien du contenu exact de la lettre projetée, mais on peut supposer qu'elle devait au moins produire un compte rendu sur l'extension des conquêtes vers l'Orient et sur l'état nouveau des connaissances que celles-ci apportaient. C'est en effet ce que les mots d'Arrien permettent de comprendre : γράφοντα ὑπὲρ τῶν Ἰνδῶν τῆς γῆς. Le compte rendu devait être assez développé, si l'on juge du fait qu'Alexandre lui a consacré un long temps de réflexion. Mais les conjectures sur l'Indus, nouvelle borne orientale de l'empire, avaient en réalité pour objet principal

11 Voir le commentaire de Leroy (2013) 49 et (2016) 145–146.

12 Bosworth (1993) et (1995) 361 ; Hammond (1993) 262–264 (admet qu'il y aurait eu deux lettres successives, plutôt qu'une seule, soumise à correction).

le Haut-Nil, qui en constituait la frontière méridionale ; elles trouvaient leur modèle chez Hérodote (2.32.2), qui procédait du connu vers l'inconnu, de ce qui est visible à ce qui ne l'est pas encore, et admettait par conjecture (συμβάλλομαι [...] τεκμαιρόμενος) que la direction du cours du Nil, dont la plaine restait largement inexplorée au-delà de Syéné, suivait par analogie celle de l'Istros,[13] que lui-même (2.33–34 ; 4.49.3) traçait résolument d'ouest en est, comme le fera aussi Aristote après lui (*Mete*. 1.13.350b.1–4).

Chez Hérodote comme chez Aristote, le Nil prend sa source en Libyé ou en Éthiopie. Il n'est pas question chez eux d'une connexion de ce fleuve avec l'Indus.[14] Si celle-ci a été admise dans l'Antiquité tardive, elle n'a cependant été affirmée explicitement, avant l'époque d'Alexandre, qu'à propos des tentatives d'Artaxerxès III Ochos (359/358–338) d'envahir l'Égypte en 351, telles qu'elles sont rapportées dans le *Liber Aristotelis de inundatione Nili*.[15] Dans son intention d'assécher l'Égypte, le roi perse aurait projeté rien de moins qu'un détournement de l'Indus, auquel il renonça après avoir entendu dire, au cours d'une campagne contre le peuple des *Onifali* (de localisation inconnue),[16] que l'Indus se jetterait en réalité dans le *mare Rubrum*, c'est-à-dire en mer Érythrée. Or, selon Néarque chez Strabon, Alexandre méditait sur l'Indus dans l'objectif de gagner l'Égypte avec sa flotte. Il est donc possible que, avant d'être convaincu par ses informateurs locaux de modifier ses plans, il ait cherché à se situer dans la continuité des souverains achéménides, c'est-à-dire dans une tradition spécifiquement perse. À cet égard, un précédent a dû jouer, celui de Darius, qui, après avoir relevé lui aussi, comme marque distinctive des deux fleuves, la commune présence de crocodiles dans leurs eaux,[17] se serait fondé sur elle pour confier à Scylax de Caryanda, depuis le Gandhara, une mission exploratoire destinée

13 Sur la méthode d'Hérodote à ce sujet, voir Corcella (1984) 76–77 ; Thomas (2000) 78 et 202.

14 Voir cependant *infra* n. 17.

15 Arist. *De inund. Nili* (F 695 Gigon) 6 ; nouvelle édition par Beullens (2014) 325–329. Jusqu'à plus ample informé, on admettra ici l'authenticité de ce traité, dans lequel Steinmetz (1964) 288 propose de reconnaître un extrait du περὶ ὑδάτων de Théophraste. – Dans notre documentation, la campagne d'Artaxerxès III n'est signalée que dans ses échecs ; voir à ce propos Briant (1996) 1030. Sur la mention du roi dans le traité aristotélicien, voir Mariotta (2014) et Grasso (2017) 78–79, laquelle voit dans le passage un emprunt aux *Helléniques* de Callisthène. Le thème de l'origine orientale du Nil est analysé par Karttunen (1997) 109–110 et Schneider (2004) 37–40.

16 Dans la leçon des manuscrits *Onifalos*, Partsch (1909) 570–571 a proposé de voir une corruption pour *Cini‹ce›falos* ('Cynocéphales'), tandis que Beullens (2014) 326 n. 68 hésite à y voir une transcription maladroite de l'ethnique Κωνιακούς. La localisation des Koniakoi au sud de la péninsule indienne (Strab. 15.1.11.C689) n'étaie pas cette dernière hypothèse.

17 Ce détail, en apparence accessoire, était peut-être significatif de la représentation que Darius lui-même aurait déjà conçue d'une liaison possible du Nil et de l'Indus, qu'il se serait agi pour lui de faire éprouver ; voir les remarques de Mariotta (2014) 154–155.

à « savoir où l'Indus se jetait dans la mer » (τοῦτον τὸν ποταμὸν εἰδέναι τῇ ἐς θάλασσαν ἐνδιδοῖ).[18]

Revenons à la lettre à Olympias, dont la rédaction, comme le montre Arrien, s'est déroulée en deux temps, celui de la conjecture, puis celui de la rectification. Comme on l'a dit, Strabon distingue de la même manière deux phases (cfr. μικρὸν δ᾽ ὕστερον), lesquelles se trouvent ainsi, dans l'une et l'autre versions, résumées et comme condensées. Il faut voir dans ces deux moments l'expression dramatique d'un débat intense, et sans doute vif, qui s'est produit dans l'entourage d'Alexandre, après que l'avancée vers l'est et le Gange se fut arrêtée net et que les troupes se furent repliées sur l'Hydaspès.

La période qui se terminait ainsi avait été pour les Grecs singulière à tout point de vue : depuis le printemps précédent et le franchissement des passes du Paropamisos (Hindu Kush), elle leur avait fait découvrir le monde indien et éprouver pour la première fois, sans y avoir été préparés, les effets dévastateurs de la mousson, pendant plus de soixante-dix jours d'un déluge continu (Diod. Sic. 17.94).[19] La crue de l'Indus et de ses affluents, qui venait à peine de s'achever après l'équinoxe d'automne (ce que les Grecs appelaient le lever d'Arctouros), avait été observée par eux semaine après semaine, entre juin et septembre 326 ; pour eux, habitués à l'étiage des cours d'eau en été, elle aurait pu constituer un paradoxe absolu, si ce phénomène, joint à la présence du crocodile et du lotus rose, ne leur avait pas offert les moyens d'une nouvelle comparaison avec le Nil. Après six mois d'expérience indienne, elle leur permettait finalement de vérifier les similitudes physiques qu'Hérodote et d'autres avaient admises à titre axiomatique entre l'Inde d'un côté, l'Éthiopie et l'Égypte de l'autre.[20] Dans le cas de l'Indus et du Nil, la première explication, comme on l'a vu, était aussi la plus simple, en apparence du moins : elle consistait à voir en eux deux segments d'un même

18 Scylax aurait accompli son périple jusque dans le golfe Arabique (mer Rouge), d'où « le roi d'Égypte [*scil.* Néko] a envoyé les Phéniciens » (Hdt. 4.44.2). Sur les implications historiques et scientifiques de cette mission comme précédent de l'entreprise macédonienne, voir Pearson (1960) 140–141 ; voir aussi le commentaire de Corcella in Corcella *et al.* (2007) 267–268. La connaissance qu'avaient les Macédoniens de ce précédent aurait-elle dû dissuader Alexandre de voir dans l'Indus le tronçon supérieur du Nil ? C'est une question qui a été souvent débattue ; voir à ce sujet Brunt (1983) 520–521 ; Bosworth (1993) 416–417. Mais il faut sans doute se limiter à observer que, précisément, l'exemple de Scylax a prouvé qu'il était possible, depuis le bassin supérieur de l'Indus, de gagner l'Égypte par voie d'eau ; ainsi Karttunen (1997) 110.

19 L'expérience grecque de la mousson mériterait une étude d'ensemble ; voir les quelques remarques de Bosworth (1996) 11–12 et 176–178 ; Karttunen (1997) 122–124 ; Stoneman (2019) 55 et 68.

20 Sur ce thème, voir en général Dihle (1962) ; Schneider (2004). La description de l'Indus et de l'Inde par Néarque présente des similitudes étroites avec celle du Nil et de l'Égypte par Hérodote ; voir Pearson (1960) 118–123.

fleuve, comme déjà Artaxerxès III se les figurait. Manifestement inspiré, dans un premier temps, par ce schéma élémentaire, Alexandre aurait pu être tenté de reconnaître dans l'hydrographie des deux pays un facteur d'unité de son empire.[21]

Mais une meilleure compréhension de la topographie de l'Inde et de son système fluvial,[22] à la faveur du stationnement prolongé de l'armée dans le bassin de l'Hydaspès, imposa rapidement une autre théorie, elle-même déterminée par le principe hérodotéen de l'analogie :[23] un phénomène météorologique qui affectait l'Asie aussi bien que l'Afrique et présentait, de part et d'autre, de mêmes caractéristiques physiques, devait avoir la même cause. Puisque le cours supérieur de l'Indus, qui venait à peine d'être reconnu, recevait des pluies denses et continues dès le printemps et en tirait ses crues, on pouvait en déduire que les crues subies par le Nil chaque été étaient dues elles aussi à des pluies soutenues sur son cours supérieur, lequel attendait encore d'être exploré.

Comme le notait Néarque, on pouvait en effet tirer de l'observation des fleuves indiens une leçon décisive sur la question du Nil : τὸ ζητούμενον πρότερον ἐπὶ τοῦ Νείλου [...] διδάσκειν ἔφη τοὺς Ἰνδικοὺς ποταμούς. Dans le même temps, il était désormais possible de confirmer la théorie d'Eudoxe, selon qui l'inondation du Nil trouvait sa cause dans les précipitations qui s'abattent l'été sur les régions en amont de l'Égypte.[24] Précisément, cette théorie est exprimée aussi dans la *Météorologie* d'Aristote (1.12.349a.4–7), qui décrit l'Éthiopie, d'où le Nil est issu, ainsi que l'Arabie, comme frappées l'été par de violentes pluies ;[25] elle était aussi

21 Cfr. Högemann (1985) 66–67 ; Schneider (2004) 375.

22 La complexité de celui-ci, que le passage d'Arrien traduit de manière expressive (« l'Hydaspès jette ses eaux dans l'Akésinès et l'Akésinès les siennes dans l'Indus »), explique les divergences que nos sources accusent entre elles pour rendre compte de l'hydrographie du Panjab et distinguer entre eux les différents tributaires de l'Indus ; voir la discussion de Karttunen (1997) 109–121 (118, avec des figures schématiques).

23 C'est aussi l'explication que privilégie Bosworth (1993) 417–418.

24 Eudoxe F 288 Lasserre, cité par Plut. [*Placit. philos*]. 4.1 (897f–898b).

25 Communément fixée dans les années qui ont suivi l'archontat de Nicomachos à Athènes (341/340), la date de composition des livres I–II des *Météorologiques* relève de l'aporie ; la question de savoir si ces livres ont pu recevoir l'apport des découvertes macédoniennes a donné lieu à des débats souvent vains, rendus complexes par la relation à poser avec les traités biologiques, comme le constate Lee (1952) XXIII–XXV. En l'occurrence, on admettra simplement qu'Aristote tenait d'Eudoxe l'explication par les pluies, qui reposait elle-même sur des informateurs locaux, que ceux-ci fussent les prêtres égyptiens, cités par le pseudo-Plutarque (*supra* n. 24 ; cfr. Diod. Sic. 1.40.1–3 : les philosophes de Memphis), des marchands engagés dans le commerce avec le Sennar ou des marins croisant en mer Rouge à la latitude de Méroé – sur le rôle possible des caravaniers, voir la remarque de Préaux (1957) 308 – ; pour Aristote, cette explication restait seulement théorique tant qu'elle n'avait pas donné lieu à une vérification sur le terrain (ὄψις), effectuée par un témoin digne de πίστις : Bosworth (1993) 419. Au tournant des IV^{e} et III^{e} siècles,

partagée, à ce qu'il semble, par Callisthène, comme on le rappellera plus loin.[26] En réalité, comme Néarque a sans doute cherché à le faire apparaître dans son propre rapport, l'épisode de la lettre à Olympias représentait pour lui le point paroxystique d'un long processus savant, dans lequel Alexandre, en s'adressant à sa mère, a tenté d'inscrire son propre nom. Si la première explication avancée par lui se révélait erronée, au moins une enquête plus approfondie (ἀτρεκέστερον ἐξήλεγξε) devait-elle donner lieu, dans son entourage, à une *diorthosis* décisive, laquelle, comme on peut en faire l'hypothèse, a été également enregistrée dans la lettre.

La conception d'un traité technique sous la forme épistolaire connaît ses premières affirmations au début de la période hellénistique, — il suffit de considérer les lettres d'Épicure à Hérodotos et à Pythoclès, qui contiennent un résumé de sa physique.[27] Il est d'ailleurs significatif que, dans le cas présent, la lettre ait été adressée par Alexandre à sa mère : à la suite de la révolution du savoir qu'allait entraîner la conquête de l'Orient et dont Théophraste devait être le premier héritier, les nouveaux maîtres de vérité appartenaient désormais à la jeune génération, plutôt qu'à celle des aînés. Pour les Macédoniens, la rectification revêtait une signification aussi bien scientifique que politique : elle leur permettait de diffuser l'idée que l'expédition d'Alexandre, menée comme elle l'a été par des témoins oculaires, avait définitivement tranché un débat séculaire (τὸ ζητούμενον πρότερον). Après s'être servis du Nil comme d'un modèle descriptif pour rendre compte des phénomènes qui affectaient l'Indus, ils tirèrent ensuite de l'observation directe de ce dernier fleuve un modèle explicatif qu'ils appliquèrent par analogie à la compréhension du cours du fleuve égyptien et de ses crues.

Théophraste attestera lui aussi sa connaissance des précipitations estivales sur l'Éthiopie, les pays du Nil et l'Inde (*Caus. pl.* 3.3.3), qu'il a peut-être empruntée à un Néarque, si on admet que celui-ci a publié son rapport vers 310 ; sur cette datation, voir Pearson (1960) 118.

26 *FGrHist* 124 F 12. Voir *infra* n. 43 et 51.

27 Elles ont été conservées par Diog. Laert. 10.34–83 (à Hérodotos, περὶ τῶν φυσικῶν) et 83–116 (à Pythoclès, περὶ τῶν μετεώρων) ; voir Morrison (2007) 113–114. Comme exemple de traité sous la forme d'un rapport de mission, on a la lettre d'Arrien à Hadrien, qui contient son *Périple du Pont-Euxin* ; sur cette forme, cfr. Stadter (1980) 33.

2 D'un fleuve l'autre : l'hypothèse d'une expédition macédonienne en Éthiopie

L'idée que l'explication des crues du Nil soit le résultat d'une conjecture à partir d'une observation de l'Indus est affirmée avec force par le même Arrien dès les premiers chapitres de son *Indikè* (6.4–8), quand il dresse un tableau orohydrographique du pays indien dans une comparaison méthodique avec l'Éthiopie :

> La terre des Indiens est arrosée par les pluies en été, particulièrement les montagnes, le Paropamisos, l'Émôdos et l'Imaïkos, et de ces sommets les fleuves roulent un flot grossi et trouble. [5] Mais les plaines de l'Inde aussi sont arrosées l'été, si bien que la plupart d'entre elles se transforment en marécages (ὥστε λιμνάζει τὰ πολλὰ αὐτέων) ; l'armée d'Alexandre a même dû échapper au fleuve Akésinès au milieu de l'été, parce que l'eau avait débordé dans la plaine. [6] À partir de là, il est possible de conjecturer sur le phénomène qui affecte le Nil, à savoir que les montagnes d'Éthiopie sont vraisemblablement arrosées par les pluies en été et que, gonflé par celles-ci, le Nil déborde de ses berges sur la terre égyptienne (ὥστε ἀπὸ τῶνδε ἔξεστι τεκμηριοῦσθαι καὶ τοῦ Νείλου τὸ πάθημα τοῦτο, ὅτι εἰκὸς ὕεσθαι τὰ Αἰθιόπων ὄρεα τοῦ θέρεος, καὶ ἀπ᾽ ἐκείνων ἐμπιπλάμενον τὸν Νεῖλον ὑπερβάλλειν ὑπὲρ τὰς ὄχθας ἐς τὴν γῆν τὴν Αἰγυπτίην). [7] Il coule donc trouble lui aussi en cette saison, ce qui ne se produirait pas si son cours était alimenté par la fonte des neiges, ni si son eau était arrêtée par les vents étésiens qui soufflent à cette époque de l'été. Du reste, les montagnes d'Éthiopie ne pourraient pas non plus être couvertes de neige à cause de la chaleur. [8] Qu'elles soient arrosées par les pluies à l'instar de celles de l'Inde n'est pas invraisemblable, puisque, sur d'autres points aussi, le pays des Indiens n'est pas dissemblable de celui des Éthiopiens (ὕεσθαι δὲ κατάπερ τὰ Ἰνδῶν οὐκ ἔξω ἐστὶ τοῦ εἰκότος, ἐπεὶ καὶ τἆλλα ἡ Ἰνδῶν γῆ οὐκ ἀπέοικε τῆς Αἰθιοπίης).

La source de ce passage n'est pas autrement précisée. Les deux seuls auteurs expressément cités par Arrien avant sa relation du périple de Néarque (*Ind.* 20–43) sont en l'occurrence Ératosthène et Mégasthène, la mention de celui-ci ouvrant (*Ind.* 6.2) et fermant (*Ind.* 7.1) notre extrait.[28] Mais quelle que soit la source directe, l'information pourrait remonter en dernière analyse à Néarque, dont le témoignage sur la mousson indienne était catégorique sur le fait que les pluies diluviennes ne touchent pas seulement les reliefs, mais aussi les plaines (§ 5). Sur ce point précisément, et comme nous l'apprend Strabon (15.1.17–19), la divergence était totale entre Néarque et Aristobule. Celui-ci avait en effet observé que l'armée macédonienne n'avait pas eu à affronter des intempéries notables entre la construction de la flotte, autour de l'équinoxe de 326, et l'arrivée dans le delta de l'Indus, au lever de

28 Megasth. *FGrHist* 715 F 10 et 12 ; sur ces fragments, voir Stoneman (2022) 93–94 et 98–100.

la Canicule, en juin-juillet suivant ;[29] de cette expérience, il pensait pouvoir tirer, sur l'extension spatiale du phénomène météorologique, un enseignement général, qui a sans doute été discuté en Inde même parmi les compagnons d'Alexandre et dont Néarque à son tour s'est peut-être fait l'écho dans son propre rapport. Or, Aristobule invoquait également le cas de la mousson nilotique, dont les pluies, à l'entendre, n'auraient pas dépassé, vers le nord, la latitude de Méroé (env. 17°N) et auraient en aval épargné la plaine d'Égypte.[30] En l'espèce, la comparaison avec le Nil l'autorisait à généraliser ses conclusions et à admettre par principe que le déluge estival était bien, de part et d'autre, limité aux montagnes.

La mise en miroir de l'Inde et de l'Éthiopie était commune depuis Hérodote et les Perses semblent eux-mêmes l'avoir partagée.[31] D'un autre côté, l'idée que des précipitations abondantes sévissent en été sur les reliefs éthiopiens était répandue dans les milieux savants à l'époque de l'expédition d'Asie : on la trouve affirmée chez Eudoxe et dans les *Météorologiques* d'Aristote, où elle fournit d'ailleurs, comme on l'a dit, l'explication *théorique* de la crue du Nil, qui n'attendait plus que l'épreuve du terrain.[32] Chez Aristobule, il n'y avait donc en soi rien de novateur à comparer entre eux les régimes des deux fleuves ; en revanche, la mention de Méroé et des conditions climatiques qui régneraient l'été en amont de cette ville accuse une rupture nette dans notre documentation. Elle est remarquable d'abord par sa précision, puisque le rideau des pluies s'arrête effectivement à 18°N environ.[33] Elle repose sans conteste sur des observations faites sur place, dont il importerait de connaître les auteurs, aussi bien que l'époque où elles ont été menées. Autant qu'on sache, en effet, les premiers Grecs à avoir atteint le secteur ont été envoyés par Ptolémée Philadelphe (282–246) au début de son règne, une fois soumise la Dodécaschoinos ;[34] ainsi Dalion, qui aurait selon Pline (*HN* 6.183) dépassé Méroé et aurait laissé sur le pays un mémoire intitulé *Aithiopika*,[35] ou encore Bion de Soles, que Pline (*HN* 6.183) cite également pour des mesures de distance.[36] Faudrait-il en conclure qu'Aristobule se référait à des missions grecques antérieures à celles-là, dont nous ne saurions rien par ailleurs ? On ne peut exclure non plus

29 *FGrHist* 139 F 35 ; sur les questions de calendrier soulevées par ce fragment d'Aristobule, voir Bosworth (1981) 37–38 ; Brunt (1983) 465–466.

30 Selon Strab. 15.1.19.C692–3.

31 Sur la conception spatiale de l'empire perse défini par ses confins, voir Briant (1996) 191–192 ; Schneider (2004) 373–378.

32 Voir *supra* n. 24 et 25.

33 Voir les données réunies par Bonneau (1964) 18.

34 Cfr. Diod. Sic. 1.37.5 ; Burstein (1989) 7–8.

35 *FGrHist* 666 F 1, cité par *Paradox. Vatic.* 2 Giannini ; sur cet auteur et la chronologie des premières expéditions vers la région de Méroé, voir Desanges (1978) 258 et (2008) 143.

36 Cet auteur aurait composé lui aussi des *Aithiopika* (*FGrHist* 668).

qu'il ait dû son information aux négociants actifs sur le Nil, mais il faut peut-être aussi, plus simplement, prendre en compte la date de son rapport, que Lionel Pearson, avec des arguments solides, a rejetée après 285,[37] ce qui laisse entrevoir la possibilité qu'il se serait fait l'écho des premières relations lagides sur l'Éthiopie.

Plusieurs historiens modernes n'ont cependant pas écarté une autre hypothèse, celle d'une expédition macédonienne lancée par Alexandre sur le Haut-Nil au cours du printemps 331. Quinte-Curce (4.8.3) signale en effet le désir qu'aurait exprimé le roi, après la fondation d'Alexandrie, de gagner l'Éthiopie depuis Memphis, projet dont l'aurait distrait la nécessité de poursuivre la conquête de l'empire achéménide, mais dont il aurait pu, finalement, confier la direction à un de ses lieutenants.[38] À ce sujet, on dispose de trois témoignages d'inégale valeur, qui, à défaut d'être concordants dans le détail, pourraient se rapporter au même projet exploratoire.[39] On citera en premier une note de lecture dans la *Bibliothèque* de Photios (249.441b.4–12 Bekker),[40] extraite d'un recueil anonyme de physique et relative à une commande qu'Aristote, soucieux d'éprouver son explication des crues du Nil, aurait confiée à Alexandre d'aller observer le phénomène sur le terrain :

> Et c'est de ces pluies-là [*scil.* des pluies qui s'abattent sur les reliefs éthiopiens] que le Nil tire sa crue l'été, tout en prenant son cours des régions méridionales et sèches. Et de cette question a traité (ἐπραγματεύσατο) Aristote (F 686 Gigon), car lui-même a compris le phénomène dans sa réalité en raisonnant sur sa nature (ἀπὸ τῆς φύσεως ἔργῳ κατενόησεν), déterminé qu'il était à dépêcher Alexandre le Macédonien dans ces régions et d'établir ainsi par observation (ὄψει) la cause de la crue du Nil. Aussi bien dit-il que ce n'est plus un problème (οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν), puisqu'on a vu de façon manifeste (ὤφθη γὰρ φανερῶς) que c'est des pluies qu'il tire sa crue.

Il y a aujourd'hui un large consensus pour voir dans l'ouvrage d'Aristote cité ici par Photios le περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως, dont on n'a plus que la version latine, peut-être abrégée, dans le *Liber Aristotelis de inundatione Nili*, déjà évo-

37 Pearson (1960) 152.

38 Sur ce passage, voir Atkinson (2009) 365 (ne se prononce pas sur la réalité d'une expédition). Sur le séjour égyptien d'Alexandre et sa chronologie, voir Burstein (1995) 43–52 ('Alexander in Egypt'). Avant le départ pour Siwah, Arrien (*Anab.* 3.2.7) relate l'envoi à Éléphantine d'une escorte destinée à accompagner vers le lieu de leur confinement Apollonidès et ses complices de Chios ; rien ne suggère dans son récit que la mission aurait pu pousser plus loin vers le sud.

39 La tradition représentée par ces textes a été considérée comme apocryphe par Capelle (1914) 348–349 et mise en cause également par Pearson (1960) 30–31. Elle a été en revanche jugée crédible par Lane Fox (1973) 197 et défendue par Burstein (1976) et Prandi (1985) 153–158 ; voir les doutes exprimés par Desanges (1978) 246 ; Bosworth (1993) 419 n. 58.

40 *FGrHist* 646 T 2a.

qué.[41] Dans ce traité, où l'explication par les pluies est retenue comme la seule valable, une proposition sonne en effet, malgré les maladresses de sa formulation, comme un écho assez précis aux termes conservés par le Patriarche : *propter quod iam non problema uidetur esse : in sensum enim uenit, quemadmodum per se uidentes facti a uisis.* Il y est également question de témoins 'oculaires', mais les observations de ces derniers n'y sont pas présentées expressément comme la réponse à une commande.

Autre pièce régulièrement utilisée à l'appui de la même hypothèse, un passage où Lucain (10.272–275) raconte sur le mode allusif une mission confiée par Alexandre à un « corps d'élite » (274 *lectos*), chargé de s'informer sur le Nil « aux confins de la terre éthiopienne » (273–274 *per ultima terrae* | *Aethiopum*) et qui aurait été arrêté par la « zone rougeoyante au climat torride » (274–275 *rubicunda perusti* | *zona poli*), où le Nil aurait été vu « bouillonnant » (275 *calentem*).[42] Dans ces vers, la caractérisation du *climat* tropical se signale avant tout par son caractère conventionnel : elle pourrait viser Syène, à l'entrée de la zone dite « torride », aussi bien que Méroé. Mais s'il est vain de fixer la latitude qu'aurait atteinte ainsi le corps expéditionnaire, au moins peut-on s'interroger sur la qualité des *lecti* qui le formaient. À cet égard, Callisthène est tenu pour un bon candidat. Son nom est en effet mentionné par Jean le Lydien dans sa doxographie sur la crue du Nil,[43] où il apparaît avec le qualificatif de 'péripatéticien' comme un défenseur de l'explication par les pluies, qu'il aurait soutenue dans ses *Helléniques* : il l'aurait vérifiée à l'occasion d'une expédition militaire avec Alexandre (συστρατεύσασθαι Ἀλεξάνδρῳ), au cours de laquelle il aurait observé en Éthiopie un fleuve gonflé par les pluies diluviennes (εὑρεῖν τὸν Νεῖλον ἐξ ἀπείρων ὄμβρων κατ᾽ ἐκείνην γενομένων καταφερόμενον).

Par-delà l'incohérence qui l'entache (le livre invoqué des *Helléniques* a été publié avant la campagne d'Asie),[44] la mention de Callisthène pose cependant un problème de chronologie qu'on ne peut éluder dans la discussion. Pour monter l'expédition, il fallait d'abord s'en remettre à Hérodote, qui n'incitait pas à mésestimer la durée du voyage : l'historien évaluait en effet à vingt jours la route de Saïs à Éléphantine

41 *Supra* n. 15.

42 Pour une analyse détaillée de ce passage, voir Romm (1992) 152–156. Appliqué aux effets d'une chaleur intense assimilée à une 'coction' du fleuve, *calere* rend l'idée exprimée par le grec καθέψεσθαι chez Diod. Sic. 1.40.4 à propos des eaux du Nil chauffé par son passage en zone torride.

43 Lydus *Mens*. 4.107 (146–147 Wünsch) = Callisth. *FGrHist* 124 F 12a. Jean aurait repris sa doxographie à Sénèque, dont les *Quaestiones naturales* 4A (*De Nilo*) présentent, dans le passage correspondant, une lacune étendue ; voir la démonstration de Partsch (1909) 582–586, suivi par Burstein (1976) 137–141.

44 La composition des *Helléniques* paraît remonter à la période du séjour de Callisthène en Macédoine ; voir Pearson (1960) 29 (avant 334) ; Prandi (1985) 35.

(2.175.2) et, si on le comprend bien, comptait quelque soixante-quatre jours supplémentaires jusqu'à Méroé, « métropole des autres Éthiopiens » (2.29).[45] Chef de la flotte de Philadelphe, Timosthène de Rhodes lui-même fixera à soixante jours le trajet de Syène à Méroé.[46] Pour atteindre la région des pluies depuis le delta, il fallait donc au bas mot, selon le calcul des voyageurs anciens, environ quatre-vingts jours, ce qui laisserait supposer un départ en avril pour une arrivée sur site en juillet. Or, les armées d'Alexandre allaient franchir l'Euphrate à Thapsaque au plus tard dans les premiers jours du mois d'août.[47] On ne sait si Callisthène faisait partie du premier convoi à quitter l'Égypte pour Tyr et la Mésopotamie,[48] mais à la fin septembre, il était manifestement sur le Tigre, puisqu'il a laissé un récit de la bataille de Gaugamèles,[49] et il est signalé en octobre à Babylone, où, selon Simplicius (*in Arist. de Caelo*. 2.12), il recevait d'Aristote la charge de collecter des tables astronomiques.[50]

On conviendra qu'un tel calendrier s'accorde mal avec une parenthèse éthiopienne d'au moins cinq mois. Si donc on peut tenir pour vraisemblable qu'une expédition sur le Haut-Nil ait été envisagée par l'état-major d'Alexandre, l'option la plus raisonnable est sans doute d'admettre qu'elle n'aurait pu, en tout état de cause, dépasser Éléphantine, très en deçà de la région des pluies. En conséquence, on s'en tiendra plutôt au jugement que Poséidonios, dans un fragment à contenu météorologique conservé à la fois chez Strabon et dans le *POxy*. 4458, portait sur Callisthène :[51] il le considérait sans ambiguïté comme un théoricien, qu'il rangeait dans la postérité d'Aristote et dans la tradition de ceux qui, depuis les origines, avaient procédé par στοχασμός, 'par conjecture'.[52] Lui-même admettait qu'il avait fallu attendre Philadelphe et ses chasseurs d'éléphants pour que

45 Sur cet itinéraire et l'estimation de sa durée, voir Sourdille (1910) 102–110 (du delta à Éléphantine) et Préaux (1957) 295–298 (d'Éléphantine au pays éthiopien, Méroé correspondant à Napata, en aval de la quatrième cataracte). Sur la validité de l'estimation d'Hérodote, voir Lloyd/Fraschetti (2010) 255 (Méroé serait ici située en aval de la sixième cataracte, et non à Napata).

46 Chez Plin. *HN* 6.183 = *FGrHist* 2051 F 19.

47 Arr. *Anab.* 3.7.1 (au mois d'Hékatombaion).

48 Le départ de Memphis aurait eu lieu, selon Arrien (*Anab*. 3.6.1) ἅμα τῷ ἦρι, indication sans doute fort vague, mais qui exclut au moins les temps qui précèdent le lever du Chien.

49 Plut. *Alex.* 33 (*FGrHist* 124 F 37) ; Prandi (1985) 103–105 et 137–139.

50 Prandi (1985) 17.

51 Poséidonios, F 222 Edelstein-Kidd, chez Strab. 17.1.5.C789–790 (Aristote F 694 Gigon) ; sur le traité de physique d'où le fragment est issu, voir en dernier lieu Marcotte (2022).

52 C'est aussi, du reste, ce qui résulte de la manière qu'a l'*Anonymus Florentinus* (*FGrHist* 647 F 1) de présenter la théorie de Callisthène, qui aurait, d'après le manuscrit Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 56.1, utilisé sa propre *opinion* (τῇ ἑαυτοῦ γνώμῃ χρώμενός) pour décrire (*FGrHist* 124 F 12c) « des pluies survenant au lever de la Canicule et jusqu'à celui de l'Arctouros », à l'époque où soufflent aussi les vents étésiens ; voir les remarques de Jacoby (1927) 419–420. La figure de Callisthène, promise à une fortune considérable à date romaine et dans l'Antiquité tar-

les causes de l'inondation du Nil fissent l'objet d'une observation autoptique, depuis la mer Rouge et les hauts plateaux éthiopiens,[53] et qu'ainsi la doctrine du traité περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως se trouvât confirmée. Sous Ptolémée Évergète (246–222), Ératosthène lui-même semble avoir déjà dressé ce constat.[54]

Pour autant, une partie des sources relatives à l'antique πρόβλημα assignent formellement à Alexandre le mérite d'avoir ouvert la voie. Sans doute Néarque nous fait-il comprendre que la résolution était passée par l'Indus, dont les Macédoniens venaient d'avoir une expérience directe sous temps de mousson, mais dans la science grecque, le Nil jouissait d'un prestige inégalé et occupait depuis longtemps une place que n'avait pas l'Indus ; aussi bien sa plaine a-t-elle pu par transfert se voir attribuer d'avoir été le théâtre d'une vérification inspirée par Aristote. De ce point de vue, les efforts du premier cercle d'Alexandre n'auront pas été vains pour affirmer le rôle du roi, aux côtés de son maître, dans un *continuum* scientifique marqué par les physiciens les plus illustres depuis l'époque de Thalès.

Bibliographie

Amigues (1989) : Suzanne Amigues (éd.), *Théophraste. Recherches sur les plantes. Livres III et IV*, Paris.

Amigues (2002) : Suzanne Amigues, *Études de botanique antique*, Paris.

Amigues (2010) : Suzanne Amigues, *Théophraste, Recherches sur les plantes. À l'origine de la botanique*, Paris.

Atkinson (2009) : John E. Atkinson (a c. di), *Curzio Rufo. Storie di Alessandro Magno*, I, *Libri III–V*, Milano [5ª ed.].

Beullens (2014) : Pieter Beullens, "*Facilius sit Nili caput invenire*: Towards an Attribution and Reconstruction of the Aristotelian Treatise *De inundatione Nili*", in : Pieter De Leemans (ed.), *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*, Leuven, 303–329.

Bianchetti (2008) : Serena Bianchetti, "Il mistero del Nilo e l'idea di Africa nel pensiero geografico antico", in : José M. Candau Morón, Francisco J. González Ponce y Antonio L. Chávez Reino (ed. por), *Libyae lustrare extrema. Homenaje al Profesor Jehan Desanges*, Sevilla, 195–210.

dive, peut expliquer qu'une partie de la tradition ait surestimé ou magnifié ses exploits d'homme de science ; voir Pearson (1960) 31.

53 Sur les mémoires laissés par les stratèges aux chasses, voir Burstein (1989) 30–31 ; Marcotte (2018) 359–365.

54 Dans une citation de Proclos, *In Ti.* 22e (1.121 Diehl) : « Ératosthène [F III B 52 Berger] affirme qu'il n'y a plus à discuter de la crue du Nil, vu l'évidence du témoignage des quelques-uns qui sont allés jusqu'aux sources du Nil [*scil.* le cours supérieur de ce fleuve] et ont pu voir les pluies qui y surviennent, si bien que l'explication d'Aristote [F 687 Gigon] se trouve consolidée (ὥστε κρατύνεσθαι τὴν Ἀριστοτέλους ἀπόδοσιν) ».

Bonneau (1964) : Danielle Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.–641 ap. J.-C.)*, Paris.
Bosworth (1981) : Albert B. Bosworth, "A Missing Year in the History of Alexander the Great", in : *Journal of Hellenic Studies* 101, 17–39.
Bosworth (1988) : Albert B. Bosworth, *From Arrian to Alexander. Studies in Historical Interpretation*, Oxford.
Bosworth (1993) : Albert B. Bosworth, "Aristotle, India and the Alexander Historians", in : *Topoi* 3, 407–424.
Bosworth (1995) : Albert B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, II, Oxford.
Bosworth (1996) : Albert B. Bosworth, *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Oxford.
Briant (1996) : Pierre Briant, *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris.
Brunt (1983) : Peter A. Brunt, *Arrian. Anabasis of Alexander. Books V–VII. Indica*, Cambridge (MA)-London.
Burstein (1976) : Stanley M. Burstein, "Alexander, Callisthenes, and the Sources of the Nile", in : *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17, 135–146.
Burstein (1989) : Stanley M. Burstein, *Agatharchides of Cnidus. On the Erythraean Sea*, London.
Burstein (1995) : Stanley M. Burstein, *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, New Rochelle.
Capelle (1914) : Wilhelm Capelle, "Die Nilschwelle", in : *Neue Jahrbücher* 33, 317–361.
Corcella (1984) : Aldo Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo.
Corcella *et al.* (2007) : Aldo Corcella, Silvio M. Medaglia e Augusto Fraschetti (a c. di), *Erodoto. Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Milano [4ª ed.].
Desanges (1978) : Jehan Desanges, *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique*, Rome.
Desanges (2008) : Jehan Desanges (éd.), *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre VI, 4e partie*, Paris.
Dihle (1962) : Albrecht Dihle, "Der fruchtbare Osten", in : *Rheinisches Museum* 105, 97–110.
Grasso (2017) : Francesca Grasso, "Tracce di storia nel Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως aristotelico", in : Serena Bianchetti, Veronica Bucciantini e Giuseppe Mariotta (a c. di), *Greci e non Greci nell'Oriente ellenistico* (Atti del Convegno Internazionale di Firenze, 10–15 dicembre 2015), in : *Sileno* 43.1–2, 71–81.
Hammond (1993) : Nicholas G.L. Hammond, *Sources for Alexander the Great*, Cambridge.
Högemann (1985) : Peter Högemann, *Alexander der Große und Arabien*, München.
Jacoby (1927) : Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, IIB, *Zeitgeschichte*. *Kommentar zu Nr. 106–153*, Berlin.
Karttunen (1997) : Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki.
Lane Fox (1973) : Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, London.
Lee (1952) : Henry D.P. Lee, *Aristotle*, VII, *Meteorologica*, Cambridge (MA)-London.
Leroy (2013) : Pierre-Olivier Leroy, "Le Néarque de Strabon", in : *Geographia Antiqua* 22, 43–57.
Leroy (2016) : Pierre-Olivier Leroy (éd.), *Strabon. Géographie. Livre XV. L'Inde, l'Ariane et la Perse*, Paris.
Lloyd/Fraschetti (2010) : Alan B. Lloyd e Augusto Fraschetti (a c. di), *Erodoto. Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Milano [7ª ed.].
Marcotte (2018) : Didier Marcotte, "Les Lagides en Éthiopie et dans la Corne de l'Afrique. Sur un passage de Géminos", in : *Chronique d'Égypte* 93, 352–375.
Marcotte (2022) : Didier Marcotte, "La météorologie de Poséidonios et la crue du Nil", in : *Geographia Antiqua* 31, 61–72.

Mariotta (2014) : Giuseppe Mariotta, "La teoria dell'origine indiana del Nilo. Tra geografia e propaganda", in : Serena Bianchetti e Veronica Bucciantini (a c. di), *Tracce di presenza greca fra Etiopia e India* (Atti del Convegno Internazionale, Firenze 2012), in : *Sileno* 40.1–2, 153–161.

Morrison (2007) : Andrew D. Morrison, "Didacticism and Epistolarity in Horace's *Epistles* 1", in : Ruth Morello and Andrew D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford, 107–131.

Partsch (1909) : Joseph Partsch, "Des Aristoteles Buch *über das Steigen des Nil*", in : *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27, 553–600.

Pearson (1954–1955) : Lionel Pearson, "The Diary and the Letters of Alexander the Great" in : *Historia* 3, 429–455.

Pearson (1960) : Lionel Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, New York-London.

Prandi (1985) : Luisa Prandi, *Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano.

Préaux (1957) : Claire Préaux, "Les Grecs à la découverte de l'Afrique par l'Égypte", in : *Chronique d'Égypte* 32, 284–312.

Romm (1992) : James S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton.

Romm *et al.* (2010) : James S. Romm, Robert B. Strassler and Pamela Mensch, *The Landmark Arrian. The Campaigns of Alexander*, New York.

Schneider (2004) : Pierre Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*, Rome.

Sisti/Zambrini (2004) : Francesco Sisti e Andrea Zambrini (a c. di), *Arriano. Anabasi di Alessandro*, II, *Libri IV–VII*, Milano.

Sourdille (1910) : Camille Sourdille, *La durée et l'étendue du voyage d'Hérodote en Égypte*, Paris.

Stadter (1980) : Philip A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill.

Steinmetz (1964) : Peter Steinmetz, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Bad Homburg-Berlin-Zurich.

Stoneman (2019) : Richard Stoneman, *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton.

Stoneman (2022) : Richard Stoneman, *Megasthenes'* Indica. *A New Translation of the Fragments with Commentary*, Abingdon.

Thomas (2000) : Rosalind Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge.

Francesca Cau

«Μᾶλλον λεγομένην ἢ φαινομένην ὁμοιότητα» (Plut. *Pomp.* 2.2): Pompeo e Alessandro nella prospettiva di Plutarco

Nella storia di Roma antica, Pompeo è la figura associata più di frequente ad Alessandro: non a caso nel 1980 Greenhalgh intitolava il primo volume della sua biografia del generale *Pompey, the Roman Alexander*.[1] Nel secolo scorso, Pompeo è stato infatti considerato all'unanimità imitatore del re macedone, sulla scorta di testimonianze letterarie, epigrafiche, numismatiche ed archeologiche.[2] Alla fine degli anni Novanta, questa tesi è stata però messa in discussione da Martin e Gruen che – basandosi sulla distinzione fra *imitatio*, *aemulatio* e *comparatio* formulata da Green[3] – hanno sostenuto piuttosto l'idea di un paragone istituito da terzi *a posteriori*.[4] D'altronde – affermano i due studiosi – un collegamento con Alessandro non sarebbe stato conveniente per il generale, giacché nella Roma repubblicana questo poteva rivelarsi un'arma a doppio taglio per via del potere monarchico che il Macedone rappresentava e per il suo temperamento instabile e dispotico.[5] Gli studi più recenti concordano però nel ribadire l'esistenza di un'associazione fra i due mentre Pompeo era ancora in vita, riconnettendola al tema della conquista universale[6] e attribuendola a Teofane di Mitilene, lo storico che aveva seguito

1 Greenhalgh (1980). Tuttavia le biografie dedicate al personaggio hanno trattato la questione soltanto *en passant*, limitandosi a registrare acriticamente i dati delle fonti: Drumann/Groebe (1908) 341–344; van Ooteghem (1954) 31–32, 37, 66, 133, 158, 222, 284 e 405; Greenhalgh (1980) 11, 126, 137, 171, 172 e 213; Gelzer (1984^2) 59, 78, 87–88, 90, 94, 96 e 117–118; Christ (2004) 7, 35, 39, 77, 80 e 102; Leach (1978) 31, 50, 78 e 211; Fezzi (2019) 75.

2 Bruhl (1930) 206–207; Heuss (1954) 81–82; Spranger (1958) 34–43; Michel (1967) 35–66; Kienast (1969) 437–439; Rawson (1970) 32; Weippert (1972) 56–104; Dreizehnter (1975) 213 e 244; Wirth (1976) 186–188.

3 Green (1978) 2.

4 Martin (1998); Gruen (1998) 183–186.

5 Sull'ambivalenza del personaggio nella letteratura greca cfr. Muccioli (2018); per la ricezione della figura di Alessandro a Roma cfr. Ceauşescu (1974); Isager (1993); Spencer (2002) e (2009); Engster (2011) 212–213; Wallace (2018); Gilley (2018).

6 Villani (2012) 338 e 348.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-004

il generale nella sua spedizione in Oriente per poi registrarne le gesta in un'opera celebrativa.[7] Tuttavia, ancora si discute sulle forme, le tempistiche e la diffusione geografica di questa connessione.[8]

La fonte che più di ogni altra ha contribuito alla diffusione dell'immagine di Pompeo come 'nuovo Alessandro' è la *Vita di Pompeo* di Plutarco.[9] Eppure, l'autore non solo non parla mai esplicitamente di un'imitazione del Macedone da parte del Romano – mentre spesso i protagonisti delle *Vite* sono rappresentati nell'atto di seguire dei modelli[10] – ma, anzi, tratta la questione della somiglianza fra Pompeo e Alessandro soltanto per confutarla.

Non deve sorprendere che nella *Vita di Pompeo*, associata a quella di Agesilao, il biografo dedichi comunque spazio ad Alessandro, il quale invece era già stato appaiato con Cesare:[11] difatti il suo approccio sincretico non si applica solo alla coppia di *Vite parallele* ma opera anche nella singola biografia, mediante una σύγκρισις 'interna'.[12] Una delle modalità di caratterizzazione privilegiate da Plutarco è proprio la costruzione di associazioni e dissociazioni implicite o esplicite con altre figure, siano esse contemporanee o paradigmi letterari, mitologici o storici;[13] ciò vale tanto più

7 Weippert (1972) 79; Grazzini (2000) 232; Kühnen (2008) 64; Welch/Mitchell (2013) 82–83, 88, 89, 94 e 99–100. Per Kopij (2017) 135, Teofane avrebbe preso spunto dalla tendenza delle popolazioni orientali a comparare il re o generale più forte al Macedone. Santangelo (2015) 114 non esclude un possibile ruolo di Teofane nella tradizione che accostava Pompeo ad Alessandro, ma, riprendendo Jacoby (*FGrHist* 188.617–618), invita alla cautela, in considerazione della ricchezza delle fonti sul periodo. Su Teofane cfr. Santangelo (2015). Sul suo rapporto con Pompeo: Anderson (1963) 34–41; Gold (1985); Santangelo (2018).

8 Kühnen (2008) 55–75 e Kopij (2017) parlano di semplice *imitatio*, mentre Welch/Mitchell (2013) e Marshall (2016) 119–122 e 128–133 sostengono l'idea di un'*aemulatio* legata ad una *comparatio* messa in atto già durante la vita di Pompeo. Kopij sostiene che il Romano aveva preso ad ispirarsi ad Alessandro soltanto durante la campagna in Oriente, e che aveva cercato di circoscrivere questo tipo di propaganda alle regioni orientali dell'impero. Cfr. anche Grazzini (2000) 229; Spencer (2002) 18 e 182 e (2009) 253–256; Braccesi (2006) 102–103; den Hengst (2010) 69–70; Engster (2011) 212.

9 Cfr. Villani (2012) 343. Pompeo fu accostato ad Alessandro già da alcuni suoi contemporanei: Sall. *Hist.* 3.88 Maur.; Cic. *Man.* 16.48 e *Rep.* 6.20.21–22 in Grazzini (2000); Manil. *Astron.* 4.53–54 in Alfonsi (1947); Cat. 11 in Krebs (2008); Val. Max. 4.7.ext.2; Plin. *HN* 7.27.95. I due sono invece contrapposti in Liv. 9.17.6: cfr. Richard (1974); una continua antitesi è inoltre presupposta nel corso della narrazione lucanea: cfr. Tandoi (1992b) 830–832; Celotto (2018) 341–345. In altri autori, particolari delle storie dei due personaggi sono scambiati in senso divergente (Stat. *Silv.* 2.71–72 e 93–95) o convergente (*Anth. Lat.* 437–438 R.; Iuv. 4.10.168–172): cfr. Tandoi (1992b).

10 Pérez Jiménez (2002).

11 Pare che la coppia di biografie *Alessandro-Cesare* sia immediatamente precedente a quella *Agesilao-Pompeo*: per la cronologia relativa delle *Vite* cfr. Mewaldt (1907); Ziegler (1965) 312–316; Flacelière (1964) XXI–XXVI; Jones (1966) 61–74; van der Valk (1982); Delvaux (1995); Nikolaidis (2005).

12 Swain (1992) 110 n. 53; Duff (1999) 251–252; Beck (2002).

13 De Temmerman (2010) 29 e 32; Hägg (2012) 249; De Temmerman (2016) 20–21.

per la *Vita di Pompeo*, in cui la personalità del protagonista emerge spesso attraverso una caratterizzazione 'contrastante'[14] o 'per reazione'.[15] Alessandro – al quale Plutarco dedica specificamente il discorso epidittico *De Alexandri fortuna aut virtute* e la *Vita di Alessandro*[16] – diventa così metro di paragone per valutare le azioni dei suoi epigoni greci[17] e di alcuni personaggi romani,[18] al punto che secondo Harrison la coppia *Alessandro-Cesare* costituisce il «fulcro centripeto» dal quale si irradiano tutte le *Vite* post-classiche e alcune parti dei *Moralia*.[19]

1 La prima sezione

La *Vita di Pompeo* è strutturata in due parti, secondo uno schema di *klimax* e *anti-klimax*:[20] nella prima (capitoli 1–45) Pompeo ascende inarrestabilmente sulla scala del successo, conducendo brillanti spedizioni militari contro i Mariani, Q. Sertorio, i pirati e il re del Ponto Mitridate; nei capitoli 47–80 il protagonista perde invece gradualmente la sua posizione di preminenza, fino alla disfatta di Farsalo e alla morte in Egitto.

La prima sezione si apre con un esempio di 'caratterizzazione contrastiva': la benevolenza del popolo romano per il protagonista è infatti contrapposta all'odio dello stesso per il padre Pompeo Strabone (1.1–2).[21] Una situazione simile – nota Plutarco – si verificava nella tragedia eschilea *Prometeo liberato*, in cui, a proposito di Eracle e Zeus, il protagonista affermava: «Mi è caro il figlio del padre che odio» (*TrGF* 201 Nauck^{2}). Villani ha visto in questa associazione fra Pompeo ed

14 Per questa tecnica letteraria: Heftner (1995) 29.

15 Sul procedimento: Pelling (1988) 40.

16 Nel discorso Plutarco offre un ritratto pienamente positivo del protagonista, mentre la rappresentazione di questi nella *Vita* è più sfaccettata. Per l'immagine di Alessandro che emerge da questi scritti cfr. Wardman (1955) 97–100; Grilli (1984) 134–147; Placido (1995); D'Angelo (1998) 10–27; Hamilton (1999^{2}) XXIX–XXXIX e LXVIII–LXXII; Asirvatham (2005); Koulakiotis (2006) 158–176; Desideri (2010); Asirvatham (2018a). Per le differenze fra la *Vita* e l'operetta dei *Moralia* cfr. Cammarota (1998) 48–55 e Prandi (2000).

17 Cfr. Mossman (1992); Monaco Caterine (2016–2017); Asirvatham (2018a) 366–368 e (2018b); Enrico (2019).

18 Stadter (2015a) 128. Alessandro è il personaggio storico più menzionato nei *Moralia* e nelle *Vite*: elenco dei riferimenti in Asirvatham (2018b) 214 n. 32.

19 Harrison (1995) 93; cfr. anche 95 e 104.

20 Schematizzazioni del testo in Peter (1865) 112; Heftner (1995) 22–26; Jacobs (2018) 258–259.

21 Cfr. Watkins (1984) 1–8; Heftner (1995) 64–66.

Eracle[22] un primo riferimento implicito ad Alessandro:[23] una tradizione, riportata dallo stesso Plutarco, riteneva infatti l'eroe greco avo e modello del Macedone.[24] D'altra parte, la contrapposizione fra Pompeo e il padre poteva rievocare quella fra Alessandro e Filippo.[25]

Per rimarcare la differenza fra Strabone e il figlio, Plutarco fornisce un breve ritratto morale del secondo, di tono spiccatamente encomiastico (1.3–4).[26] Se confrontiamo le qualità elencate nel passo – la moderazione nello stile di vita (σωφροσύνη περὶ δίαιταν),[27] l'allenamento alle armi (ἄσκησις ἐν ὅπλοις),[28] la

22 L'associazione Pompeo/Eracle trova riscontro in altre fonti letterarie (Vitr. *De arch.* 3.3.5; Plin. *HN* 7.27.95 e 34.19.57; App. *BCiv*. 2.76.319) e in una moneta coniata da Fausto Cornelio Silla per celebrare i tre trionfi di Pompeo, nel cui *recto* compare l'effigie dell'eroe greco (RRC 426): cfr. Anderson (1928) 37–39; Rawson (1970); Villani (2012). Il nesso Pompeo/Eracle è considerato indizio di *imitatio Alexandri* anche da Michel (1967) 50–55; Rawson (1970) 32 e 34; Weippert (1972) 92–94; Santangelo (2007) 230; Kühnen (2008) 72; Villani (2012) 343–349; Welch/Mitchell (2013) 84–85; Marshall (2016) 130–131; *contra* Martin (1998) 47–48.

23 Villani (2012) 343.

24 Plut. *Alex fort.* 332a, 334d, 341e e 341f; *Fort. Rom.* 326b; *Alex.* 2.1 e 24.5; cfr. Arr. *Anab.* 1.11.7 e 4.28.4; Diod. Sic. 17.1.5; Sen. *Ben.* 1.13.1–2 e 7.3.1; *Ep.* 10.83.23. Cfr. anche Anderson (1928) 12–29; Hamilton (1999^2) 2 e 62; Bonnet (1992) 168; D'Angelo (1998) 232–233 n. 16; Cammarota (1998) 181 n. 39; Asirvatham (2005) 111–112; Erickson (2018) 254–262; e in particolare Heckel (2015), per il quale fu proprio Eracle il principale modello del Macedone.

25 Cfr. Plut. *Alex.* 4.9–10 e 5.4–5. Sulla σύγκρισις Alessandro/Filippo cfr. Asirvatham (2010) 200–202 e Beneker (2012) 107–108.

26 Cfr. Watkins (1984) 8–13; Heftner (1995) 67–69.

27 Per la moderazione di Alessandro cfr. Plut. *Alex. fort.* 326f, 327e, 332c, 337b, 339a, 342f e 343a; *Alex.* 4.8 e 22.10–11. Questa qualità di Pompeo trova conferma nella narrazione successiva e in altre fonti antiche: Plut. *Pomp.* 2.11–12 (cfr. *Luc.* 40.2, *Apopht.* 204b, *An seni* 786a), 18.2–3 (cfr. *Sert.* 13.1–2), 36.9–10, 45.4 e 40.8–9; cfr. Cic. *Man.* 13.36 e 14.40; *Phil.* 2.28.69; Sall. *Hist.* 2.17 Maur.; Diod. Sic. 39.20; Vell. 2.29.2–4; Luc. 9.197–198 e 201. Da queste ultime, tuttavia, si desume anche la sua volontà di guadagno personale e l'uso consapevole che egli fece della ricchezza per assicurarsi il potere politico, aspetti che invece vengono completamente tralasciati da Plutarco: cfr. Edwards (1991) 70–71; Heftner (1995) 38.

28 Cfr. *Alex. fort.* 334d, 337b e 338d. Nella *Vita di Pompeo* Plutarco riferisce che il generale era solito dedicarsi con energia alle esercitazioni militari (41.4 e 64.3; cfr. anche 7.3, 19.4 e 35.4). Cfr. Cic. *Man.* 13.36, 16.49 e 22.64; *Balb.* 4.9; Sall. *Hist.* 2.18–19 Maur.; Diod. Sic. 39.9; Vell. 2.29.3; App. *BCiv* 2.49.200.

lealtà (πίστις),[29] l'affabilità nei rapporti umani (εὐαρμοστία πρὸς ἔντευξιν)[30] e la generosità[31] – con quelle che lo stesso Plutarco attribuiva ad Alessandro in *Alex. fort.* 337a-b e 342f,[32] troviamo una quasi totale corrispondenza.

Nella narrazione emergono poi altre caratteristiche di Pompeo riscontrabili anche nel ritratto del Macedone. Mentre altri autori mettono in luce la spietatezza del giovane Pompeo nei confronti dei nemici sconfitti – da cui la definizione *adulescentulus carnifex*[33] – Plutarco lo rappresenta invece come uomo dotato di magnanimità e mitezza (φιλανθρωπία e πραότης), doti tipiche dell'Alessandro plutarcheo.[34]

29 Cfr. *Alex. fort.* 342f (πίστιν πρὸς φίλους) e 344e. Per Watkins (1984) 12, Plutarco attribuisce idealmente questo tratto a Pompeo, senza che trovasse effettivo riscontro nelle sue qualità: difatti, se pure Cicerone in *Man.* (13.36, 14.42 e 24.69) gli attribuisce la *fides*, altrove lo accusa di disonestà e dissimulazione (e.g. *Fam.* 8.1.3 e *Att.* 1.13.4, 2.7.2, 2.9.1, 3.19.3, 4.9.1 e 4.15.7; cfr. Sall. *Hist.* 2.16 Maur.), tendenza peraltro riconosciuta dallo stesso Plutarco (*Pomp.* 30.7–8), sulla quale cfr. Vervaet (2010). Inoltre, il biografo non tace il tradimento compiuto a danno di Cicerone, «che pure era amico di Pompeo e in moltissime occasioni aveva indirizzato la propria azione politica a suo vantaggio» (*Pomp.* 46.8–9 e 49.1). Al contempo, però, Plutarco presenta esempi della lealtà di Pompeo verso Metello Pio, Silla e lo Stato (8.5, 13.1–4, 16.3, 21.7 e 43.5) e lo difende dall'accusa di ingratitudine nei confronti di M. Perperna (20.6–7) e Gn. Papirio Carbone (10.4–6; cfr. invece Val. Max. 5.3.5 e 6.2.8). Ma soprattutto, il Pompeo di Plutarco – come Alessandro (*Alex. fort.* 337b; *Alex.* 39.7–9, 41.1–3, 42.1 e 48.1) – ha una lealtà incondizionata per gli amici e i familiari (*Pomp.* 2.6–7, 9.1–4, 40.6, 44.4, 46.3–4, 49.4 e 55.7–9; cfr. Vell. 2.29.3), che finisce però per divenire un tratto negativo, poiché spinge il generale a violare la legge e lo danneggia personalmente.

30 Cfr. Heftner (1995) 36 e 69. Cfr. *Alex. fort.* 338e e 342f; *Alex.* 42.10 e 58.8. Per il concetto, traducibile in latino con *facilitas*, cfr. Benferhat (2011) 63–65. Nella biografia questa qualità di Pompeo emerge indirettamente dalle reazioni del popolo e di altri personaggi nei suoi confronti (cfr. e.g. 4.4 e 8.3) e dalla mancanza di risentimento del protagonista verso le offese ricevute (60.7–8; cfr. Vell. 2.29.3). In altri passi però Plutarco ne descrive la ritrosia a presentarsi in pubblico e a patrocinare le cause in tribunale (23.3–4; cfr. *Crass.* 7.3), nonché alcuni comportamenti tutt'altro che affabili (29.1–4, 31.8–10 e 55.10). Inoltre, spesso i suoi atteggiamenti cordiali sono motivati dal calcolo politico (44.2, 51.8 e 64.7). Quest'ultimo aspetto è anche in Cicerone (*Att.* 1.13.4, 2.20.1, 2.22.2, 4.9.1 e 4.15.7), che invece in *Man.* 13.36 ne evidenziava la *facilitas*.

31 Per la generosità di Alessandro cfr. *Alex. fort.* 337b; *Alex.* 15.6, 39.1, 48.1 e 59.4–5. Questa qualità non risalta nel seguito della *Vita di Pompeo*; cfr. però *Crass.* 21.2.

32 Il discorso dei *Moralia* appartiene alla produzione giovanile dell'autore, e precede pertanto la stesura delle *Vite.* Nella *Vita di Alessandro* le caratteristiche del protagonista si desumono dallo svolgimento degli eventi; i tratti di Alessandro esaltati nei *Moralia* non sono contraddetti, ma hanno minore centralità: cfr. Prandi (2000).

33 Val. Max. 6.2.8; cfr. 5.3.5 e 9.13.2; Sall. *Hist.* 1.52 Maur.; Liv. *Per.* 82 e 89; App. *BCiv.* 1.96.449.

34 *Alex. fort.* 330a, 332c, 332d, 336e, 337b, 338e, 339b, 342f e 343a; *Alex.* 4.8, 13.4, 30.11, 42.10, 44.5, 58.8 e 71.8. Per questi concetti nelle *Vite* cfr. Martin (1960) e (1961); Caire (2020). Sulla φιλανθρωπία di Alessandro: Grilli (1984) 130; Veyne (1989); Asirvatham (2005).

Innanzitutto il biografo attenua le accuse di crudeltà rivoltegli da altre fonti:[35] in *Pomp.* 10.4–6 riferisce che Pompeo «dette l'impressione di insultare in modo disumano le sventure di Carbone» ma, descrivendo la morte di questi, inserisce dettagli che ne screditano la figura. Qualcosa di simile accade in 16.6–8, dove si riporta che Pompeo fu criticato per aver ucciso M. Giunio Bruto, che però è contrapposto negativamente al figlio omonimo. In 10.7–8 Plutarco riferisce di un altro presunto episodio di 'mancanza di umanità' di Pompeo contro Q. Valerio, ma sottolinea che la notizia gli giungeva dal filocesariano Gaio Oppio, fonte da seguire «con grande circospezione». Infine, il biografo sostiene che Pompeo fece uccidere M. Perperna «non già perché fosse ingrato e immemore degli avvenimenti di Sicilia, come qualcuno gli rimprovera, ma in virtù di un'alta e salutare considerazione degli interessi dello Stato» (20.6–7). Vengono poi forniti diversi esempi della magnanimità di Pompeo verso i vinti:[36] durante l'occupazione della Sicilia il giovane generale «si prese cura delle città che erano assai mal ridotte, trattando tutti benevolmente» (10.2), graziò gli abitanti di Imera con il loro capo (10.11) e, al termine della campagna militare, rimise persino in libertà alcuni nemici di Silla (10.10). In occasione della guerra piratica trattò con indulgenza i nemici che si arrendevano (27.6; cfr. *synkr.* 83.3) e non uccise i prigionieri, ma diede loro terre da coltivare e abitare (28.4–5). Durante la guerra mitridatica perdonò il re degli Albani per il suo tradimento (34.6),[37] e fu proprio per la sua presunta clemenza che «il vecchio re Tigrane […] accettò la presenza di una guarnigione nella capitale» (33.2; cfr. 2.1; *synkr.* 83.3). Plutarco conclude dunque che «invero, se grande era la fama della sua potenza, non minore era quella della sua virtù e mansuetudine» (39.6).

Un altro tratto di Alessandro[38] di cui anche Pompeo dà prova in ripetute occasioni nella prima sezione della *Vita* è la rapidità d'azione: è infatti accolta la tradizione per cui il generale avrebbe ultimato in soli 40 giorni sia la campagna

35 Per questi episodi cfr. Watkins (1984) 90–92, 141–143 e 171–174; Edwards (1991) 81–82; Heftner (1995) 105–108 e 156–158.

36 Cfr. Watkins (1984) 89–93, 236, 238–239, 285 e 295; Heftner (1995) 104–105, 108–109, 202, 204–205, 235–236, 241 e 247–248. Tali atti di clemenza di Pompeo sono narrati anche da Cic. *Verr.* II 2.46.113 e 5.58.153; *Man.* 13.36; Val. Max. 5.1.9; Vell. 2.32.6; Flor. 1.41.14; Cass. Dio 36.37.4–5 e 36.52–53: su questo aspetto della personalità del generale cfr. Spencer (2002) 229 n. 20, che lo ritiene ispirato proprio da Alessandro, e Benferhat (2009), per la quale invece Pompeo avrebbe seguito piuttosto il modello dell'Agesilao di Senofonte.

37 Mentre Plutarco presenta la concessione di una tregua agli Albani come atto di magnanimità di Pompeo, Cass. Dio 36.54.5 riferisce che «veramente avrebbe molto desiderato invadere per vendetta il loro paese; ma siccome era inverno, rimandò volentieri la guerra».

38 *Alex. fort.* 342f: τάχος ἐν πράξεσιν; cfr. *Alex.* 11.5 e 17.6.

africana degli anni Ottanta (12.8)[39] sia la prima fase di quella piratica (26.7).[40] L'efficienza del protagonista è poi suggerita, più in generale, dall'uso di avverbi come ὀξέως (12.2), εὐθύς (26.5) e ταχύ (42.3), nonché dalla descrizione concisa e serrata delle operazioni condotte.[41]

Un'ultima caratteristica del ritratto di Alessandro condivisa dal Pompeo plutarcheo è l'amore per la gloria.[42] Nella prima fase della sua vita la φιλοτιμία conduce Pompeo ad un risultato straordinario: egli è il primo romano a celebrare tre trionfi su tre diversi continenti (45.6–7), giungendo dunque a mettere in pratica il dominio sull'οἰκουμένη sognato da Alessandro.[43] In effetti la scena del capitolo 38 – in cui Pompeo, durante la spedizione mitridatica, esprime il desiderio smodato (ἔρως καὶ ζῆλος) di spingersi fino all'Oceano[44] – richiama alla memoria l'analoga volontà di Alessandro, testimoniata dallo stesso Plutarco, di «percorrere

39 Sulla reale durata di questa campagna: Heftner (1995) 329–330. Per Watkins (1984) 106, il dato potrebbe essere un'eco degli avvenimenti della campagna piratica.

40 Cfr. 28.3; Cic. *Man.* 12.35; App. *Mith.* 95.438. In Liv. *Per*. 99 è l'intera campagna che dura 40 giorni (cfr. Flor. 1.41.15). Anche Cicerone (*Man*. 11.29 e 14.40) e Floro mettono in risalto la *celeritas* di Pompeo. Cfr. Watkins (1984) 232; Heftner (1995) 200–201.

41 Watkins (1984) 99 e 228.

42 *Alex. fort.* 342f: ἔρωτα δόξης – ma alcuni leggono πρῶτα δόξης: cfr. Cammarota (1999) 274–275 n. 283. Cfr. *Alex.* 4.8, 5.6, 18.8, 42.4 e 62.7. In *Pomp.* 14.9 si legge che Pompeo andava «ricercando la fama (τὸ ἔνδοξον) per vie fuori dal comune». Le biografie plutarchee in cui il termine φιλοτιμία compare più spesso sono proprio le coppie *Alessandro-Cesare* e *Agesilao-Pompeo*: Buszard (2008) 188 n. 13. Sul valore ambiguo di questo concetto nella produzione plutarchea: Frazier (1988); Roskam *et al.* (2012); Stadter (2015b) 169–170 e (2015c) 208 e n. 30; Aloumpi (2017). Nella *Vita di Alessandro* la φιλοτιμία del protagonista compare in un'accezione sia positiva (4.8, 16.17 e 53.1) sia negativa (5.6, 24.14, 38.5, 58.2, 60.11 e 62.1–4), ma in definitiva è presentata favorevolmente, in quanto è posta al servizio della comunità (*Alex.* 16.8: φιλοτιμούμενος πρὸς τοὺς Ἕλληνας): Wardman (1955) 105–107 e Buszard (2008) 192–194. In *Pomp.* 49.12 l'autore descrive la φιλοτιμία di Pompeo come «non malvagia» e «non gretta».

43 Su questo passo cfr. Watkins (1984) 379–380; Heftner (1995) 297 e 313–314. Cfr. Plut. *Fort. Rom.* 324a. Per il dominio dell'οἰκουμένη in relazione ad Alessandro cfr. *Alex. fort.* 329c; *Alex.* 18.1, 47.2–3, 52.5 e 71.4: sul valore di questo concetto nei passi citati cfr. Asirvatham (2005) 114–116 e n. 41. Per la connessione fra i passi relativi ad Alessandro e quello della *Vita di Pompeo* cfr. Asirvatham (2018a) 370. Secondo Plutarco la celebrazione del terzo trionfo rappresentò il massimo momento di gloria del generale (μέγιστον δ' ὑπῆρχε πρὸς δόξαν): per questo episodio come momento topico di *imitatio Alexandri* cfr. Weippert (1972) 84; Kühnen (2008) 70; Spencer (2009) 255; Engster (2011) 197–201; Marshall (2016) 129 vi legge piuttosto un tentativo di *aemulatio*. Per il dominio di Pompeo sul globo terrestre cfr. Cic. *Cat.* 3.11.26; *Leg. agr.* 2.19.52; *Dom.* 42.110; *Sest.* 31.67–68, 61.129; *Balb.* 4.9, 4.21 e 6.16; *Pis.* 7.16; Diod. Sic. 40.4; Ov. *Pont.* 4.3.43; Vell. 2.40.2, 40.4, 53.3; Manil. *Astron.* 4.52; App. *Mith.* 121.588; Cass. Dio 37.21.2.

44 Plut. *Pomp.* 38.4–5; cfr. App. *Mith.* 15.103. Su questo passo cfr. Watkins (1984) 327–328; Heftner (1995) 268–269.

tutti i continenti per civilizzarli e, scoprendo i limiti della terra e del mare, di estendere il confine della Macedonia all'Oceano» (*Alex. fort.* 332a).[45]

Nella descrizione della campagna mitridatica compaiono invero altri episodi che trovano un parallelo nella *Vita di Alessandro*.[46] In *Pomp.* 34.7–8 il biografo riferisce che il generale «marciò contro gli Iberi», e «li mise in rotta in una grande battaglia, uccidendone novemila e catturandone più di diecimila»[47] e superando così Alessandro: essi infatti «si erano sottratti alla signoria macedone, perché Alessandro aveva lasciato rapidamente l'Ircania» (*Alex.* 44.1–2).[48] Nel capitolo successivo (35.5) è riferita la leggenda secondo la quale Pompeo si sarebbe scontrato persino con le Amazzoni;[49] questa volta il collegamento con il Macedone non è segnalato esplicitamente, ma esso doveva essere ben chiaro al biografo, dato che lui stesso in *Alex.* 46.1–5 menzionava la tradizione per cui il re si sarebbe unito ad una di queste guerriere.[50] Pompeo dà poi prova di autocontrollo nel momento in cui, posto di fronte alle concubine di Mitridate, decide di rispedirle ai parenti senza toccarle (36.3–9),[51] così come Alessandro non aveva ceduto al fascino delle donne della famiglia di Dario, sue prigioniere, e aveva consentito loro «di vivere una vita appartata, lontano dagli occhi di tutti» (*Alex.* 21.1–7).[52] Leggiamo poi che Pompeo rifiutò per sé i copiosi doni offertigli da Stratonice, concubina di Mitri-

45 Cfr. *Alex.* 63.1, 66.1 e 68.1, su cui si cfr. Hamilton (1999^2) 175–176, 181–182 e 187–189. Per Steidle (1990) 147, l'espressione ἔρως καὶ ζῆλος di *Pomp.* 38.4 ricorda la celebre formula del racconto di Arriano πόθος ἔλαβεν αὐτὸν (*Anab.* 1.3.5); cfr. anche Kühnen (2008) 65.

46 Per Kühnen (2008) 63, Engster (2011) 218 e Kopij (2017) 126, Pompeo fu indotto ad imitare il Macedone proprio dall'*imitatio Alexandri* già praticata dal suo rivale: cfr. Bohm (1989) 153–191; Engster (2011) 214–217; Fulińska (2015). Cfr. Kienast (1969) 437–439 per i paralleli fra le vittorie di Pompeo in Oriente e la rotta di Alessandro. Per Spencer (2002) 169 «the East is the realm of the Alexander imitator»; *contra* Martin (1998) 48.

47 Sul passo cfr. Watkins (1984) 296–298; Heftner (1995) 248–249. Per questa campagna cfr. Villani (2012) 343–344; Bäbler (2019).

48 Cfr. Hamilton (1999^2) 117–119.

49 Cfr. Watkins (1984) 306–307; Heftner (1995) 252–253.

50 Cfr. Hamilton (1999^2) 123–127.

51 Cfr. Watkins (1984) 311–313; Heftner (1995) 261–262. Un altro esempio dell'autocontrollo di Pompeo nei confronti dell'ἔρως è in *Pomp.* 2.6–9, ove leggiamo che il generale ebbe una relazione con la bellissima etera Flora ma vi rinunciò quando si rese conto che uno dei suoi amici si era innamorato di lei. Come rilevato da Weippert (1972) 62 n. 2 e Kühnen (2008) 65, anche questo episodio ricorda il comportamento di Alessandro, che cedette ad Apelle la sua concubina prediletta Pancaste. Non vi è però certezza che Plutarco fosse consapevole del parallelismo, poiché quest'ultima vicenda è testimoniata solo da Plin. *HN* 35.36.38. Per la morigeratezza sessuale di Pompeo in Plutarco cfr. anche *Pomp.* 52.2 e cfr. Edwards (1991) 71–73; Beneker (2005b) e (2012) 213–225.

52 Cfr. Hamilton (1999^2) 54–56. Per la σωφροσύνη di Alessandro nei confronti dell'ἔρως cfr. anche *Alex. fort.* 332d, 333a, 338d-e, 342a e 343a; *Alex.* 4.8–9, 21.1–22.6, 30.10–11 e 47.7–8; cfr. Beneker (2012) 128–133. Secondo Martin (1998) 47 e Gruen (1998) 185, il comportamento cavalleresco nei confronti

date, e dal re degli Iberi, destinandoli piuttosto al tesoro pubblico o ad adornare il suo trionfo (36.9);[53] similmente, l'Alessandro plutarcheo, al cospetto dei lussi di Dario, commisera il Gran Re, che identificava la sovranità con la ricchezza (*Alex.* 20.13),[54] e invia in patria le ricchezze conquistate invece di tenerle per sé (*Alex. fort.* 343d). Infine, il comportamento tenuto da Pompeo davanti a Mitridate defunto (42.3–4)[55] richiama il trattamento riservato da Alessandro al corpo di Dario, registrato da Plutarco sia in *Alex. fort.* 332f sia in *Alex.* 43.5:[56] entrambi, infatti, non sopportano la vista del cadavere del nemico e, cercando di stornare la Nemesi, lo fanno recapitare ai parenti.

La narrazione della campagna orientale di Pompeo è dunque innegabilmente modellata su quella del re macedone, come già sosteneva Peter.[57] Per lo studioso ciò dipenderebbe dal fatto che, in questa sezione, Plutarco usò come fonte principale l'opera di Teofane.[58] Secondo Almagor, tuttavia, l'episodio delle Amazzoni di *Pomp.* 35.5 rivelerebbe piuttosto un volontario rovesciamento della prospettiva della fonte, allo scopo di dimostrare che Pompeo è solo un «pale substitute» del sovrano macedone: difatti, mentre Alessandro sarebbe stato avvicinato dalla regina delle Amazzoni, che gli si offrì, Pompeo avrebbe avuto le guerriere mitiche come avversarie, per giunta senza vederle direttamente, dato che, nel resoconto plutarcheo, la loro partecipazione alla battaglia è solo supposta sulla base del ritrovamento di alcuni scudi e coturni.[59]

---

delle donne prigioniere sottintende semplicemente magnanimità, e non può essere preso ad esempio di duplicazione dei gesti di Alessandro.

53 Cfr. Watkins (1984) 313–314; Heftner (1995) 262.

54 Cfr. Beneker (2005a) 317, (2005b) 73 e (2012) 215–216. Secondo un'altra interpretazione, questo passo conterrebbe piuttosto un'espressione di soddisfazione da parte di Alessandro, che dinnanzi a questi onori e ricchezze pensava di essere diventato un vero re; tuttavia nella narrazione plutarchea Alessandro viene corrotto dall'opulenza persiana solo più avanti. Sul rifiuto del lusso da parte di Alessandro cfr. anche *Alex. fort.* 330e, 332a e 342a.

55 Cfr. Watkins (1984) 356; Heftner (1995) 288.

56 Fonti parallele in Hamilton (1999^2) 113. Per l'analogia del comportamento di Pompeo e di Alessandro in questa occasione cfr. Engster (2011) 204.

57 Peter (1865) 116–117.

58 Cfr. *supra* pp. 73–74. Per Rawson (1985) 108, le analogie fra Pompeo e Alessandro presenti nella biografia plutarchea risalirebbero tutte a Teofane o ad un'altra opera di 'pubblicistica' contemporanea. Per Teofane come possibile fonte – diretta o mediata – di questa sezione della *Vita di Pompeo*: Peter (1865) 116–117; Rizzo (1963) 36–37; Weippert (1972) 78–81; Scardigli (1979) 121–122; Gelzer (1984^2) 92; Watkins (1984) V–VI; Heftner (1995) 53–59, 63, 244, 248, 252–253, 255, 261 e 283; Santangelo (2015) 12, 41, 99–103 e 111–114.

59 Per App. *Mith.* 15.103 sarebbero invece state fatte prigioniere alcune donne, che si supponeva fossero Amazzoni. Cfr. Almagor (2013) 164–165. Già Martin (1998) 46–47 sottolineava la differenza di tono delle due scene, poiché se Pompeo sconfigge le Amazzoni, Alessandro si unisce a loro.

In effetti, nella prima sezione della *Vita* è possibile individuare anche altri dettagli che insinuano un'incrinatura nell'equiparazione fra i due personaggi. In 2.2–4 il biografo riferisce che, per i contemporanei di Pompeo, i suoi capelli rivolti leggermente all'indietro e la vivacità degli occhi ricordavano i ritratti del Macedone.[60] Per questo molti avevano preso a chiamare il generale 'Alessandro', soprannome che egli evidentemente non rifiutava, ma che presto lo rese vittima di canzonature da parte dei rivali;[61] in difesa del giovane *imperator* sarebbe allora intervenuto il *princeps senatus* L. Marcio Filippo, il quale avrebbe affermato ironicamente di «non fare niente di strano, se (lui), essendo Filippo, era amico di Alessandro». Nel passo, dunque, Plutarco registra la pretesa somiglianza fra i due condottieri ma, al contempo, la respinge, dichiarandola «più supposta che reale» (μᾶλλον λεγομένην ἢ φαινομένην).[62]

Per di più Plutarco, nel brano in cui tratta del conferimento a Pompeo del soprannome 'Magno' (13.7–9),[63] non ne rileva l'identità con l'epiclesi attribuita ad

---

Weippert (1972) 79–81, invece, pur ammettendo che a prima vista il parallelismo tra i due episodi non è molto stretto, vi vede un'analogia. Bäbler (2019) 21 ravvisa nella differenza delle vicende un tentativo della fonte di sancire la superiorità del Romano sul Macedone. Una tesi simile a quella di Almagor (2013) è invece stata espressa da Nevin (2014) 62–64, secondo la quale i corpi delle Amazzoni rappresenterebbero una metafora del livello mitico di successo raggiunto da Alessandro, cui Pompeo si avvicinerebbe appena. A detta della studiosa, l'inferiorità del Romano rispetto al Macedone emergerebbe anche dall'episodio dell'incontro di Pompeo con le concubine di Mitridate, giacché, se le prigioniere di Alessandro sono tutte di stirpe regale, fra quelle di Pompeo figura la figlia di un arpista squattrinato.

60 Cfr. Watkins (1984) 18–21; Heftner (1995) 69–71. Cfr. Sil. *Pun.* 13.861: *hirta cui subrigitur coma fronte*; Plin. *HN* 18.6.14 testimonia la presenza di un 'ciuffo ribelle' anche in una testa in perle del generale. Per la descrizione di Alessandro e dei suoi ritratti cfr. Plut. *Alex.* 4.1–3; cfr. Wilgaux (2020) 82–87. Per alcuni studiosi, le rappresentazioni scultoree superstiti di Pompeo mostrano effettivamente caratteristiche ispirate ai ritratti di Alessandro: Michel (1967) 23, 55–66; Bieber (1961^2) 68–71; Weippert (1972) 60; Leach (1978) 32; Toynbee (1978) 24; Pollitt (1986) 34; Hannestad (1993) 62–63; Kühnen (2008) 55–57; Engster (2011) 207; Marshall (2016) 121 e n. 39; *contra* Smith (1989) 135–137; Watkins (1984) 18; Gruen (1998). Per Martin (1998) il paragone estetico fra i due doveva basarsi sulla giovane età e sul bell'aspetto, più che sulla presenza di tratti condivisi.

61 Per Weippert (1972) 62–63, Pompeo si sarebbe guardato dall'assumere esplicitamente questo nome. Plutarco registra anche un caso in cui Pompeo è deriso da alcuni avversari per il *cognomen Magnus* (*Crass.* 7.1); cfr. anche Cic. *Att.* 2.19.3 per un episodio simile. Su queste battute cfr. Corbeill (1996) 80–81 e 178–179.

62 Cfr. Heftner (1995) 69–70; Tatum (1996) 149.

63 Secondo il biografo Pompeo ricevette l'appellativo da Silla per i successi riportati nella spedizione contro i Mariani superstiti, o forse ancor prima, nel corso della stessa campagna militare, per acclamazione da parte dei suoi soldati, ma avrebbe iniziato ad utilizzarlo per firmare lettere e decreti solo all'epoca della guerra contro Sertorio. Sul passo cfr. Watkins (1984) 112–113; Heftner (1995) 119–120. Sull'attribuzione dell'epiclesi a Pompeo e sul suo valore cfr. Tandoi (1992c). Fanno

Alessandro dalle fonti latine sin da Plaut. *Mostell.* 775–776.[64] Il biografo doveva essere al corrente di questa tradizione poiché in *Aem.* 23.9 e in *Pyrrh.* 11.4 e 19.2 si riferisce al Macedone proprio con l'epiteto ὁ μέγας, traducendo verosimilmente una fonte latina.[65] Benché non sia chiaro se con questo appellativo Pompeo intendesse alludere volontariamente ad Alessandro,[66] il collegamento è senz'altro presente in Cic. *Arch.* 10.24, Liv. 9.17.5–7, Manil. *Astron.* 4.53–54 e Plin. *HN* 7.27.95–96. Si potrebbe dunque pensare che nel passo citato della *Vita di Pompeo* Plutarco abbia volutamente evitato di sottolineare questo elemento di connessione fra i due condottieri per comunicare, ancora una volta, il suo rifiuto del paragone.[67]

Un'interpretazione simile può essere ipotizzata anche per un altro episodio. In *Pomp.* 14.6 Plutarco riferisce che, in occasione del suo primo trionfo, il giovane generale aveva progettato di entrare in città su un carro trainato da quattro elefanti ma che, per le dimensioni ridotte della porta d'accesso, dovette rinunciare.[68] Senz'altro

risalire il soprannome alle prime campagne militari di Pompeo anche Plin. *HN* 7.27.96 e Cass. Dio 30–35.107.1, 37.21.3. Per Leach (1978) 31, i soldati glielo avrebbero attribuito per la somiglianza fisica col Macedone e perché, in occasione di un ammutinamento, Pompeo avrebbe assunto un atteggiamento «consciously reminiscent of similar attempts made by Alexander of Macedon in the face of mutiny by his troops on the limits of the old Persian Empire». Per questi episodi, cfr. Plut. *Alex.* 62.5–6 e *Pomp.* 13.1–4. Grazzini (2000) 233 ritiene poco probabile che l'associazione sia stata effettuata da Plutarco, che «non era affatto interessato ad accentuare i tratti di somiglianza con Alessandro»; questo, però, non si può escludere del tutto, dato che, come si è visto, altrove il biografo registra episodi certamente ispirati alla vita del Macedone. Sul *topos* alessandrino dell'ammutinamento cfr. Spencer (2002) 201–203, che però non menziona il caso di Pompeo. Per Kopij (2017) 123 il *cognomen* fu accettato pubblicamente solo dopo le guerre mitridatiche: cfr. App. *BCiv*. 1.80.366, 2.86.363 e 91.384. Liv. 30.45.6–7 sostiene che glielo diedero i suoi amici in un momento imprecisato. Il suo uso per indicare Pompeo – su cui Spranger (1958) 38–45 – è ampiamente testimoniato in fonti epigrafiche e numismatiche, precedenti o successive alla spedizione mitridatica – elenchi in Michel (1967) 39–47 e Kopij (2017) 123 n. 5 –, e nelle fonti letterarie – e.g. Cic. *Arch.* 10.24; Luc. *passim*; Plin. *HN* 37.6.14; Ov. *Fast.* 1.603; Diod. Sic. 40.4; Manil. *Astron.* 4.53–54; Sen. Rhet. *Controv.* 1.6.4. Gli autori cronologicamente più vicini a Pompeo tendono però a limitarne l'uso: Rubincam (2005) 271–273.

64 Sul passo cfr. Gruen (1998) 179–180. Nel mondo greco Alessandro è designato con altri epiteti; alcuni studiosi hanno quindi ipotizzato che la locuzione abbia origine romana: Spranger (1958) 33–37; Pfister (1964) 48–51; Rubincam (2005) 266–273; Martin (1998) 36; *contra* Gruen (1998) 179 n. 8.

65 Si tratta peraltro dei primi passi in greco in cui l'epiclesi compare per Alessandro: cfr. Rubincam (2005) 270. La *Vita di Emilio* sembra antecedente a quella di Pompeo, quella di Pirro successiva: per la cronologia cfr. *supra* n. 11. Nella *Vita di Alessandro* e nei *Moralia* Alessandro è invece definito ὁ βασιλεύς.

66 Così per van Ooteghem (1954) 66–69; Spranger (1958) 38 e 40–41; Michel (1967) 38; Kienast (1969) 437; Weippert (1972) 63–64; Leach (1978) 31; Spencer (2002) 184; Christ (2004) 35; Krebs (2008) 225 e n. 25; Kühnen (2008) 57–63; Marshall (2016) 120. *Contra* Martin (1998) 27–38; Gruen (1998) 185; Vitale (2016) 203.

67 Così Watkins (1984) 19 n. 1; Heftner (1995) 69.

68 Cfr. Plin. *HN* 8.2.4; Gran. Lic. 36.2. Sul passo: Watkins (1984) 121–123; Heftner (1995) 123–124.

gli animali dovevano rievocare la recente campagna africana, ma la scena avrebbe anche potuto richiamare alla memoria l'analoga processione trionfale celebrata dopo la vittoria sull'India dal dio Libero, uno dei numi tutelari del Macedone, rappresentata su monete coniate dai diadochi.[69] Gli studiosi non concordano sul fatto che Pompeo intendesse unire alla celebrazione della vittoria africana il richiamo alessandrino.[70] Tuttavia, anche in questo caso, l'associazione dovette essere operata dagli autori successivi, dato che Plinio paragona esplicitamente il trionfo di Pompeo sull'Africa alla processione di Libero (*HN* 8.2.4). Ipotizzando che anche Plutarco avesse in mente questa similitudine, potremmo pensare che egli abbia deciso di sottolineare il fallimento del progetto di Pompeo proprio per rimarcare, seppur implicitamente, la distanza che separava il generale romano dal suo modello Alessandro/Libero.[71]

Un riferimento ad Alessandro sembra infine sottinteso in *Pomp.* 29.5–7. Qui il contegno sprezzante di Pompeo – che, nella campagna piratica, giunge al punto di combattere per salvare i nemici pubblici pur di privare il collega Metello del trionfo – è accostato a quello di Achille che, in *Il.* 22.207, chiede ai compagni di non colpire Ettore, volendo riservare a sé la gloria di quel gesto.[72] L'eroe omerico rimanda a sua volta ad Alessandro, che, come testimonia Plutarco, ne era un discendente per parte materna e ambiva ad emularlo.[73] Il paragone implicito si ri-

69 Esempi in Marshall (2016) 124. Per il culto di Dioniso praticato da Alessandro: Edmunds (1971).

70 Favorevoli Toynbee (1973) 39; Michel (1967) 37; Weippert (1972) 70; Shelton (1999) 249 e n. 43; Mader (2006) 397–406; Kühnen (2008) 59; Spencer (2009) 255; Engster (2011) 211. *Contra* Matz (1953) 30; Watkins (1984) 122; Rosivach (2009); Kopij (2017) 126. Rawson (1970) 32 pensa piuttosto all'emulazione di Ercole. Un *aureus* (RRC 402) che celebra Pompeo *proconsul* reca sul *verso* un volto umano con un copricapo a forma di teschio di elefante. Per le interpretazioni di questa raffigurazione: Amela Valverde (2010); Welch/Mitchell (2013) 83; Marshall (2016); Kopij (2016). Sappiamo inoltre che nell'inaugurazione del suo teatro (55 a.C.) Pompeo organizzò un'elefantomachia (Plut. *Pomp.* 52.5; cfr. Cic. *Fam.* 7.1.3; Plin. *HN* 8.7.20–22; Cass. Dio 39.38.2–5; Sen. *Brev.* 13.6–7): cfr. Shelton (1999); Kachuck (2020).

71 Per Davies (2017) 188, invece, Pompeo avrebbe appositamente calcolato le dimensioni degli elefanti in modo da dimostrare «that Roman norms and institutions were too restrictive for a man of his caliber».

72 Sul passo: Watkins (1984) 247; Heftner (1995) 212.

73 Plut. *Alex. fort.* 331d e 343b; *Alex.* 2.1, 5.8 e 15.8–9. Per il legame fra Alessandro e Achille in Plutarco cfr. Mossman (1988). Fra le altre fonti che attestano questa connessione cfr. e.g. Arr. *Anab.* 1.11.8; Diod. Sic. 17.1.5; Cic. *Arch.* 10.24. Secondo Heckel (2015) essa costituisce la creazione di scrittori più tardi.

solve però in negativo, perché se Alessandro emulava le qualità positive e le gesta gloriose di Achille,[74] il generale romano ne replicava invece la sfrontatezza.[75]

L'equiparazione fra Pompeo e Alessandro è quindi respinta esplicitamente nel capitolo 46, che segna la cesura fra le due metà della biografia.[76] Qui Plutarco dapprima critica coloro che si ostinavano a paragonare i due condottieri «sotto ogni aspetto», giungendo ad affermare che all'epoca del terzo trionfo il Romano aveva meno di 34 anni «mentre in realtà si avviava ai 40» (46.1).[77] Poi aggiunge che Pompeo sarebbe stato fortunato se avesse concluso la sua vita allora, «quando aveva la fortuna di Alessandro» (46.2).[78] Il parallelo è dunque contestato in modo esplicito ma al contempo ammesso momentaneamente in modo da sottolineare l'*antiklimax* della seconda parte della biografia, in cui Pompeo, perso il sostegno della τύχη, andrà incontro a «sventure irrimediabili» (46.2).[79]

74 Si cfr. in particolare *Alex. fort.* 343b, dove Alessandro è considerato «più magnanimo di Achille».

75 Nevin (2014) 61–62.

76 Su questo capitolo: Watkins (1984) 381–385; Hillman (1994) 258–264.

77 Cfr. van Ooteghem (1954) 31–32; Gelzer (1984[2]) 119; Martin (1998) 40. Nel contestare gli storici favorevoli a Pompeo, il biografo commette a sua volta un errore, dato che il Romano, nato nel 106 a.C. (cfr. Cic. *Brut.* 43.161 e 68.239; Vell. 2.53.4), all'epoca del terzo trionfo (61 a.C.) aveva circa 45 anni. In altri passi della *Vita*, invece, Plutarco è più preciso nell'indicare l'età del generale (6.5, 12.8, 73.1 e 79.5). È verosimile che l'errore di 46.1 dipenda dall'uso di una fonte differente, forse uno di quegli «scrittori troppo frettolosi» criticati da Velleio (2.53.4) poiché sbagliavano la data di morte di Pompeo di circa un lustro. Possiamo chiederci però se la decisione di seguire una fonte diversa in questo caso non sia stata consapevole, così da far combaciare il massimo successo di Pompeo con i suoi 40 anni, età riconosciuta dalla tradizione greca come tipica dell'ακμή: cfr. Polman (1974).

78 Alessandro è associato alla τύχη subito dopo la sua morte nel contesto sia politico che filosofico: Stewart (1993) 10–21 e 260–261. Per Harrison (1995) 97, Plutarco non è capace di pensare al tema della fortuna indipendentemente da Alessandro, la cui τύχη costituisce un punto di raffronto imprescindibile con quella degli altri personaggi. Tuttavia, nelle sue opere il biografo tratta il tema in modo incoerente: se in *Pomp.* 46.2 riprende la visione peripatetica che faceva dipendere i successi del Macedone dalla sua fortuna – Wardman (1955) 96; cfr. D'Angelo (1998) 27 –, in *Alex. fort.* sostiene che Alessandro trionfò nonostante la τύχη avversa, così da assegnare il primato alla sua ἀρετή. Nella *Vita di Alessandro*, dove comunque viene posta scarsa enfasi sul tema – Hamilton (1999[2]) LXVIII; Prandi (2000) 378 –, il protagonista subisce alterne fortune (17.6, 20.7, 26.14, 50.2 e 58.2). Sul rapporto fra virtù e fortuna in Plutarco: Opsomer (2011).

79 Nella prima sezione il protagonista è baciato dagli «splendidi e grandi doni della fortuna» (42.12) e coglie più volte le occasioni che questa gli presenta, sia sul campo di battaglia, sia nella politica cittadina (12.7, 21.3 e 41.4; cfr. Cic. *Man.* 10.28 e 16.49; *Arch.* 10.24). La τύχη però lo abbandona in seguito alla celebrazione del terzo trionfo (46.2; cfr. *Fort. Rom.* 324a). Anche altre fonti rilevano un ribaltamento della fortuna di Pompeo – e.g. Vell. 2.53.3: *discordante fortuna*; Cass. Dio 42.1.1 e 5.1: cfr. Alfonsi (1947) – e, nel farlo, alcune sottolineano proprio la discrepanza con la τύχη di Alessandro – Liv. 9.17.7; Manil. *Astron.* 4.54–56. Tuttavia, gli altri autori pongono questo mutamento all'epoca della malattia che lo colpì in Campania nel 50 a.C. (Cic. *Tusc.* 1.35.86; Vell.

2 La seconda sezione

Nella parte rimanente della *Vita* i riferimenti espliciti ad Alessandro scompaiono, ma è possibile ravvisarvi un continuo parallelo implicito, declinato in negativo per il protagonista.[80] Nella seconda sezione della biografia, infatti, Pompeo finisce per caratterizzarsi come una sorta di 'anti-Alessandro',[81] giacché perde la maggior parte delle qualità che lo accomunavano al Macedone, incarnate ora dal suo rivale Cesare.[82]

In primo luogo, il generale smarrisce quel controllo dell'ἔρως per le donne che lo aveva contraddistinto in precedenza, e lascia che le relazioni matrimoniali lo distraggano dall'attività politica, a detrimento della propria reputazione e del bene dello Stato.[83] L'unione con Giulia, la figlia di Cesare, si rivela felice sul piano personale, ma ha ripercussioni sulla sua carriera politica: Pompeo infatti «si lasciò illanguidire dall'amore per la giovane moglie con la quale stava per la maggior parte del tempo, passando giornate intere con lei in campagna e nei suoi giardini e trascurando quanto avveniva nel foro» (48.8); per stare con Giulia, egli avrebbe addirittura delegato ad amici il comando sulle Spagne e il controllo degli eserciti ivi stanziati (53.1).[84] Per questo dovette sopportare la derisione pubblica ispirata da Clodio (48.10–12), la rabbia del Senato (49.1) e la perdita del favore popolare (53.1). Il successivo matrimonio con Cornelia suscitò critiche ancor più accese in quanto Pompeo, all'epoca console senza collega in un grave momento della *res publica*, di fatto trascurava i suoi doveri politici per dedicarsi ai banchetti nuziali (55.1–5). Tutto ciò è in netto contrasto non solo con il comportamento di Alessandro – il cui matrimonio con Rossane, pur motivato dall'ἔρως, fu «perfettamente conveniente alla sua azione politica» (*Alex.* 47.7–8), così come

2.48.2; Sen. *Cons. ad Marc.* 20.4; cfr. Iuv. 10.283–286) o durante la battaglia di Farsalo (Luc. 7.6 e 8.84–85; Flor. 2.13.51). La scelta di Plutarco è invece a prima vista sorprendente, dato che Pompeo raggiunse l'apice della sua carriera politica negli anni 50, ma si spiega se consideriamo che il biografo lega il destino del generale a quello della città: per lui la creazione del triumvirato (60 a.C.) rappresenta la causa originaria della guerra civile e quindi, di conseguenza, della caduta dello stesso Pompeo: cfr. Heftner (1995) 22. In ogni caso, in seguito il testo plutarcheo sembra uniformarsi alle altre fonti, giacché a proposito delle operazioni per la *cura annonae* del 57 leggiamo che Pompeo era ancora «assistito dalla buona sorte» (50.3), ed è solo all'indomani di Farsalo che Cornelia si rende conto «del mutamento della sorte di quell'uomo» (73.8).

80 Beneker (2005a) 317–318 e (2012) 215–222. Harrison (1995) 102, Nevin (2014) 59–65 e Stadter (2015a) 128 n. 27 ritengono invece questi capitoli totalmente privi di allusioni ad Alessandro.

81 Così Engster (2011) 221.

82 Mantiene però il tratto dell'umanità nei confronti dei nemici (cfr. 66.6 e 73.4).

83 Beneker (2005b) 78–81 e (2012) 216–222; Jacobs (2018) 261–262.

84 Cfr. *Crass.* 16.1. Diverse motivazioni sono addotte da Caes. *BGall.* 1.2; Vell. 2.48.1; Cass. Dio 39.39.4–5.

quello celebrato più tardi con Statira (*Alex. fort.* 338d)[85] – ma anche con quello del Cesare plutarcheo: infatti nella *Vita* del dittatore il biografo minimizza i suoi appetiti sessuali, rilevati da altre fonti, mettendo piuttosto in risalto il suo ἔρως per il dominio politico e militare.[86]

Parallelamente, l'ἔρως per la δόξα, che nella prima sezione della *Vita di Pompeo* aveva accomunato il protagonista ad Alessandro e lo aveva portato a grandi successi, assume ora un risvolto negativo.[87] Proprio la preoccupazione di mantenere intatta la sua fama porta infatti Pompeo a compiere scelte sbagliate nel corso della guerra civile: prima rifiuta il consiglio di L. Afranio di tornare in Italia, perché teme che la sua reputazione possa risentire di una nuova fuga davanti a Cesare (66.4–6); quindi si fa convincere ad attaccare battaglia a Farsalo per mettere a tacere le critiche dei suoi sostenitori (67.7).[88] Il risultato sarà la perdita della gloria stessa (73.2: ἀποβαλὼν ὥρᾳ μιᾷ δόξαν καὶ δύναμιν).[89]

Nel corso della guerra civile viene meno anche la rapidità d'azione che, come si è visto, costituiva un altro tratto condiviso da Pompeo e Alessandro, e che invece ora diventa una peculiarità del suo avversario Cesare.[90] La strategia di Pompeo si basa sul logoramento del nemico piuttosto che sulla fulmineità dell'attacco e le sue azioni sono caratterizzate dall'indugio e dall'indecisione (66.1); dopo Farsalo, egli incede lentamente verso l'accampamento (72.1–2) e lì rimane seduto in silenzio a lungo, prima di allontanarsi «senza fretta» (73.1).[91] Cesare invece sorprende il rivale con una marcia improvvisa su Roma (60.1–2) e, dopo aver messo sotto controllo tutta l'Italia in soli 60 giorni (63.4) ed essersi recato in Spagna (65.3–4), salpa per la Grecia, impaziente di giungere allo scontro aperto (73.1). Dopo la sconfitta, sarà proprio il timore della rapidità dell'avversario a spingere Pompeo a cercare un rifugio in Egitto, dove troverà la morte (76.3).

La stessa descrizione della fuga finale di Pompeo, braccato da Cesare (73.1, *synkr.* 83.6), rievoca la ritirata di Dario di fronte all'avanzare di Alessandro (*Alex.* 20.10, 32.3 e 33.8), consacrando definitivamente la vittoria della coppia Alessan-

85 Su questi passi: Cammarota (1998) 239; Hamilton (1999^2) 129–130.

86 Beneker (2003) e (2012) 140–152. Cfr. *Ant.* 6.3.

87 Jacobs (2018) 257 e 272–274; cfr. Hillman (1992) 134. Più in generale, la φιλοτιμία di Pompeo si dimostra inferiore a quella di Alessandro, giacché quest'ultimo la poneva al servizio della sua comunità, mentre il Romano persegue un interesse esclusivamente personale (cfr. *synkr.* 82.6).

88 Cfr. 57.7, 68.3 e 70.6; *synkr.* 84.2–3.

89 Cfr. Flor. 2.13.51: *superstes dignitatis suae.*

90 Così Steidle (1990) 185 e Heftner (1995) 24; *contra* Schemmel (2015) 302, per la quale l'originaria rapidità di Pompeo nel concludere le campagne militari, frutto di una lunga e prudente fase di preparazione, non può essere in alcun modo confrontata con l'irruenza e la spontaneità delle azioni militari di Cesare.

91 Cfr. Cic. *Att.* 7.21.1.

dro-Cesare e l'inferiorità di Pompeo sia rispetto al suo antagonista romano sia rispetto al suo presunto modello greco.[92] Un ulteriore richiamo implicito al sovrano persiano si può leggere nell'appellativo 're dei re', con il quale Domizio Enobarbo denigra Pompeo in 67.5.

Significativa è infine la scena conclusiva della *Vita* (80.7), in cui Cesare rimane turbato alla vista dei resti del nemico sconfitto e successivamente ne punisce gli assassini, con un comportamento precisamente reminiscente di quello mostrato da Alessandro al cospetto del cadavere di Dario (*Alex.* 43.5).[93] In questa occasione il dittatore riceve dai consiglieri di Tolemeo la testa del rivale e il suo sigillo, sul quale era impressa l'immagine di un leone armato di spada. Ebbene, in *Alex.* 2.4 lo stesso Plutarco riferiva che Filippo aveva avuto una premonizione sulla nascita del figlio, sognando di imprimere sul ventre di Olimpiade un sigillo recante l'effigie di un leone.[94] Lo σφραγίς con il leone, emblema di Alessandro, passa quindi da Pompeo a Cesare, dimostrando una volta per tutte che per Plutarco non il primo, ma il secondo, è il vero 'Alessandro romano'.[95]

Conclusioni

A dispetto delle apparenze, la *Vita di Pompeo* non assume rilievo per gli storici che vogliano sostenere la tesi di un'*imitatio Alexandri* praticata dal generale, in quanto fornisce soltanto indizi di una *comparatio* operata da terzi. Tuttavia, la σύγκρισις fra Pompeo e Alessandro condotta nella biografia si rivela particolarmente importante per l'analisi della *Vita* stessa, giacché al suo interno assolve a molteplici funzioni.

Innanzitutto, il paragone negativo con il Macedone crea un nesso fra la *Vita di Pompeo* e quella del suo omologo greco Agesilao, il quale aveva dovuto rinunciare «ad un potere e una gloria quali nessuno, né prima né dopo di lui, ebbe, tranne Alessandro» (*synkr.* 82.6; cfr. *Ages.* 15.4–5).[96] Allo stesso tempo, esso serve a giustifi-

92 Cfr. Beneker (2005a) 321–322.

93 Cfr. *supra* p. 81.

94 Su questo episodio e sul legame di Alessandro con la figura del leone cfr. Ogden (2011) 8–11; cfr. *Alex.* 13.2, 40.4 e 73.5.

95 Cfr. Beneker (2005a) 315–319; Pelling (2011) 26–27; Nevin (2014) 66. Per Harrison (1995) 101, invece, Pompeo emerge positivamente dal confronto, dato che la sua caduta è attribuita a fattori esterni quali la sua relazione familiare con Cesare e poi con Scipione.

96 Cfr. Shipley (1997) 10; Swain (1992) 110 n. 53; Harrison (1995) 99–102; Nevin (2014) 57–58; Jacobs (2018) 227.

care la scelta precedentemente compiuta dal biografo di accoppiare il Macedone con Cesare e non con Pompeo, come probabilmente ci si sarebbe aspettati.[97]

In secondo luogo, la σύγκρισις interna ha un compito strutturale, costituendo un elemento di cesura e al contempo di unità della biografia. Da una parte, infatti, essa rende più evidente il contrasto fra la prima sezione della *Vita* – in cui le imprese vittoriose rendono Pompeo il candidato ideale ad acquisire la fama di 'nuovo Alessandro' – e la seconda, ove il generale romano procede verso un destino funesto e il modello del Macedone sembra scomparire quasi totalmente. Come si è visto, in alcuni passi dei primi 45 capitoli Plutarco riproduce consapevolmente la tradizione panegiristica riscontrata nella fonte, che equiparava Pompeo ad Alessandro:[98] accettando momentaneamente la similitudine, il biografo intendeva forse dare al lettore un'idea di ciò che Pompeo avrebbe potuto essere – ossia un vero 'Alessandro romano' – se solo, anche nel prosieguo della sua vita, avesse mantenuto il comportamento dimostrato nella prima parte.[99] Tuttavia il contrasto fra le due sezioni della biografia è solo apparente, giacché da un lato è possibile individuare alcuni richiami indiretti all'immaginario alessandrino anche negli ultimi 33 capitoli (benché declinati in negativo), dall'altro già nella prima parte Plutarco inserisce alcuni dettagli con i quali anticipa al lettore il suo rifiuto dell'identificazione fra Pompeo e Alessandro, creando così dal principio una sensazione di 'tensione'[100] finalizzata ad amplificare il senso di *antiklimax* che caratterizza questa *Vita*.

Infine, il confronto con il paradigma alessandrino si configura come mezzo per far emergere il vero ἦθος del protagonista, scopo dichiarato delle biografie plutarchee (cfr. *Alex.* 1.1–2).

Bibliografia

Alfonsi (1947): Luigi Alfonsi, "Pompeo in Manilio", in: *Latomus* 6.4, 345–351.

Almagor (2013): Eran Almagor, "'But This Belongs to Another Discussion': Exploring the Ethographic Digression in Plutarch's *Lives*", in: Eran Almagor and Joseph Skinner (eds.), *Ancient Ethnography: New Approaches*, London, 153–178.

Aloumpi (2017): Myrto Aloumpi, "Shifting boundaries: *Philotimia* in democratic Athens and in Plutarch's *Lives*", in: Aristoula Georgiadou and Katerina Oikonomopoulou (eds.), *Space, time and language in Plutarch*, Berlin-Boston, 191–202.

97 Cfr. Watkins (1984) 19 e Grazzini (2000) 233 n. 49. Ciò dimostra ancora una volta quanto possa essere proficua una lettura combinata delle biografie tardo-repubblicane: cfr. Beneker (2005a).

98 Heftner (1995) 70.

99 Così Beneker (2012) 215–216.

100 Mossman (1991) 111.

Amela Valverde (2010): Luis Amela Valverde, “El áureo de Cn. Pompeyo Magno (RRC 402/1)”, in: *Espacio, Tiempo y Forma* 23, 205–216.
Anderson (1928): Andrew R. Anderson, “Heracles and His Successors: A Study of a Heroic Ideal and the Recurrence of a Heroic Type”, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 39, 7–58.
Anderson (1963): William S. Anderson, *Pompey, his friends, and the literature of the first century B.C.*, Berkeley.
Asirvatham (2005): Sulochana R. Asirvatham, “Classicism and *Romanitas* in Plutarch’s *De Alexandri fortuna aut virtute*”, in: *American Journal of Philology* 126.1, 107–125.
Asirvatham (2018a): Sulochana R. Asirvatham, “Plutarch’s Alexander”, in: Moore (2018) 356–375.
Asirvatham (2018b): Sulochana R. Asirvatham, “The Memory of Alexander in Plutarch’s *Lives* of Demetrios, Pyrrhos and Eumenes”, in: Timothy Howe, Frances Pownall and Beatrice Poletti (eds.), *Ancient Macedonians in the Greek and Roman Sources. From History to Historiography*, Swansea, 215–255.
Bäbler (2019): Balbina Bäbler, “Pompeius im Kaukasus: Geographie und Topographie eines Feldzugs”, in: Frank Schleicher, Timo Stickler und Udo Hartmann (hrsg.), *Iberien zwischen Rom und Iran: Beiträge zur Geschichte und Kultur Transkaukasiens in der Antike*, Stuttgart, 15–24.
Beck (2002): Mark A. Beck, “Interne *synkrisis* bei Plutarch”, in: *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie* 130.4, 467–489.
Beneker (2003): Jeffrey Beneker, “No time for love: Plutarch’s chaste Caesar”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43.1, 13–29.
Beneker (2005a): Jeffrey Beneker, “Thematic correspondences in Plutarch’s *Lives* of Caesar, Pompey and Crassus”, in: Lukas de Blois, Jeroen Bons, Ton Kessels and Dirk Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch’s Works*, II, *The Statesman in Plutarch’s Greek and Roman* Lives, Leiden, 315–325.
Beneker (2005b): Jeffrey Beneker, “Plutarch and the rise and fall of Pompey”, in: Pérez Jiménez/ Titchener (2005) 69–82.
Beneker (2012): Jeffrey Beneker, *The passionate Statesman: Eros and Politics in Plutarch’s* Lives, Oxford.
Benferhat (2009): Yasmina Benferhat, “La clémence de… Pompée”, in: Olivier Devillers, Jean Meyers et Jacqueline Dangel (éds.), *Pouvoirs des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan: hommages au professeur Paul Marius Martin*, Louvain-Paris, 121–132.
Benferhat (2011): Yasmina Benferhat, *Du bon usage de la douceur en politique dans l’œuvre de Tacite*, Paris.
Bieber (1961[2]): Margaret Bieber, *The sculpture of the Hellenistic Age*, New York [ed. or. 1955].
Bohm (1989): Claudia Bohm, Imitatio Alexandri *im Hellenismus. Untersuchungen zum politischen Nachwirken Alexanders des Grossen in hoch-und späthellenistischen Monarchien*, München.
Bonnet (1992): Corinne Bonnet, “Héraclès en Orient: interpétations et syncrétismes”, in: Corinne Bonnet et Colette Jourdain-Annequin (éds.), *Héraclès. D’une rive à l’autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Turnhout, 165–198.
Braccesi (2006): Lorenzo Braccesi, *L’Alessandro occidentale: il Macedone e Roma*, Roma.
Bruhl (1930): Adrien Bruhl, “Le souvenir d’Alexandre le Grand et les Romains”, in: *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire de l’École Française de Rome*, 202–221.
Buszard (2008): Bradley Buszard, “Caesar’s Ambition: A Combined Reading of Plutarch’s *Alexander-Caesar* and *Pyrrhus-Marius*”, in: *Transactions of the American Philological Association* 138.1, 185–215.
Caire (2020): Emmanuèle Caire, “Plutarque et la grécité des Romains: la notion de *philanthropia* dans les *Vies parallèles*”, in: Pierre Maréchaux et Bernard Mineo (éds.), *Plutarque et la construction de*

l'Histoire: entre récit historique et invention littéraire: *actes du colloque organisé les 13 et 14 mai 2016 à l'université de Nantes*, Rennes, 47–74.
Cammarota (1998): Maria Rubina Cammarota (ed.), *Plutarco. La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda orazione*, Napoli.
Carlsen (1993): Jasper Carlsen (ed.), *Alexander the Great: Reality and Myth*, Roma.
Ceauşescu (1974): Petre Ceauşescu, "La double image d'Alexandre à Rome", in: *Studii Clasice* 16, 153–168.
Celotto (2018): Giulia Celotto, "Alexander the Great in Seneca's Works and in Lucan's *Bellum Civile*", in: Moore (2018) 325–354.
Christ (2004): Karl Christ, *Pompeius*: *Der Feldherr Roms. Eine Biographie*, München.
Corbeill (1996): Anthony Ph. Corbeill, *Controlling Laughter: Political Humor in the late Roman Republic*, Princeton.
D'Angelo (1998): Annamaria D'Angelo (ed.), *Plutarco. La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima orazione*, Napoli.
Davies (2017): Penelope J.E. Davies, *Architecture and Politics in Republican Rome*, Cambridge.
Delvaux (1995): Georges Delvaux, "Plutarque: chronologie relative des *Vies parallèles*", in: *Les Études Classiques* 63.2, 97–113.
den Hengst (2010): Daniël den Hengst, "Alexander and Rome", in: Diederik W.P. Burgersdijk and Joop A. van Waarden (eds.), *Emperors and Historiography: Collected Essays on the Literature of the Roman Empire by Daniël den Hengst*, Leiden, 68–83.
Desideri (2010): Paolo Desideri, "Il mito di Alessandro in Plutarco e Dione", in: Silvia Bussi e Daniele Foraboschi (a c. di), *Roma e l'eredità ellenistica: atti del convegno internazionale, Milano, Università Statale, 14–16 gennaio 2009*, Pisa, 19–31.
De Temmerman (2010): Koen De Temmerman, "Ancient rhetoric as a hermeneutical tool for the analysis of characterization in narrative literature", in: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 28.1, 23–51.
De Temmerman (2016): Koen De Temmerman, "Ancient biography and formalities of fiction", in: Koen De Temmerman and Kristoffel Demoen (eds.), *Writing Biography in Greece and Rome*: *Narrative Technique and Fictionalization*, Cambridge, 3–25.
Dreizehnter (1975): Alois Dreizehnter, "Pompeius als Städtegründer", in: *Chiron: Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts* 5, 213–245.
Drumann/Groebe (1908): Wilhelm Drumann und Paul Groebe, *Geschichte Roms in seinem Ubergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung oder Pompeius, Caesar, Cicero und ihre Zeitgenossen nach Geschlechtern und mit genealogischen Tabellen 4*: *Junii – Pompeii*, Berlin.
Duff (1999): Timothy E. Duff, *Plutarch's* Lives: *Exploring Virtue and Vice*, Oxford.
Edmunds (1971): Lowell Edmunds, "The religiosity of Alexander", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12, 363–391.
Edwards (1991): Michael J. Edwards, "*Gnaeus Pompeius Magnus*: from teenage butcher to Roman Alexander", in: *Accordia* 2, 69–85.
Engster (2011): Dorit Engster, "Der Triumph des Pompeius über Mithradates VI", in: Nikolai Povalahev und Vladimir D. Kuznetsov (hrsg.), *Phanagoreia und seine historische Umwelt: von den Anfängen der griechischen Kolonisation (8. Jh. v. Chr.) bis zum Chasarenreich (10. Jh. n. Chr.). Internationale Konferenz, 25.–28. November 2009, Göttingen*, Göttingen, 197–224.
Enrico (2019): Marco Enrico, "Dioniso alla guerra: Demetrio Poliorcete secondo Plutarco", in: *Revue Internationale d'Histoire Militaire Ancienne* 8, 247–261.
Erickson (2018): Kyle Erickson, "Sons of Heracles: Antony and Alexander in the Late Republic", in: Moore (2018) 254–274.

Fezzi (2019): Luca Fezzi, *Pompeo. Conquistatore del mondo, difensore della* res publica, *eroe tragico*, Roma.
Flacelière (1964): Robert Flacelière (éd.), *Plutarque. Vies*., I, *Thésée-Romulus; Lycurgue-Numa*, Paris.
Frazier (1988): Françoise Frazier, "À propos de la *philotimia* dans les Vies. Quelques jalons dans l'histoire d'une notion", in: *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 62, 109–127.
Fulińska (2015): Agnieszka Fulińska, *Nowy Aleksander. Ikonografia i legenda Mitrydatesa VI Eupatora*, Krakow.
Gelzer (1984^2): Matthias Gelzer, *Pompeius: Lebensbild eines Römers*, Stuttgart [ed. or. 1944; rist. 2005].
Gilley (2018): Dawn L. Gilley, "The Latin Alexander: Constructing Roman Identity", in: Moore (2018), 304–324.
Gold (1985): Barbara K. Gold, "Pompey and Theophanes of Mytilene", in: *American Journal of Philology* 106, 312–327.
Grazzini (2000): Stefano Grazzini, "La σύγκρισις fra Pompeo ed Alessandro nel *Somnium Scipionis*: a proposito di Cicerone, *De republica* VI 22", in: *Museum Helveticum: Schweizerische Zeitschrift für Klassische Altertumswissenschaft* 57.3, 220–236.
Green (1978): Peter Green, "Caesar and Alexander: *aemulatio*, *imitatio*, and *comparatio*", in: *American Journal of Ancient History* 3, 1–26.
Greenhalgh (1980): Peter Greenhalgh, *Pompey, the Roman Alexander*, London.
Grilli (1984): Alberto Grilli, "Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica", in: Marta Sordi (a c. di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, 123–153.
Gruen (1998): Eric S. Gruen, "Rome and the myth of Alexander", in: Tom W. Hillard, Rosalinde A. Kearsley *et al.* (eds.), *Ancient history in a Modern University*, I, *The Ancient Near East, Greece and Rome*, 178–191.
Hägg (2012): Tomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge-New York.
Hamilton (1999^2): James R. Hamilton, *Plutarch. Alexander*, London [ed. or. 1969].
Hannestad (1993): Niels Hannestad, "*Imitatio Alexandri* in Roman Art", in: Carlsen (1993), 61–69.
Harrison (1995): George W.M. Harrison, "The Semiotics of Plutarch's Συγκρίσεις: The Hellenistic Lives of Demetrius-Antony and Agesilaus-Pompey", in: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 73.1, 91–104.
Heckel (2015): Waldemar Heckel, "Alexander, Achilles, and Heracles: Between Myth and History", in: Pat V. Wheatley and Elizabeth J. Baynham (eds.), *East and West in the World Empire of Alexander. Essays in honour of Brian Bosworth*, Oxford-New York, 21–34.
Heftner (1995): Herbert Heftner, *Plutarch und der Aufstieg des Pompeius: ein historischer Kommentar zu Plutarchs Pompeiusvita*, I, *Kap. 1–45*, Bern-Frankfurt am Main.
Heuss (1954): Alfred Heuss, "Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums", in: *Antike und Abendland* 4, 65–104.
Hillman (1992): Thomas P. Hillman, "Plutarch and the first consulship of Pompeius and Crassus", in: *Phoenix*: *Journal of the Classical Association of Canada* 46, 124–137.
Hillman (1994): Thomas P. Hillman, "Authorial statements, narrative, and character in Plutarch's *Agesilaus-Pompeius*", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 35, 255–280.
Isager (1993): Jacob Isager, "Alexander the Great in Roman literature from Pompey to Vespasian", in: Carlsen (1993), 75–84.
Jacobs (2018): Susan G. Jacobs, *Plutarch's pragmatic biographies: lessons for statesmen and generals in the* Parallel lives, Leiden-Boston.
Jones (1966): Christopher P. Jones, "Towards a Chronology of Plutarch's Works", in: *The Journal of Roman Studies* 56, 61–74.

Kachuck (2020): Aaron Kachuck, “When Rome’s Elephants Weep. Human Monsters from Pompey’s Theatre to Virgil’s Trojan Horse”, in: Giulia Maria Chesi and Francesca Spiegel (eds.), *Undoing the Human: Classical Literature and the Post-Human*, London-New York, 157–166.
Kienast (1969): Dietmar Kienast, “Augustus und Alexander”, in: *Gymnasium: Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung* 76, 430–456.
Kopij (2017): Kamil Kopij, “When Did Pompey the Great Engage in His *Imitatio Alexandri*?”, in: *Studies in Ancient Art and Civilization* 17, 119–139.
Koulakiotis (2006): Elias Koulakiotis, *Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Ch.*, Konstanz.
Krebs (2008): Christopher B. Krebs, “*Magni viri*: Caesar, Alexander, and Pompey in Cat. 11”, in: *Philologus: Zeitschrift für Antike Literatur und Ihre Rezeption* 152.2, 223–229.
Kühnen (2008): Angela Kühnen, *Die* imitatio Alexandri *in der römischen Politik: 1. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.*, Münster.
Leach (1978): John Leach, *Pompey the Great*, London.
Mader (2006): Gottfried J. Mader, “Triumphal elephants and political circus and Plutarch, *Pomp*. 14.6”, in: *Classical World*: *A Quarterly Journal on Antiquity* 99.4, 397–403.
Marshall (2016): Bruce Marshall, “An *Aureus* of Pompeius Magnus”, in: *Antichthon: Journal of the Australasian Society for Classical Studies* 50, 107–133.
Martin (1960): Hubert Martin, “The concept of πραότης in Plutarch’s *Lives*”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 3, 65–73.
Martin (1961): Hubert Martin, “The concept of *philanthropia* in Plutarch’s *Lives*”, in: *American Journal of Philology* 82, 164–175.
Martin (1998): Devon J. Martin, “Did Pompey engage in *imitation Alexandri*?”, in: Carl Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, IX, Bruxelles, 23–51.
Matz (1953): Friedrich Matz, *Der Gott auf dem Elephantenwagen*, Wiesbaden.
Mewaldt (1907): Johannes Mewaldt, “Selbstcitate in den Biographien Plutarchs”, in: *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie*, 564–578.
Michel (1967): Dorothea Michel, *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius: Archäologische Untersuchungen*, Bruxelles.
Monaco Caterine (2016–2017): Mallory Monaco Caterine, “Alexander-Imitators in the Age of Trajan: Plutarch’s *Demetrius* and *Pyrrhus*”, in: *The Classical Journal* 112.4, 406–430.
Moore (2018): Kenneth R. Moore (ed.), *Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden-Boston.
Mossman (1988): Judith M. Mossman, “Tragedy and Epic in Plutarch’s *Alexander*”, in: *The Journal of Hellenic Studies* 108, 83–93.
Mossman (1991): Judith M. Mossman, “Plutarch’s use of statues”, in: Michael Attyah Flower and Mark Toher (eds.), Georgica*: Greek studies in honour of George Cawkwell*, London, 98–119.
Mossman (1992): Judith M. Mossman, “Plutarch, Pyrrhus, and Alexander”, in: Philip A. Stadter (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London-New York, 90–108.
Muccioli (2018): Federicomaria Muccioli, “The Ambivalent Model: Alexander in the Greek World between Politics and Literature (1st Century BC / beg. 1st Century AD)”, in: Moore (2018) 275–303.
Nevin (2014): Sonya Nevin, “Negative comparison: Agamemnon and Alexander in Plutarch’s *Agesilaus-Pompey*”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 54.1, 45–68.
Nikolaidis (2005): Anastasios G. Nikolaidis, “Plutarch’s methods: his cross-references and the sequence of the *Parallel Lives*”, in: Pérez Jiménez/Titchener (2005) 219–230.
Ogden (2011): Daniel Ogden, *Alexander the Great: myth, genesis and sexuality*, Exeter.

Opsomer (2011): Jan Opsomer, “Virtue, Fortune, and Happiness in Theory and Practice”, in: Geert Roskam and Luc van der Stockt (eds.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethic*, Leuven, 151–176.
Pelling (1988): Christopher B.R. Pelling (ed.), *Plutarch. Life of Antony*, Cambridge.
Pelling (2011): Christopher B.R. Pelling (ed.), *Plutarch*. *Caesar*, Oxford.
Pérez Jiménez (2002): Aurelio Pérez Jiménez, “*Exemplum*: the Paradigmatic Education of the Ruler in the *Lives* of Plutarch”, in: Philip A. Stadter and Luc van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98–117 A.D.)*, Leuven, 105–114.
Pérez Jiménez/Titchener (2005): Aurelio Pérez Jiménez and Frances B. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch’s works: Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Logan.
Peter (1865): Herman Peter, *Die Quellen Plutarchs in Den Biographieen Der Römer*, Halle.
Pfister (1964): Friedrich Pfister, “Alexander der Grosse. Die Geschichte seines Ruhms im Lichte seiner Beinamen”, in: *Historia* 13, 37–79.
Placido (1995): Domingo Placido, “L’image d’Alexandre dans la conception plutarchéenne de l’Empire romain”, in: *Dialogues d’Histoire Ancienne* 21.2, 131–138.
Pollitt (1986): Jerome J. Pollitt, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge.
Polman (1974): G.H. Polman, “Chronological Biography and *Akme* in Plutarch”, in: *Classical Philology: A Journal Devoted to Research in Classical Antiquity* 69, 169–177.
Prandi (2000): Luisa Prandi, “L’Alessandro di Plutarco”, in: Luc van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and praxis in Plutarch: Acta of the 4. International Congress of the International Plutarch Society*, *Leuven*, *July 3–6*, *1996*, Louvain, 375–386.
Rawson (1970): Beryl Rawson, “Pompey and Hercules”, in: *Antichthon: Journal of the Australasian Society for Classical Studies* 4, 30–37.
Rawson (1985): Elizabeth Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London.
Richard (1974): Jean-Claude Richard, “Alexandre et Pompée. A propos de Tite-Live IX, 16,19–19, 17”, in: *Mélanges de philosophie, de littérature et d’histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, 653–669.
Rizzo (1963): Francesco Paolo Rizzo, *Le fonti per la storia della conquista Pompeiana della Siria*, Palermo.
Rosivach (2009): Vincent J. Rosivach, “The elephant-drawn chariot in Pompey’s first triumph”, in: *New England Classical Journal* 36.4, 239–252.
Roskam *et al.* (2012): Geert Roskam, Maarten De Pourcq and Luc van der Stockt (eds.), *The Lash of Ambition: Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of* Philotimia, Leuven.
Rubincam (2005): Catherine Rubincam, “A Tale of Two *Magni*: Justin/Trogus on Alexander and Pompey”, in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 54.3, 265–274.
Santangelo (2007): Federico Santangelo, “Pompey and religion”, in: *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie* 135.2, 228–233.
Santangelo (2015): Federico Santangelo, *Teofane di Mitilene: testimonianze e frammenti*, Tivoli.
Santangelo (2018): Federico Santangelo, “Theophanes of Mytilene, Cicero, and Pompey’s inner circle”, in: Henriette van der Blom, Christa Gray and Catherine Steel (eds.), *Institutions and Ideology in Republican Rome*: *Speech, Audience and Decision*, Cambridge, 128–146.
Scardigli (1979): Barbara Scardigli, *Die Römerbiographien Plutarchs. Ein Forschungsbericht*, München.
Schemmel (2015): Nicole Schemmel, *Ῥωμαίων κράτιστος: die Rezeption des Pompeius in der römischen Kaiserzeit*, Duisburg.

Shelton (1999): Jo-Ann Shelton, “Elephants, Pompey, and the reports of popular displeasure in 55 BC”, in: Shannon N. Byrne and Edmund P. Cueva (eds.), Veritatis amicitiaeque causa*: Essays in Honor of Anna Lydia Motto and John R. Clark*, Wauconda, 231–271.
Shipley (1997): Donald R. Shipley, *Plutarch*. *Life of Agesilaos*, Oxford.
Smith (1989): Ronald R.R. Smith, *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford.
Spencer (2002): Diana Spencer, *The Roman Alexander: Reading a Cultural Myth*, Exeter.
Spencer (2009): Diana Spencer, “Roman Alexanders: Epistemology and Identity”, in: Waldemar Heckel and Lawrence A. Tritle (eds.), *Alexander the Great: A New History*, Chichester-Malden, 251–271.
Spranger (1958): Peter P. Spranger, “Der Grosse. Untersuchungen zur Entstehung des historischen Beinamens in der Antike”, in: *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte*, 22–58.
Stadter (2015a): Philip. A. Stadter, “Before Pen Touched Paper: Plutarch’s Preparations for the *Parallel Lives*”, in: Stadter (2015d) 119–129.
Stadter (2015b): Philip A. Stadter, “Plutarch and Trajanic Ideology”, in: Stadter (2015d) 165–178 [ed. or. in: Philip A. Stadter and Luc van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98–117 A.D.)*, Leuven 2002, 227–241].
Stadter (2015c): Philip A. Stadter, “The Philosopher’s Ambition: Plutarch, Arrian, and Marcus Aurelius”, in: Stadter (2015d) 199–211 [ed. or. in: Geert Roskam, Maarten De Pourcq and Luc van der Stockt (eds.), *The Lash of Ambition. Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of Philotimia*, Leuven 2012, 85–98].
Stadter (2015d): Philip A. Stadter, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford.
Steidle (1990): Wolf Steidle, “Zu Plutarchs Biographien des Cicero und Pompeius”, in: *Grazer Beiträge: Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft* 17, 163–186.
Stewart (1993): Andrew Stewart, *Faces of Power: Alexander’s Image and Hellenistic Politics*, Berkeley.
Swain (1992): Simon C.R. Swain, “Plutarchan *synkrisis*”, in: *Eranos: Acta Philologica Suecana* 90, 101–111.
Tandoi (1992a): Vincenzo Tandoi, *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, II, Pisa.
Tandoi (1992b): Vincenzo Tandoi, “Intorno ad *Anth. Lat.* 437–438 R. e al mito di Alessandro fra i Pompeiani”, in: Tandoi (1992a) 827–855 [ed. or. in: *Studi Italiani di Filologia Classica* 35, 1963, 69–106].
Tandoi (1992c): Vincenzo Tandoi, “Di un valore carismatico di *Magnus* come epiclesi”, in: Tandoi (1992a) 856–866.
Tatum (1996): Jeffrey W. Tatum, “The Regal Image in Plutarch’s *Lives*”, in: *The Journal of Hellenic Studies* 116, 135–151.
Toynbee (1973): Jocelyn M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, Baltimore.
Toynbee (1978): Jocelyn M.C. Toynbee, *Roman Historical Portraits*, Ithaca.
van der Valk (1982): Marchinus van der Valk, “Notes on the composition and arrangement of the Biographies of Plutarch”, in: *Studi in onore di Aristide Colonna*, 301–337.
van Ooteghem (1954): Jules van Ooteghem, *Pompée le Grand, bâtisseur d’empire*, Bruxelles.
Vervaet (2010): Frederik J. Vervaet, “Arrogating Despotic Power Through Deceit. The Pompeian Model For Augustan *Dissimulatio*”, in: Andrew J. Turner, James H. Kim On Chong-Gossard e Frederik J. Vervaet (eds.), *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*, Leiden-Boston, 131–166.
Veyne (1993): Paul Veyne, “*Humanitas*: Romani e no”, in: Andrea Giardina (a c. di), *L’uomo romano*, Bari, 385–415.
Villani (2012): Donata Villani, “Entre *imitatio Alexandri* et *imitatio Herculis*: Pompée et l’universalisme romain”, in: *Pallas: Revue d’Études Antiques* 90, 335–350.

Vitale (2016): Marco Vitale, "*Magnus – Maximus*: Alexander-*imitatio* oder inflationäre Vergrösserung kaiserlicher Titulaturen?", in: *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie* 144.2, 203–213.
Wallace (2018): Shane Wallace, "*Metalexandron*: Receptions of Alexander in the Hellenistic and Roman Worlds", in: Moore (2018) 162–196.
Wardman (1955): Alan E. Wardman, "Plutarch and Alexander", in: *The Classical Quarterly* 5, 96–107.
Watkins (1984): Owen D. Watkins, *A Commentary on Plutarch's* Life of Pompey, *Chapters 1–46.4*, Wetherby.
Weippert (1972): Otto Weippert, *Alexander*-imitatio *und römische Politik in Republikanischer Zeit*, Augsburg.
Welch/Mitchell (2013): Kathryn Welch and Hannah Mitchell, "Revisiting the Roman Alexander", in: *Antichthon*: *Journal of the Australasian Society for Classical Studies* 47, 80–100.
Wilgaux (2020): Jérôme Wilgaux, "Les descriptions physiques dans les Vies parallèles de Plutarque", in: Pierre Maréchaux et Bernard Mineo (éds.), *Plutarque et la construction de l'Histoire: entre récit historique et invention littéraire*: *actes du colloque organisé les 13 et 14 mai 2016 à l'université de Nantes*, Rennes, 75–88.
Wirth (1976): Gerhard Wirth, "Alexander und Rom", in: Ernst Badian (éd.), *Alexandre le Grand. Image et réalité*, Vandœuvres-Genève, 181–210.
Ziegler (1965): Konrat Ziegler, *Plutarco*, Brescia [ed. or. Stuttgart 1949].

Morena Deriu

These Men Are on Fire. Metafore e potere nelle *Vite di Alessandro e di Cesare* di Plutarco

Premessa

Nel provare un'emozione, soprattutto di una certa intensità, la temperatura di un corpo aumenta e visto che il calore è facilmente percepibile come una qualità del fuoco, questo può essere associato alla sfera emotiva a un livello metaforico.[1] Oltre al calore, anche altre caratteristiche del fuoco si prestano a esprimere stati emotivi più o meno intensi: la natura, la forza, il rapporto di causa/effetto a monte e a valle di un rogo possono risultare funzionali a descrivere gli stessi tratti in un'emozione. Il potere trasformativo delle fiamme, la loro capacità di modificare la materia, ne informa il significato simbolico e metaforico più di ogni altro aspetto.

Charteris-Black (2017) ha proposto uno schema di analisi utile a illustrare come ogni elemento di una metafora di fuoco possa essere applicato alla sfera emozionale (anche se, ovviamente, non tutte le metafore di tal tipo veicolano ciascun punto dello schema):[2]

Tab. 1: Corrispondenze tra il dominio di origine (il fuoco) e quello di destinazione (l'emozione). Tratto da Charteris-Black (2017) 39.

SOURCE		TARGET
The cause of the fire	→	Cause of the emotion
The thing burning	→	The person or people experiencing emotion
The fire	→	The emotion
The heat from the fire	→	The intensity of the emotion
The light from the fire	→	The hope from the emotion
Bring the fire under control	→	Control the emotion
The after effects of the fire	→	The after effects of emotion

1 Charteris-Black (2017) 38.

2 Per la teoria della metafora concettuale su cui Charteris-Black (2017) basa la sua analisi si veda, almeno, Lakoff (1993[2]).

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-005

Per lo studioso, questo modello di analisi può essere adoperato per comprendere come le metafore di fuoco concorrano sia all'espressione di sentimenti di riverenza e meraviglia verso chi detiene il potere, sia alla costruzione di un linguaggio volto a esprimere e a imporre rapporti di potere. Dotando di forza chi lo possiede, infatti, il fuoco è di per sé ambiguo: può originare tanto profitti quanto perdite, calore come pure distruzione.[3]

In questo contributo, mi servirò dello schema di Charteris-Black per studiare le metafore di fuoco nelle *Vite di Alessandro e di Cesare* in Plutarco.[4] La critica ha notato in più di un'occasione come la biografia di Alessandro sfrutti la simbologia del fuoco, mentre mancano studi specifici sia per la *Vita* parallela sia per le metafore di tal genere in ambedue le *Vite*.[5] Dopo un *excursus* dei simboli connessi alle fiamme nella biografia di Alessandro, mi occuperò dell'unica metafora di fuoco presente nella *Vita* (31.2–5), per poi passare ai simboli e, soprattutto, alle metafore di questo tipo nell'opera parallela (*Caes*. 8.6, 7, 11.1, 44.8, 58.4 e 67.3). Il mio obiettivo è chiarire in quali termini Plutarco se ne serva per rappresentare il rapporto dei protagonisti con il potere. L'esercizio di quest'ultimo, infatti, è animato da forze contrapposte, il cui scontro può essere esemplato sul comportamento delle fiamme.[6] Da questa prospettiva, uno studio specifico delle metafore di fuoco nelle due *Vite* può contribuire a chiarire il gioco di luci e ombre attraverso cui Plutarco caratterizza i due protagonisti.[7] Il fuoco, in quanto elemento ambiguo, ne condivide i chiaroscuri: poiché dotato di agentività, sembra vivo, ma può anche causare la morte; è fonte di sicurezza, eppure è anche origine di pericoli.

3 Charteris-Black (2017) 5–8 e 15.

4 Per individuare i passi utili alla mia analisi mi sono avvalsa del Diorisis Ancient Greek Corpus, cfr. Vatri/McGillivray (2018).

5 Sul simbolo del fuoco nella *Vita di Alessandro*, Sansone (1980); Bosman (2011) e (2014); Konstan (2019); nel mito greco, Delcourt (1965); Graz (1965). Nel mondo antico il fuoco poteva svolgere funzione mitizzante contribuendo all'attribuzione di una dimensione sovrumana a figure dai tratti eroici come, appunto, Alessandro.

6 Charteris-Black (2017) 25 e 27–28.

7 Hillman (1994) 267; Bosman (2011) 95. Sui punti di contatto, Braccesi (1993); Buszard (2008) 194; Koulakiotis (2010) 86–87, 91 e 95–97; Pérez Jiménez (2013). Frank (2017) ritiene che Plutarco offra una rappresentazione dicotomica dei due in favore di Alessandro. Tuttavia, un'interpretazione marcatamente binaria rischia di sacrificare, almeno in parte, i chiaroscuri di entrambi.

1 «Un grande fuoco che poi, propagato dappertutto in fiamme, si esaurì» (*Alex*. 2.3)

Uno studio delle metafore di fuoco nella *Vita di Alessandro* non può prescindere da un rimando al modo in cui Plutarco sfrutta la simbologia di tale elemento per costruire l'*ethos* del sovrano.[8] L'autore, infatti, pur non incoraggiandone una rappresentazione iperbolica, non rinuncia a esplorare la connessione tra il re e le fiamme e, quando possibile, ridimensiona le fonti con versioni meno edulcorate di sogni e portenti dai toni sovrannaturali (cfr., e.g., 17.6–7, 46.1–4).[9] È soprattutto in tale contesto, quindi, che la simbologia del fuoco ricorre nella *Vita*.

Secondo una tradizione tramandata anche da Plutarco, il futuro sovrano sarebbe nato sotto il segno del fuoco; nella notte prima di unirsi con Filippo, Olimpiade «ebbe un'apparizione: con lo scoppio di un tuono un fulmine le cadde nel ventre, da questo colpo si generò un grande fuoco che poi, propagato dappertutto in fiamme, si esaurì» (2.3).[10] Nel giorno in cui Alessandro nacque, poi, il tempio di Artemide andò in fiamme (3.5): i sacerdoti persiani interpretarono l'incendio come il segno di una disgrazia per l'Asia, mentre gli indovini al seguito di Filippo profetizzarono l'invincibilità del nuovo nato (3.7–8).[11] Fin dalla nascita, dunque, segni (anche) di fuoco pertengono alla rappresentazione del re e del suo futuro, nel solco di una tradizione di origine ellenistica in cui oracoli e profezie funzionano da *instrumentum regni*.[12] In tale contesto, l'impiego della simbologia del fuoco non sorprende.[13]

8 «The primary distinction between metaphors and symbols is that metaphors represent concepts by using the abstract system of language that includes sets of related senses; by contrast, symbols represent concepts by using material artefacts or icons with an entirely intrinsic meaning that is not dependent on language» – Charteris-Black (2017) 91.

9 Brenk (1975) 347; Bosman (2011) 92, 95 e 99; King (2013) 88. Per il modo in cui Plutarco sfrutta sogni e segni per l'*ethos* del protagonista, Brenk (1977) 186; McKechnie (2009); Durán Mañas (2010) 245; Fournel (2016) 214; Bowden (2017) 153–154. La bibliografia sui sogni nella *Vita* è, a dir poco, estesa, cfr., tra i tanti, anche Biffi (2006); Pelling (2010).

10 Apelle, racconta poi Plutarco, raffigurò il re come «portatore di fulmini» (4.3). Le traduzioni di entrambe le *Vite* sono di Giancarli (2021).

11 L'invincibilità di Alessandro è uno dei temi centrali (non solo) della biografia, come mostrato in particolare dall'episodio della Pizia (14.6–7), su cui O'Sullivan (2015).

12 Bosman (2011) 93–94 e 99, cfr. Edmunds (1979); Calderón Dorda (2013); Koulakiotis (2013); Ferguson (2018).

13 Nelle società antiche «the awe inspired by natural fire gradually became replaced by a set of richly symbolic meanings that gave a particular role and status to the fire priest, the performers of the sacrifice, as the intermediary between nature, man and the divine» – Charteris-Black (2017) 66.

Essa ritorna, inoltre, nella descrizione della costituzione fisica del re: «La temperatura del corpo [...] molto alta e ardente» è all'origine del profumo emanato da Alessandro e «generato dalla fermentazione di materia umida a causa del calore» (4.5); «Alessandro, dunque, proprio a causa del calore del corpo beveva spesso ed era passionale» (4.7). Il dato oggettivo del profumo permette così di indagare la natura del sovrano: ardente, passionale e non priva di problematicità se per Ippocrate, Aristotele e lo stesso Teofrasto (*Caus. pl.* 6.14.8, cfr. 6.16.2, 6.18.3) una condizione di buona salute era legata a uno stato di equilibrio tra gli opposti.[14] L'eccesso di calore implica, invece, una sorta di deviazione dalla norma, prodotta sia dalla fisiologia sia dal contesto in cui Alessandro vive.[15]

La simbologia del fuoco interviene, poi, nel racconto di un sogno fatto da Dario, in cui la falange macedone appare circondata da un grande rogo: Alessandro serve il re persiano, abbigliato con una sua veste, e scompare nel recinto sacro al dio Baal. Per questo, secondo i Magi, la potenza macedone sarebbe diventata «splendida e sublime» (18.7) e Alessandro avrebbe dominato l'Asia e perso presto la vita, coperto di gloria.

Le fiamme assurgono a segno del suo potere anche in un altro episodio della campagna contro Dario, quando, in una sera in cui si accingeva a passare la notte con pochi uomini e in un territorio inospitale, alla vista di «un buon numero di fuochi nemici» (24.12), il condottiero corse verso quello più vicino, colpì due barbari e rubò un tizzone. Con questo, il re e i suoi uomini «accesero un gran fuoco che spaventò subito alcuni Arabi e li mise in fuga, [mentre] altri che sopraggiungevano furono respinti» (24.14). Audacia, fuochi e paura incussa nei nemici informano il passo e, con esso, la rappresentazione del condottiero.[16]

L'associazione tra il re e il fuoco risulta, inoltre, ancora più esplicita nel celebre episodio della nafta, che, da un lato, allude al genere dei *mirabilia* e che, dall'altro lato, svolge funzione di spartiacque occupando la sezione centrale della *Vita*.[17] Alessandro aveva appena sconfitto Dario quando, ad Adiabene, si imbatté in una voragine che emetteva fuoco (35.1). Dalla spaccatura scorreva un flusso di nafta, «così sensibile al fuoco che, prima che la fiamma la tocchi, si accende dal

14 Giancarli (2021) 349, cfr. Wardman (1955) 102–103; Sansone (1980) 65–67; Konstan (2019) 408. Hamilton (1999^{2}) 11 ricorda che il profumo è associato spesso alla divinità (*Hymn. Hom. Cer*. 277–278; Eur. *Hipp*. 1392; Verg. *Aen*. 1.403; Ov. *Fast*. 5.375) e, in quanto tale, era per Aristosseno (la fonte di Plutarco) un segno delle caratteristiche sovrumane del re.

15 Whitmarsh (2002) 188–189, cfr. Bosman (2011) 97.

16 Konstan (2019) 413.

17 Sul genere dei *mirabilia*, Sassi (1993). Per la funzione di spartiacque dell'episodio, Sansone (1980); Bosman (2011) 101; (2014) in partic. 26–27. Per il peso strutturale di vicende di tal tipo, Caballero Sánchez (1992) 91; Giancarli (2021) 419; *contra* Hillman (1994) 257–258.

semplice bagliore» (35.2).[18] Di ciò è prova lo spettacolo offerto dai barbari: inzuppato di nafta un vialetto e accostate le lanterne, «le parti più vicine si infiammarono subito e il tempo della propagazione fu impercettibile» (35.4). In seguito a ciò, Atenofane propose ad Alessandro di sperimentare il liquido su un giovane servitore di nome Stefano (35.6): «Se la fiamma si appiccherà su di lui e non si spegnerà, allora davvero la sua energia è irresistibile e inarrestabile» (35.7). Stefano, entusiasta, è cosparso di nafta e, «non appena il corpo venne sfiorato dal fuoco, sprigionò una tale fiamma che fu completamente avvolto e Alessandro si trovò in una situazione di profonda difficoltà e paura» (35.8). È solo per caso che i servitori hanno tra le mani vasi pieni d'acqua; il corpo è spento con fatica e il giovane subisce gravi conseguenze (35.9).

La critica ha già notato come la rapidità dell'accensione della nafta – su cui Plutarco insiste (35.4) – assurga a simbolo della velocità di accensione dell'indole di Alessandro.[19] Il liquido e il sovrano hanno infatti in comune un *terreno* infiammabile: tale è la terra di Babilonia (35.14 πυρώδης) e tale è il fisico del condottiero (4.5 πυρώδης). Le fiamme ad Adiabene simboleggiano così quella tensione tra forze tipica del re e che qua trova espressione anche nelle differenti reazioni alla nafta: meraviglia (35.1 ἐθαύμασε) e incertezza e timore (35.8 ἀπορίας καὶ δέους).[20] Nell'episodio, infatti, Alessandro gioca con la forza del fuoco per poi pentirsene, e ciò appare in linea anche con la vicenda successiva di Taide.[21] L'etera, inebriata dal vino (38.2), propone di dare alle fiamme «la casa di quel Serse che aveva arso Atene, con lei in persona che appiccava il fuoco, mentre il re guardava» (38.4). Alessandro, allora, si mise a capo del corteo (38.5) e altri Macedoni accorsero felici (38.7), ma presto il re «si ravvide e comandò di spegnere l'incendio» (38.8). Ambizione e impulsività informano l'episodio, per quanto Plutarco sembri quasi voler

18 È difficile stabilire a che cosa Plutarco alluda esattamente con il termine νάφθα; di certo non al petrolio greggio: la spedizione vi si imbatte in 57.5–9.

19 Sansone (1980) 68 e 71–72; Whitmarsh (2002) 189–190; Bosman (2014) 24 e 27; Konstan (2019) 414. «Anche il lessico di Plutarco svela l'accostamento, dal momento che i verbi utilizzati per la nafta (ἐξάπτω e συνεκκαίω) e l'aggettivo εὐπαθής sono utilizzati molto spesso per i sentimenti; addirittura in 35.4 αἰσθητός è un termine filosofico, che allude all'accensione repentina della fiamma, come a quella dell'intelligenza e della comprensione» – Giancarli (2021) 419. A ciò può essere aggiunto che l'energia della fiamma è irresistibile (35.7) come, appunto, Alessandro (e.g., 3.8, 14.4 e 26.7).

20 Bosman (2014) 23 accosta questi sentimenti al successivo declino del sovrano verso la superstizione; cfr. Calderón Dorda (2013) 476. Sansone (1980) 67 considera la rappresentazione plutarchea tesa a illustrare lo sforzo costante del re di tenere sotto controllo la propria natura ardente. Sulle capacità di autocontrollo di Alessandro, anche Whitmarsh (2002) 181.

21 Sansone (1980) 69–70. Plutarco colloca l'episodio prima della fine del soggiorno di Alessandro a Persepoli.

scagionare Alessandro da ogni responsabilità: la presenza di Taide – come di Atenofane ad Adiabene (35.6) – andrebbe letta in tal senso.[22] Il re, per parte propria, mostra, come già con Stefano, un atteggiamento duplice: in un primo momento, è come trascinato dal fuoco, ma poi ordina che sia domato.[23]

Ciò non accade, invece, in uno degli ultimi episodi che lo vedono alle prese con le fiamme: deciso a valicare le montagne della Battriana per giungere alle pianure del Punjab, Alessandro stabilisce di alleggerire l'esercito bruciandone carri e bagagli; «con forti grida di guerra, come invasati, [...] distrussero tra le fiamme tutto il superfluo» (57.2). Fino a questo momento, Plutarco aveva rappresentato il fuoco come un simbolo della natura ardente del re (4.3–7) e del divampare del suo potere (18.7), tratteggiando il rapporto tra questo elemento e il sovrano come scisso tra meraviglia (35.1) e timore (35.8), tra controllo (38.8) e impetuosità (38.5). Ora le fiamme sembrano rappresentare, invece, nient'altro che distruzione, con il re che veste i panni di un giustiziere terribile e crudele, circondato da violenza e segni funesti.[24] Attraverso i simboli di fuoco, dunque, Plutarco sembra richiamare quella *climax* associata dalle fonti ad Alessandro e avanzare anche l'idea che «Alexander was at first driven to fulfil his destiny and after that became – to simplify grossly – something of a 'spent force'».[25] In una perfetta *ring Komposition*, la vita del re si conclude, così, proprio sotto il segno sotto cui si era aperta: alle fiamme del sogno di Olimpiade (2.3) rispondono quelle della febbre che consuma gli ultimi giorni del sovrano.[26] Il tema, anticipato dalla piressia che uccide Efestione (72.2), è evocato con un'insistenza tale da lasciar pensare che Plutarco abbia voluto rappresentare il re come consumato dal suo stesso calore (75.5 e 6; 76.2, 4 e 6; cfr. Plut. *Alex. fort.* 337a e 338d).

22 Sansone (1980) 69 n. 25; Bosman (2014) 21–22; Giancarli (2021) 422–423. La φιλοτιμία è un elemento centrale sia per Alessandro sia per Cesare, cfr. Beneker (2002–2003).

23 Per Whitmarsh (2002) 187, l'episodio rappresenta la resa del sovrano alle tentazioni.

24 Bosman (2011) 101 osserva come, dopo Gaugamela, «things gradually change for the worse. Plutarch becomes less apologetic and the signs and omens, up till now encouraging, turn ambiguous to bad»; cfr. Beneker (2012) 127.

25 Bosman (2011) 104, cfr. 97–98; cfr. Wardman (1955) 101.

26 Il motivo della febbre ritorna in *Caes.* 68.4: Elvio Cinna si reca al Foro per assistere alla cremazione del dittatore, «sebbene fosse in apprensione per la visione che aveva avuto e che gli aveva addirittura dato la febbre».

2 Fiamme, metafore e potere

2.1 Bruciare di competizione (*Alex*. 31.2–5)...

Se il fuoco come simbolo pervade la *Vita di Alessandro*, il ricorso a questo immaginario con valore metaforico è meno pervasivo. Nella *Vita* esiste, infatti, un solo passo in cui un'immagine di fuoco è costruita sotto forma di metafora (31.3).[27] Essa è veicolata dall'unica occorrenza del verbo ἐκκαίω nelle due *Vite*; καίω (*Alex*. 24.12, *Caes*. 63.3, 68.4) e altri suoi composti – κατακαίω (*Alex*. 38.2 e 57.2, *Caes*. 68.1) e συνεκκαίω (*Alex*. 35.2, *Caes*. 44.8) – sono utilizzati perlopiù con significato letterale, e solo συνεκκαίω svolge anche funzione di metafora (*Caes*. 44.8). La presenza di ἐκκαίω in *Alex*. 31.3 è pertanto significativa, in primo luogo per la pregnanza della simbologia del fuoco nella *Vita* e, in secondo luogo, per la presenza di un altro composto di καίω con funzione metaforica in un luogo parallelo della biografia cesariana. In *Caes*. 44.8, infatti, συνεκκαίω è associato agli animi dei soldati che partecipano alla battaglia di Farsalo, mentre in *Alex*. 31.3 ἐκκαίω compare nel racconto di una rissa, dal forte valore simbolico, occorsa nell'accampamento macedone poco prima della battaglia di Gaugamela, uno scontro decisivo per Alessandro almeno tanto quanto Farsalo per Cesare:[28]

> Uno dei Compagni del Re gli riferisce un fatto divertente: i servitori, scherzando, si erano suddivisi in due gruppi e ciascuno dei due aveva un comandante in capo, da loro soprannominato uno 'Alessandro' e l'altro 'Dario'; all'inizio, dunque, si lanciavano da lontano delle zolle di terra gli uni contro gli altri, poi si prendevano a pugni, in ultimo, infiammatisi per la competizione (ἐκκεκαῦσθαι τῇ φιλονεικίᾳ), si azzuffavano perfino con pietre e bastoni; così erano cresciuti di numero e non li si poteva calmare. Dopo aver ascoltato, [Alessandro] ordinò che i capi dei due gruppi si sfidassero a duello tra loro: egli fornì le sue armi all'Alessandro, mentre Filota al Dario. L'esercito ammirava lo spettacolo, considerando il duello come una specie di presagio del futuro. Lo scontro fu violento e al termine vinse quello che era chiamato Alessandro, che ricevette in dono dodici villaggi e la possibilità di indossare la veste persiana. Questo episodio lo ha raccontato Eratostene.[29]

La scena si caratterizza per un clima iniziale di svago: secondo il Compagno, quanto sta accadendo è un fatto divertente (31.2 γέλωτος ἄξιον πρᾶγμα) e nato da una situazione di gioco (31.2 τοὺς ἀκολούθους παίζοντας). Cionondimeno, Plutarco

27 In *Alex*. 18.7, i Magi danno un'interpretazione metaforica del fuoco sognato da Dario, secondo cui «la potenza macedone sarebbe diventata splendida (λαμπρά) e sublime (περιφανῆ)». Sebbene i due aggettivi abbiano qui valore metaforico, ritengo che il passo (su cui si veda la Sezione 1) testimoni maggiormente il valore simbolico dell'elemento.

28 Per un'analisi di *Caes*. 44.8 si veda la Sezione 2.2.

29 *Alex*. 31.2–5, cfr. Eratosth. *FGrHist* 241 F 29.

tratteggia uno scenario dalla violenza crescente: in una *climax* – i due gruppi prima si lanciano zolle, poi passano ai pugni e, infine, a pietre e bastoni (31.3) – la situazione diventa incandescente, infiammata da un sentimento di competizione (31.3). A conferma di ciò, possono essere citati il numero dei partecipanti, che continua a crescere, e il fatto che la possibilità di riuscire a calmarli sembra ormai un'impresa di non poco conto (31.3 πολλοὺς καὶ δυσκαταπαύστους γεγονότας); il comportamento dei due gruppi può essere accostato, inoltre, allo sviluppo di un rogo che, diffondendosi rapidamente, rende la situazione di difficile gestione.[30] All'origine vi è, infatti, quel sentimento di φιλονικία/φιλονεικία[31] che altrove Plutarco ascrive ad Alessandro (*Alex*. 26.14) e a Cesare (*Caes*. 58.5) e che nelle *Vite* può essere convogliato verso esiti sia positivi (e.g., *Arist*. 2.2, *Lyc*. 16.9) sia negativi (e.g., *Ages*. 7–8, *Num*. 3.2 e 17.2, *Pomp*. 14.3).[32] In particolare, in *Alex*. 31.3 esso è talmente forte da bruciare (ἐκκεκαῦσθαι τῇ φιλονεικίᾳ) implicando un certo grado di pericolo. Da questa prospettiva, il richiamo iniziale al clima di gioco corrobora la sensazione di una minaccia crescente e inaspettata, quasi che il Compagno avesse sottovalutato la φιλονικία. A essere bruciati da questo sentimento, sono poi i servitori di Alessandro. Costui, di contro, ordina che i capi si sfidino a duello (31.4), dota di armi il comandante soprannominato col suo stesso nome (31.4) e, a vittoria ottenuta, lo premia con dodici villaggi e la possibilità di indossare la veste persiana (31.5). In tal modo, l'intervento del re sembra circoscrivere

30 Per un parallelo tra i comportamenti di una folla e di un incendio, Canetti (1960) 89.

31 «The phenomenon of itacism, which caused the sounds written *i* and *ei* to acquire the same pronunciation, led to this family of words being spelled both φιλονικ- and φιλονεικ-. […] Nevertheless, since alongside νίκη ('victory') there exists also the word νεῖκος ('strife'), modern readers of Greek have often believed that the spelling φιλονεικ- reveals a compound of νεῖκος, meaning 'loving strife, contentious.' Etymologists reject this possibility: the compound adjective with νεῖκος, strife, would be *φιλονεικής and the noun *φιλονεικεία, neither of which is supported by the evidence. Nevertheless, even when they recognize that the etymology is false, editors of classical texts have frequently followed a different course, accepting both φιλονικ- and φιλονεικ- in their texts, as if derived from two different stems. […] Editors of Plutarch have emended manuscript readings in both directions» – Stadter (2011) 238–239; cfr. *DELG*, s.v. "νίκη"; *GEW*, s.v. "νίκη"; *LSJ*, s.v. "φιλόνικος". In linea con la traduzione di Giancarli (2021), seguo il testo di Flacelière/Chambry (1975), ma, nonostante l'oscillazione tra φιλονικ- (*Alex*. 29.3 e 52.8, *Caes*. 42.2 e 58.5) e φιλονεικ- (*Alex*. 26.14 e 31.3) degli editori, ricorrerò nelle mie osservazioni alla forma φιλονικία, senza itacismo, in accordo con le osservazioni di Stadter (2011); cfr. Pelling (2011) 436; Nevin (2014) 46 e n. 3. Parlano, invece, di φιλονεικία come termine (più o meno) opposto a φιλονικία Hillman (1994) 277–279; Duff (1999) 83 e n. 38 (non senza una certa cautela); Giancarli (2021) 403.

32 Stadter (2011) 246–253. Lo studioso ritiene che nelle *Vite di Alessandro e di Cesare* Plutarco dedichi poco spazio alla φιλονικία o, comunque, meno di quanto sarebbe da attendersi. Lo studio del motivo in parallelo con le metafore di fuoco permette, però, di approfondire il discorso al riguardo.

il fuoco ai comandanti, ma senza scalfire la durezza dello scontro (31.5 ἰσχυρᾶς δὲ τῆς μάχης γενομένης). L'esercito, inoltre, vi assiste come a uno spettacolo (31.4) e lo considera un presagio del futuro.[33] Ciò, unito ai soprannomi dei due comandanti e alla possibilità, concessa al vincitore, di indossare la veste persiana – Alessandro la indosserà solo dopo la morte di Dario e una volta in Partia (45.1) –, conferma il valore simbolico della scena e la sua importanza per la caratterizzazione del sovrano.

A sostegno di ciò possono essere citati anche gli altri passi (26.14, 29.3 e 52.8) in cui il biografo richiama il sentimento di φιλονικία: tra questi il primo pertiene direttamente ad Alessandro e sembra costituire il sottotesto alla luce del quale leggere *Alex*. 31.3. Plutarco introduce, infatti, il racconto del viaggio del sovrano all'oasi di Siwah spiegandone l'incuranza nei confronti di possibili pericoli e richiamando la difficoltà di dissuaderlo da qualsiasi progetto (26.13). Questo non fa che accrescerne il desiderio di competizione: in quanto invincibile (26.14 τὴν φιλονεικίαν ἀήττητον), esso è in grado di piegare nemici, luoghi e situazioni a suo vantaggio.[34] La considerazione, collocata a introduzione dell'episodio di Siwah, pare offrire una chiave di lettura per lo scontro fra gli *avatar* di Alessandro e Dario, giacché in entrambi i passi la φιλονικία si rivela fondamentale per il successo. Nel caso del sovrano, infatti, tale sentimento nasce in un contesto di passionalità (26.14 τὸ θυμοειδές) e di pensieri violenti (26.14 τὴν γνώμην ἰσχυράν) che lo portano ad avere ragione di tutto e tutti, esattamente come, prima di Gaugamela, il suo sostituto sconfigge l'altro comandante in uno scontro violento (31.4) e alla cui origine c'è appunto la φιλονικία (31.3).

Il medesimo sentimento torna in altri due passi della *Vita*, attribuito, da una parte, a Nicocreonte di Salamina e a Pasicrate di Soli – i quali furono presi da φιλονικία al ricevere l'incarico di sostenere le spese per gli attori in occasione dei festeggiamenti per il ritorno da Siwah (29.3 μάλιστα δὲ Νικοκρέων ὁ Σαλαμίνιος καὶ Πασικράτης ὁ Σόλιος διεφιλονίκησαν) – e, dall'altra parte, ad Anassarco, il quale si oppose a Callistene in una discussione sul clima del luogo in cui si trovavano (52.8 ἐναντιουμένου τοῦ Ἀναξάρχου καὶ φιλονικοῦντος). Nei confronti di Nicocreonte e Pasicrate Alessandro mostra un atteggiamento accostabile a quello che lo animerà nella rissa tra soldati (31.2–5). Plutarco, infatti, ne riferisce l'apparente impassibilità (29.4), nonostante, nell'intimo, parteggi per uno degli attori (29.3). L'autore non gli imputa, invece, alcuna reazione di fronte all'aspra opposizione di Anassarco a Callistene, ma tutto ciò che nota è l'accresciuta esaspera-

33 «Nel presagio del futuro c'è sia la imminente battaglia di Gaugamela che la presunta congiura di Filota, che diventerà effettivamente un antagonista di Alessandro» – Giancarli (2021) 411–412.
34 La φιλονικία di Alessandro è invincibile come il sovrano (cfr., e.g., 3.8, 14.4 e 26.7).

zione del primo (52.8). La vicenda apre una lunga serie di episodi che culminerà nello scontro tra Alessandro e lo storico (53–55): in un simile contesto, l'attenzione è tutta su Callistene e non sulla φιλονικία di Anassarco.

Alessandro, dunque, sembra mostrare una buona capacità di gestione (31.2–5) o, quantomeno, di distacco (29.3–4) dalla φιλονικία altrui, in quanto, nel caso di Nicocreonte e di Pasicrate, tale distacco appare quasi solo di facciata (seppur non sia del tutto scevro da ammirazione da parte di Plutarco). Il carattere simbolico della zuffa poco prima di Gaugamela (31.2–5) mostra, poi, come l'animo dei partecipanti e, dunque, anche dello pseudo-Alessandro bruci di competizione fino alla vittoria in battaglia. Ciò appare in linea con la rappresentazione della φιλονικία in *Alex*. 26.13–14: Plutarco la connota come invincibile e le imputa la responsabilità del soggiogamento da parte di Alessandro di nemici, luoghi e situazioni.[35] Come gli animi dei soldati nell'accampamento bruciano di competizione, così anche il re, nell'assoggettare avversari, paesi e situazioni, brucia di φιλονικία.

2.2 …bruciare di coraggio (*Caes*. 58.4–5)

Diversamente da quanto accade nella *Vita di Alessandro*, nella biografia di Cesare segni e portenti non hanno una presenza cospicua.[36] Tra questi, quelli inerenti al fuoco riferiscono della comparsa di una massa infiammata in cielo nella notte precedente Farsalo (*Caes*. 43.5) e dell'apparizione di uomini avvolti da fiamme (63.3) e di una fiamma sulla mano di un servo (63.3) nei giorni antecedenti all'assassinio del protagonista.[37] Nel primo passo la massa di fuoco, «fiammeggiante e luminosa» (43.5), è percepita come un simbolo di sventura dai Pompeiani, i quali sono presi dal panico (43.6). Il fuoco è interpretato così come un simbolo del po-

35 Giancarli (2021) 403 non sembra nutrire dubbi circa la posizione «di ammirazione e non certo di critica» espressa dall'autore per la φιλονικία di *Alex*. 26.13–14. Ne rileva inoltre le altre due occorrenze (31.3 e 52.8) notandone il valore non del tutto positivo ma estraneo all'eroe. A mio avviso, tuttavia, 31.3 può essere ricondotto simbolicamente al sovrano.

36 «Only twice is reference made to σημεῖα in the sense of 'portents:' 47.1 and 5, and 63.1, as opposed to the 13 times in the Alexander; φάσμα occurs 5 times, 4 of which are in relation to Pompey and Brutus» – Bosman (2011) 92 n. 4.

37 Bosman (2011) 201 accenna a un possibile parallelo con l'episodio di Stefano (*Alex*. 35.6–9). A questo proposito si può osservare come, diversamente da quanto accade ad Adiabene, in *Caes*. 63.3 la fiamma sulla mano del servo si spegne senza danni. Mentre quindi le fiamme su Stefano rimandano al rischio corso dal sovrano rispetto al fuoco che lo arde e che può travolgerlo se non controllato, la fiamma sulla mano del servo pare significare una diversa relazione tra Cesare e il fuoco: il condottiero non sembrerebbe correre il rischio di esserne travolto. Sui prodigi intorno alla morte di Cesare, Veyne (1999).

tere e della vittoria dell'avversario e, in quanto tale, suscita allarme. Al tempo stesso, la sua presenza tra i presagi che anticipano la morte del dittatore ne conferma l'associazione con quest'ultimo, per quanto non sfruttata in termini paragonabili all'altra *Vita*. Rispetto a questa, però, la biografia cesariana svela una tendenza di segno opposto sul piano metaforico: mentre nella *Vita di Alessandro* Plutarco costruisce un solo passo su una metafora di fuoco (31.2–5), in quella del condottiero romano vi ricorre in ben sei occasioni (8.6, 7, 11.1, 44.8, 58.4 e 67.3), alcune delle quali in evidente dialogo con l'opera parallela.

Accade così che la θερμότης di Alessandro (*Alex*. 4.5) sia richiamata a un livello metaforico come tratto di Cesare, là dove Plutarco racconta dell'origine del sodalizio tra il giovane e Crasso.[38] Al momento della partenza per la Spagna, Cesare, incalzato dai creditori, cerca sostegno in quest'ultimo: «Egli in cambio gli chiese aiuto nella sua politica antipompeiana, perché Cesare aveva successo e sapeva come usarlo» (11.1 Κράσσον […] δεόμενον δὲ τῆς Καίσαρος ἀκμῆς καὶ θερμότητος ἐπὶ τὴν πρὸς Πομπήϊον ἀντιπολιτείαν). Nel menzionare la θερμότης di Alessandro, Plutarco aveva spiegato che, a causa sua, il re «beveva spesso ed era passionale» (*Alex*. 4.7). Nella *Vita di Cesare*, invece, il termine indica la passione e il fervore del condottiero. La metafora pertiene, dunque, alla consapevole forza combattiva di Cesare e il fatto che il termine compaia con ἀκμή potrebbe essere indicativo della valenza positiva attribuita al tratto, perlomeno dal punto di vista di Crasso.

In *Caes*. 58.4–5, invece, una metafora di fuoco è associata al coraggio che brucia il dittatore. Plutarco ne richiama qui anche la φιλονικία, ma sceglie di non riferirle la metafora di fuoco:[39]

> Bisogna dire che la sua natura votata all'eccellenza e all'ambizione non era portata a essere soddisfatta dai successi originati da quelle fatiche, piuttosto quei successi erano il combustibile per il suo coraggio e alimentavano progetti futuri di grandissime imprese (ὑπέκκαυμα καὶ θάρσος οὖσαι πρὸς τὰ μέλλοντα μειζόνων ἐνέτικτον ἐπινοίας πραγμάτων) e generavano amore per nuove glorie, mentre la gloria presente era solo uno strumento. Il suo animo in fondo non viveva per altro che per emulare se stesso (come se non fosse se stesso ma un altro) e non smettere di competere per imprese future, più grandi di quelle passate (φιλονικία τις ὑπὲρ τῶν μελλόντων πρὸς τὰ πεπραγμένα).

Qua la metafora è veicolata da ὑπέκκαυμα, un termine con tre occorrenze nelle due *Vite*: una letterale nella biografia di Alessandro (35.13) – dove è riferita all'innesco della nafta in una digressione dall'alto valore simbolico – e due metaforiche

38 θερμότης ritorna anche nell'episodio della nafta (*Alex*. 35.12). Altri termini dalla medesima radice sono presenti con significato letterale in *Alex*. 4.5, 77.5 e *Caes*. 69.5. In *Caes*. 67.3 θερμός ha invece valore metaforico (su questo passo si veda la Sezione 2.3).

39 Per Pelling (2011) 36 «the word [*scil*. φιλονικία] does not negate the impressiveness of C.'s irrepressible drive, but it does suggest an element of excess and unease».

nella *Vita di Cesare* (8.6 e 58.4).[40] In particolare, qui interessa il coraggio del condottiero (58.4 ὑπέκκαυμα καὶ θάρσος οὖσαι) ma non il desiderio di competizione che lo anima; il richiamo a stretto giro alla φιλονικία (58.5) pare anzi segnalare un punto di distacco rispetto alla brama di competizione di Alessandro (*Alex*. 26.13–14). Cesare, infatti, non brucia di rivalità ma di coraggio, e questo è motore anche di quell'originale sentimento di competizione che prova nei confronti di sé stesso.[41] Tale atteggiamento appare caratteristico del condottiero, mentre la φιλονικία, reale o simbolica, di Alessandro (*Alex*. 26.14 e 31.3) e di quanti lo circondano (29.3 e 52.8) è sempre indirizzata verso altri, in una competizione tra persone e non in una gara con sé stessi. Lo stesso Cesare, del resto, è destinatario di sentimenti di tal genere: Plutarco richiama la φιλονικία dei Pompeiani alla vigilia di Farsalo, quando «consideravano già acquisito, nelle loro speranze, il premio della vittoria, con una sfrontatezza tale che alcuni si contendevano il Pontificato di Cesare (ὥστε φιλονικεῖν ὑπὲρ τῆς Καίσαρος ἀρχιερωσύνης)» (42.2).[42] Il desiderio di competizione che li anima ha in comune con la biografia di Alessandro la volontà di avere la meglio su terzi. La φιλονικία cesariana, di contro, interessa nessun altro che Cesare stesso.[43]

In tale contesto, il differente ricorso a metafore di fuoco risulta funzionale a una contrapposizione tra i due protagonisti in relazione a ciò che, forse più di tutto, ne brucia gli animi di condottieri: mentre per Alessandro è la φιλονικία, per Cesare sono i successi e il coraggio (*Caes*. 58.4).[44] Questi, innescando la nascita di progetti futuri e sollecitando l'amore per nuove glorie, condividono la forza generativa del fuoco. Cionondimeno, nelle fasi finali della carriera cesariana, segneranno anche l'inizio della fine: l'ambizione del condottiero di divenire re ne segnerà il declino (60–68), esattamente come il sogno di Alessandro di allargare le

40 Può essere interessante osservare che in Plut. *Ages*. 5.3 la φιλονικία fa da 'combustibile' alla virtù. Su *Caes*. 8.6 si veda la Sezione 2.3.

41 «The desire to be first in the Roman state might have implied a limit or a goal for Caesar's ambition, but here Plutarch reveals that Caesar knows no limit, and that his goal is always adjusted so that it lies beyond his latest success. This characterization appears to create a deliberate *synkrisis* with Alexander, who, Plutarch explains, felt 'that there was no pleasure in what he had accomplished, if he could not cross the Ganges' (*Alex*. 62.5)» – Beneker (2012) 149–150. È interessante che proprio «in questo punto della biografia la vicinanza con Alessandro si fa massima» – Giancarli (2021) 577; cfr. Pelling (2011) 434.

42 La scena è analoga a *Pomp*. 70.1, su cui Stadter (2011) 250 e 253.

43 «C.'s bizarre self-envy [...] palely mimics the much more destructive envy felt by his enemies, for which the stronger word *phthonos* is used, 64.5, 69.1» – Pelling (2011) 435.

44 Si noti che, secondo Bosman (2011) 99–100, i portenti che segnano la *Vita di Alessandro* tra le battaglie di Granico e Gaugamela (17–34) servono a svelare il destino del sovrano e a sostenere «his θυμός by giving him θάρσος».

proprie conquiste ne accompagnerà il crepuscolo (*Alex*. 68).[45] Mentre, però, nella biografia del sovrano Plutarco sfrutta spesso l'ambiguità del fuoco, nella *Vita di Cesare* l'autore mette a frutto la forza generativa dell'elemento, la forza e la capacità di trasmissione del coraggio.

Ciò è rilevabile anche in *Caes*. 44.8, dove il verbo συνεκκαίω è riferito agli animi dei soldati a Farsalo. Il passo e la metafora possono essere letti in parallelo con *Alex*. 31.3, dove, lo si è visto, un altro composto di καίω veicola una metafora di fuoco nella rissa occorsa nell'accampamento macedone poco prima di Gaugamela. A Farsalo Pompeo e Cesare sono entrambi pronti a ordinare l'attacco, ma il primo comanda ai soldati di sostenere l'avanzata stando fermi e saldi e compiendo, così, un grave errore (*Caes*. 44.7–12), in quanto

> il primo urto delle falangi, grazie alla foga della corsa, è molto efficace perché aggiunge violenza ai colpi e infiamma gli animi attizzati dallo scontro (συνεκκαίει τὸν θυμὸν ἐκ πάντων ἀναρριπιζόμενον) […]. A sua volta, Cesare sta per mettere in movimento la linea. Mentre si sposta davanti per prepararsi all'azione, vede passare uno dei centurioni a lui fedele e veterano di guerra: stava incoraggiando i suoi sottoposti (ἐπιθαρσύνοντα τοὺς ὑφ᾽ αὑτῷ) e li provocava, sfidandoli nell'eroismo. Lo chiama per nome – "Gaio Crastino!" – e gli dice: "Che cosa ci aspettiamo da questa battaglia? Quanto siamo temerari?" Crastino tende la destra e grida con forza: "Vinceremo splendidamente (νικήσομεν […] λαμπρῶς), Cesare! Oggi sarò coperto di lodi, da vivo o da morto". Dice così e per primo si getta in corsa contro i nemici, trascinando con sé anche i 120 soldati al comando; travolge la prima fila, si fa largo massacrando a destra e a sinistra, finché è colpito e abbattuto da un colpo di spada che gli trapassa la bocca e la punta gli esce sopra la nuca.

Rispetto ad *Alex*. 31.2–3, la metafora con συνεκκαίω appare più ricca, valorizzata dall'unica occorrenza di ἀναρριπίζω nelle due *Vite*: nello scontro, il primo urto delle falangi infiamma gli animi, ma questi sono pure già infiammati (44.8 συνεκκαίει τὸν θυμὸν ἐκ πάντων ἀναρριπιζόμενον). Per questo Pompeo sbaglia nell'ordinare ai fanti di stare fermi (44.7 ἑστῶτας) e saldi (44.7 μένοντας ἀραρότως), e anche se questo comando è un *topos* tanto antico quanto la poesia lirica di età arcaica (e.g., di Tirteo o di Archiloco), Plutarco ne fa l'emblema di «un eroismo un po' vuoto e di facciata», opposto «alla saggezza militare di Cesare».[46] All'immobilismo dell'attesa, l'autore contrappone il movimento del condottiero (44.9 αὐτὸς δὲ […] προϊών) e dell'esercito (44.9 κινεῖν τὴν φάλαγγα) e il ricorso alla metafora pare informare proprio tale contrapposizione.[47]

45 Beneker (2012) 150–152.

46 Giancarli (2021) 557.

47 «Cesare preferiva l'assalto irruento (l'*impetus* latino) alla forza d'urto massiccia ma lenta della falange greca e poi macedone» – Giancarli (2021) 557.

L'emozione significata dal fuoco, infatti, è, anche in questo caso, il coraggio. Su questo sentimento è costruita la scena di Crastino (44.9–12) con intento dimostrativo: Plutarco la inserisce dopo le critiche cesariane alla tecnica di combattimento di Pompeo (44.8) e ora si appresta a esemplificare tali biasimi per contrasto. Il centurione è colto mentre incoraggia gli uomini alla lotta (44.9 ἐπιθαρσύνοντα τοὺς ὑφ' αὐτῷ) e quando Cesare lo interroga su quanto tutti loro siano temerari (44.10 πῶς τι θάρσους ἔχομεν;) – si noti la prima persona plurale –, il centurione risponde profetizzando una splendida vittoria collettiva (44.10 νικήσομεν [...] λαμπρῶς). Inoltre, come Cesare e l'esercito sono colti in movimento (44.9), anche Crastino è rappresentato mentre «si getta in corsa contro i nemici» (44.11 ἐμβάλλει τοῖς πολεμίοις δρόμῳ). L'immagine finale è quella di un guerriero valoroso, impegnato in una carica tanto irruenta da poter essere arrestata solo dalla morte.[48] Il fatto che Crastino poi, rispondendo a Cesare, richiami una qualità del fuoco attraverso λαμπρῶς (44.10), utilizzato con valore metaforico, corrobora la possibilità che la metafora informi l'intera scena.[49] Essa interessa, infatti, in primo luogo l'animo dei soldati, doppiamente infiammato dallo scontro (44.8), e in secondo luogo gli atteggiamenti di Pompeo e Cesare dinnanzi a tali fiamme. Il primo, optando per l'immobilismo, non permette al fuoco che già brucia di espandersi e, bloccandolo, quasi soffocandolo, si rende protagonista di una scelta tutt'altro vincente. Cesare, di contro, sa bene che in battaglia ciò è un errore: in uno scontro, fuoco genera fuoco e, opportunamente sfruttato, conduce alla vittoria. Nelle mani del condottiero, le fiamme del coraggio hanno valore positivo in battaglia, sia quando lo lambiscono personalmente (58.4) sia quando ne toccano i sottoposti (44.7–8): compito del bravo comandante è sfruttare la capacità del valore di espandersi, così da ottenere la vittoria.

Plutarco aveva attribuito anche ad Alessandro una certa capacità di gestione di un incendio quando a bruciare erano i suoi soldati. Nella zuffa precedente Gaugamela il re ha circoscritto la lotta, e il fuoco che l'ha originata, ai capi degli schieramenti attraverso un duello (31.4). Se il risultato finale era anche in quel caso la vittoria e, significativamente, la vittoria del soldato soprannominato Alessandro (31.5), va comunque osservato che si tratta della vittoria di un uomo solo e che, peraltro, era stato separato dal resto dell'esercito proprio dal sovrano. Ciò contrasta con l'immaginario evocato nel passo parallelo della biografia cesariana: qui la vitto-

48 Sembra possibile un parallelo anche con *Alex*. 24.11–14, dove audacia, fuochi e paura incussa nei nemici informano la rappresentazione di Alessandro, il cui coraggio è contagioso (24.12).

49 Va ricordato che la luce non è solo una qualità del fuoco e che, dunque, non può essere considerata *tout court* parte di una metafora di tal tipo; cfr. Charteris-Black (2017) 31 e 44. Tuttavia, in *Caes*. 44.7–8, il motivo è senz'altro predominante ed è pertanto plausibile che vi vada ricondotta.

ria è un fatto corale, e l'utilizzo della prima persona plurale da parte tanto di Cesare (44.10 ἔχομεν) quanto di Crastino (44.10 νικήσομεν) orienta il passo in tal senso.[50]

Infine, le differenti emozioni all'origine dei due fuochi possono contribuire a dare ragione del diverso sviluppo della metafora. Alessandro e il suo *avatar*, infatti, bruciano di una competizione tesa ad avere la meglio su qualsiasi cosa (*Alex*. 26.14 e 31.3), e questa φιλονικία contro tutto e tutti non può che portare a vittorie solitarie e originate da fuochi a cui Plutarco guarda con un certo grado di apprensione. Di contro, Cesare, condividendo con i propri sottoposti la fiamma del coraggio e non essendo in competizione che con sé stesso (*Caes*. 44.7–12 e 58.5), è protagonista di vittorie corali. In queste, le metafore di fuoco paiono contraddistinguersi per il fatto di essere dotate di una splendente forza generativa, il che non evita, come si sta per mostrare, che alcuni ne abbiano timore.

2.3 Spegnere un fuoco per paura

Come un fuoco, una volta acceso, può essere alimentato o estinto, allo stesso modo anche le emozioni, una volta accese, possono essere vissute e accettate o, al contrario, ostacolate. Così, se *Caes*. 44.8 rappresenta Cesare e Pompeo alle prese con il coraggio che infiamma i soldati, *Caes*. 8.5–7 ricorre a una metafora di fuoco per ritrarre Catone intento a spegnere gli animi dei proletari. Il contesto, ravvivato da due metafore, segue la congiura di Catilina: Cesare si è recato in Senato per difendersi, ma è ostacolato da schiamazzi. Anche per questo, la seduta si sta prolungando più del consueto, quando il popolo giunge a reclamare il proprio eroe (*Caes*. 8.6–7):

> In seguito a ciò, Catone ebbe grandissima paura del desiderio di novità dei proletari, i quali riponevano le proprie speranze in Cesare e rischiavano di incendiare tutta la plebe (διὸ καὶ Κάτων φοβηθεὶς μάλιστα τὸν ἐκ τῶν ἀπόρων νεωτερισμόν, οἳ τοῦ παντὸς ὑπέκκαυμα πλήθους ἦσαν ἐν τῷ Καίσαρι τὰς ἐλπίδας ἔχοντες), perciò lui stesso persuase i senatori a garantire ogni mese le distribuzioni di grano per i più poveri [...], ma fu chiaro a tutti che questo provvedimento riuscì a placare l'agitazione – davvero grande – di quel momento (τὸν μέντοι μέγαν ἐν τῷ παρόντι φόβον ἔσβεσε περιφανῶς τὸ πολίτευμα τοῦτο) e spezzò il legame tra la massa e la potenza di Cesare. Essa fu affievolita nel momento giusto, perché di lì a poco sarebbe diventato pretore e tale magistratura lo rendeva ancora più temibile.

La prima metafora del passo è espressa da ὑπέκκαυμα (8.6, cfr. *Alex*. 35.13, *Caes*. 58.5), associato alle speranze dei proletari che rischiano di incendiare la plebe; la

50 Al riguardo si può ricordare che anche gli *omina* precedenti Farsalo giungono «come una sorta di suggello divino al vero motivo della vittoria, cioè il valoroso legame tra generale ed esercito» – Giancarli (2021) 556.

seconda è invece veicolata da σβέννυμι, accompagnato a propria volta da περιφανῶς (8.7).[51] A fare da *trait d'union* alle due è il sentimento di paura di Catone, il quale teme il desiderio di novità dei proletari (8.6 φοβηθεὶς […] τὸν ἐκ τῶν ἀπόρων νεωτερισμόν), le cui attese potrebbero infiammare la plebe. Tale paura è poi smorzata splendidamente (8.7 φόβον ἔσβεσε περιφανῶς) – si noti l'ossimoro – da un provvedimento emanato dal Senato. Le metafore manifestano così, in primo luogo, i sentimenti di ammirazione dei proletari, il cui incandescente desiderio di novità sembra anticipare quell'amore per nuove glorie che Plutarco attribuirà a un Cesare infiammato dai successi (58.4). In secondo luogo, esse mediano anche la prospettiva catoniana, secondo cui tali incandescenti speranze devono essere spente. Cionondimeno, a essere estinta è la paura presente (8.7 τὸν μέντοι μέγαν […] φόβον ἔσβεσε περιφανῶς τὸ πολίτευμα): anche se il legame tra le masse e Cesare è stato, per il momento, spezzato, il nuovo incarico lo rende ancora «più temibile» (8.7 φοβερωτέρου). Il φόβος è dunque destinato a riaccendersi.[52]

Nel porre l'una accanto all'altra queste due declinazioni della metafora, Plutarco si mostra capace, una volta di più, di sfruttarne l'ambiguità per veicolare sentimenti sia di riverenza nei confronti del condottiero sia di timore per una forza percepita dagli avversari come minacciosa. Ciò appare in linea con uno dei temi centrali della *Vita*: la preoccupazione per i pericoli derivanti dall'interazione tra un potere potenzialmente tirannico e i suoi appoggi popolari.[53] Di contro,

> Alexandre ne pose pas ce type de problèmes, c'est-à-dire ceux du rapport des rois despotiques, qui se servent de la popularité de leurs actions démagogiques, face à la plèbe. Dans son projet de développer les parallélismes entre Grecs et Romains, Plutarque a placé à côté de César un Grec qui se caractérise surtout par ses actions militaires. C'est pour cela que les champs de bataille sont les centres privilégiés de toute l'attention.[54]

Appare pertanto significativo che, ucciso Cesare, metafore di fuoco animino le vite degli assassini nei momenti successivi alla morte: i congiurati, esaltati dal massacro (67.3 ὥσπερ ἦσαν ἔτι θερμοὶ τῷ φόνῳ), si dirigono verso il Campidoglio con le spade sguainate. «Animati da un lieto coraggio (ἀλλὰ μάλα φαιδροὶ καὶ

51 «Plutarco parla di Cesare come una forza irresistibile ed incendiaria, immagine che ritornerà in altre opere, per esempio Lucan. I 151» – Giancarli (2021) 496. In *Caes*. 38.3, ἀποσβέννυμι indica l'azione del vento che sovrasta/spegne la brezza mattutina.

52 Cesare è definito φοβερός anche in 35.1 nelle fasi che portano Pompeo a rifugiarsi a Brindisi. Anche Alessandro è φοβερός (*Alex*. 57.2) in seguito all'incendio di carri e bagagli sulla via del Punjab, mentre nelle fasi iniziali della *Vita*, aveva annunciato, con tono divertito, di non voler essere tale con gli amici (28.4). Così appare, però, già in 49.14.

53 Placido (1995) 132; cfr. Pelling (1980) 136–137; Beneker (2002–2003) 22–25.

54 Placido (1995) 132.

θαρραλέοι), esortavano il popolo a guadagnare la libertà» (67.3). Plutarco richiama qui due qualità del fuoco – il calore (θερμοί) e la luce (φαιδροί)[55] – e le connette a un sentimento di audacia e di coraggio (θαρραλέοι) nei nemici di Cesare, mentre attraverso un sentimento di tal tipo aveva già unito Cesare, proprio per mezzo del fuoco, ai sottoposti (44.7–12 e 58.5). Inoltre, attraverso la dimensione della luce, l'autore evoca la speranza che nasce dal coraggio: i congiurati sono illusoriamente felici, destinati come sono a momenti ben più oscuri (69.2–14). La dimensione della luce era stata invocata in termini simili anche in *Caes*. 8.6–7: là Catone si era illuso che un provvedimento senatoriale avesse spento la paura dovuta al legame tra Cesare e i proletari e, anche in quel contesto, il rimando alla luce aveva significato una condizione di illusione negli avversari del condottiero. Infine, tale sentimento appare ben diverso dal ricorso al medesimo motivo nell'episodio di Crastino, dove la speranza in una splendida vittoria (44.10) trova conferma nell'andamento dello scontro.

Conclusioni

Se i campi di battaglia sono centri di interesse nelle biografie di Alessandro e di Cesare in Plutarco, allora non è un caso che i fuochi dei due protagonisti possano essere messi a confronto proprio su tali campi: accesi l'uno da φιλονικία (*Alex*. 31.2–5, cfr. 26.13–14) e l'altro da coraggio (*Caes*. 58.4), questi fuochi esprimono su un piano metaforico due modi differenti di approcciarsi alla conquista del potere. Il successo di Alessandro, infatti, è rappresentato come la vittoria di un uomo solo: il re, preso da una φιλονικία invincibile e tesa ad avere la meglio su qualsiasi cosa (*Alex*. 26.14 e 31.3), non può che essere protagonista di vittorie solitarie e di una scalata solitaria al potere. Il successo in battaglia di Cesare, invece, è raffigurato come la vittoria di un esercito (*Caes*. 44.7–12): il condottiero, non essendo in competizione che con sé stesso (58.5), è animato da fiamme la cui forza generativa si trasmette inarrestabile tra i sostenitori; coraggio origina coraggio, portando a vittorie collettive. Tale collettività, tuttavia, implica complicazioni non da poco nella scalata al potere.

Al di fuori del campo di battaglia, infatti, i fuochi dei due protagonisti si colorano, in ambedue i casi, di sfumature problematiche. Per Alessandro, Plutarco suggerisce questo aspetto su un piano simbolico: l'eccesso di calore proprio del suo fisico porta con sé una deviazione dalla norma (*Alex*. 4.5–7, cfr. Theophr.

55 «'Radiant' is a favourite word of P. for such delight at a moment of triumph and especially used of inspiring leadership» – Pelling (2011) 487.

Caus. pl. 6.14.8, 6.16.2 e 6.18.3), e questa trova espressione nella progressiva degenerazione della simbologia anche del fuoco nelle fasi successive ad Adiabene. Per Cesare, invece, le implicazioni delle fiamme al di fuori del campo di battaglia appaiono problematiche fin da subito: i sostenitori, infiammati dal desiderio di novità (*Caes*. 8.6), sono contenuti dagli oppositori del condottiero, che evitano che le vampe di tali sentimenti si propaghino incontrollabili, mentre la paura prende Catone. Anche se il legame tra le masse e Cesare è, per il momento, spezzato, il nuovo incarico di pretore lo rende comunque «più temibile» (8.7); il φόβος nemico non può dunque che riaccendersi. Le successive metafore di fuoco presenti nella *Vita* possono essere lette proprio in tal senso: il giovane Cesare sa come utilizzare la θερμότης (11.1, cfr. *Alex*. 4.5) e ciò è all'origine del sodalizio con Crasso. Il successivo rimando ai successi che ne infiammano il coraggio (58.4–5) evoca poi per contrasto la conclusione della sua vita: l'ambizione di divenire re ne segnerà il declino (60–68) tanto che, nei momenti successivi alla morte, metafore di fuoco ne animeranno gli assassini (67.3).

Così, nelle battute finali delle due opere, il fuoco che ha illuminato le vite di Alessandro e di Cesare non può che spegnersi. Nel primo caso Plutarco ne ha sfruttato spesso l'ambiguità sul piano simbolico, mentre nelle metafore della *Vita* cesariana si è concentrato sulla forza generativa dell'elemento per mezzo del coraggio. Il paradosso, però, è che tale sentimento finisce per divampare anche tra i nemici, portando Cesare alla morte. I fuochi dei due protagonisti paiono avvicinati così anche da una ideale corrispondenza finale, bruciati come sono dalle fiamme di una febbre che pare quasi innata e dalla rabbia di nemici in preda a una contagiosa illusione.

Bibliografia

Beneker (2002–2003): Jeffrey Beneker, "No time for love: Plutarch's chaste Caesar", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43, 13–29.

Beneker (2012): Jeffrey Beneker, *The passionate statesman.* Eros *and politics in Plutarch's* Lives, Oxford.

Biffi (2006): Nicola Biffi, "Alessandro e il satiro benaugurante (Plut. *Alex*. 24, 8-9)", in: *Invigilata lucernis* 28, 37–42.

Bosman (2011): Philip Bosman, "Signs and narrative design in Plutarch's *Alexander*", in: *Akroterion* 56, 91–106.

Bosman (2014): Philip Bosman, "*Naphtha* and narrative art in Plut. *Alex*. 35", in: *Acta classica* 57, 16–29.

Bowden (2017): Hugh Bowden, "The Eagle has landed: Divination in the Alexander historians", in: Timothy Howe, Sabine Müller and Richard Stoneman (eds.), *Ancient historiography on war and empire*, Oxford-Philadelphia, 149–168.

Braccesi (1993): Lorenzo Braccesi, "Cesare e l'*imitatio Alexandri*", in: Diego Poli (a c. di), *La cultura in Cesare.* Atti del Convegno internazionale di studi Macerata, Matelica, 30 aprile-4 maggio 1990, Roma, 149–162.

Brenk (1975): Frederick E. Brenk, "The dreams of Plutarch's *Lives*", in: *Latomus* 34.2, 336–349.
Brenk (1977): Frederick E. Brenk, *In mist appareled. Religious themes in Plutarch's* Moralia *and* Lives, Leiden.
Buszard (2008): Bradley Buszard, "Caesar's ambition: A combined reading of Plutarch's *Alexander-Caesar* and *Pyrrhus- Marius*?", in: *Transactions of the American Philological Association* 138.1, 185–215.
Caballero Sánchez (1992): Raúl Caballero Sánchez, "*Excursus* geografici nella *Vita Alexandri* di Plutarco", in: Italo Gallo (a c. di), *Plutarco e le scienze*, Genova, 91–98.
Calderón Dorda (2013): Esteban Calderón Dorda, "La portentosa vida de Alejandro Magno: visiones, prodigios y presagios en la *Vita Alexandri* de Plutarco", in: *Revue des études anciennes* 115, 463–476.
Canetti (1960): Elias Canetti, *Crowds and power*, Harmondsworth.
Charteris-Black (2017): Jonathan Charteris-Black, *Fire Metaphors. Discourses of awe and authority*, London-New York.
Delcourt (1965): Marie Delcourt, Pyrrhos *et* Pyrrha. *Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris.
Duff (1999): Tim Duff, *Plutarch's* Lives. *Exploring virtue and vice*, Oxford.
Durán Mañas (2010): Mónica Durán Mañas, "Influencia aristotélica en los sueños de las *Vidas* plutarqueas de Alejandro y Cesar", in: *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 20, 231–246.
Edmunds (1979): Lowell Edmunds, "Alexander and the calendar (Plut., *Alex. 16.2*)", in: *Historia* 28.1, 112–117.
Ferguson (2018): James Ferguson, "Propaganda as 'knowledge' production: Alexander the Great, piety, portents and persuasion", in: *Culture Mandala* 12.2, 49–94.
Flacelière/Chambry (1975): Robert Flacelière et Émile Chambry (éds.), *Plutarque. Vies*, IX, *Alexandre-Cèsar*, Paris.
Fournel (2016): Eugénie Fournel, "Dream narratives in Plutarch's *Lives*: The place of fiction in biography", in: Vasileios Liotsakis and Scott T. Farrington (eds.), *The art of history: Literary perspectives on Greek and Roman historiography*, Berlin-New York, 199–216.
Frank (2017): Rebecca Frank, "The hero vs. the tyrant: Legitimate and illegitimate rule in the Alexander-Caesar pairing", in: Timothy Howe, Sabine Müller and Richard Stoneman (eds.), *Ancient historiography on war and empire*, Oxford-Philadelphia, 210–225.
Giancarli (2021): Luca Giancarli (a c. di), *Plutarco. Le vite di Alessandro e Cesare*, Milano.
Graz (1965): Louis Graz, *Le feu dans l'*Iliade *et l'*Odyssée. ΠΥΡ *champ d'emploi et signification*, Paris.
Hamilton (1999[2]): James R. Hamilton, *Plutarch*: *Alexander*, London.
Hillman (1994): Thomas P. Hillman, "Authorial statements, narrative, and character in Plutarch's *Agesilaus-Pompeius*", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 35, 255–280.
King (2013): Carol J. King, "Plutarch, Alexander, and dream divination", in: *Illinois classical studies* 38, 81–111.
Konstan (2019): David Konstan, "Fire in the belly: A literary reading of Plutarch's *Alexander*", in: Juan Francisco Martos Montiel *et al.* (ed. por), *Plutarco, entre dioses y astros: Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jímenez de sus discípulos, colegas y amigos*, I, Zaragoza, 407–422.
Koulakiotis (2010): Elias Koulakiotis, "Approaching cultural identity in the Roman world: Alexander the Great and the other Macedonian kings in the literary sources", in: Euangelos Kōphos, Vlasēs Vlasidēs and Giannēs D. Stephanidēs (eds.), *Macedonian identities through time. Interdisciplinary approaches*, Thessaloniki, 75–101.

Koulakiotis (2013): Elias Koulakiotis, “Aspects de la divination dans la monarchie macédonienne”, in: *Kernos* 26, 123–138.

Lakoff (1993[2]): George Lakoff, “The contemporary theory of metaphor”, in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and thought*, Cambridge, 202–251.

McKechnie (2009): Paul McKechnie, “Omens of the death of Alexander the Great”, in: Pat Wheatley and Robert Hannah (eds.), *Alexander and his successors: Essays from the Antipodes. A companion to crossroads of history: The age of Alexander; Alexander’s empire: Formulation to decay*, Claremont, 206–226.

Nevin (2014): Sonya Nevin, “Negative comparison: Agamemnon and Alexander in Plutarch’s *Agesilaus-Pompey*”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 54, 45–68.

O’Sullivan (2015): Lara L. O’Sullivan, “Callisthenes and Alexander the invincible god”, in: Pat Wheatley and Elizabeth Baynham (eds.), *East and West in the world empire of Alexander*, Oxford, 35–52.

Pelling (1980): Christopher B.R. Pelling, “Plutarch’s adaptation of his source-material”, in: *The Journal of Hellenic studies* 100, 127–140.

Pelling (2010): Christopher B.R. Pelling, “‘With thousands such enchanting dreams’: The dreams of the *Lives* revisited”, in: Luc van Der Stockt, Frances Titchener, Heinz Gerd Ingenkamp and Aurelio Pérez Jiménez (eds.), *Gods*, daimones, *rituals, myths, and history of religions in Plutarch’s works: Studies devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society*, Logan-Málaga, 313–330.

Pelling (2011): Christopher B.R. Pelling (ed.), *Plutarch. Caesar*, Oxford.

Pérez Jiménez (2013): Aurelio Pérez Jiménez, “Ensayo sobre dos *Vidas comparadas*: Alejandro y César”, in: Augusto Cosentino e Mariangela Monaca (a c. di), Studium Sapientiae. *Atti della Giornata di studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, Soveria Mannelli, 189–199.

Placido (1995): Domingo Placido, “L’image d’Alexandre dans la conception plutarchéenne de l’Empire romain”, in: *Dialogues d’histoire ancienne* 21.2, 131–138.

Sansone (1980): David Sansone, “Plutarch, Alexander, and the discovery of *naphtha*”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21, 63–74.

Sassi (1993): Maria Michela Sassi, “*Mirabilia*”, in: Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora e Diego Lanza (a c. di.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, *La produzione e la circolazione del testo*, II, *L’Ellenismo*, Roma, 449–468.

Stadter (2011): Philip A. Stadter, “Competition and its costs: Φιλονιχία in Plutarch’s society and heroes”, in Geer Roskam and Luc van Der Stockt (eds.), *Virtues for the people. Aspects of Plutarchan ethics*, Leuven, 237–256.

Vatri/McGillivray (2018): Alessandro Vatri and Barbara McGillivray, “The Diorisis Ancient Greek Corpus”, in: *Research Data Journal for the Humanities and Social Sciences* 3.1, 55–65.

Veyne (1999): Paul Veyne, “Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque”, in: *Revue de l’histoire des religions* 216.4, 387–442.

Wardman (1955): Alan E. Wardman, “Plutarch and Alexander”, in: *Classical quarterly* 5.1/2, 96–107.

Whitmarsh (2002): Tim Whitmarsh, “Alexander’s Hellenism and Plutarch’s textualism”, in: *Classical quarterly* 52.1, 174–192.

Francesca Piccioni

Alessandro ‘bipolare’: il filosofo e il conquistatore nelle fonti della Seconda Sofistica

Nell’ampio quadro della ricezione di Alessandro, queste pagine si propongono di approfondire il suo trattamento negli autori della Seconda Sofistica.[1]

È noto che le fonti, in genere, ne offrano una caratterizzazione contrastata, tratteggiandolo come una figura dalle forti ombre e luci, un uomo eccezionale, capace di concepire un disegno di integrazione tra Occidente e Oriente, in grado di compiere imprese straordinarie e gesti magnanimi, assetato di conoscenza, in tutte le sue declinazioni, ma per converso votato a vizi ed eccessi di ogni sorta: ovvero il ‘filosofo in armi’ e il conquistatore senza freni.[2]

Questa è la polarità all’interno della quale la maggior parte delle fonti antiche si muove, incluse quelle inquadrabili nel periodo di nostro interesse, che nel complesso sembrano ben sintetizzare questa dicotomia. E le due *facies* connaturate al personaggio perlopiù coesistono all’interno dello stesso autore e della stessa opera; con qualche eccezione, come vedremo.

La presenza di Alessandro nella letteratura deuterosofistica è massiccia, tanto più che la narrazione della sua vicenda terrena è costellata di aspetti prodigiosi, *mirabilia* intesi *lato sensu*, sia come segni o sogni premonitori, sia come aspetti eccentrici che hanno accompagnato le sue imprese, quindi riconducibili alla sua rappresentazione come ‘filosofo’, naturalista ed esploratore;[3] e in questo egli intercetta il *penchant* degli autori primoimperiali per i dettagli mirabolanti.[4]

1 I frequenti riferimenti ad Alessandro nella Seconda Sofistica sono stati sottolineati cursoriamente in studi non centrati sulla sua figura o in saggi su specifici autori: e.g. Berardi (1998), su Dione di Prusa; Harrison (2000) *passim*, su Apuleio; mancava un’indagine mirata alla figura di Alessandro e rivolta sinotticamente almeno alle principali fonti. Sulla Seconda Sofistica, più in generale, si veda Richter/Johnson (2017).

2 Per la sua sfaccettata ricezione da età ellenistica fino alle fonti cristiane di VII secolo, cfr. Peltonen (2019).

3 Su Alessandro, le esplorazioni e i *mirabilia* legati alla campagna indiana, cfr. Karttunen (1997) 26–30 e 95–252; su Alessandro ‘re filosofo’, cfr. Stoneman (2003) *passim*.

4 Il gusto per i *mirabilia* nel periodo primoimperiale è stato indagato come portato dell’espansione geografica propria del tempo e conseguente espansione della conoscenza, anche nei suoi risvolti più stravaganti, favoriti dal languire della *libertas* e dello spirito critico: cfr. Naas (2011) riguardo a Plinio il Vecchio. Non sorprende dunque, certamente, l’interesse per il Macedone.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-006

Tale presenza, come rivela un'indagine ad ampio raggio, è così costante e capillarmente diffusa da rendere impossibile in questa sede una disamina esaustiva delle occorrenze;[5] mi concentrerò dunque sugli autori che dedicano cospicuo spazio ad Alessandro e non solo menzioni occasionali ed esornative.

Inizierò, sul versante greco, da Dione di Prusa. Come è noto infatti, due dei quattro discorsi *Sulla regalità* (2 e 4) hanno Alessandro per protagonista. Per quanto la cronologia dei due scritti sia tutt'altro che certa, il 4 sarebbe il più antico di tali discorsi e sarebbe da iscriversi nel clima di opposizione a Domiziano.[6] Esso mette

5 A titolo esemplificativo, ecco di seguito una breve rassegna, di necessità selettiva, delle citazioni del Macedone negli autori della Seconda Sofistica (escludo dal novero quelli qui specificamente oggetto di studio): Favorin. *Fort*. 1; 19–20; Aristid. *HL* 4.18; 4.48–49; Max. Tyr. 2.6; 14.8; 28.1; 29.2; 32.9; 36.6; Ael. *NA* 6.44; 8.1; 15.21; 16.39; 17.25; *VH* 1.25; 2.3; 2.19; 3.17; 3.23; 7.8; 9.37; 10.4; 12.26; Philostr. *VA* 2.20; 2.33. Nel complesso si osserva l'usuale oscillazione, da parte dei singoli autori, *in bonam* e *in malam partem*: così, per esempio, Elio Aristide pronuncia un discorso contro Alessandro (*HL* 4.18) – per l'immagine negativa di Alessandro e dei Macedoni in Elio Aristide, cfr. Asirvatham (2008) –, ma al contempo «explicitly envisions himself as an Alexander the Great in rhetoric» – cfr. Weiss (1998) 20 –, nella celebre visione del monumento funebre dedicato in comune a lui e ad Alessandro; Massimo di Tiro passa dalla menzione di Alessandro in relazione a un enorme serpente (ca. 150 m di lunghezza!), venerato come un dio (2.6), al portarlo quale esempio di sovrano sensibile all'adulazione (14.8); Eliano lo menziona per i *mirabilia* indiani (*NA* 15.21; 16.39 e 17.25: *dracones* e scimmie che gli incutono timore) e in connessione al maestro Aristotele (*VH* 3.17), oltre a ritenerlo superiore alla fortuna e alle sue tentazioni (*VH* 3.23), ma non tace le sue eccessive manifestazioni di dolore in occasione della morte di Efestione (*VH* 7.8), la sua presunzione di proclamarsi figlio di un dio, salvo ammalarsi e ricorrere ai medici (*VH* 9.37), o ancora la sua propensione al bere (*VH* 12.26); Filostrato ricorda che Poro considerò Alessandro un sovrano nobile ed eccellente, portando il lutto alla sua morte (*VA* 2.20), senza dimenticare di sottolinearne la superstizione davanti a presagi funesti durante la campagna in India (2.33).

6 Così per Desideri (1978) 287–297 e 335–337, che lo ha ribadito nell'introduzione a Vagnone (2012); ma già Höistad (1948) 219–220: «The difference between the laudatory portrayal of Alexander in *Or*. 2 and the lurid picture we find in *Or*. 4 is so great that it is inconceivable that they can belong to the same period of Dio's literary activity». Del resto lo stesso Dione, nel parlare del suo esilio e di come lo aveva sopportato senza lasciare che il suo animo ne fosse piegato, asserisce di avere scritto dei discorsi di denuncia contro l'imperatore che glielo aveva comminato (*Or*. 45.1); tra di essi il 'manifesto ufficiale' – Desideri (1978) 201 – di opposizione a Domiziano è *Diogene o Sulla tirannide* (*Or*. 6), ma anche il discorso 4 *Sulla regalità* potrebbe facilmente rientrare tra questi scritti. Non mancano opinioni diverse: pensano sia dedicato a Traiano come monito Moles (1983) e Berardi (1998), sulla scorta di von Arnim (1898) 399–405, che spiega i toni acri di Diogene verso Alessandro come la rappresentazione di un *exemplum* negativo dal quale Traiano dovrebbe tenersi lontano; più recentemente pensa a età traianea Pernot (2013) 32. Quale che sia l'esatto referente, sull'impossibilità di ricondurre i riferimenti ad Alessandro a mera tradizione scolastica e sulla necessità di leggervi invece un significato politico insiste Desideri (1978) 338; si veda anche Pernot (2013) 45. Sull'interpretazione politica dei discorsi *Perì basileias*, viceversa, recente-

in scena il celeberrimo, variamente modulato incontro tra Diogene e Alessandro, che avrebbe avuto luogo a Corinto nel 336 a.C.[7]

I toni sono pacati, ma la critica è ferma: Diogene opera per dissacrare con sarcasmo il prestigio e il fasto del potente. Nel corso del dialogo però la *vis* polemica si mitiga e al re sono alfine riconosciute capacità di governo, tanto da far ipotizzare una stesura del discorso in due tempi.[8] Nella seconda parte il filosofo mostra i tre demoni, ovvero stili di vita, da cui le persone, e *a fortiori* un buon governante, dovranno tenersi lontane: avidità, passione erotica, ambizione.

Che Diogene sia portavoce del punto di vista di Dione è rivelato dal parallelo che l’autore instaura tra sé stesso e il filosofo:

> [1] φασί ποτε Ἀλέξανδρον Διογένει συμβαλεῖν οὐ πάνυ τι σχολάζοντα πολλὴν ἄγοντι σχολήν. ἦν γὰρ ὁ μὲν βασιλεὺς Μακεδόνων τε καὶ ἄλλων πολλῶν, ὁ δὲ φυγὰς ἐκ Σινώπης. ταῦτα δὲ λέγουσι καὶ γράφουσι πολλοί, τὸν Ἀλέξανδρον οὐχ ἧττον θαυμάζοντες καὶ ἐπαινοῦντες, ὅτι τοσούτων ἄρχων καὶ τῶν τότε μέγιστον δυνάμενος οὐχ ὑπερεώρα πένητος ἀνθρώπου συνουσίαν νοῦν ἔχοντος καὶ δυναμένου καρτερεῖν.[9]

Diversamente da Alessandro, «potentissimo tra i personaggi del suo tempo», tutto preso dai suoi impegni di re, Diogene «aveva invece molto tempo libero», in quanto esule da Sinope, esattamente come Dione stesso si trova «a essere libero da altri impegni» (lo si legge nel prosieguo del passo, 4.3): il che fa pensare al periodo del suo esilio (82–97 d.C.), permetterebbe di circoscrivere la forbice temporale per la composizione e sembrerebbe autorizzare l’interpretazione del discorso in chiave antidomizianea;[10] di Diogene si evidenzia inoltre la *parrhesia*, la libertà di espres-

---

mente si è mostrato cauto, nella sua dissertazione dottorale, Brodersen (2023). Ringrazio l’autore per avermi consentito in anteprima la lettura del suo lavoro.

7 Il presunto incontro (che rientra nel *topos* dell’abboccamento tra un saggio e un sovrano) conosce numerosissime versioni e declinazioni: cfr. e.g. Cic. *Tusc.* 5.32.92; Val. Max. 4.3.ext.4; Plut. *Alex*. 14 e *Alex. fort*. 331e–332b; Arr. *Anab*. 7.2.1; Diog. Laert. 6.32; 6.38; 6.60 e 6.68. Non entriamo nel merito dell’individuazione degli elementi genuinamente cinici del pensiero di Diogene così come presentato da Dione, su cui cfr. Vagnone (2012), spec. 244–246.

8 Desideri (1978) 288–89 e 337; a una composizione in due distinte fasi farebbe pensare anche la struttura ‘giustapposta’ del discorso, in cui a una prima sezione dialogica tra Alessandro e Diogene ne segue una seconda in cui i due di fatto scompaiono per lasciare la parola a Dione stesso, che spiega i tre demoni o stili di vita negativi.

9 Testo e traduzione delle orazioni dionee sono di Vagnone (2012).

10 Anche chi, come Moles, pensa che il referente sia Traiano, deve ammettere che «Alexander possesses almost Domitianic characteristics» – Moles (1983) 264 –, in particolare la sua brama di essere onorato non solo dagli uomini, ma anche da uccelli e fiere montane (4.4), trasparente allusione a una lusinga rivolta a Domiziano dai suoi adulatori. Anche Pernot (2013) 42, che pure data il discorso al primo periodo traianeo, sottolinea il tono fondamentalmente critico dell’opera nel

sione verso chiunque (4.10; 4.14–15), caratteristica che altrove il Crisostomo attribuisce a sé stesso.

In *Or*. 4 l'incontro tra il principe e l'intellettuale non dimostra la magnanimità di Alessandro, ma il suo bisogno di legittimazione;[11] si direbbe che il conquistatore sia legittimato dal filosofo. È vero che i re sono figli di Zeus, perché possiedono la scintilla divina che li rende degni di regnare, ma solo grazie all'illuminazione di un sapiente (*passim*, spec. 4.21–28; 4.38 e 4.59). E il riconoscimento per Alessandro, insieme a un decalogo di buon governo, arriva non senza fatica.[12] Alessandro, infatti, è dominato dall'ambizione, è sprezzante, si sente superiore:

> [4] ἦν μὲν γάρ, ὥς φασιν, ὁ Ἀλέξανδρος ἀνθρώπων φιλοτιμότατος καὶ μάλιστα δόξης ἐραστὴς καὶ τοῦ καταλιπεῖν ὡς μέγιστον αὐτοῦ ὄνομα ἐν πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις, καὶ ἐπεθύμει γε τιμᾶσθαι σχεδὸν οὐχ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μόνον πανταχοῦ, ἀλλ᾽ εἴ πως δυνατὸν ἦν, ὑπό τε τῶν ὀρνίθων καὶ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσι θηρίων. [5] τῶν μὲν οὖν ἄλλων πάντων κατεφρόνει καὶ οὐδένα ᾤετο ἀξιόμαχον αὑτῷ περὶ τούτου τοῦ πράγματος.
>
> Alessandro era, a quanto si dice, ambizioso più di ogni altro uomo e ansioso in special modo di lasciare della sua persona la più grande fama possibile presso tutti gli Elleni e i barbari, e bramava di essere onorato non soltanto – si può dire – dagli uomini in ogni dove, ma, se possibile, anche dagli uccelli e dalle fiere montane. Disprezzava pertanto tutti gli altri, e non riteneva nessuno degno di stargli a pari a questo riguardo.

Cionondimeno non tollera il vizio negli altri e nutre verso Diogene un sentimento ambivalente:

> [6] ᾐσθάνετο γὰρ ὅτι μικροῦ διεφθαρμένοι πάντες εἰσὶ τὰς ψυχὰς ὑπὸ τρυφῆς καὶ ἀργίας καὶ τοῦ κερδαίνειν καὶ ἡδονῆς ἥττονες. περὶ Διογένους δὲ πυνθανόμενος τῶν τε λόγων οὓς ἔλεγεν καὶ τῶν ἔργων ἃ ἔπραττεν, καὶ ὅπως διήνεγκε τὴν φυγήν, ἐνίοτε μὲν κατεφρόνει τῆς τε πενίας τἀνδρὸς καὶ τῆς εὐτελείας, ἅτε νέος ὢν καὶ τραφεὶς ἐν βασιλικῷ τύφῳ, [7] πολλάκις δὲ ἐθαύμαζε καὶ ἐζηλοτύπει τῆς τε ἀνδρείας τοῦτον καὶ τῆς καρτερίας, καὶ μάλιστα τῆς δόξης, ὅτι τοιοῦτος ὢν πᾶσι τοῖς Ἕλλησι γιγνώσκοιτο καὶ θαυμάζοιτο, καὶ οὐδεὶς ἠδύνατο τῶν ἄλλων οἷος ἐκεῖνος γενέσθαι τῇ φιλοτιμίᾳ.
>
> Infatti si rendeva conto che tutti avevano gli animi pressoché rovinati dal lusso e dall'ozio ed erano schiavi del guadagno e del piacere. Sentendo dunque parlare dei discorsi che Dio-

suo complesso, in cui il protrettico diventa ammonimento e denuncia (il che meglio si attaglia, ci sembra, a Domiziano).

11 Desideri (1978) 289.

12 Anzi la 'certificazione' della nobile natura di Alessandro risulta incompleta per via della mancanza della descrizione del quarto demone, buono e saggio, annunciata da Diogene ma non effettuata; questo «lascia un grave segno d'incertezza sulle reali intenzioni di Dione nella composizione di questo testo, e può far supporre, insieme agli altri elementi che abbiamo sottolineato, che esso fosse stato originariamente concepito come denuncia del re-tiranno Domiziano, piuttosto che come riconoscimento del buon re Traiano»: Desideri in Vagnone (2012) 16–17.

> gene teneva e di quello che aveva fatto, e di come sopportasse l’esilio, talvolta, giovane com’era e cresciuto in regale superbia, ne disprezzava la povertà e la parsimonia, ma spesso lo ammirava e lo invidiava per il coraggio e la forza d’animo e soprattutto per la sua reputazione, perché per queste sue qualità era conosciuto e ammirato da tutti gli Elleni, e nessun altro poteva eguagliarlo in fatto di stima.

Diogene, dunque, fa vacillare le sue certezze, lo mette a prova. Egli è aggressivo verso Alessandro, mentre questi ha un tono a tratti quasi dimesso:[13]

> [17] τί δέ, ἔφη, οὐκ οἶσθα Ἀλέξανδρον τὸν βασιλέα; Τό γε ὄνομα, εἶπεν, ἀκούω πολλῶν λεγόντων, ὡς κολοιῶν περιπετομένων, αὐτὸν δὲ οὐ γιγνώσκω· οὐ γάρ εἰμι ἔμπειρος αὐτοῦ τῆς διανοίας. [18] Ἀλλὰ νῦν, ἔφη, γνώσῃ καὶ τὴν διάνοιαν· ἥκω γὰρ ἐπ᾽ αὐτὸ τοῦτο, ἐμαυτόν τε παρέξων σοι καταμαθεῖν καὶ σὲ ὀψόμενος. […] τόδε δέ μοι εἰπέ, σὺ ἐκεῖνος εἶ Ἀλέξανδρος, ὃν λέγουσιν ὑποβολιμαῖον; καὶ ὃς ἀκούσας ἠρυθρίασε μὲν καὶ ὠργίσθη, κατέσχε δ᾽ ἑαυτόν· μετενόει δέ, ὅτι εἰς λόγους ἠξίωσεν ἐλθεῖν ἀνδρὶ σκαιῷ τε καὶ ἀλαζόνι, ὡς αὐτὸς ἐνόμιζεν.
>
> “E che” – disse quello – “non conosci il re Alessandro?” “Il nome sì” – rispose – “lo odo pronunciare da molti, come cornacchie che svolazzano, ma lui non lo conosco; infatti non ho esperienza del suo pensiero”. “Ma ora” – gli disse – “conoscerai anche quello: vengo infatti proprio con questo scopo, per farmi conoscere da te e per vederti”. […] “Ma dimmi una cosa, sei tu quell’Alessandro che chiamano bastardo?”[14] Alessandro, udito ciò, arrossì e si adirò, ma si trattenne: tuttavia si pentiva di essersi degnato di intrattenersi con un uomo ombroso e millantatore, come egli lo giudicava.

Alessandro è tratteggiato come irascibile, volubile, ambizioso, ma anche dotato di una natura nobile e generosa (4.15; 4.31 e 4.38), in grado dunque di recepire gli insegnamenti morali.

Questo discorso dioneo, dunque, rispecchia appieno l’usuale polarità attraverso cui il personaggio di Alessandro è delineato e la sua interpretazione da parte di Dione resta ambigua, mai del tutto positiva né del tutto negativa.

---

13 La superiore statura intellettuale di Diogene rispetto ad Alessandro è ben sintetizzata anche oltre (4.74), nella similitudine con il comportamento verso i bambini delle balie, che dopo aver dato loro le busse, li consolano e placano raccontando una favola. Il parlare rude e gli epiteti ingiuriosi di Diogene rientrano del resto nelle modalità espressive dei cinici. Ad ogni modo, la brutalità diretta di Diogene verso Alessandro e il suo porsi come fonte di verità per il giovane sovrano (4.59 «Irritati pure per queste parole […] e insultami presso di tutti, e, se ti pare, trapassami anche con la lancia: poiché solo da me e da nessun altro potrai ascoltare e imparare la verità. Tutti infatti sono peggiori di me, e servili»), sono un altro indizio forte che il referente non possa essere Traiano: cfr. Desideri in Vagnone (2012) 16.

14 Chiara l’allusione di Diogene alla pretesa di Alessandro di essere riconosciuto figlio di Zeus-Ammone; poco conta, nell’economia narrativa, che la consultazione dell’oracolo abbia avuto luogo solo nel 331 a.C. e si tratti dunque di un evidente anacronismo.

A una decisa rivalutazione del Macedone si assiste nel 2 discorso *Sulla regalità*, considerato l'ultimo della tetralogia a essere composto;[15] qui egli sembra potersi interpretare quale figura di Traiano, incarnazione del buon principe, forse da inquadrarsi come forma di *imitatio Alexandri*. Si tratta di un dialogo tra Filippo e suo figlio,[16] ambientato in un momento storicamente attestato, la loro sosta, al ritorno dalla battaglia di Cheronea (338 a.C.), a Dio di Pieria per celebrare un sacrificio alle Muse e un agone olimpico.[17] I due, prima di definire stile di vita, virtù e principi di governo appropriati a un buon sovrano, discorrono su quali siano le competenze culturali richieste a un re; Filippo invita bonariamente il figlio a non leggere solo Omero ed egli, spogliandosi dei tratti dell'allievo che gli sarebbero stati propri, assume, con qualche punta di alterigia, quelli del maestro, dimostrando che Omero è unica vera guida per un re.[18] Compare anche Aristotele a suggerire un percorso culturale,[19] ma è figura umbratile, così come Filippo, rispetto ad Alessandro, che è il vero, solo protagonista a dominare con sicurezza la scena.[20] Il passo rispetto ad *Or*. 4 è nettamente mutato.

È secondo Desideri «il primo recupero della figura di Alessandro a modello di perfetta regalità», «un' 'onorevole ammenda' di parte intellettuale per gli strapazzamenti cui per tanto tempo quella figura era stata sottoposta».[21]

Altro autore del periodo che gli ha dedicato largo spazio è Luciano, che lo ha reso protagonista di ben tre *Dialoghi dei morti* (12, 13 e 25).[22]

Nel primo i protagonisti sono ancora una volta Filippo e Alessandro, ma con un rovesciamento della situazione dionea, degno della satira di Luciano, i due si incontrano stavolta, appunto, agli Inferi.[23]

15 Quanto alle datazioni proposte, oscillano dal periodo precedente la prima campagna dacica di Traiano (Moles) a quello precedente la seconda (von Arnim, Desideri): cfr. Vagnone (2012) 206.

16 Nei quali sarebbero adombrati rispettivamente Nerva e Traiano, dopo l'adozione; Dione si celerebbe invece dietro il maestro Aristotele, evocato nel seguito del discorso.

17 Interpretando in maniera più generica il riferimento a Cheronea in 2.2, Pernot (2013) 33 ritiene impossibile fissare con precisione una data e un contesto.

18 Cfr. Desideri (1978) 316–317.

19 Cfr. 2.15 e 2.79.

20 Significativo il modo in cui icasticamente è definito lo sguardo di Alessandro, fiero come un leone, in *Or*. 2.29, mentre la stessa notazione è rivolta a Diogene in 4.14.

21 Desideri (1978) 359 e bibliografia ivi citata.

22 Secondo l'antica numerazione 14, 13 e 12. Non mi soffermo sulle numerose menzioni occasionali di Alessandro nell'opera di Luciano.

23 È noto che la discesa agli Inferi è attestata da età antichissima nelle mitologie di tutto il mondo. Per le fonti greche e latine, una nutrita rassegna è in Braccini/Romani (2017).

È un brioso confronto-scontro tra padre e figlio nei toni tipici di una commedia (la prossimità dei *Dialoghi dei morti* ai toni della scena comica è stata del resto sottolineata):[24] il giovane è sul limitare tra la consapevolezza della sua umanità ormai giunta al capolinea, che evidenzia tutte le mistificazioni di cui era stato fatto oggetto grazie agli oracoli che proclamavano la sua divinità, e il presumersi ancora divino. Ed è da questa lacerazione del personaggio – un mito ormai a brandelli, si direbbe – che viene fuori la graffiante comicità. Così, con sferzante sarcasmo, lo accoglie Filippo nell’oltretomba:

> [1] Νῦν μέν, ὦ Ἀλέξανδρε, οὐκ ἂν ἔξαρνος γένοιο μὴ οὐκ ἐμὸς υἱὸς εἶναι: οὐ γὰρ ἂν τεθνήκεις Ἄμμωνός γε ὤν. – Οὐδ᾽ αὐτὸς ἠγνόουν, ὦ πάτερ, ὡς Φιλίππου τοῦ Ἀμύντου υἱός εἰμι, ἀλλ᾽ ἐδεξάμην τὸ μάντευμα, χρήσιμον εἰς τὰ πράγματα εἶναι οἰόμενος. […] ἀλλ᾽ οἱ βάρβαροι κατεπλάγησάν με καὶ οὐδεὶς ἔτι ἀνθίστατο οἰόμενοι θεῷ μάχεσθαι […] – [2] Τίνων ἐκράτησας σύ γε ἀξιομάχων ἀνδρῶν […]; […] Μήδων δὲ καὶ Περσῶν καὶ Χαλδαίων, χρυσοφόρων ἀνθρώπων καὶ ἁβρῶν, […] οὐδ᾽ εἰς χεῖρας ὑπομεινάντων ἐλθεῖν ἐκείνων, ἀλλὰ πρὶν ἢ τὸ τόξευμα ἐξικνεῖσθαι φυγόντων;[25]
>
> “Ora però, Alessandro, non negherai più di essere figlio mio! Non saresti mica morto, se fossi figlio di Ammone!” – “Eh, padre, lo sapevo eccome, che sono figlio di Filippo e nipote di Aminta; ho solo accettato l’oracolo, perché pensavo che mi sarebbe stato utile per le mie imprese […]. I barbari rimasero impressionati, e nessuno più mi faceva opposizione, pensando di combattere contro un dio”. […] – “E chi sono gli uomini bellicosi che hai soggiogato? […] I Medi, i Persiani, i Caldei, tutta gente che si veste d’oro, dei mollacchioni […]? Quelli neanche aspettarono l’assalto; anzi, se la diedero a gambe prima che fosse scagliata una freccia!”.

La statura divina di Alessandro è dunque ridotta a quella, umanissima, di uno statista calcolatore, e conquistatore certo, ma, per Luciano, *dimidiatus*. Vengono quindi snocciolati in rapida successione tutti i peggiori *exploit* di Alessandro: la distruzione di Tebe (e dei tebani), l’uccisione di Clito, l’adozione dei costumi persiani, la proscinesi imposta ai Macedoni («degli uomini liberi», sottolinea Filippo), la condanna di Callistene, la passione smodata per Efestione (*Dial. mort*. 12.3–4): insomma tutto il repertorio classico.

Alessandro, uomo fattosi mito, condottiero invitto, è qui un figlio che ha bisogno di conferme dal padre, che gli vengono negate:

---

24 Come anche per molte altre opere di Luciano, dove numerose sono citazioni e riprese della commedia ateniese, in specie di Aristofane, apertamente lodato in *Ver. hist.* 1.29. Quanto ai *Dialoghi dei morti*, già la struttura dialogica li rende molto prossimi a quadri di commedia, cui Luciano si richiama spesso anche nella scelta dei nomi; nei 30 *Dialoghi* l’ambientazione unitaria coerentemente inferna fa sì che si possano quasi considerare «episodi di un unico dramma, forse destinato ad essere messo in scena»: Fornaro (2019) 103. Sui rapporti tra l’opera lucianea e la commedia si veda anche Camerotto (2014) 239–243 e *passim*.

25 Cito secondo il testo critico di Macleod (1987); le traduzioni sono di Vilardo (1991).

[3] Ἀλλ᾽ οὐ Σκύθαι γε, ὦ πάτερ, οὐδὲ Ἰνδῶν ἐλέφαντες εὐκαταφρόνητόν τι ἔργον [...]· οὐδ᾽ ἐπιώρκησα πώποτε ἢ ὑποσχόμενος ἐψευσάμην ἢ ἄπιστον ἔπραξά τι τοῦ νικᾶν ἕνεκα. [...] [5] Τὸ φιλοκίνδυνον δέ, ὦ πάτερ, οὐκ ἐπαινεῖς [...] καὶ τοσαῦτα λαβεῖν τραύματα; – Οὐκ ἐπαινῶ τοῦτο, ὦ Ἀλέξανδρε, οὐχ ὅτι μὴ καλὸν οἶομαι εἶναι καὶ τιτρώσκεσθαί ποτε τὸν βασιλέα [...]· θεὸς γὰρ εἶναι δοκῶν [...]. ἢ τίς οὐκ ἂν ἐγέλασεν ὁρῶν τὸν τοῦ Διὸς υἱὸν λιποψυχοῦντα, δεόμενον τῶν ἰατρῶν βοηθεῖν;

"Ma, padre, gli Sciti, almeno, e gli elefanti degl'Indi, non son mica un'impresa da scherzarci sopra! [...] Né ho mai spergiurato, né ho fatto false promesse, né ho mai mancato di parola, pur di vincere! [...] E non approvi, padre, la mia spericolatezza? [...] Tutte le ferite che mi son buscato?" – "No, non l'approvo, Alessandro! E non perché pensi che sia brutto per un re subire a volte delle ferite [...]. Tu avevi fama di essere un immortale [...]. E chi non sarebbe scoppiato a ridere a vedere il figlio di Zeus che sviene, bisognoso delle cure dei sanitari?".

Alessandro però prova un'ultima volta a tenere il punto:

[6] οὐ ταῦτα φρονοῦσιν οἱ ἄνθρωποι περὶ ἐμοῦ, ἀλλὰ Ἡρακλεῖ καὶ Διονύσῳ ἐνάμιλλον τιθέασί με. [...] – Ὁρᾷς ὅτι ταῦτα ὡς Ἄμμωνος υἱὸς λέγεις, ὃς Ἡρακλεῖ καὶ Διονύσῳ παραβάλλεις σεαυτόν; καὶ οὐκ αἰσχύνῃ, ὦ Ἀλέξανδρε, οὐδὲ τὸν τῦφον ἀπομαθήσῃ καὶ γνώσῃ σεαυτὸν καὶ συνήσεις ἤδη νεκρὸς ὤν;

"Mica pensano questo a mio riguardo gli uomini, anzi, mi paragonano a Eracle e Dioniso!" – "Lo vedi che stai parlando come se fossi il figlio di Ammone, tu che ti misuri con Eracle e con Dioniso? E non ti vergogni, Alessandro? Non li vuoi dimenticare questi fumi di boria? Non lo vuoi capire che sei morto, ormai?".

Filippo stronca, in chiusa del dialogo, ogni residua velleità e alterigia;[26] la demitizzazione del conquistatore è compiuta, affidata allo sguardo di suo padre.

Questo sgretolamento del mito va avanti nel dialogo 13, in cui, a colloquio ancora una volta con Diogene, Alessandro getta la maschera: a Diogene che gli chiede: «Anche tu sei morto? Come tutti noi?», risponde: «Che c'è di strano? Ero un uomo, e sono morto» (13.1). Egli finisce per piangere al ricordo della felicità e dei beni materiali perduti («Ma che fai, stupido, stai piangendo?», gli chiede il cinico in 13.4), punta il dito contro gli inganni di Aristotele, «il più consumato di tutti i ruffiani!», che blandiva le sue ambizioni letterarie, ne lodava la bellezza, ne magnificava le imprese per spillargli del denaro, «un ciarlatano, caro Diogene, un volgare intrigante!» (13.5).

L'ultimo dialogo dedicato al Macedone (25) si risolve in un processo infernale, giudice Minosse, in cui Alessandro trascina Annibale per stabilire a chi dei due

26 Quanto Luciano abbia in odio gli spacconi, gli impostori, i boriosi (tutte caratteristiche che ben si attagliano a 'questo' Alessandro) lo afferma *apertis verbis* nel *Piscator* (28.20), tramite il suo portavoce Parresiade.

spetti il primato; ciascuno sciorina i suoi meriti militari, ma il verdetto viene emesso solo dopo l'intervento di Scipione, che dichiarandosi superiore ad Annibale, ma inferiore ad Alessandro, è determinante per stabilire la graduatoria: la palma della vittoria è assegnata al Macedone, secondo Scipione, terzo Annibale.[27]

Un tema tipico delle controversie sofistiche, il paragone tra due illustri personaggi,[28] è qui trasposto dialogicamente e contaminato con toni e situazioni da commedia:[29] anche in questo caso Luciano strizza l'occhio ad Aristofane, in particolare all'analoga contesa per il primato tra Eschilo ed Euripide nelle *Rane*, giudice Dioniso.

Qualcosa di simile accade anche in *Ver. hist.* 2.9: nell'Isola dei Beati si assiste al giudizio di Radamanto in merito alla primazia fra Annibale e Alessandro, che anche in questo caso risulta vincitore. Per quanto il giudizio di Luciano sul suo conto non sia generalmente generoso, come si è visto, Alessandro è qui per lui il rappresentante della cultura greca, che vince su Roma (e su Cartagine).[30]

Se ci volgiamo al panorama latino, differente è l'immagine che ne offre Apuleio. Siamo in *Flor.* 7, in un contesto in cui, non casualmente, si discute dell'abilità nel distinguere i veri dai falsi filosofi:[31]

> [1] Alexandro illi, longe omnium excellentissimo regi, cui ex rebus actis et auctis cognomentum magno inditum est, ne uir unicam gloriam adeptus sine laude unquam nominaretur – [2] nam solus a condito aeuo, quantum hominum memoria extat, inexuperabili imperio orbis auctus fortuna sua maior fuit successusque eius amplissimos et prouocauit ut strenuus et aequiperauit ut meritus et superauit ut melior, [3] solusque sine aemulo clarus, adeo ut nemo eius audeat uirtutem uel sperare, fortunam uel optare –, [4] eius igitur Alexandri multa sublimia facinora et praeclara edita fatigaberis admirando uel belli ausa uel domi

27 È stato il primo dei *Dialoghi dei morti* ad essere tradotto in latino, nel 1425 da Giovanni Aurispa, il quale però assegna la vittoria a Scipione.

28 Naturalmente un modello in tal senso era anche Plutarco, con le sue *Vite parallele*.

29 D'altro canto, «Luciano opera per sovvertimento e contaminazione di tutti i generi, letterari e filosofici o parafilosofici, dall'epica alla commedia alla tradizione socratica a quella cinico diatribica»: Fornaro (2019) 200; sui modelli lucianei e la *mixis* dei generi letterari nella sua opera si veda altresì Camerotto (1998) 105–120 e (2014) 83–107. L'ispirazione per questo dialogo può esser stata altresì l'aneddoto, tramandatoci da Liv. 35.14.5–12; Plut. *Flam.* 21.3–5; App. *Syr.* 10, secondo cui Annibale e Scipione si sarebbero incontrati a Efeso nel 193 a.C. e avrebbero, tra l'altro, stilato una classifica dei migliori generali. Diversamente dall'Annibale messo in scena da Luciano però, quello storico si sarebbe dichiarato inferiore ad Alessandro; un confronto tra Annibale e Alessandro è anche in Iuv. 10.147–172.

30 Del resto, come osserva Pernot (2013) 114, abilmente Luciano tiene fuori l'Impero di Roma, chiamando in causa un personaggio della Roma repubblicana.

31 Apuleio fa esplicito riferimento ad Alessandro anche in *Apol.* 22.8, laddove rievoca il celebre incontro intercorso tra il Macedone e Diogene, argomento prediletto della diatriba cinica di età imperiale in relazione al significato del regno.

> prouisa [...]; [5] sed cum primis Alexandri illud praeclarum, quod imaginem suam, quo certior posteris proderetur, noluit a multis artificibus uulgo contaminari, [6] sed edixit uniuerso orbi suo, ne quis effigiem regis temere adsimularet aere, colore, caelamine, quin saepe solus eam Polycletus aere duceret, solus Apelles coloribus deliniaret, solus Pyrgoteles caelamine excuderet; [...] [8] factum solus Alexander ut ubique imaginum simillimus esset [...]. [9] Quod utinam pari exemplo philosophiae edictum ualeret, ne qui imaginem eius temere adsimularet, uti pauci boni artifices, idem probe eruditi omnifariam sapientiae studium contemplarent, [10] neu rudes, sordidi, imperiti pallio tenus philosophos imitarentur et disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam male dicendo et similiter uiuendo contaminarent.[32]

L'*excerptum* si apre con toni apologetici: quello restituitoci da Apuleio è un Alessandro senza ombre, che fu «di gran lunga il più illustre di tutti i re [...], più grande della sua fortuna e i suoi successi smisurati li propiziò con il suo valore, li eguagliò con i suoi meriti e li oltrepassò con la sua superiorità», le cui «molte eccelse imprese e illustri gesta» furono «compiute o con audacia in guerra o con saggezza in pace»; il tutto in netto contrasto con le critiche a lui riservate dai precedenti autori latini, da Cicerone a Livio, da Seneca a Lucano e Giovenale.[33]

Seguono quindi le disposizioni con cui il re regolamentava, con fine controllo propagandistico, la riproduzione della sua immagine; esse si leggono, tra l'altro, anche in Plin. *HN* 7.125 (ove però, correttamente, si parla di Lisippo e non di Policleto, verisimile *défaillance* mnemonica).

Questo divieto di Alessandro in merito alla diffusione indiscriminata della sua immagine dovrebbe avere, secondo Apuleio, un parallelo per la filosofia,[34] il cui nome è abusato da uomini rozzi e ignoranti, cui non competerebbe. Il passo si inserisce nella polemica, che torna a più riprese nell'autore, specie nei *Florida*, contro chi usurpa la qualifica di filosofo[35] (primi fra tutti i cinici). Apuleio sembra assimilare sé stesso ad Alessandro: come l'uno vigila, l'altro dovrebbe poter vigilare sul proprio ambito di pertinenza.

Vale la pena ricordare anche alcuni *excerpta* dei *Florida* che trattano di aspetti naturalistici e antropologici tradizionalmente legati all'India[36] e tra i più

32 Testo e traduzione dei *Florida* sono miei: Piccioni (2018).

33 Una succinta ma esauriente rassegna dei passi di tali autori in cui Alessandro è trattato in termini spregiativi è in Opeku (1974) 123–124.

34 Ritorna Alessandro 're filosofo', anzi assurge a «emblem of philosophy»: Stoneman (2003) 343.

35 Analoga polemica ricorre variamente nelle opere di Luciano.

36 Sulla visione dell'India da parte di Apuleio in rapporto alla sua *Africitas*, cfr. Sabnis (2014).

eccentrici, come la lotta tra elefanti e serpenti, i pappagalli,[37] i Gimnosofisti[38] (*Flor*. 6; 12). È vero che in questi estratti non si fa menzione esplicita di Alessandro, ma è più che plausibile che appartenessero a un discorso in cui si parlava anche di lui,[39] che con le sue esplorazioni fece conoscere al mondo occidentale le meraviglie dell'India.

Con Apuleio siamo dunque davanti a un Alessandro 'filosofo', che vuole conoscere ed esplorare il mondo all'atto di conquistarlo.

Restando nello stesso arco cronologico e nel medesimo clima culturale, in ambito latino un'immagine altrettanto positiva e quasi senza scalfitture ci offre Aulo Gellio. L'attenzione si focalizza, come è da attendersi, su fatti curiosi, se non proprio mirabili, che talora tratteggiano l'aspetto etico e intellettuale di Alessandro; così in *NA* 5.2, in cui si diffonde sul suo celebre cavallo, Bucefalo:

> [4] Id etiam de isto equo memoratum est, quod, cum insidens in eo Alexander bello Indico et facinora faciens fortia in hostium cuneum ‹se› non satis sibi prouidens inmisisset, coniectisque undique in Alexandrum telis uulneribus altis in ceruice atque in latere equus perfossus esset, moribundus tamen ac prope iam exsanguis e mediis hostibus regem uiuacissimo cursu rettulit, atque ubi eum extra tela extulerat, ilico concidit et domini iam superstitis securus quasi cum sensus humani solacio animam exspirauit. [5] Tum rex Alexander parta eius belli uictoria oppidum in isdem locis condidit, idque ob equi honorem Bucephalon appellauit.[40]

Durante le campagne belliche contro Poro in India, nella battaglia presso l'Idaspe (326 a.C.), il cavallo si offre ai dardi per proteggere il suo cavaliere, lo sottrae, quasi esangue, alla mischia e al pericolo e alfine, con sensibilità quasi umana, ormai certo di averlo salvato spira. Gellio fornisce la fonte, Chares, cerimoniere di corte al seguito di Alessandro, di cui scrisse una storia (ne restano alcuni frammenti). Di Bucefalo tratta anche Plinio (*HN* 8.154),[41] con molte coincidenze, ma con una differenza sostanziale: non si offre una narrazione della morte del cavallo, centrale invece in Gellio.

Se confrontiamo la versione gelliana, con quanto ad esempio Curzio Rufo ci racconta di Bucefalo, che fu catturato dal nemico (nella campagna contro i Mardi) e restituito ad Alessandro sperando di placarne l'ira (6.5.18–19), o ancor più con Arriano, che ci informa sulla morte della povera bestia, sfinita di fatica e di vec-

37 Sui pappagalli, decantati per la loro capacità di imparare a parlare e confrontati con le colombe (esattamente come in Apul. *Flor*. 12), cfr. Ael. *NA* 16.2; per tutto il passo la fonte è Plin. 10.50 e 10.96.

38 Sui Gimnosofisti Apuleio torna in *Flor*. 15.16–18.

39 Cfr. Harrison (2000) 104.

40 Il testo critico segue Holford-Strevens (2020a); le traduzioni sono di Rusca (1968).

41 In ambito deuterosofistico, cfr. anche Ael. *NA* 6.44.

chiaia all'età di circa 30 anni (*Anab*. 5.19.4–5), è chiaro che Gellio opta per una narrazione 'romanzata'[42] e la selezione delle fonti è coerente con l'immagine positiva che fornisce di Alessandro.

Si noti incidentalmente che il paragrafo è incastonato tra due *excerpta* (5.1 e 5.3) dedicati ad aneddoti filosofici: quasi a ribadire che Alessandro è filosofo (seppur in armi) tra filosofi. In Gellio, come in Apuleio, c'è un *fil rouge*, non sempre esplicito, che collega Alessandro alla filosofia e parallelamente (o forse conseguentemente) ad aspetti straordinari della natura.

A proposito di *mirabilia* poi, Alessandro viene menzionato *en passant* da Gellio in 6.1, parlando di Publio Scipione l'Africano, in relazione al famoso aneddoto della madre Olimpiade e del serpente e al suo miracoloso concepimento.

In 7.8, inoltre, si loda la continenza sessuale di Alessandro, che non volle gli fosse portata al cospetto la moglie del vinto re Dario, donna di eccezionale bellezza, fatta prigioniera in battaglia, «perché non avesse a sfiorarla nemmeno con gli occhi». La fonte, anche in questo caso espressamente citata, è Apione Pleistonikes. Ancora un volto benevolo di Alessandro, dunque:

> [1] Ἀπίων, Graecus homo, qui Πλειστονίκης appellatus est, facili atque alacri facundia fuit. [2] Is cum de Alexandri regis laudibus scriberet, "Victi" inquit "hostis uxorem, facie incluta mulierem, uetuit in conspectum suum deduci, ut eam ne oculis quidem suis contingeret".

Del resto, l'impulso all'educazione e alla finezza di gusto gli vennero dal padre; Gellio, attribuendo alle lettere di Filippo eleganza, grazia e saggezza,[43] riporta in 9.3, e traduce, l'epistola (apocrifa)[44] con cui Filippo annuncia nientemeno che ad Aristotele la nascita del figlio e glielo affida, ringraziando gli dei non perché sia nato, ma perché nato al tempo dello Stagirita, grazie alla cui educazione il fanciullo sarà degno rampollo in grado un giorno di assumere il regno:

> [5] Philippus Aristoteli salutem dicit.
>
> Filium mihi genitum scito. Quod equidem dis habeo gratiam, non proinde quia natus est, quam pro eo quod eum nasci contigit temporibus uitae tuae. Spero enim fore ut eductus eruditusque a te dignus exsistat et nobis et rerum istarum susceptione.

42 È tanto più evidente dal confronto con Plut. *Alex*. 61.1–2, che riporta entrambe le versioni sulla morte di Bucefalo, quella per vecchiaia (che attribuisce a Onesicrito) e quella per le ferite in battaglia, ma in maniera scarna e in una luce niente affatto eroica.

43 Cfr. Gell. *NA* 9.3.3: *Feruntur adeo libri epistularum eius munditiae et uenustatis et prudentiae plenarum*.

44 Sulla non autenticità delle lettere scritte da o per Alessandro che circolavano in antico, cfr. Pearson (1955).

Alessandro sembra nascere nel segno della filosofia; ed è significativo, anche questa volta, che il passo segua immediatamente un paragrafo in cui si narra di Erode Attico che smaschera un impostore il quale usurpava il nome di filosofo, ostentando pallio e barba (è appena il caso di sottolineare la parallela polemica coi falsi filosofi in cui Apuleio inserisce il suo omaggio ad Alessandro). Immediatamente dopo aver trattato della nascita di questi, affidato al sommo dei sapienti, Aristotele, in 9.4 Gellio si volge al racconto di *prodigiosa miracula* (prodigi straordinari, incantamenti e financo repentini cambiamenti di sesso – si tratta di ermafroditi, come si chiarisce in chiusa), per i quali Gellio cita come fonte proprio Onesicrito, ammiraglio di Alessandro e autore di una sua *Storia* che non rifugge dal favoloso. Ci muoviamo dunque ancora tra filosofia e *mirabilia*.

L’immagine di Alessandro resta nel complesso positiva anche quando in 20.5 Gellio fa menzione delle lettere con le quali il sovrano rimprovera Aristotele per aver pubblicato opere acroamatiche, destinate quindi ai più stretti discepoli:

> [7] Eos libros generis ‘acroatici’[45] cum in uulgus ab eo editos rex Alexander cognouisset, atque ea tempestate armis exercitu omnem prope Asiam teneret regemque ipsum Darium proeliis et uictoriis urgeret, in illis tamen tantis negotiis litteras ad Aristotelem misit non eum recte fecisse, quod disciplinas acroaticas quibus ab eo ipse eruditus foret libris foras editis inuolgasset: [8] “Nam qua” inquit “alia re praestare ceteris poterimus, si ea, quae ex te accepimus, omnium prosus fient communia? quippe ego doctrina anteire malim quam copiis atque opulentiis”.

Da questa epistola traspare la presunzione di Alessandro, ma mitigata perché indirizzata all’eccellenza culturale: in un momento in cui era impegnato a combattere contro Dario per conquistare l’Asia – Gellio lo sottolinea –, la sua preoccupazione è come poter eccellere sugli altri se gli insegnamenti ricevuti fossero diventati di dominio pubblico: «preferisco essere il primo per il sapere, piuttosto che per la potenza e la ricchezza».

Anche quando è presentato come conquistatore, non vi è nessuna connotazione negativa: 17.21 è una carrellata di illustri personaggi greci e romani; tra loro, Filippo e suo figlio, che «succedutogli nel regno, si volse verso l’Asia e l’Oriente a soggiogare i Persiani […]; avendo regnato undici anni, venne a morte» (17.21.32–34). Un racconto dunque estremamente asciutto e privo di condanna.

45 Ci discostiamo qui dal testo di Holford-Strevens (2020a), che stabilisce una lacuna prima di *cum in vulgus*, ritenendo che il *librarius* di Z (Leiden, Universiteitsbibliotheek, Vossianus F7, secolo XIII[1]) abbia individuato la presenza di una lacuna «due to eyeskip, but his supplement is too clumsy»: Holford-Strevens (2020b) 162; seguiamo con Marshall (1990) il codice Z.

L'immagine di Alessandro sembra incrinarsi soltanto in 13.4, in cui si legge in controluce la sua fiera vanità:[46]

> [1] In plerisque monumentis rerum ab Alexandro ‹rege› gestarum, et paulo ante in libro M. Varronis qui inscriptus est Orestes uel de insania, Olympiadem Philippi uxorem festiuissime rescripsisse legimus Alexandro filio. [2] Nam cum is ad matrem ita scripsisset, "Rex Alexander Iouis Hammonis filius Olympiadi matri salutem dicit", Olympias ei rescripsit ad hanc sententiam: "Amabo", inquit "mi fili, quiescas neque deferas me neque criminere aduersum Iunonem; malum mihi prorsum illa magnum dabit, cum tu me litteris tuis paelicem esse illi confiteris". [3] Ea mulieris scitae atque prudentis erga ferocem filium comitas sensim et comiter admonuisse eum uisa est deponendam esse opinionem uanam quam ille ingentibus uictoriis et adulantium blandimentis et rebus supra fidem prosperis inbiberat, genitum esse sese de Ioue.

Al giovane che anche nelle lettere alla madre si dichiara figlio di Zeus Ammone, con fine arguzia Olimpiade risponde rimettendolo al suo posto e invitandolo tra le righe a tornare coi piedi per terra: «Ti prego, figlio mio, di star tranquillo, e di non deferirmi o accusarmi presso Giunone; certamente essa farebbe di me crudele vendetta, se tu nelle tue lettere ammetti che io sono una sua rivale».[47] *Ferocem filium* lo chiama Gellio, in riferimento a quella orgogliosa superbia generata, spiega, da ingenti vittorie, dalle lusinghe degli adulatori e da successi insperabili; la madre lo esorta a «deporre la vana credenza [...] di esser stato generato da Giove».

Più che sottolineare la negatività di un aspetto caratteriale di Alessandro, Gellio sembra voler demistificarne l'origine divina: è il razionalista che parla, come altrove racconta *prodigiosa miracula* solo per prenderne le distanze (si veda il passo testé citato, 9.4).

Sembra dunque che sul *coté* latino della Seconda Sofistica si operi una scelta coerente per fornire un'immagine, per così dire, patinata di Alessandro, con una discrasia rispetto al trattamento chiaroscurale che ne fanno le fonti greche. E questa immagine positiva nei sofisti latini sorprende tanto più che il Macedone a Roma in tanta parte degli autori precedenti, da Cicerone a Seneca, è caratterizzato in modo estremamente negativo. Seneca in particolare fa scuola in tal senso:

46 Anche in questo caso però segue un aneddoto su un filosofo, proprio Aristotele e il modo in cui designò il suo successore Teofrasto, preferito a Eudemo.

47 Non sorprende che ad Olimpiade sia attribuita (seppur fittiziamente) tanta libertà verso Alessandro: sul suo importante ruolo a corte, e in generale sul ruolo delle donne del più stretto *entourage* del sovrano, cfr. Carney (2003).

Alessandro rappresenta l'*exemplum* negativo per antonomasia,[48] incarna quella mancanza di *modus*, di misura, così cara alla riflessione moraleggiante a Roma, sia che tale mancanza si esplichi nella brama di conquista sia nell'assenza di autocontrollo rispetto alle passioni.

Ad Alessandro «anche quando si era fermato sulle rive del Mar Rosso, mancava più terra di quella che aveva occupato per arrivare fin lì» (*Ben.* 7.2.5–7.3.1).[49] La sete di conquista è spesso sintetizzata per Seneca nella volontà di varcare l'Oceano,[50] che assurge a simbolo filosofico dei limiti del potere; la marcia fino all'Oceano è vista come un peccato d'orgoglio, di *hybris*, si direbbe come voler superare le colonne d'Ercole.

Alessandro per Seneca è crudele come le bestie feroci (*QNat.* 5.18.9),[51] è «incline alla gloria, della quale non conosceva né la natura né i limiti» (*Ben*. 1.13.2).[52] Colpisce che persino in *QNat.* 6.23.2–3, in mezzo alla spiegazione dei maremoti, Seneca approfitti della citazione delle teorie di Callistene per una digressione atta a demonizzare Alessandro, che compì molte e grandi gesta, ma si rese anche responsabile di aver ucciso Callistene: «nessuna delle sue imprese sarà grande come il suo delitto».

Insomma, l'Alessandro delle *Epistole a Lucilio*, dei *Dialoghi* e persino delle *Questioni naturali* fa il paio con i *tyrannoi* che Seneca porta sulla scena teatrale; ed è non solo riflessione filosofica o *divertissement* letterario, ma è un messaggio politico preciso e attuale per i suoi tempi, che vedono affermarsi singole personalità in cui si accentrano tutti i poteri: le intemperanze di Alessandro, che ha potere di vita e di morte sul suo *entrourage*, si rispecchiano in quelle ora di Caligola, ora di Claudio o Nerone. Proprio il rapporto di Seneca con Nerone ha un parallelo stretto con quello tra Aristotele e Alessandro, il filosofo e il principe.

È lecito dunque chiedersi perché i sofisti di lingua latina, diversamente da quelli più o meno coevi di lingua greca, e distaccandosi anche da una tradizione consolidata a Roma, si attengano a un'immagine sostanzialmente positiva di Alessandro.

Le ragioni possono essere varie e di ordine diverso. Anzitutto proprio il confronto contrastivo con Seneca suggerisce quanto il mutato quadro politico abbia

48 Per un'analisi del trattamento di Alessandro in Seneca, cfr. Celotto (2018).

49 Le traduzioni da Seneca, *De beneficiis* sono di Menghi (2008); dalle *Quaestiones naturales* di Vottero (1989); dalle *Epistulae ad Lucilium* di Boella (1995[2]).

50 Cfr. e.g. *Ep.* 91.17; 94.61–63; *QNat.* 5.18.10.

51 Le quali «tuttavia mordono per vendicarsi o spinte dalla fame».

52 E ancora, in *Ep.* 113.29–30, «colui che aveva vinto tanti re e popoli si dava per vinto alla tristezza ed all'ira; infatti era riuscito ad avere in suo potere tutto il mondo, ma non le sue passioni. […] Dominare su sé stessi è il più alto dominio».

un peso: se a Seneca serve un *exemplum* come monito contro la tirannide, via via di Claudio o di Nerone, sotto gli Antonini, 'imperatori filosofi', la *pax* che l'impero romano garantisce e la conseguente fioritura culturale favoriscono una più tranquilla accettazione dell'Impero stesso da parte degli intellettuali. Forse a questo si deve la coloritura positiva che ad Alessandro conferiscono Apuleio o Gellio.

I greci dal canto loro oscillano tra un pieno, spesso felice, inserimento nella realtà imperiale e la nostalgia sempre latente per il grande passato della cultura ellenica, con tutto il suo carico di valori di libertà e democrazia.[53] È facile, dunque, che vedano in Alessandro ora le vestigia di un passato glorioso,[54] ora colui che quel passato glorioso ha contribuito a sgretolarlo, con l'instaurazione di un potere assoluto.[55] Quella nostalgia si manifesta nei greci anche quando l'assenza di democrazia è rappresentata da un 'cattivo' imperatore romano (per Dione Domiziano, che non a caso lascia il posto a una rivalutazione di Alessandro quando l'imperatore diventa Traiano).[56] Luciano, che è invece perfettamente coevo di Apuleio e Gellio, pur anch'egli integrato appieno nelle strutture e nella temperie culturale della Roma degli Antonini, si sente pur sempre orgogliosamente 'greco', o meglio 'barbaro' perfettamente ellenizzato,[57] un «self-made Greek».[58] Il pensiero va al *Nigrinus*, in cui egli rievoca un incontro, avvenuto nell'Urbe, con il filosofo medioplatonico; l'incontro diventa spunto per un elogio della vita parca, semplice e incorrotta, all'insegna dei valori della filosofia, che si vive ad Atene, una città libera, sottolinea a più riprese l'autore (libera culturalmente e moralmente, è chiaro), a contrasto con il lusso sfrenato e il potere di Roma, ove è chi

53 Su quanto la situazione politica abbia orientato lo sguardo dei Greci verso il passato e influito sul gusto 'arcaizzante' dei primi secoli dell'Impero, cfr. Bowie (1974).

54 Così Filostrato, nella *Vita di Erode Attico* (*VS* 2.1.9), nel cursorio confronto tra Alessandro, che a 32 anni morì, e l'imperatore Marco Aurelio, che in tarda età ancora andava dal maestro a lezione di filosofia, tavoletta alla mano.

55 Esplicito in tal senso, e.g., Massimo di Tiro: in 14.8 Alessandro è l'esempio di monarca fatto oggetto di adulazione, è il *tyrannos*, che ha tradito le proprie origini greche con «le brache persiane, le barbare prostrazioni e l'oblio di Eracle, di Filippo e del focolare degli Argeadi»: trad. Brumana (2019).

56 Stando all'interpretazione qui accettata di *Orr*. 2 e 4, su cui *supra* pp. 118–122.

57 Cfr. 28.19 (*Piscator*), in cui il protagonista Parresiade, *alter ego* dell'autore, sotto processo davanti a Filosofia, si dichiara Siro della regione dell'Eufrate, ovvero barbaro, come di stirpe barbara sono tanti dei filosofi che lo accusano, quali il macedone Aristotele o il babilonese Diogene stoico, e non certo per essere barbaro di lingua si può perdere agli occhi di Filosofia credibilità e stima!

58 Con una felice espressione di Rochette (2010) 232, il quale bene evidenzia l'autocoscienza di Luciano, sempre oscillante tra una perfetta integrazione nella cultura greca e la consapevolezza mai sopita delle sue origini straniere (di una regione peraltro, quella tra il Tigri e l'Eufrate, che deve buona parte della sua ellenizzazione proprio ad Alessandro Magno).

«non abbia gustato la libertà, esperimentato la parola libera, visto la verità, ma sia vissuto sempre in compagnia dell'adulazione e della servitù» (8.15).[59] Mantenere uno sguardo distaccato e all'occorrenza critico verso il tempo e l'ambiente in cui vive, facilitato altresì dal distacco dello straniero,[60] consente a Luciano anche nel processo infernale che è il *Dial. mort.* 25, pur con tutte le colpe di Alessandro, di farlo vincere su Scipione (nonché su Annibale):[61] la Grecia, ancora una volta, ha la meglio su Roma.[62] E il Macedone può conservare, anche nella visione di Luciano, tutta la chiaroscuralità che gli è da sempre connaturata.

Naturalmente, oltre alla possibile motivazione ideologico-politica, in simili autori può avere il suo peso anche la pratica filosofico-retorica dei *dissoi logoi*, o *disputatio in utramque partem*.

Viceversa nella visione univocamente positiva del personaggio offertaci da Gellio e Apuleio, mi sembra che una ulteriore, più contingente ragione si possa ricercare in quella che, dichiaratamente o no, è una delle fonti latine più importanti per entrambi gli autori: Plinio il Vecchio.

Nella *Naturalis historia* sono oltre 130 le occorrenze dell'antroponimo *Alexander* in riferimento al Macedone. Non mancano gli aneddoti: le disposizioni sulla riproduzione della sua immagine (*HN* 7.125; il pensiero corre ad Apuleio), il prezioso scrigno per profumi sottratto a Dario che Alessandro reimpiega per custodire la sua copia di Omero (7.108 e 13.3); la libertà di espressione concessa al pittore Apelle e la generosità nei suoi confronti (35.85–87). Altrove (8.44), persino le ricerche zoologiche del sommo Aristotele sarebbero state indirizzate dalla curiosità intellettuale del giovane principe: lo Stagirita avrebbe scritto 50 libri sugli animali spinto dall'ardente desiderio di Alessandro di conoscerli (*rege inflammato cupidine animalium naturas noscendi*).[63]

59 Trad. Longo (1992). Sulle possibilità interpretative offerte dal dialogo, cfr. Whitmarsh (2001) 265–279.

60 Sulla liminarità di Luciano, cfr. Fornaro (2019) 85–90.

61 Si può notare che Alessandro, come Luciano, vive una situazione di 'marginalità': la Macedonia sta alla Grecia propriamente intesa come la Siria sta a Roma; che Alessandro possa essere qui velata immagine di Luciano non è forse troppo azzardato da ipotizzare in un autore così multisfaccettato e sfuggente.

62 In uno studio incentrato sui Macedoni in Elio Aristide, Asirvatham (2008) 224–225 ipotizza che «a writer's decision to use or not use Macedon positively [...] depends on the level at which he wishes Greek past and Roman present to compete for historical significance»: se la grecità è lodata per le glorie militari, si fa un uso positivo dei Macedoni, i soli a poter competere con Roma; negli altri casi, il confronto è con la Grecia propriamente intesa, mentre «Macedonian history becomes (largely) barbarian history».

63 Sull'attendibilità della notizia, tuttavia, non sono mancate riserve: cfr. Romm (1989) e (1992) 107–108.

Spesso si tratta di rapidi cenni, nel descrivere la geografia dei luoghi che egli conquistò o percorse, o relativi a vere scoperte geografiche e correlate novità botaniche o faunistiche: per chiarire la descrizione geografica, *Alexandri Magni uestigiis insistimus*, «ci mettiamo sulle orme di Alessandro Magno» (6.61),[64] sulla scorta dei resoconti degli ufficiali di Alessandro, via via Diogneto e Betone, Onesicrito (6.96) o Clitarco (6.198).

Su Taprobane (l'attuale Ceylon), ad esempio, l'autore ricorda che «è stata a lungo considerata un altro mondo [...]. Furono necessarie l'epoca e le imprese di Alessandro Magno per rendere chiara la sua condizione di isola» (6.81): il razionalismo scientifico per Plinio si fa avanti grazie ad Alessandro.[65]

L'autore si diffonde sulle specie botaniche che le esplorazioni in India e Arabia Felix hanno reso note in Occidente (12.21–72): banano, canna da zucchero, henné, zenzero, pepe, cotone, chiodi di garofano, incenso, mirra...

Ecco chi è Alessandro per Plinio: un esploratore, un benemerito della comunità scientifica, si vorrebbe dire, che ha fatto conoscere terre straordinarie. Per Plinio queste conquiste non sono sinonimo di mancanza di moderazione, come per Seneca, filosofo interessato a questioni etiche; Plinio, naturalista, vede in questa 'fame di nuove terre' un modo per spingere oltre la conoscenza.

Certo talora non resiste al sensazionalismo, come nel lungo passo (6.58–75) in cui descrive l'India: diverso è il cielo e diverso il sorgere degli astri, in un anno vi sono due estati e due raccolti, fiumi di dimensione straordinaria (*amnium mira uastitas*, 6.60), città innumerevoli, e ancora, coccodrilli avidi di carne umana, autocremazioni, elefanti, abbondanza d'oro e d'argento, pelle molto scura (tutti tratti, si noti, che tornano puntualmente in Apul. *Flor*. 6.1–5).

Qualche volta, a dire il vero, Plinio si fa prendere la mano dal gusto per il dettaglio fantastico:[66] cita popoli che mangerebbero un giorno su tre, o con i piedi al contrario che correrebbero velocissimi, come sappiamo da Betone (7.11); altri governati da donne, i Pandi, che secondo Ctesia vivono 200 anni e hanno capelli bianchi da giovani e neri da vecchi (7.28); o, ancora, parla di mostri e *miracula* marini (9.2–7), tra cui pesci con sembianze d'uomini: il passaggio dalle balene alle sirene è nel volgere di qualche rigo.

Nel caso di Apuleio l'uso di Plinio è pacifico: è riconosciuto come fonte diretta per tanti passi delle sue opere,[67] e nel caso specifico dei luoghi 'alessandrini', i due autori trattano gli stessi aspetti (la riproduzione della sua immagine) e gli

64 Le traduzioni da Plinio sono di Barchiesi *et al.* (1982).

65 E, purtuttavia, il mare lì è tanto profondo che nessuna ancora tocca il fondo, gli elefanti sono più grandi che in India, le perle più grosse e molte altre osservazioni di questo tenore.

66 Per Plinio 'marvel-collector', cfr. Romm (1992) 94–109.

67 Basta uno sguardo agli indici di Harrison (2000) e relativa bibliografia.

stessi *mirabilia* indiani (la descrizione dei pappagalli),[68] con coincidenze talora *ad uerbum*.

Per Gellio l'influsso di Plinio va riconosciuto più in filigrana: infatti, nei passi relativi ad Alessandro, i due autori o trattano aspetti differenti oppure, per esplicita dichiarazione, Gellio utilizza fonti greche (Chares in 5.2, Apione in 7.8) e, anche laddove i punti di contatto sono numerosi, mancano in Plinio dettagli centrali invece in Gellio.[69]

Certo è che l'ispirazione stessa di un'opera miscellanea e di varia erudizione, come le *Notti Attiche*, a Roma non può che avere tra i suoi predecessori Plinio,[70] fonte peraltro più volte menzionata da Gellio.[71]

Se si confronta l'epistola prefatoria, che Plinio dedica a Tito, nella *Naturalis historia*, con la *praefatio* dell'opera di Gellio, molti, anche al di là di quelli topici, sono gli elementi comuni: a partire da come entrambi chiariscono in termini simili la genesi dell'opera, nata dalla raccolta di note prese estemporaneamente, e sottolineano l'importanza della citazione delle fonti usate, cosa non scontata; entrambi disquisiscono analogamente della scelta del proprio titolo[72] e sottolineano il fatto di scrivere di notte (le ore diurne sono diversamente operose);[73] infine, hanno entrambi la sensibilità 'moderna' di premettere all'opera un indice, altro elemento non ovvio.

Insomma, anche nel caso di Gellio, Plinio è sempre in sottofondo, e la presenza di Alessandro in Plinio è talmente imponente che in qualche modo, credo, bisognava fare i conti con la sua lettura di questo personaggio.

In conclusione, si può ipotizzare che Plinio, sempre in bilico tra curiosità scientifica e gusto per l'aneddoto e per il dettaglio esotico e mirabolante, abbia forse imposto a Roma la sua visione del Macedone come conquistatore mosso non da brama di potere bensì di conoscenza, quindi come esploratore, geografo, in una parola 'filosofo' *lato sensu*. Si preparava così la *humus* entro cui i sofisti latini,

68 Cfr. *supra* pp. 125–127.

69 Nel caso di *NA* 5.2 (Bucefalo) non si può tacere che, per quanto le consonanze tra i due racconti siano parecchie, manca in Plinio proprio quanto è il focus del racconto gelliano: la morte eroica del cavallo. Si possono forse ipotizzare delle fonti comuni a Plinio e Gellio, da cui i due selezionano dati differenti, anche laddove si tratti il medesimo argomento.

70 Così Rusca (1968) 23, a proposito della struttura *per excerpta* dell'opera: «Non è del resto improbabile che questo precedente di Plinio il Vecchio, autore che Aulo Gellio conobbe, stimò e citò, possa averlo stimolato a compier analoga fatica».

71 Per quanto talora ne evidenzi la carenza di spirito critico, Gellio mai nega la grande erudizione di Plinio: rassegna dei passi in Holford-Strevens (1988) 121–122.

72 Una comparazione dettagliata è in Holford-Strevens (1988) 20–21.

73 Cfr. Plin. *HN* praef. 18: «mi dedico a opere come questa nei ritagli di tempo, vale a dire di notte (perché qualcuno di voi non pensi che, almeno in quelle ore, io me ne sia stato inoperoso)».

in un ormai mutato quadro socio-politico e culturale, hanno plasmato la loro immagine di Alessandro.

Bibliografia

Asirvatham (2008): Sulochana R. Asirvatham, "No Patriotic Fervor for Pella: Aelius Aristides and the Presentation of the Macedonians in the Second Sophistic", in: *Mnemosyne*, IV s., 61.2, 207–227.

Barchiesi *et al.* (1982): Alessandro Barchiesi *et al.* (a c. di), *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale*, I, Torino.

Berardi (1998): Elisabetta Berardi, "Avidità, lussuria, ambizione: tre demoni in Dione di Prusa, Sulla regalità IV 75–139", in: *Prometheus* 24.1, 37–56.

Boella (1995[2]): Umberto Boella (a c. di), *Lettere a Lucilio di Lucio Anneo Seneca*, Torino [ed. or. 1969].

Bowie (1974): Ewen L. Bowie, "Greeks and Their Past in the Second Sophistic", in: *Past and Present* 46, 3–41.

Braccini/Romani (2017): Tommaso Braccini e Silvia Romani, *Una passeggiata nell'Aldilà in compagnia degli Antichi*, Torino.

Brodersen (2023): Isidor Brodersen, *Das Spiel mit der Vergangenheit in der Zweiten Sophistik*, Stuttgart.

Brumana (2019): Selene I.S. Brumana (a c. di), *Massimo di Tiro. Dissertazioni*, Milano.

Camerotto (1998), Alberto Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma.

Camerotto (2014): Alberto Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira*, Milano.

Carney (2003): Elizabeth D. Carney, "Women in Alexander's Court", in: Roisman (2003) 227–252.

Celotto (2018): Giulio Celotto, "Alexander the Great in Seneca's Works and in Lucan's Bellum Civile", in: Kenneth R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden, 325–354.

Desideri (1978): Paolo Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco dell'impero romano*, Firenze.

Fornaro (2019): Sotera Fornaro, *Un uomo senza volto. Introduzione alla lettura di Luciano di Samosata*, Bologna.

Harrison (2000): Stephen J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford.

Höistad (1948): Ragnar Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala.

Holford-Strevens (1988): Leofranc Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, London.

Holford-Strevens (2020a): Leofranc Holford-Strevens (ed.), *Auli Gelli Noctes Atticae*, I–II, Oxonii.

Holford-Strevens (2020b): Leofranc Holford-Strevens, *Gelliana: a Textual Companion to the* Noctes Atticae *of Aulus Gellius*, Oxford.

Karttunen (1997): Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki.

Longo (1992): Vincenzo Longo (a c. di), *Dialoghi di Luciano*, I, Torino.

Macleod (1987): Matthew D. Macleod (ed.), *Luciani opera*, IV, Oxonii.

Marshall (1990): Peter K. Marshall (ed.), *Auli Gelli Noctes Atticae*, I–II, Oxonii.

Menghi (2008): Martino Menghi (a c. di.), *Seneca*. *Sui benefici*, Bari-Roma.

Moles (1983): John Moles, "The Date and Purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom", in: *Classical Antiquity* 2.2, 251–278.

Naas (2011): Valérie Naas, “Imperialism, *mirabilia* and knowledge: some paradoxes in the *Naturalis historia*”, in: Roy K. Gibson and Ruth Morello (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden, 57–70.
Opeku (1974): Fabian Opeku, *A commentary with Introduction on the Florida of Apuleius. A Thesis presented for the Ph.D. Degree of the University of London* (unpuplished).
Pearson (1955): Lionel Pearson, “The Diary and the Letters of Alexander the Great” in: *Historia* 3, 429–455.
Peltonen (2019): Jaakkojuhani Peltonen, *Alexander the Great in the Roman Empire, 150 BC to AD 600*, London-New York.
Pernot (2013): Laurent Pernot, *Alexandre le Grand. Les risques du pouvoir. Textes philosophiques et rhétoriques*, Paris.
Piccioni (2018): Francesca Piccioni (a c. di), *Apuleio. Florida*, Cagliari.
Richter/Johnson (2017): Daniel S. Richter and William A. Johnson (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford.
Rochette (2010): Bruno Rochette, “La problématique des langues étrangères dans les opuscules de Lucien et la conscience linguistique des Grecs”, in: Francesca Mestre and Pilar Gómez (eds.), *Lucian of Samosata*, *Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona.
Roisman (2003): Joseph Roisman (ed.), *Brill’s Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston.
Romm (1989): James S. Romm, “Aristotle’s Elephant and the Myth of Alexander’s Scientific Patronage”, in: *American journal of philology* 110.4, 566–575.
Romm (1992): James S. Romm, *The Edges of the Earth in ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton.
Rusca (1968): Luigi Rusca (a c. di), *Le notti attiche*, I–II, Milano.
Sabnis (2014): Sonia Sabnis, “*Procul a nobis.* Apuleius and India”, in: Benjamin T. Lee, Ellen Finkelpearl and Luca Graverini (eds.), *Apuleius and Africa*, New York.
Stoneman (2003): Richard Stoneman, “The legacy of Alexander in Ancient Philosophy”, in: Roisman (2003) 325–345.
Vagnone (2012): Gustavo Vagnone (a c. di), *Dione di Prusa, Orazioni I–II–III–IV (“Sulla regalità”), Orazione LXII (“Sulla regalità e sulla tirannide”). Edizione critica, traduzione e commento*, Roma.
Vilardo (1991): Massimo Vilardo (a c. di), *Luciano di Samosata. Storia vera, Dialoghi dei morti*, Milano.
von Arnim (1898): Hans von Arnim, *Leben und werke des Dio von Prusa*, Berlin.
Vottero (1989): Dionigi Vottero (a c. di), *Questioni naturali di Lucio Anneo Seneca*, Torino.
Weiss (1998): Charles G. Weiss, *Literary Turns: The Representation of Conversion in Aelius Aristides’* Hieroi Logoi *and Apuleius’* Metamorphoses *(diss.*), Ann Arbor (MI).
Whitmarsh (2001): Tim Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire*: *the Politics of Imitation*, Oxford.

Matteo Stefani

Il *mirabile* nel *De mundo* di Apuleio: una teoria filosofica della meraviglia tra Platone, Aristotele e Alessandro

1 Il *Perì kosmou* greco: un'esortazione alla filosofia per Alessandro Magno

Un capitolo minore, ma non trascurabile, della fortuna di Alessandro Magno è costituito dalla dedica al sovrano macedone del trattato *Perì kosmou* trasmesso nel *corpus* delle opere di Aristotele.[1] L'opera segue uno schema tripartito. Dopo una prefazione contenente l'elogio della filosofia come unica disciplina in grado di comprendere pienamente il funzionamento del cosmo e le leggi che lo governano, segue la trattazione vera e propria dell'argomento, suddivisa in due parti. La prima tratta dell'universo da un punto di vista scientifico, offrendo una descrizione dei cieli e della superficie terrestre, con un'ampia rassegna dei principali territori che la compongono e dei fenomeni che la caratterizzano (dai venti alle precipitazioni, dai terremoti alle esalazioni di gas). La trattazione scientifica non è autonoma, ma propedeutica alla seconda parte di argomento filosofico e teologico. Infatti, la varietà dei fenomeni osservabili nel cosmo dimostra l'esistenza di una fondamentale armonia fra tutte le parti dell'universo, che a sua volta rimanda a un progetto razionale di governo dipendente da Dio. L'autore descrive dunque le caratteristiche della divinità: essa rimane immobile e impassibile nella sua essenza (οὐσία), mentre nel contempo agisce sull'universo attraverso l'esplicarsi della propria potenza (δύναμις). Tale complessa immagine della divinità è chiarita con una serie di paragoni, il più importante dei quali per estensione e cesellatura è quello con il regno persiano: qui il sovrano si serve di una pletora di amministratori per ottenere una conoscenza celere e capillare dei fatti che accadono nei suoi domini e l'immediata esecuzione degli ordini, senza che egli debba muoversi dalla propria reggia (398a.10–b.10):[2]

1 L'edizione critica di riferimento è ancora Lorimer (1933). Le principali trattazioni sistematiche dell'opera oggi disponibili sono Reale/Bos (1995) con traduzione italiana – a sua volta revisione complessiva di Reale (1974) –, Thom (2014a) con traduzione inglese e Gregorić/Karamanolis (2020) con il solo commento.

2 Il *Perì kosmou* presenta rilevanti questioni interpretative. La più importante riguarda senza dubbio l'attribuzione ad Aristotele: per una rassegna dettagliata delle posizioni sul problema cfr. Reale/Bos (1995) 25–48 e Karye (2014). I più autorevoli sostenitori della paternità aristotelica sono

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-007

Ἀλλ'οἷον ἐπὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱστορεῖται. Τὸ ‹γὰρ› Καμβύσου Ξέρξου τε καὶ Δαρείου πρόσχημα εἰς σεμνότητος καὶ ὑπεροχῆς ὕψος μεγαλοπρεπῶς διεκεκόσμητο· αὐτὸς μὲν γάρ,

Reale e Bos nella loro traduzione commentata del 1995 – analoghi tentativi di riattribuzione ad Aristotele di opere indirizzate ad Alessandro e ritenute spurie si leggono in Ingravalle (2013) e Cicoli/Moretti (2017). In primo luogo, Reale e Bos notano l'affinità fra la celebrazione della filosofia e l'antropologia dell'inizio del trattato con quanto è noto del *Protrettico* (identica esortazione alla contemplazione del cosmo e identica idea che l'uomo debba innalzarsi alla contemplazione teologica tramite l'anima). Inoltre, riscontrano analogie fra il trattato e le opere aristoteliche sul piano scientifico: l'ordine dei pianeti segue Eudosso, che godeva dell'approvazione di Aristotele; l'etere viene elencato come quinto elemento anche dallo Stagirita; l'eternità del mondo come risultato dell'unione perfetta e inscindibile degli elementi e prova dell'esistenza di un Dio ordinatore è presente in diversi luoghi aristotelici, così come gli attributi e le caratteristiche della divinità; la descrizione dell'ecumene e dei fenomeni metereologici trova riscontri nei *Metereologica* (o in opere di Teofrasto, che avrebbe collaborato con il maestro mettendolo al corrente delle proprie teorie), e quanto in proposito è genericamente ritenuto provenire da Posidonio e Crisippo è in realtà tratto da Aristotele sia in questi due autori sia nel *Perì kosmou*. Anche a proposito della dottrina della δύναμις come forza che guida il cosmo, pur ritenendola quella con i riscontri più deboli – cfr. Reale/Bos (1995) 106–113 per una rassegna degli studi sulla dicotomia οὐσία-δύναμις nell'opera – i due studiosi pensano che si possa conciliare con quella di Dio come primo motore e causa finale del movimento universale, dal momento che la δύναμις del *Perì kosmou* non è altro che la «*causazione prodotta da Dio del movimento del cosmo, ossia del movimento del primo cielo e poi comunicato via via agli altri cieli e a tutte le restanti cose*» (119, corsivo degli autori). La posizione di Reale e Bos qui riassunta sembra oggi del tutto minoritaria: gli studiosi che rifiutano la paternità aristotelica notano anzitutto che le testimonianze antiche esplicite sul punto sono poche, tarde (di V–VI secolo) e discordi: da un lato Proclo mette in dubbio la paternità del trattato (cfr. *In Ti.* 3.272.20–21 Diehl: οὔτε ὁ νοῦς τοῦ παντός, ὥς πού φησι πάλιν Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ Περὶ κόσμου βιβλίον), dall'altro Stobeo e Filopono l'accettano (cfr. Stob. 1.40, dove gli estratti del *Perì kosmou* compaiono sotto la dicitura Ἐκ τῆς Ἀριστοτέλους πρὸς Ἀλέξανδρον ἐπιστολῆς, e Phlp. *Aet. mund.* 174.26–26 Rebe: ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ τοῦ κόσμου λόγῳ). L'analisi stilistica e lessicale ha messo in luce la presenza di numerosi termini (per es. composti come κατοπτεύω, διεκπνέω e προσαναβάλλω, nomi in -ις come ἀνάσχεσις, ἀπόπαλσις e ἀνάβλυσις, composti con α privativo come ἀκοπίατος, ἀνέφελος e ἀψευδεία) che sono *hapax legomena* o hanno attestazione solo dal III secolo a.C. in poi: cfr. Barnes (1977) 42–43 e Martin (1998). Sul piano filosofico, i critici dell'autenticità danno un'interpretazione del tutto opposta agli stessi elementi esaminati da Reale e Bos: affermano infatti che alcune dottrine sicuramente aristoteliche (l'eternità del mondo, la presenza di un sistema geocentrico circondato dalle sfere celesti, l'etere come quinto elemento, la divisione tra mondo sublunare e oltrelunare) convivono con posizioni difficilmente conciliabili con gli altri scritti dello Stagirita, tra le quali primeggia proprio l'affermazione di un'estesa azione della δύναμις divina nel mondo, prospettiva nata dalla confluenza di idee platoniche e stoiche assai difficilmente conciliabili con la *Metafisica*, dove Dio è descritto come puro intelletto e causa finale del movimento universale: cfr. Thom (2014b) 3–8 e Betegh/Gregorić (2020). Ultimamente, anche le dottrine geografiche sono state chiamate in causa per dirimere il problema. Nella descrizione del mondo vi sono alcuni dettagli che non sembrano conciliabili con quella fornita da Aristotele nelle sue opere: Taprobane, che è menzionata nel trattato e che divenne nota solo nelle ultimissime fasi della spedizione di Alessandro

> ὡς λόγος, ἵδρυτο ἐν Σούσοις ἢ Ἐκβατάνοις, παντὶ ἀόρατος, θαυμαστὸν ἐπέχων βασίλειον οἶκον καὶ περίβολον χρυσῷ καὶ ἠλέκτρῳ καὶ ἐλέφαντι ἀστράπτοντα. [...] Ἔξω δὲ τούτων ἄνδρες οἱ πρῶτοι καὶ δοκιμώτατοι διεκεκόσμηντο, οἱ μὲν ἀμφ'αὐτὸν τὸν βασιλέα δορυφόροι τε καὶ θεράποντες, οἱ δὲ ἑκάστου περιβόλου φύλακες, πυλωροί τε καὶ ὠτακουσταὶ λεγόμενοι, ὡς ἂν ὁ βασιλεὺς αὐτός, δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος, πάντα μὲν βλέποι, πάντα δὲ ἀκούοι. Χωρὶς δὲ τούτων ἄλλοι καθειστήκεσαν προσόδων ταμίαι καὶ στρατηγοὶ πολέμων καὶ κυνηγεσίων δώρων τε ἀποδεκτῆρες τῶν τε λοιπῶν ἔργων ἕκαστοι κατὰ τὰς χρείας ἐπιμεληταί. Τὴν δὲ σύμπασαν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας [...] διειλήφεσαν κατὰ ἔθνη στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ βασιλεῖς, δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἡμεροδρόμοι τε καὶ σκοποὶ καὶ ἀγγελιαφόροι φρυκτωριῶν τε ἐποπτῆρες. [...] Εἴπερ ἄσεμνον ἦν αὐτὸν αὐτῷ δοκεῖν Ξέρξην αὐτουργεῖν ἅπαντα καὶ ἐπιτελεῖν ἃ βούλοιτο καὶ ἐφιστάμενον ‹ἑκασταχοῦ› διοικεῖν, πολὺ μᾶλλον ἀπρεπὲς ἂν εἴη θεῷ. Σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἴτιόν τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας.

Pertanto, nella sua interezza, il trattato si presenta come un'esortazione alla pratica filosofica, l'unica che permette all'uomo di avere uno sguardo non fallace sulla realtà del cosmo e sull'azione di Dio.

La dedica ad Alessandro, reale o fittizia che sia, è significativa per diversi motivi. In primo luogo, nell'ampia e dettagliata sezione geografica del capitolo 3 (393a9–394b46) si descrive l'ecumene come un'immensa isola circondata dall'Oceano, estesa dalle Colonne d'Ercole fino all'India, dall'Europa fino alla Libia e all'Egitto, e circondata da un gran numero di isole (come quelle britanniche, la Sicilia e la Sardegna, fino a Taprobane in Asia). Questa sezione scaturisce da una visione universale del mondo che sicuramente la spedizione verso l'Oriente intrapresa da Alessandro aveva contribuito a plasmare e diffondere nella mentalità greca, con affascinanti racconti di luoghi esotici e meravigliosi. Si deve inoltre ricordare il già menzionato paragone tra la sovranità terrena dei grandi re persiani e quella divina sull'universo: tale parallelo si adattava bene anche alla vicenda di Alessandro, che si era impadronito di un impero dalle dimensioni sconfinate, giungendo a includere il regno persiano, e che dunque ben più del Gran Re poteva essere paragonato alla divinità governatrice dell'universo.[3] Infine, nel *Perì*

---

grazie a Onesicrito di Astipalea, difficilmente avrebbe potuto essere nota ad Aristotele, mentre l'idea che il Mar Caspio sia un golfo dell'Oceano confligge con quanto Aristotele esponeva nei *Metereologica* (353b.35–354a.5), dove è un mare interno isolato; inoltre, le stesse misure che vengono date dell'ecumene sembrano risentire delle critiche ad Eratostene formulate da Artemidoro di Efeso alla fine del II secolo a.C.: cfr. Pajón Leyra/Bartoš (2020). Infine, non è stato forse posto l'accento sul *côté* filopersiano del paragone tra Dio e il Gran Re di Persia, estraneo alla prospettiva di Aristotele, come argomentato in questo volume nel contributo di Elisabetta Poddighe.

3 Del resto, il culto della divinità del sovrano macedone ebbe precoce e ampia diffusione nel mondo ellenistico: cfr. Wallace (2018) 182–187. In Apuleio, la superiorità di Alessandro rispetto ai sovrani d'ogni epoca è presente in *Flor.* 7 (cfr. *infra* n. 21).

kosmou vi è un costante richiamo a fenomeni naturali peculiari o addirittura bizzarri: dalla neve che si forma attraverso il congelamento delle nubi al soffio di vento caldo che esce dalle fenditure della terra, dagli errori di percezione di lampi e tuoni fino all'ampia casistica dei terremoti accompagnati da soffi d'aria, scaturigini d'acqua o emissioni di fango. Si tratta di fenomeni che il trattato tende a spiegare in maniera razionale, ma la cui bizzarria non pare del tutto estranea ai *mirabilia* che la spedizione di Alessandro Magno aveva reso tanto celebri da essere inclusi in un gran numero di testi letterari a lui collegati, dai paradossografi alla Seconda Sofistica, fino al *Romanzo di Alessandro*.[4]

2 Il *De mundo* di Apuleio fra traduzione e originalità

È probabile che queste caratteristiche, e non solo il contenuto filosofico dell'opera, abbiano colpito Apuleio di Madaura, che nel II secolo d.C. compose una traduzione latina del *Perì kosmou*.[5] Nota con il titolo di *De mundo*, l'opera è tra-

4 Per l'influsso di Alessandro Magno sulla cultura di età ellenistica e poi romana cfr. Grilli (1984), Stoneman (2003), Muccioli (2018) 286–296 con relative bibliografie. Nello specifico, per il suo influsso sulle opere della Seconda Sofistica e sul *milieu* culturale apuleiano, cfr. Harrison (2000) 101–104 e (2017); per quello sulla letteratura del meraviglioso, cfr. Romm (1992) 82–120; Karttunen (1997) in part. 19–68 e 95–128; Stoneman (2007) in part. XXII–XXV e XXXIV–LI; Pajón Leyra (2011) 256–263.

5 Le edizioni critiche di riferimento per i tre opuscoli filosofici di Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, *De deo Socratis*, *De mundo*) sono Thomas (1908), Beaujeu (1973), Moreschini (1991) e da ultimo Magnaldi (2020), con numerose innovazioni nella *constitutio textus*. Le traduzioni commentate più importanti dell'opera finora pubblicate sono quella francese di Beaujeu nell'edizione critica appena citata e quella italiana di Bajoni (1991); una traduzione inglese con saggi di commento è in pubblicazione per la Oxford University Press a cura di un gruppo di studiosi coordinati da George Boys-Stones dell'Università di Toronto. Tutti gli studiosi concordano nel ritenere che i principali problemi storico-critici sul *De mundo* riguardano la cronologia e la paternità stessa dell'opera (su quest'ultimo problema cfr. *infra* n. 8). Per la collocazione cronologica del *De mundo* e del *De Platone* nella produzione apuleiana sintetizzo qui le conclusioni di Beaujeu (1973) XXIX–XXXV e Marchetta (1991) 65–69, a cui rimando per un inquadramento complessivo. Le ipotesi principali sono due, a cui se ne aggiunge una terza, solitamente meno considerata. Secondo la prima – sostenuta in Sinko (1905) 47 e in Barra (1966) in part. 184–188 –, le affinità tra i due opuscoli filosofici e l'*Apologia* sono tali e tante da suggerire la prossimità cronologica di tutte e tre le opere, che risalirebbero quindi a una fase giovanile, caratterizzata dal soggiorno di studio ad Atene tra il 150 e il 155 (dove Apuleio avrebbe seguito le lezioni del platonico Gaio Albino – su cui cfr. Sinko (1905) e Dillon (2010) 307–384, in part. 307–308 e 348–381 – e si sarebbe interessato alla cosmologia aristotelica) e dalle vicende processuali a Cartagine, avvenute nel 158/159. Tutta-

smessa dai manoscritti unitamente ai due libri del *De Platone et eius dogmate* e al *De deo Socratis*.

La traduzione apuleiana si svolge secondo le normali caratteristiche del *vertere* nel mondo antico in generale e latino in particolare, ben esemplificate dal paragone fra traduzione e metamorfosi – a cui è estranea la moderna 'ossessione' per la fedeltà – proposto da Maurizio Bettini: «Il testo *conversus* adesso è un altro, certo, ha mutato la propria *forma*. Eppure anch'esso serba *documenta* o *indicia* della sua precedente condizione. Contemporaneamente, anche in questo caso accade che certi elementi già presenti nell'originale costituiscano altrettante premonizioni, metaforiche o metonimiche, che indirizzano verso la nuova forma linguistica».[6] Così «il *De mundo* costituisce un esempio ragguardevole di traduzione artistica, e sarebbe limitativo considerarlo una comune esercitazione scolastica»[7] in quanto esso è basato sulla ricerca della *aemulatio*, cioè di un ambizioso equilibrio tra la fedeltà al modello, di cui ricalca la struttura, e il suo superamento e arricchimento sia contenutistico sia stilistico-retorico.[8]

via tale ipotesi contrasta nettamente con il fatto che nell'orazione i due trattati non vengano menzionati tra i meriti culturali dell'imputato, e soprattutto con la cronologia di Gellio: infatti, la pubblicazione delle *Noctes Atticae* tra il 158 e il 176 costituisce un termine – seppure molto ampio – *post quem* per collocare la composizione del *De mundo*, visto che quest'ultimo ai capitoli 13 e 14 riproduce la sezione 2.22 dell'opera gelliana. Per questi motivi altri studiosi, primo fra tutti Beaujeu, ipotizzano che il *De Platone* e il *De mundo* siano stati composti dopo il 176, cioè nella vecchiaia di Apuleio. L'ipotesi giustificherebbe anche lo sperimentalismo nelle clausole metriche e alcune revisioni della teoria degli esseri viventi rispetto alle opere precedenti. Secondo una terza ipotesi, sia Gellio sia Apuleio dipenderebbero da una fonte comune, che potrebbe essere la perduta Παντοδαπὴ ἱστορία di Favorino: così Pini (1974) 192 e Gianotti in Magnaldi/Gianotti (2004) 153. Tuttavia, come osserva Roncaioli (1966) 355, Gellio «solo dopo che è terminato il discorso di Favorino, osserva che il vento *circius* è stato invece chiamato *cercius* da Catone […]. Questo può solo significare che l'espressione dovette essere mutuata da Gellio, poiché è impossibile pensare […] ad una derivazione dalla ἱστορία di Favorino, dove appunto non esisteva». Appare quindi più probabile l'ipotesi della composizione in tarda età di *De Platone* e *De mundo* da parte di Apuleio che cita Aulo Gellio, come credono due tra i massimi studiosi apuleiani, Harrison (2000) 179–180 e Moreschini (2015) 200–204. In particolare, il primo colloca la composizione dei due opuscoli dopo il 170, ricordando come ciò spieghi anche la dedica di entrambi a Faustino, che – secondo «the most likely interpretation of the address *Faustine fili*» – sarebbe figlio di Pudentilla o di una successiva moglie dell'autore. Apuleio avrebbe quindi scritto queste opere con un «lower level of litterary ambition» per avviare il ragazzo agli studi filosofici: sull'ipotesi di un Apuleio attempato insegnante, cfr. Harrison (2000) 9.

6 Bettini (2012) 55. Cfr. anche in part. 33–60. Sulla traduzione nel mondo latino cfr. anche Traina (1974) e (1989).

7 Bajoni (1994) 1794.

8 La volontà di parafrasare il modello è anche la miglior spiegazione che si possa trovare alla questione a lungo dibattuta dei presunti errori di traduzione presenti nell'opera latina, che nella

Sul piano letterario questo approccio alla traduzione giustifica l'inserimento di memorie personali (per esempio il ricordo della visita al santuario di Ierapoli

seconda metà dell'Ottocento avevano addirittura spinto alcuni a negarne la paternità apuleiana, sebbene fosse supportata da testimonianze antiche: quella di Apuleio stesso, che si dice traduttore dal greco (valga per tutte *Apol.* 38: *pauca etiam de Latinis scriptis meis* [...] *legi iubeo, in quibus animadvertes* [...] *nomina etiam Romanis inusitata et in odiernum quod sciam infecta, ea tamen nomina labore meo et studio ita de Graecis provenire, ut tamen Latina moneta percussa sint*) e un'altra, ben circostanziata, di Agostino, che fa esplicito riferimento a un trattato *de mundo* attribuendolo ad Apuleio (*De civ. D.* 4.12: *quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libello quem de mundo scripsit*). Furono Becker (1879) 52–92 e Hoffmann (1881) 215–217 a mettere per primi in dubbio la paternità: se *in utraque autem lingua, id est Graeca et Latina, Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis* (come dice Agostino in *De civ. D.* 8.12), allora «come [...] è possibile che un grecista così esperto, un uomo di cultura che ha soggiornato e studiato ad Atene, arrivi a confondere ὕπατος = 'sommo' con ὕπατος = 'console' (π.κ. 397b25 ~ *d.m.* 25, 343), νότιος = 'meridionale' con νότιος = 'umido' (π.κ. 392a4 ~ *d.m.* 1, 290 sg.), a rendere κεφαλαιωδῶς (= 'per sommi capi') con *quod caput est sermonis huius* (π.κ 397b9 ~ *d.m.* 24, 341) – tanto per citare alcuni degli svarioni più vistosi –?»: così Marchetta (1991) 9; per una rassegna più completa di queste 'sviste', cfr. Becker (1879) 61–66. A proposito di rilievi come questi Goldbacher, che nel 1876 aveva pubblicato la prima edizione critica moderna dell'opera, in (1880) 608–612 parla di «freie Abweichung» e soprattutto di «Eilfertigkeit». Ma è Müller (1939) 133 a formulare un'analisi articolata e convincente contro le obiezioni sulla paternità: in particolare, egli nota come il traduttore latino abbia ampliato, rielaborato e rivisto il testo del modello, riducendolo di un quinto e incrementando il rimanente di circa la metà. Nel suo saggio, Müller conferisce un rilievo centrale all'idea di 'parafrasi' e tende a riportare entro questa pratica di traduzione libera tutte le discrepanze. Altra accusa mossa al traduttore da Becker (1879) 70–74 e Hoffmann (1881) 222 è quella di 'plagio': egli presenta la propria opera come originale e *solo basata* su materiali peripatetici, tacendo che invece si tratta di una traduzione di un testo preesistente ben preciso. È impossibile che Apuleio si sia macchiato di un così grave peccato: perciò l'opera latina sarebbe di un modesto imitatore che spaccia come suo il materiale che invece 'saccheggia' dal *Perì kosmou*, da Teofrasto e da Gellio. Su questo punto è facile rispondere che la nozione di 'diritto d'autore' era estranea agli antichi, e che in ogni caso la rielaborazione apuleiana dell'originale è tale e tanta da costituire un'opera autonoma: si veda Beaujeu (1973) XI sulle numerose inserzioni di materiale autobiografico e/o di matrice romana. Tuttavia, il tema dell'inautenticità ha ripreso vigore a metà del Novecento con gli studi di Axelson (1952) sulle clausole metriche e quelli di Redfords (1960) sulle caratteristiche linguistico-stilistiche del *De mundo* e del *De Platone*. Per i due studiosi le clausole metriche impiegate uniformemente nei due opuscoli sono differenti da quelle delle altre opere, e presentano un lento passaggio al *cursus mixtus* e alla *Scheinprosodie* (cioè a una certa libertà nel calcolo della quantità vocalica della sillaba finale di parola). Tuttavia, neppure prove così tecniche sono definitive: anche se il *cursus mixtus* è noto solo a partire da Cipriano a metà del III secolo e la *Scheinprosodie* da Firmico Materno nel IV, non si può escludere *a priori* che questa tendenza all'innovazione discenda proprio da Apuleio, autore apertissimo alla sperimentazione di generi e stili differenti. Sembra dunque ancora dirimente a favore della paternità apuleiana – oggi accettata dalla gran parte degli studiosi – l'organicità dei contenuti tra i due opuscoli e il resto della produzione dell'autore. Il *De mundo* – e il *De Platone* con esso – condivide con le altre opere l'originale teoria di una gerarchia quadripartita degli esseri viventi: la divinità, gli dèi celesti, i dè-

in Frigia in 17.5–7 [327–329],[9] su cui occorrerà tornare *infra*) e di citazioni latine più familiari di quelle greche al pubblico romano (per esempio in 33.4 [363] un verso di Ennio e in 38.4 [374] uno di Virgilio). Più in generale, tutto il tessuto del *De mundo*, a partire dall'esordio ricalcato sulle prime righe del *De oratore* e su un passo del libro V delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, è un intreccio di reminiscenze provenienti da altri autori latini, che conferiscono all'opera un ampio margine di autonomia e originalità rispetto al modello: Apuleio – esperto in *utraque lingua* secondo *Flor.* 18.16 – «only rarely translates Π. Κόσμου literally and usually has a clear end in view when he is departing from the original. [...] In general Apuleius attempts to achieve greater precision in detail. At the same time, he accentuates certain elements in a way that differs from the Greek text. He emphasizes philosophers, men under the guidance of philosophy, rather than the soul».[10]

moni, gli esseri terreni. La distinzione del modello greco fra l'essere trascendente (οὐσία) e la sua potenza (δύναμις) viene sostituita da questa partizione, secondo una concezione innovativa, talvolta richiamata da autori successivi ad Apuleio, e presente tanto nell'*Apologia* e nei *Florida*, quanto nel *De Platone* e nel *De mundo*. Essa mira da un lato ad affermare il distacco della divinità dalla materia e dall'altro a fornire una visione provvidenzialistica che non abbandona l'uomo alla solitudine a cui l'epicureismo l'aveva condannato. Che questo rimanga un solido argomento a favore della paternità è dimostrato nello studio solido e ben argomentato di Marchetta (1991) in part. 47–63; cfr. anche Beaujeu (1973) 112–119, secondo il quale molti passi del *De mundo* sono stati rimaneggiati e/o ampliati rispetto al modello proprio allo scopo di rendere la traduzione maggiormente aderente a questa teoria filosofica.

9 Qui e ovunque nel corso del contributo citerò il testo secondo la *constitutio* di Magnaldi (2020). Inoltre, farò riferimento al *De mundo* indicando capitolo e paragrafo secondo quest'ultima edizione, seguiti tra parentesi dal riferimento tradizionale alle pagine dell'edizione ottocentesca di Oudendorp.

10 Hijmans (1987) 400–401. La centralità del *De mundo* e degli altri *philosophica* nel definire la posizione filosofica apuleiana è sottolineata da tutti i principali studi sulla biografia e sull'opera di Apuleio: cfr. in particolare Regen (1971) 23–91 e 104–106 (sulla teologia del *Perì kosmou* e del *De mundo*, sulle sue relazioni con il sistema demonologico apuleiano espresso nelle altre opere, e su corrispondenze formali e dottrinali fra la traduzione, l'*Apologia* e i *Florida*); Moreschini (1978) 51–132 e (2015) 187–204 (sulle caratteristiche del *De Platone* come opuscolo dal «carattere dogmatico e manualistico», sul carattere stoicizzante della trattazione etica nel libro 2, e sulla sostanziale coerenza fra *De mundo* e *De Platone* per la concezione della divinità); Harrison (2000) 174–209 (in particolare sulle modifiche introdotte da Apuleio nel *De mundo* rispetto al modello per adattarlo alla propria posizione filosofica, e sul carattere spesso compilatorio e scolastico di queste opere); Fletcher (2014) 100–172 (con un approccio originale sulla strategia retorica di costruzione del *De mundo*, che spinge il lettore a innalzare lo sguardo e assumere il punto di vista della Filosofia sul mondo: tale approccio, sintetizzato dall'espressione «the flight of Philosophy», è consonante con la lettura dei passi di cui tratto in questo contributo).

L'originalità filosofica del *De mundo* a cui fa riferimento Hijmans consiste nel fatto che il *Perì kosmou* cerca di distinguere tra sostanza trascendente e potenza immanente, in modo da conciliare la dottrina aristotelica, che separa nettamente Dio dal mondo, e quella stoica, che sostiene la possibilità di un effettivo intervento divino nel cosmo, mentre la traduzione apuleiana sottolinea piuttosto il carattere eminentemente spirituale di Dio, inteso come *mens* e *cogitatio*, e il suo ricorso a una schiera di entità intermedie per governare il mondo. Sono i dèmoni, che si fanno strumento efficace della δύναμις divina. Queste entità occupano un posto di rilievo anche nelle altre opere filosofiche apuleiane ispirate al platonismo, *in primis* nel *De deo Socratis*. Mediante lo studio filosofico del cosmo, come afferma il prologo, l'uomo può cogliere con il suo intelletto la loro esistenza e le loro caratteristiche.

3 Il *De mundo* tra *mirabilia* naturali e meraviglia filosofica

La conoscenza dei meccanismi che governano il cosmo e della divinità che li regola è dunque frutto di una crescita intellettuale stimolata dall'esercizio della filosofia. Trattandosi di un esercizio prolungato nel tempo, l'approdo al perfetto sapere filosofico passa attraverso gradi intermedi: lo stesso *De mundo*, con la sua divisione tra sezione scientifica e sezione teologica, suggerisce una gradualità nel percorso gnoseologico che l'essere umano deve seguire.

In tale percorso, un ruolo particolare è svolto dalla meraviglia, cioè dal sentimento di ammirato stupore che coglie l'essere umano davanti alla varietà e alla bellezza dell'universo percepite tramite i sensi, in particolare la vista. Il *Perì kosmou* e ancor di più il *De mundo* sembrano qua e là inserire riflessioni specifiche sul ruolo della meraviglia nell'apprendistato filosofico. È certo significativo che ciò avvenga da un lato in un testo del *corpus* aristotelico che risente dell'influsso della spedizione di Alessandro Magno, foriera della prolungata fortuna dei temi legati all'esotico e al meraviglioso, e dall'altro in una traduzione di epoca imperiale romana a opera di un retore con molteplici interessi letterari, filosofici e scientifici e con una spiccata predilezione per effetti sorprendenti.[11]

Alcuni passi trattano della meraviglia in modo esplicito: li analizzerò in questa sede per mostrare che i riferimenti a tale sentimento non sono casuali, ma imbastiscono una riflessione specifica su come esso intervenga nell'elaborazione

11 Cfr. *supra* n. 4.

del sapere filosofico. Muovendo da un *topos* classico della filosofia antica, che ha in Platone e Aristotele i suoi capisaldi, Apuleio lo rinnova con la scelta di tradurre il *Perì kosmou* e di amplificare il ruolo della meraviglia, già presente nei numerosi riferimenti dell'originale ai *mirabilia* naturalistico-scientifici che i testi su Alessandro avevano radicato profondamente nella cultura greca.

Il tema compare già all'inizio dell'opera, nel prologo, dove la meraviglia è oggetto di riflessione critica. Tanto il *Perì kosmou* quanto il *De mundo* biasimano chi loda singole parti del cosmo, dimenticando che è la sua totalità a dover essere oggetto di ammirazione:

> Arist. [*Mund.*] 391a.18–b.3
> Διὸ καὶ τοὺς μετὰ σπουδῆς διαγράψαντας ἡμῖν ἑνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγε ἑνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγεθος ἢ ὄρους κάλλος, οἷά τινες ἤδη πεποιήκασι, φράζοντες οἱ μὲν τὴν Ὄσσαν, οἱ δὲ τὴν Νύσσαν, οἱ δὲ τὸ Κωρύκιον ἄντρον, οἱ δὲ ὁτιοῦν ἔτυχε τῶν ἐπὶ μέρους, οἰκτίσειεν ἄν τις τῆς μικροψυχίας, **τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους** καὶ μέγα φρονοῦντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾷ. Τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ ἀθέατοι τῶν κρειττόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων· **οὐδέποτε** γὰρ ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες **ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων**, ἀλλὰ πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχήν.

> Apul. *Mund.* prol. 7–9 (288–289)
> *Quare et eos qui unius loci ingenia nobis qualitatesque describunt, aut moenia urbis aut alicuius amnis fluenta aut amoenitates et magnitudines montium, alia multa descripta ab aliis, plerique studiose legunt; Nysae iuga et penetralia Coryci et Olympi sacra et Ossae ardua, alia eiuscemodi sola dumtaxat et singula extollunt. Quorum me miseret, cum tanto opere nec magnis et oppido paucis* ***inexplebili admiratione*** *capiuntur. Hoc illis evenire adeo* ***non est mirabile****, cum nihil maius suspexerint neque ad aliquid intenderint* ***quod maiore diligentia contemplandum esset****. Ceterum si* ***terrarum orbem omnemque mundum contemplari*** *pariter aliquando potuissent, minus exiguas eius et singulas partes dignas laudibus credidissent, quibus esset universitas comprehensa.*

La condanna della distrazione dal vero obiettivo della contemplazione filosofica è comune all'originale greco e alla traduzione latina, ma Apuleio inasprisce ulteriormente il dettato parlando esplicitamente di una meraviglia fallace. Infatti, laddove il *Perì kosmou* afferma che alcuni individui vengono colpiti da dettagli del mondo che casualmente giungono alla loro conoscenza (τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους), Apuleio esplicita le ragioni sentimentali profonde di tale modo di pensare. Non è più il solo caso che giunge dall'esterno a colpire l'immaginazione, ma un più forte sentimento di meraviglia che agisce all'interno dell'animo umano (*inexplebili admiratione capiuntur*). E questo stesso atteggiamento non deve essere a sua volta oggetto di stupore (*hoc* […] *non est mirabile*), ma di condanna, perché guida verso obiettivi di portata limitata: invece, la vera *contemplatio* (che Apuleio rafforza ripetendo due volte il verbo-chiave *contemplari* a fronte dell'unico ἐθαύμαζον del modello) ha

senso solo se riguarda nella loro interezza l'*orbis terrarum* e il *mundus* (termine che traduce qui il greco *kosmos* nel senso di 'universo').

C'è una parola che fa riferimento, pur indirettamente, a una meraviglia fallace, ed è il femminile plurale *praestigiae*.[12] Nel corso della descrizione scientifica delle caratteristiche fisico-naturali del mondo, la sezione sui fenomeni atmosferici generati dagli attriti tra nubi fornisce l'occasione per una riflessione sugli effetti suscitati sui sensi umani:

> Arist. [*Mund.*] 395a.13–17 e 28–32
> Εἰληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτερῷ, καὶ ἐξωσθὲν δι'αὐτοῦ, βιαίως ῥηγνύον τὰ συνεχῆ πιλήματα τοῦ νέφους, βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, ‹ὃς› βροντὴ λέγεται, ὥσπερ ἐν ὕδατι πνεῦμα σφοδρῶς ἐλαυνόμενον. Κατὰ δὲ τὴν τοῦ νέφους ἔκρηξιν πυρωθὲν τὸ πνεῦμα καὶ λάμψαν ἀστραπὴ λέγεται· ὃ δὴ πρότερον τῆς βροντῆς προσέπεσεν, ὕστερον γενόμενον. […]
>
> Συλλήβδην δὲ **τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μέν ἐστι κατ'ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ'ὑπόστασιν** – **κατ'ἔμφασιν** μὲν ἴριδες καὶ ῥάβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα, **καθ'ὑπόστασιν** δὲ σέλα τε καὶ διάττοντες καὶ κομῆται καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια.

> Apul. *Mund.* 15.1–2 (321) e 16.1–2 (323)
> *Nunc de nubium **praestigiis** referam. Quando illa perfracta nubecula patefecerit caelum, ignescunt penetrabiles spiritus emicatque lux clara; hoc dicitur coruscare. Et ordine quidem tonare prius oportet, postea coruscare.* […]
>
> *Atque, ut breviter conprehendam cuncta generis eiusdem, eorum, quae eiusmodi **praestigias** humanis inferunt oculis, alia sunt quae **speciem** tantum **spectaculi pariunt**, alia quae **nihil** ab eo quod ostenderint **mentiuntur**. **Fallunt imagine** irides et arcus et talia; **vere videntur** cometae, fulgores et similia pleraque.*

La scelta di presentare i fenomeni che in cielo scaturiscono tra le nubi sotto l'etichetta collettiva di *praestigiae*, derivato dal verbo *praestringo*, è esclusiva di Apuleio, poiché nel greco il termine equivalente φάντασμα, che pure deve aver influito sulla scelta del traduttore, compare solo nella seconda parte della trattazione. Apuleio sembra sottolineare il carattere illusorio di eventi che agiscono sui sensi degli uomini, in particolare vista e udito, confondendoli: che si tratti di pure illusioni ottiche o di fenomeni luminosi reali, in ogni caso sono eventi che generano una percezione erronea. Esemplare è il caso del lampo che, pur essendo percepito con la vista prima che il tuono colpisca l'udito, è in realtà successivo. L'esistenza di percezioni fallaci viene amplificata da Apuleio rispetto al *Perì ko-*

12 Cfr. *TLL*, s.v. "praest(r)igiae" (10.2.936.5–938.66) dove il genere del termine *plurale tantum* oscilla tra il femminile e il neutro. La prima occorrenza del *De mundo*, cioè l'ablativo *praestigiis*, viene registrata tra quelle ambigue, mentre per *praestigias* il giudizio viene sospeso per la presenza di varianti tra i codici. Tuttavia in 16.1 (323) la desinenza dell'accusativo plurale testimoniata dai manoscritti più affidabili è *-as*.

smou: il greco κατ'ἔμφασιν viene reso con *speciem spectaculi, pariunt* e *fallunt imagine*, mentre il suo contrario καθ'ὑπόστασιν, corrispondente a percezioni corrette e reali, con *nihil mentiuntur* e *vere videntur*. Tali fenomeni naturali ingannevoli (*praestigiae*) sembrano derubricabili a *mirabilia* di second'ordine, che la sapienza filosofica riesce a spiegare con poco sforzo per poi indicare realtà ben più grandi e degne di attenzione.

Quello degli eventi atmosferici non è l'unico caso di evento naturale in grado di sbalordire lo spettatore: la fuoriuscita di esalazioni di vapore acqueo o di altri gas dalle fenditure della terra è un altro fenomeno di particolare interesse per la questione del meraviglioso e dei suoi effetti sull'individuo. Trattando l'argomento, Apuleio propone uno dei più evidenti scostamenti dal modello, introducendo il richiamo poetico-letterario al fiume infernale Flegetonte e ampliando la descrizione del santuario di Apollo a Ierapoli in Frigia. A proposito di quest'ultimo, afferma di aver visto esalazioni mefitiche fuoriuscire dal terreno, a cui i sacerdoti eunuchi si avvicinavano soltanto con la bocca sollevata verso l'alto in modo da non respirare direttamente i gas nocivi:

Arist. [*Mund.*] 395b.23–30
Ἔνιαι δὲ ὑπὸ γῆν οὖσαι πλησίον πηγαίων ὑδάτων θερμαίνουσι ταῦτα, καὶ τὰ μὲν χλιαρὰ τῶν ναμάτων ἀνιᾶσι, τὰ δὲ ὑπέρζεστα, τὰ δὲ εὖ ἔχοντα κράσεως. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν πνευμάτων πολλὰ πολλαχοῦ γῆς στόμια ἀνέῳκται· ὧν τὰ μὲν ἐνθουσιᾶν ποιεῖ τοὺς ἐμπελάζοντας, τὰ δὲ ἀτροφεῖν, τὰ δὲ χρησμῳδεῖν, ὥσπερ τὰ ἐν Δελφοῖς καὶ Λεβαδείᾳ, τὰ δὲ καὶ παντάπασιν ἀναιρεῖ, καθάπερ τὸ ἐν Φρυγίᾳ.

Apul. *Mund.* 17.3–7 (326–329)
Illi etiam ignes, qui terrae secretariis continentur, praetereuntes aquas vaporant et produnt longinquitatem flammae, cum tepidiores aquas reddunt, viciniam, ‹cum› ferventiores opposito incendio aquae uruntur, ut Phlegethontis amnis, quem poetae [s]ciunt in fabulis inferorum. At enim illos quis non ***admirandos spiritus*** *arbitretur, cum ex his animadvertat accidere ut eorum religione lymphantes alii sine cibo potuque sint, pars vero praesagiis effantes futura? Quod in oraculis Delphicis est ceterisque. Vidi et ipse apud Hierapolim Phrygiae non adeo ardui montis vicinum latus nativi oris hiatu reseratum et tenuis neque editae marginis ambitu circumdatum. Sive illa, ut poetae volunt, Ditis spiracula dicenda sunt, seu mortiferos anhelitus eos credi prior ratio est, proxima quaeque animalia et in alvum prona atque proiecta venenati spiritus contagione corripiunt et vertice circumacta interimunt. Antistites denique ipsos semiviros esse, qui audeant propius accedere ad superna semper sua ora tollentes; adeo illis cognitum est vi‹ru›s malum, ad inferiora aeris noxii crassitate densa, inferiores quoque facilius adire atque percellere.*

Nel passo è data particolare rilevanza alla domanda retorica che congiunge la menzione del Flegetonte e la descrizione del santuario: *At enim illos quis non admirandos spiritus arbitretur, cum ex his animadvertat accidere ut eorum religione lymphantes alii sine cibo potuque sint, pars vero praesagiis effantes futura?* L'ammirazione non appare più del tutto svalutata: alcune esalazioni sono occasione

per digiuni prolungati e per profezie ispirate, e dunque sono mirabili perché rimandano a una dimensione religiosa e filosofica, e alla percezione dell'azione divina nel cosmo. Qui la spiegazione scientifica e razionale convive e non esclude quella religiosa, dando vita al primo esempio di quella meraviglia filosofica che il prologo definiva necessaria.

Il passo appena analizzato suggerisce che la riflessione sul meraviglioso si strutturi secondo una *climax* ascendente: da esempi di meraviglia fallace si passa a un caso di meraviglia naturale aperto alla riflessione religiosa. Che tale forma assuma l'esposizione del tema nel *De mundo* è provato dal grado successivo, rappresentato dalla meraviglia per la concordia universale. L'armonia del cosmo è proclamata con forza nei capitoli 19–23, che fungono da raccordo tra la sezione scientifica e quella teologico-filosofica. All'interno dell'*excursus* è il capitolo 19 a orientare definitivamente il discorso sull'autentica meraviglia, foriera di innalzamento intellettuale per l'uomo:

> Arist. [*Mund.*] 396a.33–b.5
> Καίτοι γέ τις **ἐθαύμασε** πῶς ποτε, ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνεστηκὼς ὁ κόσμος, λέγω δὲ ξηρῶν τε καὶ ὑγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν, οὐ πάλαι διέφθαρται καὶ ἀπόλωλεν, ὡς κἂν εἰ πόλιν τινὲς **θαυμάζοιεν**, ὅπως διαμένει συνεστηκυῖα ἐκ τῶν ἐναντιωτάτων ἐθνῶν, πενήτων λέγω καὶ πλουσίων, νέων γερόντων, ἀσθενῶν ἰσχυρῶν, πονηρῶν χρηστῶν. Ἀγνοοῦσι δὲ ὅτι τοῦτ'ἦν πολιτικῆς ὁμονοίας **τὸ θαυμασιώτατον**, λέγω δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μίαν καὶ ὁμοίαν ἐξ ἀνομοίων ἀποτελεῖν διάθεσιν ὑποδεχομένην πᾶσαν καὶ φύσιν καὶ τύχην. Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων.

> Apul. *Mund.* 19.3–7 (332–334)
> *Verum enimvero ut, quatenus possum, de universitate quod sentio breviter absolvam, elementorum inter se tanta concordia est, aeris, maris atque terrae, ut* ***admirari minus deceat****, si illis eadem incommoda soleant ac secunda contingere, particulatim quidem ‹res› rebus ortus atque obitus afferentes, universitatem vero a fine atque initio vindicantes. At quibusdam* ***mirum videri solet*** *quod, cum ex diversis atque inter se pugnantibus elementis mundi natura conflata sit, aridis atque fluxis, glacialibus et ignitis, tanto rerum divortio nondum sit eius mortalitas dissoluta. Quibus illud simile satisfaciet, cum in urbe ex diversis et contrariis corporata rerum inaequalium multitudo concordat; sunt enim pariter dites et egentes, adolescens aetas permixta senioribus, ignavi cum fortibus, pessimi optimis congregati. Aut profecto quod res est fateantur, hanc esse civilis rationis* ***admirandam temperantiam****, cum quidem de pluribus una sit facta et similis sui tota, cum dissimilia membra sint; cum‹que› receptrix[que] sit naturarum ad diversa tendentium, fortunarum per varias fines exitusque pergentium, et, ut res est, contrariorum per se natura flectitur et ex dissonis fit unus idemque concentus.*

Nel passo, come al solito profondamente rielaborato rispetto al modello (dove pure ricorre più volte θαυμάζω), Apuleio mette in scena da un lato chi è capace di ragionare esclusivamente per sezionamenti e sguardi parziali, ritenendo che in natura gli opposti rendano inevitabile la dissoluzione di ogni essere, e dall'altro chi, grazie all'esempio della concordia civile, riuscirà ad avere uno sguardo d'in-

sieme, scorgendo l'unità profonda del cosmo. La meraviglia del primo, commentata con espressioni critiche (*admirari minus deceat* e *mirum videri solet*), coincide con la perplessità, poiché egli si stupisce per l'esistenza di ciò che il suo ragionamento lo spinge a escludere. Degna invece di meraviglia da parte dell'uomo (*admiranda*) è l'armonia della città che rispecchia quella del cosmo.

Non a caso i paragrafi successivi sono dedicati alle innumerevoli forme che l'armonia universale assume nel mondo: dalla concordia tra i sessi, le arti, i suoni di una lingua e le note musicali, sino a quella di tutto il cosmo, di cui i capitoli 22 e 23 offrono una descrizione icastica e suggestiva.

Con tali premesse Apuleio è pronto a pronunciare le parole definitive sulla meraviglia: essa o riguarda il tutto o non riguarda nulla. Così afferma l'apostrofe diretta al lettore che inserisce nel capitolo 22, in cui si discosta significativamente dal dettato del modello:

> Arist. [*Mund.*] 397a.5–8 e 19–24
> Τίς γὰρ ἂν εἴη φύσις τοῦδε κρείττων; ἢν γὰρ ἂν εἴπῃ τις, μέρος ἐστὶν αὐτοῦ. Τό τε καλὸν πᾶν ἐπώνυμόν ἐστι τούτου καὶ τὸ τεταγμένον, ἀπὸ τοῦ κόσμου λεγόμενον κεκοσμῆσθαι. [...] Τούτου καὶ αἱ παράδοξοι νεοχμώσεις τεταγμένως ἀποτελοῦνται, συναραττόντων μὲν ἀνέμων παντοίων, πιπτόντων δὲ ἐξ οὐρανοῦ κεραυνῶν, ῥηγνυμένων δὲ χειμώνων ἐξαισίων. Διὰ δὲ τούτων τὸ νοτερὸν ἐκπιεζόμενον τό τε πυρῶδες διαπνεόμενον εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν.

> Apul. *Mund.* 22.1–2 (337) e 22.5 (339)
> *Quid enim mundo praestantius?* ***Lauda****, quam putas, speciem: portio a te laudabitur mundi;* ***admirare****, quam voles, temperantiam, ordinationem, figuram: hic et per hunc illud, quodcumque est,* ***invenietur esse laudandum****. Nam quid, oro te, ornatum atque ordinatum videri potest, quod non ab ipsius exemplo imitat[ur]a sit ratio? Unde κόσμος Graece nomen accepit.* [...] *‹Hinc› illi statis cursibus temporum eventus,* ***qui admirationi solent esse****, cum vel inter se ventorum proelia ciuntur vel disiectis nubibus fulminat caelum et tempestates inter se serenae hibernaeque confligunt, micant ignes, imbres rumpuntur et rursus placatis omnibus amoena laetitia mundi reseratur.*

La lode e l'ammirazione per una parte permettono di scoprire (*invenietur*) un tutto che è il vero destinatario delle autentiche lodi dell'essere umano. Gli imperativi *lauda* e *admirare* indicano che il sentimento di meraviglia va perseguito come esercizio filosofico, come motore di una faticosa scalata dal particolare all'universale, fino al riconoscimento della ragione divina che governa il cosmo e che costituisce il vero obiettivo del sapere. Infatti, come si dice poche righe dopo, gli eventi periodici oggetto di ammirazione (*illi statis cursibus temporum eventus qui admirationi solent esse*: si tratta di quei fenomeni prima etichettati come *praestigiae*) rimandano in ultima istanza alla sua potenza.

Non a caso nel capitolo 26, interamente occupato dal parallelo già citato tra Dio e i re persiani, si afferma che è la reggia, dunque l'universo intero, a essere *admirabilis* (22.26 [346]: θαυμαστὸς βασίλειος οἶκος nell'originale greco) nella totalità delle sue parti (*cuius tecta fulgerent eboris nive, argenti luce, flammis ex auro vel electri claritate*).[13] Il discorso viene ripreso ancor meglio da un altro paragone nel capitolo 32, al centro della riflessione teologica sulle caratteristiche della divinità: qui si trova un *exemplum* già presente nel *Perì kosmou*, ma trasformato da Apuleio in ricordo di viaggio personale. Si tratta della descrizione della statua di Atena sulla rocca di Atene:

> Arist. [*Mund.*] 399b.33–400a.4
> Φασὶ δὲ καὶ τὸν ἀγαλματοποιὸν Φειδίαν κατασκευάζοντα τὴν ἐν ἀκροπόλει Ἀθηνᾶν ἐν μέσῃ τῇ ταύτης ἀσπίδι τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἐντυπώσασθαι, καὶ συνδῆσαι τῷ ἀγάλματι διά τινος ἀφανοῦς δημιουργίας, ὥστε ἐξ ἀνάγκης, εἴ τις βούλοιτο αὐτὸ περιαιρεῖν, τὸ σύμπαν ἄγαλμα λύειν τε καὶ συγχεῖν. Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν.

> Apul. *Mund.* 32.3–4 (361)
> *Phidian illum, quem fictorem probum fuisse tradit memoria, vidi ipse in clipeo Minervae, quae arcibus Atheniensibus praesidet, oris sui similitudinem conligasse ita ut, si quis olim artificis voluisset exinde imaginem separare,* ***soluta compage simulacri totius incolumitas interiret****. Ad hoc instar mundi salutem tuetur deus, aptam et revinctam sui numinis potestate.*

In entrambi i testi l'esempio intende chiarire il ruolo di Dio nel cosmo, ma la descrizione assume significati differenti. Nel modello greco l'unità dell'insieme è garantita da un meccanismo invisibile che collega le varie parti della statua, e dunque prelude all'idea di un 'Dio orologiaio' successivamente sviluppata da Newton, Cartesio e Voltaire; invece nell'adattamento latino l'aspetto ingegneristico è del tutto rimosso a favore di un aneddoto relativo alla visione d'insieme della statua, e dunque all'effetto estetico suscitato sul visitatore. L'insistenza sullo sguardo rimanda implicitamente ancora una volta alla dicotomia tra una visione/meraviglia parziale e una visione/meraviglia totale. L'esempio di Fidia sembra ribadire come il vero *mirabile* non si dia se non gettando uno sguardo d'insieme sull'intera opera d'arte, cioè sull'universo governato dalla potenza divina. Per mezzo di tale parallelo, il discorso compie un ulteriore e ultimo passo in avanti: il punto di vista foriero dell'autentica meraviglia filosofica nella mente dell'uomo

13 L'analisi più approfondita della similitudine tra re e Dio nel *Perì kosmou* e nel *De mundo* è quella che si legge in Regen (1971) 92–103.

filosofo e teologo è il punto di vista universale di Dio stesso. In tale modo la meraviglia della conoscenza innalza l'uomo al grado della divinità.[14]

In conclusione, gli esempi appena proposti suggeriscono che la traduzione apuleiana si innesti sulla teoria della meraviglia elaborata da Platone e da Aristotele. I due filosofi concordavano nell'affermare che la meraviglia è l'origine prima della ricerca filosofica,[15] ma dissentivano sul ruolo che la sensibilità ha nello stimolarla. Per Platone la percezione sensoriale è una facoltà che allontana l'uomo dal sentiero del sapere,[16] mentre per Aristotele è l'elemento scatenante dell'interesse intellettuale che induce l'individuo ad analizzare i

14 I passi fin qui analizzati, e in particolare quest'ultimo, mettendo in relazione la facoltà fisica della visione e la facoltà psicologica della meraviglia, sono particolarmente consonanti con la lettura del *De mundo* proposta da Fletcher, e finiscono per rafforzarla: cfr. (2014) 125–145, dove lo studioso esamina la strategia retorica con cui Apuleio propone (sin dal prologo) lo sviluppo progressivo di una capacità di visione (fisica e metaforica) da parte dell'essere umano coincidente con il punto di vista della Filosofia stessa: «This is Apuleius' impersonation of Philosophy in a nutshell. Do as Philosophy herself does! We are then told that Philosophy is able to investigate 'things far removed from our eyes' (*remotarum ab oculis rerum*), and, unlike other disciplines, Philosophy, metaphorically, did not 'look down on' (*despexit* i.e. 'disparage') her own 'innate ability' (*ingenium*). The theme of sight – literal and metaphorical – continues as we move to humankind and how for them to 'look' (*inspicerent*) at the heavenly regions from earth they need Philosophy as guide. Only then can they 'see' (*uiderant*) with their thoughts and finally, their immortal soul (*anima*) can look, understand and relate this wisdom, just as prophets can speak of what they have seen. As with the introductory parallel between Apuleius' lesson to his son to mirror Philosophy's investigative attitude by investigating philosophy, the focus on sight makes a parallel between the limits of human sight and the sight of the soul in terms of the latter being that of Philosophy herself»: così Fletcher (2014) 128.

15 Cfr. Pl. *Tht.* 155d.2–5: Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν e Arist. *Metaph.* 1.982b.12–17: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. Per una sintesi delle posizioni di Platone e Aristotele sui temi qui trattati cfr. Vegetti (2003) in part. 147–174 e Vegetti/Ademollo (2016) in part. 31–57 con relative bibliografie.

16 Cfr. *e.g.* Pl. *Phd.* 96a.6–10 e 96b.8–c.6: Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. […] Καὶ αὖ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυὴς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα. Τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν·ἐγὼ γὰρ ἃ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὥς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε

fenomeni celesti.[17] Il *philosophus Platonicus* Apuleio sembra voler ricomporre questa frattura, proprio muovendo dalla libera traduzione dell'aristotelico *Perì kosmou*. Se il meraviglioso, che tanto affascinava le epoche figlie del cambiamento imposto al mondo e alla storia da Alessandro Magno, diventa segno percepibile di una realtà teologica e metafisica come l'esistenza di Dio e la sua azione nel mondo, allora le posizioni dei due grandi maestri della filosofia antica possono combinarsi. Infatti, si tratta di due momenti di un'ascesi che dalla meraviglia naturalistica conduce alla meraviglia metafisica, secondo l'insegnamento aristotelico, e infine all'innalzamento dell'uomo al piano della divinità, secondo quello platonico.

4 Il meraviglioso nel *corpus* apuleiano

Trattando il meraviglioso nel *De mundo*, Apuleio ha reso esplicito l'itinerario intellettuale che conduce all'autentica sapienza, cioè alla comprensione dell'azione di Dio nel cosmo. La riflessione sulla meraviglia non è però esclusiva di questo trattato liberamente tradotto, ma ha diramazioni anche nelle altre sue opere. Il legame più stringente è con il *De Platone et eius dogmate* e con il *De deo Socratis*, in cui più volte e con forza viene ribadita l'esistenza di una stupefacente armonia universale.

In *De deo Socr.* 2.2–3 (119–120) la meraviglia riguarda le orbite dei pianeti, che solo apparentemente sono irregolari, ma in realtà perfette perché costanti per velocità e reciproca alternanza. Anche qui si fa cenno alla perdurante dicotomia tra la sapienza fallace di chi si meraviglia per l'irregolarità del moto degli astri, e quella autentica di chi invece ne conosce a fondo le leggi:

> *quinque stellas quae vulgo vagae ab imperitis nuncupantur* [...] *tamen indeflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeterno efficiunt. Varia quippe curriculi sui specie, sed una semper aequabili pernicitate, tunc ‹vero› progressus [tunc vero], tum autem regressus* ***mirabili vicissitudine*** *assimulant pro situ et flexu et abstituto circulorum, quos probe callet qui signorum ortus et obitus comperit.*

Analogamente, in *De dog. Plat.* 1.8.4–5 (197–198) viene celebrato l'ordine mondano, che nell'insieme è *pulcher et admirabilis* in quanto immagine della divinità artefice:

ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾤμην εἰδέναι.

17 Cfr. Arist. *Part. an.* 1.5.645a.15–17: Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν. Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν.

> *Ad haec ei attributa est perpetua iuventas et inviolata valitudo eoque nihil praeterea extrinsecus est relictum quod corrumpere posset ingenium eius et, si superesset, non eum laederet, cum ita apud se ex omni parte compositus atque ordinatus foret, ut adversantia et contraria naturae disciplinaeque eius officere non possent. Idcirco autem perfectissimo et pulcherrimo mundo instar pulchrae et perfectae sphaerae a fabricatore deo quaesitum est ut sit nihil indigens, sed operiens omnia coercensque contineat,* ***pulcher et admirabilis****, sui similis sibique respondens.*

Anche volgendosi alle opere retoriche e alle *Metamorfosi*, è possibile verificare che non mancano riferimenti alla meraviglia. Del resto è il 'romanzo' più di ogni altra opera ad aver contribuito alla fama di Apuleio come autore propenso al colpo di scena, a partire dalla mirabile metamorfosi di Lucio in asino. Anche qui sembra snodarsi un identico percorso dalla meraviglia fallace, incarnata – tra i tanti esempi possibili – dall'ebete stupore di Lucio, che nel libro III viene trascinato in tribunale a un processo farsesco tra una folla stupidamente divertita,[18] fino alla meraviglia mistico-religiosa del libro XI, dove più volte il protagonista si dice stupito per i sogni premonitori inviati da Iside (segni accostabili a quelli indotti dalle esalazioni di Ierapoli nel *De mundo*).[19]

Ma è soprattutto il sesto frammento dei *Florida* (in part. 6.2, 6.4 e 6.7–9) a consegnare una riflessione del tutto prossima a quella del *De mundo*:[20]

> *Eorum igitur Indorum* ***non*** *aeque* ***miror*** *eboris strues et piperis messes et cinnami merces et ferri temperacula et argenti metalla et auri fluenta* [...]*, nec quod isdem Indis ibidem sitis ad nascentem diem tamen in corpore color noctis est, nec quod apud illos immensi dracones cum immanibus elephantis pari periculo in mutuam perniciem concertant* [...]*. Est praeterea genus apud illos praestabile, gymnosophistae vocantur.* ***Hos ego maxime admiror****, quod homines sunt periti non propagandae vitis nec inoculandae arboris nec proscindendi soli* [...]*. Quid igitur*

18 Cfr. Apul. *Met.* 3.2: *Ac dum primum angiportum insistimus, statim civitas omnis in publicum effusa* ***mira densitate*** *nos insequitur. Et quamquam capite in terram immo ad ipsos inferos iam deiecto maestus incederem, obliquato tamen aspectu* ***rem admirationis maximae conspicio****: nam inter tot milia populi circum fluentis nemo prorsum qui non risu dirumperetur aderat.* [...] *Nec mora, cum passim populus procurrens caveae conseptum* ***mira celeritate*** *complevit; aditus etiam et tectum omne fartim stipaverant, plerique columnis implexi, alii statuis dependuli, nonnulli per fenestras et lacunaria semiconspicui,* ***miro*** *tamen omnes* ***studio*** *visendi pericula salutis neclegebant.*

19 Cfr. Apul. *Met.* 11.7: *Nec mora, cum somno protinus absolutus pavore et gaudio ac dein sudore nimio permixtus exsurgo* ***summe****que* ***miratus*** *deae potentis tam claram praesentiam*; 11.20: *Quare sollertiam somni tum* ***mirabar***; 11.26: *Ecce transcurso signifero circulo Sol magnus annum compleverat, et quietem meam rursus interpellat numinis benefici cura pervigilis et rursus teletae, rursus sacrorum commonet.* ***Mirabar****, quid rei temptaret, quid pronuntiaret futurum; quidni? ‹Qui› plenissime iam dudum videbar initiatus.*

20 Per un commento all'*excerptum* cfr. Harrison (2000) 101–103 e Piccioni (2018) 36–39 e 100–102.

est? Unum pro his omnibus norunt: sapientiam percolunt tam magistri senes quam discipuli iuniores. Nec quicquam aeque penes illos laudo, quam quod torporem animi et otium oderunt.

Queste righe e l'intero passo da cui sono estrapolate sono indubbiamente un lussureggiante manifesto di maestria oratoria, che unisce il gusto per lo sfoggio di erudizione e quello per la descrizione di *mirabilia* esotici. Ma anche enumerando le bizzarrie dell'India, testimonianza della secolare vivacità della leggenda di Alessandro Magno e della sua spedizione,[21] Apuleio retore veste gli stessi panni del filosofo che assume per la traduzione del *Perì kosmou* greco dedicato proprio al re macedone. Infatti, nel passo dei *Florida* i *mirabilia* sono oggetto di un'enumerazione retorica (significativamente presentata con una serie di negazioni) pronta per essere rovesciata: il vero *mirabile* – ribadisce Apuleio – è il sapere filosofico, quello dei gimnosofisti indiani dediti alla contemplazione e alla virtù. Se il retore indugia nel solleticare la fantasia dell'uditorio, il filosofo conosce e ammira le meraviglie disseminate nel mondo, ma, anziché farne mero sfoggio, le rende uno sprone per la ricerca del divino e dell'autentica felicità. Nella sua doppia veste, Apuleio sembra ammonire: *lector admirare, laetaberis!*

Bibliografia

Axelson (1952): Brian Axelson, *Akzentuierender Klauselrhytmus bei Apuleius. Bemerkungen zu den Schriften „De Platone" und „De Mundo"*, Lund.

Bajoni (1991): Maria Grazia Bajoni (a c. di), *Apuleio. De mundo*, Pordenone.

Bajoni (1994): Maria Grazia Bajoni, "Aspetti linguistici e letterari del *De mundo* di Apuleio", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.34.2, 1785–1832.

Barnes (1977): Jonathan Barnes, rec. a Reale (1974), in: *The Classical Review* n.s. 27.1, 40–43.

Barra (1966): Giovanni Barra, "La questione dell'autenticità del *De Platone* e del *De mundo* di Apuleio", *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 41, 127–178.

Beaujeu (1973): Jean Beaujeu (éd.), *Apulée. Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, Paris.

Becker (1879): Henricus Becker, *Studia Apuleiana*, Berolini.

Betegh/Gregorić (2020): Gábor Betheg and Pavel Gregorić, "God's Relation to the Cosmos (Chapter 6)", in: Gregorić/Karamanolis (2020) 176–212.

21 Il legame tra *Flor.* 6 e Alessandro Magno non si basa soltanto sul tema dei *mirabilia* indiani, ma anche sulla collocazione dell'estratto: infatti il successivo *Flor.* 7 contiene una lunga divagazione sulla figura del sovrano macedone, e ne esalta il mito straordinario: cfr. *e.g.* 7.2–3: *Nam solus a condito aevo, quantum hominum memoria exstat, inexsuperabili imperio orbis auctus fortuna sua maior fuit successusque eius amplissimos et provocavit ut strenuus et aequiperavit ut meritus et superavit ut melior, solusque sine aemulo clarus, adeo ut nemo eius audeat virtutem vel sperare, fortunam vel optare.* Cfr. Piccioni (2018) 38–41 e 102–104.

Bettini (2012): Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino.
Cicoli/Moretti (2017): Filippo Cicoli e Filippo Moretti (a c. di), *Aristotele*. *Sull'impero. Lettera ad Alessandro*, Udine.
Dillon (2010): John Dillon, *I medioplatonici*, Milano.
Fletcher (2014): Richard Fletcher, *Apuleius' Platonism*, Cambridge (UK).
Goldbacher (1876): Aloisius Goldbacher (ed.), *Apulei Madaurensis opuscola quae sunt de philosophia*, Vindobonae.
Goldbacher (1880): Aloisius Goldbacher, rec. a Becker (1879), in: *Zeitschrift für österreichischen Gymnasien* 31, 608–612.
Gregorić/Karamanolis (2020): Pavel Gregorić and George Karamanolis (eds.), *Pseudo-Aristotle. De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, Cambridge (UK).
Grilli (1984): Alberto Grilli, "Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica romana", in: Marta Sordi (a c. di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, 123–153.
Harrison (2000): Stephen J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sofist*, Oxford.
Harrison (2017): Stephen J. Harrison, "Apuleius", in: Daniel S. Richter and William A. Johnson (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, 345–356.
Hijmans (1987): Benjamin L. Hijmans, "Apuleius Philosophus Platonicus", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.1, 395–475.
Hoffmann (1881): Jonathan Hoffmann, "De libro Pseudoapuleiano de mundo", in: *Acta seminarii philologici Erlangensis* 2, 213–237.
Ingravalle (2013): Francesco Ingravalle (a c. di), *Aristotele. Lettera ad Alessandro sul governo del mondo*, Udine.
Karttunen (1997): Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki.
Karye (2014): Jill Karye, "Disputes over the Authorship of *De mundo* between Humanism and Altertumswissenschaft", in: Thom 2014a 181–197.
Lorimer (1933): William L. Lorimer (ed.), *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, Parisiis.
Magnaldi (2020): Giuseppina Magnaldi (ed.), *Apulei opera philosophica*, Oxonii.
Magnaldi/Gianotti (2004): Giuseppina Magnaldi e Gian Franco Gianotti (a c. di), *Apuleio: storia del testo e interpretazioni*, Alessandria.
Marchetta (1991): Antonio Marchetta, *L'autenticità apuleiana del* De mundo, L'Aquila-Roma.
Martin (1998): José Pablo Martin, "Sobre el autor del tratado *De mundo* en la historia del aristotelismo", in: *Méthexis* 11, 103–111.
Moore (2018): Kenneth R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden-Boston.
Moreschini (1978): Claudio Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze.
Moreschini (1991): Claudio Moreschini (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. Vol. III: De philosophia libri*, Stutgardiae-Lipsiae.
Moreschini (2015): Claudio Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout.
Muccioli (2018): Federicomaria Muccioli, "The Ambivalent Model: Alexander in the Greek World between Politics and Literature", in: Moore (2018) 275–303.
Müller (1939): Siegfried Müller, "Das Verhältnis von Apuleius *De mundo* zu seiner Vorlage", *Philologus Supplementa* 32.2.
Pajón Leyra (2011): Irene Pajón Leyra, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
Pajón Leyra/Bartoš (2020): Irene Pajón Leyra and Hynek Bartoš, "Geography (Chapter 3)", in: Gregorić/Karamanolis (2020) 80–120.
Piccioni (2018): Francesca Piccioni (a c. di), *Apuleio*. *Florida*, Cagliari.

Pini (1974): Francesco Pini, “Una nuova edizione delle opere filosofiche di Apuleio”, in: *Giornale italiano di filologia* 26, 187–215.
Reale (1974): Giovanni Reale (a c. di), *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli.
Reale/Bos (1995): Giovanni Reale e Abraham P. Bos (a c. di), *Il trattato* Sul cosmo per Alessandro *attribuito ad Aristotele*, Milano.
Redfords (1960): Josef Redfords, *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften* De Platone *und* De mundo, Lund.
Regen (1971): Frank Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus*, Berlin-New York.
Romm (1992): James S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton.
Roncaioli (1966): Cecilia Roncaioli, “L’arcaismo nelle opere filosofiche di Apuleio”, in: *Giornale italiano di filologia* 19, 322–356.
Sinko (1905): Tadeusz Sinko, *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae.
Stoneman (2003): Richard Stoneman, “The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy”, in: Joseph Roisman (ed.), *Brill’s Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston, 325–345.
Stoneman (2007): Richard Stoneman, “Introduzione”, in: Richard Stoneman (a c. di), *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano, XV–LXXXVIII.
Thom (2014a): Johan C. Thom (ed.), *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle*, *On the Cosmos*, Tubingen.
Thom (2014b): Johan C. Thom, “Introduction”, in: Thom (2014a) 3–17.
Thomas (1908): Paul Thomas (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri*, Lipsiae.
Traina (1974): Alfonso Traina, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma.
Traina (1989): Alfonso Traina, “Le traduzioni”, in: Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli e Andrea Giardina (a c. di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma, 93–123.
Vegetti (2003): Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino.
Vegetti/Ademollo (2016): Mario Vegetti e Francesco Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino.
Wallace (2018): Shane Wallace, “Metalexandron: Receptions of Alexander in the Hellenistic and Roman Worlds”, in: Moore (2018) 162–196.

Tristano Gargiulo

Alessandro ‘omerico’ nel *Romanzo di Alessandro*

Per un lungo periodo, del *Romanzo di Alessandro* e del suo autore sono stati dati giudizi riduttivi o troppo severi, dal punto di vista della composizione e della scrittura. Basti citare quello di Adolf Ausfeld, che pensava «dass der Alexanderroman im ganzen und grossen nicht das Produkt der Volksüberlieferung, sondern einer halbgelehrte Schriftstellerei sei»,[1] e quello ben più drastico di Reinhold Merkelbach: «Der Verfasser des Alexanderromans war zweifellos ein sehr ungebildeter und unwissender Mensch».[2] Le ragioni sono certamente quelle che vedono nel *Romanzo di Alessandro* un testo che presenta un andamento desultorio, non raramente trascura, o ignora, l’esattezza e perfino la plausibilità dei dati storici e della cronologia, e sembra dare uno spazio ingiustificato alla fantasia e all’invenzione.[3] Anche le particolarissime vicende della trasmissione di quest’opera, giuntaci in diverse versioni, dette ‘recensioni’, susseguitesi a secoli di distanza, in parte uguali in parte no, hanno sicuramente reso più indistinti i confini di un’autorialità a cui attribuire progetti e intenti creativi. Se dal punto di vista storico questi rilievi hanno sicuramente un senso, dal punto di vista letterario ne hanno meno; e infatti proprio da qui è partita, negli studi più recenti,[4] una almeno parziale rivalutazione dell’opera, soprattutto della recensione A, se si crede, accogliendo l’ipotesi vigorosamente difesa da Richard Stoneman,[5] che essa risalga, nei suoi elementi costitutivi, ad alta età ellenistica. Si è così cominciato a sottolineare che l’Anonimo è tutt’altro che sprovvisto di cultura letteraria: costruisce un *prosimetrum* con inserzioni anche lunghe di versi (per lo più coliambi, un metro caro ai poeti, greci e latini, di epoca ellenistico-romana); sono riconoscibili, oltre a citazioni omeriche, riecheggiamenti, che paiono deliberati, della poesia tragica, per esempio dei *Persiani* di Eschilo[6] e dell’*Elettra* di Sofocle.[7] Altri elementi notevoli si possono considerare la rete di significativi rimandi e richiami a distanza, e un *fil*

1 Ausfeld (1907) 5.

2 Merkelbach (1954) 89.

3 Come dice efficacemente Jouanno (2002) 30 – ma solo per subito negarlo: «Lu dans une perspective trop étroitement rationaliste, le texte du Pseudo-Callisthène donne assurément l’impression d’un amalgame de données mal maîtrisées» da un «compilateur maladroit».

4 Franco (2001); Jouanno (2002); Stoneman (2007) e (2008).

5 Stoneman (2007) XXV–XXXIII; cfr. anche Franco (2001) 37–39.

6 Ieranò (1996).

7 Cfr. Jouanno (2002) 31.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-008

rouge costituito dalla ripetizione di termini e concetti chiave:[8] essi aiutano a conferire all'opera, e al suo protagonista, una certa unità e mostrano, nel suo autore, un certo controllo su di essa.

Su questa linea, vorrei ora esaminare un tratto narrativo, pertinente alla figura di Alessandro e assente nelle fonti storiche, che mi sembra di poter qualificare, in ultima analisi, come creazione originale dell'Anonimo.

Nel comporre il quadro del personaggio di Alessandro che vuole offrire ai suoi lettori, l'Anonimo impiega naturalmente i dati a ciò utili della tradizione, piegandoli alla ben visibile intenzione di farne un ritratto encomiastico (o addirittura agiografico),[9] privo di quelle oscillazioni tra bene e male che sono proprie delle opere storiche greche e latine a lui dedicate. Egli depura così la biografia del Macedone da quegli episodi che già nel mondo greco-latino attirarono su di lui giudizi fortemente negativi: o perché si vide in essi la duplicità della sua natura, divisa tra fulgide luci e fosche ombre, o perché furono interpretati come una progressiva degenerazione del suo carattere. Nel *Romanzo* non c'è traccia dell'esecuzione di Filota, dell'assassinio di Parmenione, dell'uccisione di Clito, dell'incarcerazione di Callistene fino alla sua morte, della distruzione della reggia di Persepoli. Queste omissioni, sia per il loro numero sia per la loro significatività, sono evidente spia di una volontà orientata a scagionare Alessandro dalle colpe più gravi che gli venivano attribuite.

L'aspetto che qui ci interessa particolarmente è quello, per così dire, mitistorico. Le fonti antiche sono abbastanza concordi sul fatto che lo stesso Alessandro si compiacesse di associare, o paragonare, le sue imprese a quelle di figure divine, quali Eracle e Dioniso, ma soprattutto a quelle del più grande eroe dell'epica, Achille.[10] In questo era favorito da ragioni di lignaggio. Poteva vantare una discendenza da Eracle per parte di padre, mentre per parte di madre era un Eacide e aveva quindi Achille come progenitore.[11] Di riti di tipo dionisiaco, che erano praticati in Macedonia fin dai tempi di Euripide, sappiamo che Olimpiade fu seguace.[12] Siccome Achille, Eracle e Dioniso fungevano anche da compagni e numi tutelari della sua grande impresa, Alessandro poteva richiamarsi ad essi in fasi diverse del suo viaggio di conquista, di pacificazione e di esplorazione in Oriente. Achille, protagonista del primo scontro fra i Greci e un popolo orientale, rappresentava il tema della spedizione in Asia e il modello dell'eroe epico nelle battaglie campali contro Dario. Dioniso ed Eracle, che avevano viaggiato fino ai confini del-

8 Cfr. Gargiulo (2013) 119 e (2015) 75–77.

9 Cfr. Nawotka (2017) 27–28.

10 In generale, per tutti e tre, cfr. Mossman (1988); Heckel (2015).

11 Plut. *Alex*. 2.1; Diod. Sic. 17.1.4.

12 Plut. *Alex*. 2.9.

l'ecumene, avevano lasciato tracce del loro passaggio, che Alessandro trovava quando giungeva in quei luoghi remoti facendosene continuatore:[13] cfr., per es., Arr. *Anab*. 5.2.1 ἤδη τε ἥκειν αὐτὸς ἔνθα ἦλθε Διόνυσος καὶ ἐπέκεινα ‹ἂν› ἐλθεῖν Διονύσου· οὐδ᾽ ἂν Μακεδόνας τὸ πρόσω ἀπαξιῶσαι συμπονεῖν οἱ ἔτι κατὰ ζῆλον τῶν Διονύσου ἔργων; 5.26.5 οὐ μὲν δὴ οὐδὲ Διονύσου, ἀβροτέρου τούτου θεοῦ ἢ καθ᾽ Ἡρακλέα ὀλίγου πόνοι. ἀλλὰ ἡμεῖς γε καὶ ἐπέκεινα τῆς Νύσης ἀφίγμεθα καὶ ἡ Ἄορνος πέτρα ἡ τῷ Ἡρακλεῖ ἀνάλωτος πρὸς ἡμῶν ἔχεται; 6.3.2 ἐπὶ δὲ Ἡρακλεῖ τε τῷ προπάτορι σπείσας; 7.20.1 ἤκουεν Ἄραβας δύο μόνον τιμᾶν θεούς, τὸν Οὐρανόν τε καὶ Διόνυσον [...] κατὰ δόξαν τῆς ἐς Ἰνδοὺς στρατιᾶς. οὔκουν ἀπαξιοῦν καὶ αὐτὸν τρίτον ἂν νομισθῆναι πρὸς Ἀράβων θεόν, οὐ φαυλότερα ἔργα Διονύσου ἀποδειξάμενον.

Le testimonianze più numerose sembrano però indirizzarci indubitabilmente verso l'eroe dell'*Iliade* e mostrarci l'evidente volontà di Alessandro[14] di apparire, agli occhi dei suoi contemporanei, come un nuovo Achille, sia come motivo propagandistico per la spedizione in terra d'Asia sia come predilezione personale per un eroe con cui Alessandro certamente amava identificarsi. Questa inclinazione sembra presente già in Alessandro giovinetto, ma non possiamo sapere se il pedagogo Lisimaco, col chiamare sé col nome di Fenice, Filippo con quello di Peleo e Alessandro con quello di Achille (Plut. *Alex*. 5.8; cfr. anche 24.10–11), abbia assecondato un anelito già vivo nel suo discepolo o ne abbia ispirato l'insorgere. I punti su cui si basa questa equiparazione ricorrono in quasi tutte le fonti principali: (1) gli onori tributati da Alessandro alla tomba di Achille appena sbarcato nella Troade (Plut. *Alex*. 15.8; Arr. *Anab*. 1.12.1); (2) la predilezione per l'*Iliade*, che Alessandro teneva con sé anche di notte in un prezioso cofanetto ('l'Iliade della cassetta') che faceva parte del bottino di guerra preso ai Persiani (Plut. *Alex*. 8.2; 26.2; Strab. 13.1.27);[15] (3) la disperazione e il compianto per la morte di Efestione (Plut. *Alex*. 72.3–4; Arr. *Anab*. 7.14.4–10), che evocano le analoghe manifestazioni di dolore di Achille per la morte di Patroclo (*Il*. 23.135–153); si confrontino in parti-

13 Cfr. Anderson (1928) 13–19.

14 Evidente per molti – per es. Ameling (1988); Stewart (1993); Carney (2000); Flower (2000) 107–108; Vorhis (2017) 1–18 –, ma non per tutti: scettico è Heckel (2015) 22, il quale, pur ammettendo che «Alexander was certainly aware, and proud, of the fact that his mother's family claimed descent from Achilles», ritiene che «most of the stories which link Alexander with Achilles are later, literary fabrications». Sembrano però più giustificati i dubbi che sono stati sollevati sulla connessione Alessandro-Dioniso che non su quella Alessandro-Achille: Koulakiotis (2017); ma *contra*, per es., Fredricksmeyer (2000) 144–150.

15 Plutarco aggiunge che questa notizia aveva il sostegno di non poche testimonianze degne di fede.

colare il taglio dei capelli in segno di lutto (Arr. *Anab*. 7.14.4;[16] *Il*. 23.140–151) e le parole pronunciate da Alessandro in Arr. *Anab*. 7.14.6, che sembrano riecheggiare quelle di Achille in *Il*. 18.80–82;[17] (4) il tema dell'ira[18] e soprattutto della identica reazione sia di Achille sia, per ben tre volte, di Alessandro, che li porta a ritirarsi nei loro attendamenti in un volontario isolamento (Plut. *Alex*. 52.1–3; 62.5–6 e 71; Arr. *Anab*. 4.9.3–4; 5.28.3 e 7.11.1).[19]

Il *Romanzo di Alessandro* (così dicendo, salvo se diversamente precisato, mi riferirò soprattutto ad A) sembra conoscere queste connessioni, ma, abbastanza sorprendentemente, non mostra di voler dare loro l'importanza che avevano nella tradizione più diffusa. Eracle e Dioniso sono nominati ad Alessandro come suoi προπάτορες e nativi di Tebe, nella preghiera che il flautista tebano Ismenia gli rivolge (*RA* 1.46a.4–6), per convincerlo a risparmiare la città beotica, e subito dopo nel canto di supplica che intona, con lo stesso intento (*RA* 1.46a.8). L'unica altra menzione significativa è una sorta di identificazione fra Eracle e Alessandro evocata, in un responso oracolare, in 1.45.3–4. Ancor più inatteso è il fatto che la connessione con Achille, la più importante anche perché probabilmente risalente ad Alessandro stesso e da lui alimentata, come abbiamo visto, venga del tutto ignorata dall'Anonimo. Dei 4 punti prima visti, al riguardo, nelle fonti storiche, nessuno è presente nella recensione A, così come la possediamo: il primo perché, tra le alterazioni geografiche che essa introduce c'è quella di far andare subito Alessandro dalla Grecia in Africa, senza passare per la Troade, eliminando quindi il momento di forte valenza simbolica di un pellegrinaggio dei Macedoni a Troia all'inizio della spedizione;[20] la predilezione di Alessandro per la poesia omerica è del pari taciuta, così come i gesti disperati del lutto per Efestione; infine, Alessandro non si ritira mai nella sua tenda in segno di disappunto, anche perché l'ira, nel *Romanzo*, non è tra i suoi tratti caratteriali evidenti. Infine, in nessun luogo si accenna alle genealogie di famiglia né all'aneddoto del precettore Lisimaco. Di conseguenza, l'elemento 'achilleico' nel *Romanzo* viene solitamente ravvisato dagli studiosi in elementi generici e non distintivi quali: un eroismo capace di trascinare i soldati e di compiere solitarie aristie, l'amore assoluto per il κλέος, la

16 Arriano lo spiega proprio con riferimento all'analogo gesto di Achille: «Che Alessandro si sia tagliato i capelli in onore del morto, ritengo non sia inverosimile per molte ragioni e, in particolare, per il suo desiderio di imitare Achille, con il quale era in rivalità sin da fanciullo» (*Anab*. 17.14.4). La notizia manca in Plutarco, ma si ritrova in Eliano, *VH* 7.8.

17 Cfr. Vorhis (2017) 9.

18 Cfr. Maitland (2015).

19 Cfr. Mossman (1988) 90; Carney (2000) 273–276; Vorhis (2017) 10.

20 Se ne fa cenno, ma *en passant*, nell'Armena, in Giulio Valerio, in Beta e Gamma nel capitolo 42, che manca in A.

vita breve e fulgida: ma è un riverbero della tradizione maggiore, che noi siamo inclini a vedere, e non rispecchia una scelta d'autore. Anzi, si potrebbe dire che la scelta dell'Anonimo sia stata quella di escluderlo.

Non a caso, gli stessi studiosi fanno acutamente e concordemente osservare che, a ben guardare, l'Alessandro del *Romanzo* mostra più consonanze con il protagonista dell'*Odissea* che con quello dell'*Iliade*.[21] E questa, invece, è sicuramente una scelta autoriale, che ora approfondiremo. Quali sono i tratti di Alessandro nel *Romanzo* che possiamo considerare 'odissiaci'?[22]

Sicuramente il più generale, e pervasivo, è la μῆτις, l'intelligenza pratica che diventa astuzia, l'ingegnosità,[23] che si esercita sotto varie forme: prima di tutto la strategia militare, poi la capacità di far uso delle parole a fini di persuasione, o di negoziazione,[24] infine la propensione al camuffamento della propria identità come stratagemma.[25] Corinne Jouanno ha ben illustrato come Alessandro sia, nel romanzo, «un héros à *mêtis*».[26] Una cosa che mi sembra particolarmente significativa in quest'ottica è che, come Odisseo nell'epica ha epiteti formulari suoi propri che lo definiscono «ricco d'astuzie, dalle molte risorse» (πολύμητις, πολυμήχανος), così Alessandro nel *Romanzo* è qualificato da un epiteto ricorrente, φρενήρης, che lo contraddistingue come «saggio, accorto».[27]

L'autocontrollo è una qualità che Alessandro possiede nel *Romanzo*, molto meno nelle fonti storiche. La capacità di reprimere gli impulsi spontanei di aggressività o di reazione violenta, qualora la situazione lo richieda, è un'altra affinità che ha con Odisseo. Plutarco accredita ad Alessandro moderazione e ritegno

21 Ciò è argomentato nel modo più chiaro e completo da Jouanno (2002) 208.

22 Non mi convince tanto l'idea che il *Romanzo* sia stato deliberatamente strutturato con una prima parte iliadica fatta di guerre e conquiste, e una seconda odissiaca incentrata su viaggi, esplorazioni, incontri con mostri, come vuole Konstantakos (2023), e ho preferito analizzare il personaggio più che le vicende trattate, che fanno comunque parte di un ordine immodificabile della biografia di Alessandro.

23 Stoneman (2008) 109–119 adotta la prospettiva di non separare A dalle altre recensioni più tarde nel trattare il tema dell'ingegnosità (che quindi comprende anche la discesa nelle profondità marine e il volo nella cesta trainata da uccelli) e cerca analogie non in testi classici ma nella *Vita di Esopo* o nel *Racconto di Ahiqar*.

24 Di Alessandro il *Romanzo* ci dice che sa convincere i nemici a sottomettersi con la forza dei discorsi fin da giovanissimo (*RA* 1.23.1 e 1.23.5 λόγῳ ἔπεισεν ὑπηκόους αὐτούς εἶναι). Di Odisseo non mette conto illustrare una qualità così nota.

25 Alessandro si reca travestito alla reggia di Dario (*RA* 2.13–15) e a quella di Candace (*RA* 3.19–23). Dopo il suo ritorno a Itaca, Odisseo è sempre sotto mentite spoglie; nell'episodio del Ciclope gioca astutamente sulla sua identità, al punto da celare il suo vero nome; ai Feaci tacerà a lungo chi egli realmente sia.

26 Jouanno (2002) 203–209.

27 1.16.5a; 1.19.5; 1.37.5; 2.4.6; 2.13.2; 2.16.1; 3.3.3; 3.19.8; 3.23.5.

limitatamente ai piaceri del corpo (*Alex*. 4.8; 21.7; 22.7; 23.9), con qualche riserva per il bere (23.1–2 e 7), ma non lo assolve dall'inclinazione all'ira (4.7). L'ira è un tratto costante del Macedone nella *Vita* (13.2; 39.6; 42.4; 49.7–8; 50.2; 51.5 e 10; 70.4; 71.4; 74.3), come pure i suoi repentini pentimenti per le conseguenze che ne sono scaturite. E non c'è bisogno di dire quanto di essa soffra il Macedone in Arriano e Curzio Rufo. Nel *Romanzo*, invece, Alessandro riesce a frenarsi di fronte ad azioni che avrebbero potuto facilmente indurre in lui un accesso d'ira (con qualche eccezione, che si può considerare ininfluente: *RA* 1.21.2; 1.41.1 e 1.46a.9). Un episodio è particolarmente significativo per il nostro discorso, anche perché ci permette uno stretto confronto con l'*Odissea*. Si tratta dell'incontro-scontro di Alessandro giovinetto con il re degli Acarnani Nicolao ad Olimpia, dove entrambi si sono recati per gareggiare nella corsa dei carri (*RA* 1.18). Trattato in modo arrogante e altezzoso dal rivale, al punto da essere fatto oggetto di uno sputo, Alessandro ammonisce Nicolao a non insuperbire; poi, «educato a dominare la sua natura» (1.18.10 ὁ δέ δεδιδαγμένος τῆς φύσεως ἐγκρατεύεσθαι) – e questa è una precisazione importante, anche per il verbo usato, che richiama l'ἐγκράτεια –, dichiara che vincerà i giochi e gli rivolge un'oscura minaccia, accompagnata da un «sorriso gravido di morte» (μειδιάσας θανάσιμον). A Odisseo capita qualcosa di simile due volte: prima a Scheria dove uno dei Feaci, Eurialo, lo insulta come inetto a competere nei giochi (*Od*. 8.158–164), quindi a Itaca dove a provocarlo è il mendicante Iro (*Od*. 18.9–13). In entrambi i casi la reazione di Odisseo è analoga: nel pieno controllo di sé, guarda storto l'interlocutore, gli dà dell'arrogante, e gli fa capire che le cose andranno diversamente da quanto s'immagina (*Od*. 8.165–185; 18.14–24). Il sorriso «gravido di morte» di Alessandro è beffardo, è un sorriso di superiorità, come ben esprime μειδιάω, e, con lo stesso verbo ma senza l'icastico epiteto, compare sul viso di Alessandro anche altre volte nel *Romanzo*:[28] 1.46.3; 2.10.9 (e 1.23.7 in γ; 1.43.4 in β e γ; 2.35a § 11a in γ). Ma il medesimo sorriso è anche proprio di Odisseo. L'eroe omerico manifesta con esso un senso di controllata fiducia in sé stesso quando uno dei pretendenti, Ctesippo, lo colpisce con una zampa di bue (*Od*. 20.301–302 μείδησε δὲ θυμῷ / σαρδάνιον), e poi di nuovo quando Penelope lo sottopone alla prova del letto (*Od*. 23.111 μείδησεν): questo enigmatico sorriso dipinge la certezza del successo che anima l'eroe in due diversi momenti critici della sua reintegrazione nell'antico ruolo di re.[29]

28 In Plutarco è impiegato invece non più di una volta, *Alex*. 32.3 (διαμειδιάσαντα).

29 Gli studi di Levine (1982) e (1984) hanno messo in luce che il verbo μειδιάω, quando è contrapposto a γελάω, denota 'consapevolezza di superiorità reale', mentre γελάω 'presunzione di superiorità solo apparente': così, nell'*Odissea*, μειδιάω è appannaggio di Odisseo, γελάω dei pretendenti: Odisseo sorride, i pretendenti ridono molto ma non sorridono mai. La distinzione opera anche in altri testi: solo a titolo di esempio, nel *Fedone* Simia ride (64a γελάσας), Socrate sorride (86d μειδιά-

C'è infine un tratto 'fisico' notevolmente caratterizzante: la piccola corporatura. Al contrario di quanto ci si aspetterebbe in un eroe epico, il *Romanzo* non attribuisce ad Alessandro la prestanza fisica.[30] Alessandro è σμικρός (*RA* 2.15.1; 3.4.3), come Odisseo è ὀλίγος in *Od.* 9.515. In entrambi i testi opera la medesima funzionalità tematica: la 'piccolezza' serve ad accentuare la valentìa che compensa e supera l'apparente svantaggio iniziale. In *RA* 2.15.1, i Persiani provano meraviglia nel vedere un uomo così piccolo, senza capire che «in un piccolo vaso c'è il succo di un'anima» (ἐν μικρῷ ἀγγείῳ ἔκχυμα ψυχῆς ἐστιν), e in 3.4 l'impresa di Alessandro che batte in duello il gigantesco Poro è ancor più esaltata dalla sproporzione delle loro dimensioni e forze. Gli stessi temi (sorpresa e sproporzione) compaiono anche nelle parole che il Ciclope rivolge a Odisseo dopo che è stato accecato (*Od.* 9.513–516).[31]

A questo punto resta da domandarsi quanto e come lo sfruttamento dell'affinità tra Alessandro e Odisseo, su cui gioca così spesso l'Anonimo – e occorre ribadire che qui si tratta del Redattore più antico, quello di A –, sia un elemento forte di scelta autoriale. Io credo che lo sia integralmente, soprattutto perché tipizza un'immagine di Alessandro che è almeno in parte nuova e che non ha attecchito nella tradizione posteriore: un'immagine che diverge da quella che percorre tutta la storiografia dominante e che difficilmente – viene da pensare – sarebbe stata approvata e condivisa dallo stesso Macedone. L'eroe che aveva scelto per identificarsi con lui era Achille, il guerriero che risplendeva sul campo di battaglia,[32] dove operava le sue aristie. Alessandro amava Omero e conosceva anche l'*Odissea*, ma è arduo pensare che tenesse nella stessa considerazione dell'*Iliade* un poema in cui Achille diceva: «Vorrei da bracciante servire un altro uomo [...] piuttosto che dominare fra tutti i morti defunti» (*Od.* 9.489–491). Se l'Alessandro del *Romanzo* mette in atto più volte la sua astuzia per avere la meglio sui nemici, l'Alessandro di Plutarco e degli altri storici è piuttosto quello che, quando Parmenione e altri consiglieri lo invitano ad attaccare di notte per celare alle truppe lo spettacolo terrificante delle schiere interminabili dei nemici, risponde: «Non rubo la vittoria» (Plut. *Alex.* 31.11–12 οὐ κλέπτω τὴν νίκην). Di una contrapposizione fra

σας); nella *Seconda Orazione* di Dione Crisostomo, Filippo ride (*Or.* 2.17 ὁ Φίλιππος γελάσας), Alessandro sorride (*Or.* 2.16 ὁ Ἀλέξανδρος ἡσυχῇ μειδιάσας).

30 Tra le fonti storiche, il solo Curzio Rufo fa altrettanto, in 6.5.29 e, più esplicitamente, in 7.8.9, nell'episodio della lotta con Poro. Una possibile influenza del *Romanzo*?

31 In altri contesti epici Odisseo è tutt'altro che fisicamente insignificante (*Il.* 3.194; *Od.* 8.135–137).

32 Secondo Mossman (1988) 90, Alessandro è più 'achilleico' che mai quando si staglia abbagliante davanti ai Malli, dopo essere saltato da solo entro le mura della loro città in Plut. *Alex.* 63.4, se pensiamo al primo apparire di Achille ai Troiani con le nuove fulgide armi in *Il.* 19.375–383.

Achille e Odisseo sul modo di intendere l'ἀρετή – ἀνδρεία per Achille, σύνεσις per Odisseo – c'è traccia già nell'*Iliade* stessa (19.215–220)[33] e nell'*Odissea* (dove, in 8.75, si accenna a una disputa fra Achille e Odisseo come tema noto di canti, elucidata da uno scolio *ad loc.*);[34] se dovessimo cercare di immaginare cosa pensasse Alessandro al riguardo, potremmo rifarci al Socrate dell'*Apologia* platonica, che esalta Achille (Pl. *Ap.* 28c-d) con parole di lode, e sottintende riserve morali su Odisseo quando nomina Palamede e Aiace morti «per ingiusto giudizio» (Pl. *Ap.* 41b-c διὰ κρίσιν ἄδικον). Tuttavia, è importante notare come la μῆτις di cui Alessandro si vale nel *Romanzo* sia sempre, eticamente, di segno positivo, non attinga nulla all'immagine deteriore, di ingannatore e mentitore, con cui Odisseo era stato portato in scena nell'Atene del V secolo.

Per concludere, se l'Anonimo ha escluso dalla sua narrazione gli episodi che più macchiavano l'immagine di Alessandro e gli ha conferito marcati tratti caratteriali di un grande eroe omerico che, al contrario di Achille, non era famoso per l'ira ma anzi aveva tra le sue doti più spiccate e riconosciute la padronanza di sé governata dalla μῆτις, credo che queste scelte autoriali contribuiscano a delineare un disegno originale dell'opera, piuttosto indipendente dalla vulgata corrente ai suoi tempi, quali che fossero i suoi tempi.

Bibliografia

Ameling (1988): Walter Ameling, "Alexander und Achilleus. Eine Bestandsaufnahme", in: Wolfgang Will und Johannes Heinrichs (hrsg.), *Zu Alexander dem Grossen, Festschrift Gerhard Wirth zum 60 Geburtstag* 2, Amsterdam, 657–692.

Anderson (1928): Andrew R. Anderson, "Heracles and His Successors: A Study of a Heroic Ideal and the Recurrence of a Heroic Type", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 39, 7–58.

Ausfeld (1907): Adolf Ausfeld, *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig.

Bosworth/Baynham (2000): Albert B. Bosworth and Elizabeth Baynham (eds.), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford.

Carney (2000): Elizabeth Carney, "Artifice and Alexander History", in: Bosworth/Baynham (2000) 263–285.

Flower (2000): Michael Flower, "Alexander and Panhellenism", in: Bosworth/Baynham (2000) 96–135.

Franco (2001): Carlo Franco, *Vita di Alessandro il Macedone*, Palermo.

Fredricksmeyer (2000): Ernst Fredricksmeyer, "Alexander the Great and the Kingship of Asia", in: Bosworth/Baynham (2000) 133–166.

33 «Gli disse rispondendo Odisseo glorioso: / "O Achille di Peleo, fortissimo fra gli Achei, / tu sei più forte (κρείσσων) di me e potente non poco / con l'asta, ma io per senno (νοήματι) t'avanzo / assai, perché son nato prima e so più cose di te: / per questo il tuo cuore si adatti alle mie parole"».

34 I, 361–362 Dindorf.

Gargiulo (2013): Tristano Gargiulo, "Un costrutto discusso: participio *pro* verbo di modo finito?", in: *Glotta* 89, 109–125.
Gargiulo (2015): Tristano Gargiulo, "Qualche modulo di ripresa e di ripetizione nel *Romanzo di Alessandro*", in: Luca Bettarini (a c. di), *A più mani. Linee di ricerca tracciate in "Sapienza"*, Pisa-Roma, 73–78.
Heckel (2015): Waldemar Heckel, "Alexander, Achilles, and Heracles. Between Myth and History", in: Wheatley/Baynham (2015) 21–33.
Ieranò (1996): Giorgio Ieranò, "Il barbaro in fuga: un'eco dei Persiani di Eschilo nel *Romanzo di Alessandro*", in: *Aevum Antiquum* 9, 217–234.
Jouanno (2002): Corinne Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, Paris.
Konstantakos (2023): Ioannis M. Konstantakos, "Portrait of Alexander as Achilles and as Odysseus: the *Alexander Romance* and the Homeric Epics", in: *Aevum* 97, 29–50.
Koulakiotis (2017): Elias Koulakiotis, "Plutarch's Alexander, Dionysos and the metaphysics of power", in: Timothy Howe, Richard Stoneman and Sabine Müller (eds.), *Greek Historians on War and Kingship*, Oxford, 226–249.
Levine (1982): Daniel B. Levine, "Homeric Laughter and the Unsmiling Suitors", *The Classical Journal* 78, 97–104.
Levine (1984): Daniel B. Levine, "Odysseus' Smiles: *Odyssey* 20.301, 22.371, 23.111", in: *Transactions of the American Philological Association* 114, 1–9.
Maitland (2015): Judith Maitland, "Alexander the Great and the Anger of Achilles", in: Wheatley/Baynham (2015) 1–20.
Merkelbach (1954): Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München.
Mossman (1988): Judith M. Mossman, "Tragedy and Epic in Plutarch's *Alexander*", in: *The Journal of Hellenic Studies* 108, 83–93.
Nawotka (2017): Krzysztof Nawotka, *The Alexander Romance by Ps.-Callisthenes. A Historical Commentary*, Leiden-Boston.
Stewart (1993): Andrew F. Stewart, *Faces of Power*, Berkeley.
Stoneman (2007): Richard Stoneman (a c. di), *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano.
Stoneman (2008): Richard Stoneman, *Alexander the Great. A Life in Legend*, New Haven-London.
Vorhis (2017): Justin G. Vorhis, *The Best of the Macedonians: Alexander as Achilles in Arrian, Curtius, and Plutarch*, Los Angeles.
Wheatley/Baynham (2015): Pat Wheatley and Elizabeth Baynham (eds.), *East and West in the World Empire of Alexander. Essays in Honour of Brian Bosworth*, Oxford.

Raffaella Tabacco

I *mirabilia Indiae* nel *Commonitorium Palladii*

Poco meno di un secolo prima di Alessandro, Ctesia di Cnido descriveva per la prima volta l'ambiente naturale dell'India dandogli un volto agli occhi della cultura greca: medico, prigioniero di guerra alla corte achemenide riceveva notizie da quei territori indiani che in parte erano sotto l'amministrazione persiana e vi cercava indicazioni nuove di piante e proprietà che potessero arricchire le sue competenze, colpito dai caratteri insoliti che gli venivano riferiti su di una parte del mondo finora quasi sconosciuta. Il colore 'meraviglioso' che ne risultava al racconto di Ctesia ha affascinato nei secoli gran parte della tradizione greca e romana, anche se la sua opera non ci è pervenuta e ne abbiamo solo testimonianze e frammenti dagli autori successivi, e in particolare dal patriarca Fozio, che nel IX secolo d.C. ancora lo leggeva. Se all'origine possono essere state interpretazioni rese fantastiche a partire dal racconto di ignote realtà concrete,[1] nel passaggio da uno scritto all'altro il legame con un'originaria 'realtà' si fa più labile e a prevalere è il gusto del narrare, il fascino dell'insolito e dell'esotico.

L'impresa di Alessandro, che giunge ai confini dell'India, non poteva non dare vigore a questa tradizione: se lo scrupoloso e concreto storico Arriano fa resistenza a ogni notizia fantastica,[2] certo il *Romanzo di Alessandro* e gli scritti tardi sulla sua impresa non fanno altrettanto e il 'meraviglioso' vi trova uno spazio significativo. Dedichiamo qui l'attenzione al *Commonitorium Palladii*, operetta tardoantica che contiene la ricostruzione immaginifica di un colloquio tra Alessandro Magno e i filosofi Bramani, in cui vengono contrapposti i rispettivi stili di vita.[3] Il termine *commonitorium* si trova in apertura di quasi tutti i manoscritti

1 Si vedano tra gli altri gli argomenti di Malamoud (1991), in conclusione alla sua *préface*, sui possibili referenti originari dei cinocefali, dei monocoli, degli sciapodi e dei pigmei, del marticora e sulla nota di Igino relativa alla morte di Semiramide. Il tentativo di trovare basi storiche 'razionali' per gli aspetti fantastici che la tradizione tramanda sull'India è sempre presente negli studi, anche quando si tratta di opere più tarde e molto più tarde rispetto a Ctesia.

2 Per Arriano è inutile perfino impegnarsi a confutare questo tipo di racconti. Particolarmente chiaro quanto lo storico scrive al capitolo 31 degli *Indikà* sull'indugio di Nearco a dimostrare la falsità delle caratteristiche 'meravigliose' dell'isola di Nosala: καὶ ταῦτα ὅτι ψεύδεα ἐξελέγχει Νέαρχος, οὐκ ἐπαινέω αὐτὸν ἔγωγε τῆς σχολῆς τε καὶ σοφίης, οὔτε κάρτα χαλεπὰ ἐξελεγχθῆναι ἐόντα, ταλαίπωρόν τε ἐὸν γινώσκων τοὺς παλαιοὺς λόγους ἐπιλεγόμενον ἐξελέγχειν ἐόντας ψευδέας.

3 Per questo aspetto dell'operetta cfr. Tabacco (2021).

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-009

che tramandano il testo latino[4] seguito dal nome di Palladio, alla cui mano il *Commonitorium* si attribuisce.[5] Questo titolo è stato usato per l'intero scritto a partire dagli studi di Lellia Cracco Ruggini degli anni '60 del Novecento,[6] e così è ancora nell'edizione Pritchard, ma in realtà l'operetta si compone di due parti e solo alla prima si adatta il termine *commonitorium*, che indica propriamente uno scritto di accompagnamento ad un'opera maggiore, e infatti alla fine di queste pagine introduttive Palladio dichiara che il dialogo tra Alessandro e i Bramani presente nel seguito dell'operetta sarebbe di mano di Arriano.[7]

Questa seconda parte dell'opera richiede un titolo diverso e specifico, che infatti compare in alcuni manoscritti: *de vita et moribus Bragmanorum*, seguita dall'indicazione della lettera di accompagnamento *Commonitorium Palladii*. In alcuni codici viene nominato Ambrogio: l'opera infatti è la traduzione latina, attribuita appunto talora a Ambrogio (ma l'attribuzione è molto discussa), di un'operetta greca pervenuta in versioni parzialmente diverse. La cosiddetta *versio ornatior* ha titolo Διήγησις Παλλαδίου εἰς τόν βίον τῶν Βραγμάνων, mentre la *versio ornatior et interpolata* ha titolo Παλλαδίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων;[8] si tratta di un testo 'mobile', che è andato soggetto a rimaneggiamenti e ampliamenti. Questa seconda parte ha come primo testimone un papiro frammentario di II secolo d.C. ed è la più studiata.[9]

Meno studiata è invece la prima parte, cioè il vero e proprio *Commonitorium*. In essa Palladio fornisce un inquadramento di notizie generali sull'ambiente in cui i Bramani vivono e sulle loro condizioni esterne di vita: dichiara di averle apprese in parte in un viaggio fino ai confini dell'India fatto personalmente insieme a Mosè vescovo di Adulis in Abissinia,[10] ma soprattutto Palladio avrebbe appreso

4 Nel preparare una nuova edizione dell'operetta Marc Steinmann e io abbiamo individuato finora 27 manoscritti, mentre l'edizione critica oggi ancora di riferimento, di Pritchard (1993), era basata solo su quattro codici.

5 L'autore viene per lo più identificato con Palladio vescovo di Elenopoli, autore della più nota *Historia Lausiaca*, attivo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.

6 Cracco Ruggini (1965) 21–44.

7 1.15: *Haec igitur, quae in Arriani alicuius historia quam ego legeram comprehendi, ad te commonitorio meo adiuncta transmisi – illius Arriani qui discipulus philosophi Epicteti fuit quique, cum ex servili genere descenderet, propter ingenium grande naturae ad philosophiae instituta pervenit temporibus imperatoris Neronis, qui Petrum et Paulum sanctos apostolos interemit.*

8 Per la *versio ornatior* l'edizione di riferimento è quella di Derrett (1960); per la *versio ornatior et interpolata* quella di Berghoff (1967).

9 *Pap. Genev.* inv. 271.

10 Su questo personaggio non abbiamo altre testimonianze e si è ragionato da parte della critica sulla sua possibile collocazione cronologica e sulla sua plausibilità in relazione alla vita di Palladio, per cui non sembrano esserci incompatibilità e contraddizioni. Cfr. Monneret de Villard

le notizie dal racconto di uno *scholasticus* di Tebe d'Egitto che in quelle zone dell'India aveva vissuto, con varie vicissitudini, per alcuni anni. Nel quadro di queste informazioni sui luoghi e le caratteristiche esterne della vita dei Bramani trovano posto alcuni *mirabilia*, collocati in parte nell'isola di Taprobane – il popolo dei beati, gli alberi dai frutti perenni –, nelle vicine isole magnetiche, o nei pressi del Gange, dove vivono animali giganteschi.

La rotta dell'avvocato nel suo viaggio percorre il mar Rosso, costeggia a sud la penisola arabica e fa tappa a Ceylon prima di approdare nella zona più orientale dell'India, dove sfocia il fiume Gange presso cui vivono i Bramani. È un percorso che ricalca le rotte commerciali descritte nel Periplo del mare Eritreo[11] e bisogna tener conto comunque che gli antichi avevano un'idea non del tutto precisa delle distanze e del rapporto reciproco tra queste zone come mostra il noto planisfero ricostruito secondo i dati di Tolomeo.[12] Questo *scholasticus* viaggia con alcuni anziani e raggiunge prima i luoghi degli Aduleni, poi degli Assumiti nella zona meridionale del golfo arabico: nella zona degli Assumiti pone un reuccio degli indiani a riprova della confusione fra India e Etiopia che si trova spesso nelle fonti.[13] L'avvocato poi intendeva recarsi nell'isola di Taprobane,[14] *in qua illi quibus Beatorum nomen est vivunt aetate longissima. Nam usque ad centum et quinquaginta annorum perveniunt senectutem propter incredibilem aurarum temperiem et incomprehensibilem divini iudicii voluntatem.*

Notiamo di passaggio la superficiale cristianizzazione del testo con la *incomprehensibilis divini iudicii voluntas* (così anche il testo greco ἀνεξερεύνητος κρίμα θεοῦ), che si allinea con poche altre inserzioni cristianizzanti, come la menzione degli apostoli Pietro e Paolo che abbiamo visto poco sopra (cfr. n. 7) e l'appellativo di monaci attribuita ai Bramani.

Palladio precisa però subito dopo che anche l'avvocato tebano aveva avuto queste notizie da altri perché neppure lui era arrivato personalmente sull'isola.[15]

(1947) che collocherebbe Mosè di Adulis nella prima metà del V secolo; Derrett (1962) 24a nota come il nome Moses sia ben testimoniato per gli ecclesiastici tra il 335 e il 407.

11 Cfr. Wheeler (1963) capitolo 9 ("Il Periplo"), 127–137.

12 Per l'idea imprecisa dell'India in Tolomeo, ancora basata in buona parte sulle distanze fornite da Eratostene e in fondo rimasta nelle sue strutture fondamentali quella derivante dalla spedizione di Alessandro, cfr. Mittag (2010).

13 1.4: *Et cum quibusdam senioribus navigavit primumque Adulenorum, postea Axumitarum attigit loca. Esse autem illic ac dudum ibidem degere videbatur regulus quidam parvus Indorum.* Per la confusione/assimilazione tra India e Etiopia si veda Schneider (2016) in part. 190.

14 Taprobane è il nome antico di Ceylon.

15 […] *sicut scolasticus nobis ille referebat. Nam ab aliis et ipse cognoverat, neque enim memoratam insulam fuerat ingressus.*

La corrispondenza col testo greco è sufficientemente precisa, salvo che per il nome di questa popolazione:

> ἔνθα εἰσὶν οἱ λεγόμενοι Μακρόβιοι· ζῶσι γὰρ εἰς τὴν νῆσον ἐκείνην ἕως ἑκατόν πεντήκοντα ἐτῶν οἱ γηρῶντες δι' ὑπερβολὴν τῆς τῶν ἀέρων εὐκρασίας καὶ ἀνεξερευνήτου κρίματος θεοῦ [...] καθὼς αὐτὸς ὁ σχολαστικὸς ἡμῖν διηγήσατο, μαθὼν καὶ αὐτὸς παρ' ἑτέρων· οὐ γὰρ δεδύνηται οὐδ' αὐτὸς εἰς τὴν νῆσον εἰσελθεῖν.[16]

Illi quibus Beatorum nomen est corrisponde nel testo greco a Μακρόβιοι. Il nome Μακρόβιοι è invero più immediatamente pertinente con la caratteristica di straordinaria longevità che viene indicata, e infatti è stato rilevato come ci si trovi di fronte con ogni probabilità a un'errata lettura del greco da parte del traduttore latino, per cui Μακρόβιοι diviene Μακάριοι, donde il latino *Beati*.[17] Quello però che non mi pare sia stato abbastanza sottolineato è che questo fraintendimento non è un semplice errore meccanico di lettura del greco Μακρόβιοι, ma è indotto dall'aspettativa da parte del traduttore di un Μακάριοι, derivante dalla tradizione che favoleggiava da sempre di un luogo situato in oriente abitato da popoli felici.[18] Vediamo ad esempio che in un frammento di Giambulo,[19] tramandato da Diodoro Siculo, compaiono ripetutamente i termini εὐδαίμων e μακάριος in riferimento all'isola utopistica verso la quale gli Etiopi mandano Giambulo stesso e un suo compagno su una navicella per un rito di purificazione. L'isola è di solito identificata con Ceylon, se non si deve pensare a un'isola del tutto fantastica (Diod. Sic. 2.55.3–4):

> πλεῖν δὲ διεκελεύοντο πρὸς τὴν μεσημβρίαν· ἥξειν γὰρ αὐτοὺς εἰς νῆσον εὐδαίμονα καὶ ἐπιεικεῖς ἀνθρώπους, παρ' οἷς μακαρίως ζήσεσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἑαυτῶν ἔθνος ἔφασαν,

16 «Là vi sono quelli chiamati Macrobii: infatti i vecchi vivono in quell'isola fino a centocinquant'anni per l'eccezionale mitezza dell'aria e l'imperscrutabile giudizio di Dio [...] come lo stesso avvocato mi ha raccontato, avendolo appreso anch'egli da altri; infatti neppure lui ha potuto arrivare nell'isola». Così il testo greco della *versio ornatior* edito da Derrett, ma in questo punto la *versio ornatior et interpolata* edita da Berghoff non si differenzia se non per un minimo particolare: anziché οἱ γηρῶντες si legge οἱ γέροντες.

17 Cfr. André/Filliozat (1986) 413 n. 522: «ces *Beati*, les 'Bienheurex' sont une mauvaise traduction de *Makrobioi* du texte grec correspondant, compris comme *Makarioi*»; così anche Maraval (2016) 56 n.16: «*macrobioi* a été lu comme *makarioi*».

18 Cracco Ruggini (1965) 62: "una lunga tradizione tanto pagana quanto biblico-cristiana [...] sempre aveva cercato evasione agli affanni del vivere civile volgendosi verso Oriente e favoleggiando di un paese ricco e incontaminato, abitato da popoli felici e giusti".

19 Giambulo viene comunemente collocato nel III secolo a.C., ma si veda Bertelli (2006) 12–14, che lo sposta alla fine del II in base alla cronologia della conoscenza di questa rotta dall'Etiopia attraverso l'Oceano Indiano, scoperta solo da Eudosso di Cizico appunto in quegli anni. Del resto la forte incertezza era già espressa da Cracco Ruggini (1965) 62, che menzionando il romanzo di Giambulo poneva tra parentesi "(III sec. a.C.? II? I?)".

> ἐὰν μὲν οἱ πεμφθέντες εἰς τὴν νῆσον διασωθῶσιν, ἐξακοσίων ἐτῶν εἰρήνης καὶ βίου κατὰ πᾶν εὐδαίμονος ἀπολαύσειν.[20]

L'isola dei Beati è dunque nel retroterra della tradizione dei *mirabilia* e tende nel corso del tempo a confondersi con l'idea di un luogo che si raggiungerà dopo la morte per vivervi una vita eterna. Di *beatorum insulae* parla due volte Cicerone, nel *De finibus* (5.53.2):

> *Ac veteres quidem philosophi in beatorum insulis fingunt qualis futura sit vita sapientium, quos cura omni liberatos, nullum necessarium vitae cultum aut paratum requirentis, nihil aliud esse acturos putant, nisi ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant,*

e in un passo dell'*Hortensius* tramandato da Agostino (110.2 Grilli):

> *Si nobis, cum ex hac vita migrassemus, in beatorum insulis immortale aevum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent, aut ipsis etiam virtutibus?*

A questa tradizione si collega lo straordinario popolo dei longevi. Già in Ctesia di Cnido troviamo la caratteristica della eccezionale longevità: uno dei frammenti dei suoi Ἰνδικά dice che gli Indiani non soffrono dolori né alla testa né agli occhi né ai denti, e non hanno neppure ulcerazioni alla bocca; la loro vita dura 120 anni, o 130, o 140 e arriva per i più vecchi a 200 (F 45.32, tramandato da Phot. 72.47a):

> φησὶν ὡς Ἰνδῶν οὐδεὶς κεφαλαλγεῖ οὐδὲ ὀφθαλμιᾷ οὐδὲ ὀδονταλγεῖ, οὐδὲ ἑλκοῦται τὸ στόμα, οὐδὲ σηπεδόνα οὐδεμίαν ἴσχει· ἡ δὲ ζωὴ αὐτῶν ρκ' καὶ λ' καὶ ν' καὶ σ' οἱ τὰ πλεῖστα βιοῦντες.

E questa caratteristica possiede anche la popolazione dell'isola di Giambulo, che può giungere all'età di 150 anni e per lo più non contrae malattie (Diod. Sic. 2.57.4):

> πολυχρονίους δ' εἶναι τοὺς ἀνθρώπους καθ' ὑπερβολήν, ὡς ἂν ἄχρι τῶν πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν ἐτῶν ζῶντας καὶ γινομένους ἀνόσους κατὰ τὸ πλεῖστον.

Arrivati a 150 anni in realtà i membri di questa popolazione avrebbero il dovere di uccidersi.

---

20 «Era stato loro ordinato di navigare verso sud: infatti sarebbero arrivati a un'isola felice e a uomini giusti, presso i quali avrebbero vissuto beatamente. E ugualmente dicevano che anche il loro popolo, se gli inviati fossero giunti incolumi all'isola, avrebbe goduto di seicento anni di pace e di vita totalmente felice».

E la tradizione prosegue nel mondo romano: in un passo Plinio il Vecchio aggiunge alla longevità anche altri particolari sorprendenti, tratti da fonti che egli ancora leggeva (7.27–29):

> *Cyrnos Indorum genus Isigonus annis centenis quadragenis vivere, item Aethiopas Macrobios et Seras existimat et qui Athon montem incolant, hos quidem, quia viperinis carnibus alantur; itaque nec capiti nec vestibus eorum noxia corpori inesse animalia. Onesicritus, quibus locis Indiae umbrae non sint, corpora hominum cubitorum quinum et bin‹o›rum palm‹o›rum existere, et vivere annos CXXX nec senescere, sed ut medio aevo mori. Crates Pergamenus Indos, qui centenos annos excedant, Gymnetas appellat, non pauci Macrobios. Ctesias gentem ex his, quae appelletur Pandae, in convallibus sitam annos ducenos vivere, in iuventa candido capillo, qui in senectute nigrescat.*

E dunque i longevi indiani secondo Onesicrito vivono nelle zone più assolate dell'India, sono alti più di due metri e vivono 130 anni senza invecchiare; i Gimneti di Cratete, che molti chiamano Macrobii, diventano centenari; i Pandi di Ctesia vivono nelle vallate tra i monti dell'India e arrivano a 200 anni, con la caratteristica di avere i capelli bianchi in giovinezza e neri in vecchiaia. I Macrobii sono citati anche da Seneca nel *De ira* (3.20: *Aethiopes, qui ob longissimum vitae spatium Macrobioe appellantur*) e ancora oltre li troviamo in Solino, nei commentatori di Lucano[21] e in tutta una lunga tradizione che si estende attraverso il Medioevo.[22]

Ma torniamo al *Commonitorium* e al parallelismo tra la vicenda di Giambulo e quella dell'avvocato di Tebe,[23] che vede anche altre coincidenze: secondo la narrazione dell'avvocato di Tebe nell'isola di Taprobane ci sono alberi che danno frutti tutto l'anno (1.6):

> *In qua (insula), ut ille referebat, numquam deesse poma perhibentur. Sub uno enim tempore eadem in arbore, dum alter ramus in flore est, alter venturae maturitatis colore variatur, alterius vero fructus metuntur.*

21 Sol. *Coll.* 11.34: *in summo eo oppidum Acroton fuit, in quo dimidio longior quam in aliis terris incolentium aetas prorogabatur: ideo inde homines macrobios Graeci, nostri appellavere longaevos*; 30.9: *ultra Meroen super exortum solis Macrobii Aethiopes vocantur: dimidio enim eorum protentior quam nostra vita est.* Di *populi longi aevi* parla anche Lucano (10.280), che diventano *Macrobioi* nei suoi commentatori: *Adnot. super Lucanum*; *Commenta Bernensia in Lucanum*. Dei Macrobii dell'India parla anche Isid. *Etymol.* 11.3.26, ma solo per la loro altezza di 13 piedi (quasi quattro metri), ingigantiti rispetto alla notizia di Onesicrito.

22 Si veda Cracco Ruggini (1965) appendice I ("Alessandro nell'isola dei Beati"), 57–64.

23 Berg (1974) 11 osservava che «the scholasticus may have twisted his experiences a good deal to give his story a romantic plot somewhat like that of Iamboulos' book».

L'immagine è prodigiosa: i frutti non mancano mai perché sugli alberi i rami hanno stadi di maturazione diversa; quando un ramo è in fiore, un altro ha frutti che stanno maturando e un altro ancora ha frutti maturi che vengono raccolti.[24] La traduzione latina rende bene il 'meraviglioso' del testo greco, che suona nell'edizione Derrett della *versio ornatior*:

> ὡς δὲ διηγοῦντο αὐτῷ οἱ ἐκεῖθεν ὅτι οὐδέποτε ὀπώρα λείπει ἐν τῷ τόπῳ τής νήσου ἐκείνης· ἐν τῷ αὐτῷ γὰρ, φησιν, ὁ μὲν ἀνθεῖ κλάδος, ὁ δὲ τρυγάται, ὁ δὲ ὁμφακίζει.

Nella *versio ornatior et interpolata*, stampata nell'edizione Berghoff, il testo varia nel costrutto, ma non nel senso:

> ὡς δὲ διηγοῦντο αὐτῷ οἱ ἐκεῖθεν οὐδέποτε ὀπώρα λείπει ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ τής νήσου· ἐν τῷ αὐτῷ γὰρ, φησι, ὅς μὲν ἀνθεῖ κλάδων, ὅς δὲ ὁμφακίζει, ὅς δὲ καὶ τρυγάται.

Al posto di ὁ μὲν ἀνθεῖ κλάδος, ὁ δὲ [...] "un ramo è in fiore, un altro [...]" troviamo il genitivo partitivo ὅς μὲν [...] κλάδων, ὅς δὲ [...]: Berghoff accetta qui l'uso di ὅς in funzione di dimostrativo, come può accadere nel caso del nominativo maschile e in particolare di costrutti oppositivi come questo.

Traduce rendendo bene il meraviglioso del passo Pfister, che si basa sull'edizione Derrett:

> Wie ihm Leute erzählten, die dort waren, gehen auf jener Insel die Früchte niemals aus. Denn an demselben Baum trägt der eine Zweig Blüten, der andere unreife, ein anderer reife Früchte.[25]

Le altre traduzioni moderne, che si basano sull'edizione Berghoff, non sembrano cogliere l'immagine fantastica dei rami diversi sulla stessa pianta. Desantis traduce:

> Secondo quanto gli hanno raccontato gli indigeni, la stagione dei frutti non viene mai meno in quei luoghi: nello stesso tempo – egli dice – una pianta germoglia, un'altra dà uva acerba, un'altra ancora viene vendemmiata.[26]

Interpreta dunque che piante diverse siano a stadi di maturazione diversa.

24 Già Berg (1974) 11 intendeva in questo modo: «each tree bears fruit the year round, one group of branches ripening after another».

25 Pfister (1978) 113.

26 Desantis (1992) 53.

Maraval dal canto suo traduce:

> d'après ce que ceux de l'endroit lui racontèrent, les fruits ne manquent jamais dans cette île, car à la même époque, dit-il, l'un fait pousser le plant, l'autre récolte le raisin vert, l'autre vendange.[27]

In questa traduzione, «l'un [...] l'autre [...]» sembrano riferirsi a coltivatori che di queste piante si occupano («l'un fait pousser [...] l'autre récolte [...] l'autre vendange»): Maraval è forse trascinato dalla presenza del relativo maschile a formarsi questo quadro umano.

In entrambi i casi si perde del tutto uno dei *mirabilia* di questa pagina del *Commonitorium*. Ma è di nuovo il frammento di Giambulo conservato da Diodoro a confermarci nell'immagine fantastica degli alberi con rami diversi per maturazione grazie al clima molto temperato, εὐκρατότατος ὁ ἀήρ (2.56.7):

> καὶ τὰς ὀπώρας δὲ παρ᾽ αὐτοῖς παρ᾽ ὅλον τὸν ἐνιαυτὸν ἀκμάζειν, ὥσπερ καὶ ὁ ποιητής φησιν "ὄχνη ἐπ᾽ ὄχνῃ γηράσκει, μῆλον δ᾽ ἐπὶ μήλῳ, αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ᾽ ἐπὶ σύκῳ".[28]

Se i frutti invecchiano gli uni sugli altri, essi vanno necessariamente immaginati sulla stessa pianta. Il poeta citato è ovviamente Omero, quando nell'Odissea descrive il giardino dei Feaci, reso rigoglioso dal meraviglioso clima dell'isola (7.117–121):

> τάων οὔ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ᾽ ἀπολείπει
> χείματος οὐδὲ θέρευς, ἐπετήσιος: ἀλλὰ μάλ᾽αἰεὶ
> Ζεφυρίη πνείουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει.
> ὄγχνη ἐπ᾽ ὄγχνῃ γηράσκει, μῆλον δ᾽ ἐπὶ μήλῳ,
> αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ᾽ ἐπὶ σύκῳ.[29]

Il passo omerico prosegue insistendo sulla meraviglia del luogo e parla di una vigna feconda, di cui «una parte, posta a solatio in luogo aperto, dal sole è tenuta asciutta, altri grappoli intanto vengono raccolti, e altri vengono pigiati; più avanti ci sono le uve acerbe che perdono il fiore, e altre prendono il colore bruno».[30] Da questi versi omerici successivi forse possiamo capire anche la ragione per cui Ma-

27 Maraval (2016) 5.

28 «E i frutti presso di loro giungono a piena maturazione per tutto l'anno, come dice anche il poeta: "pera su pera invecchia, e mela su mela, e poi grappolo su grappolo, e fico su fico"».

29 Traduzione di Vincenzo Di Benedetto: «Mai, per tutto l'anno, i loro frutti appassiscono né vengono a mancare, sia inverno oppure estate: ma sempre il soffio di Zefiro gli uni fa spuntare, gli altri fa maturare. Pera invecchia su pera, mela su mela, e anche grappolo su grappolo e fico su fico».

30 La traduzione è ancora di Vincenzo di Benedetto. Hom. *Od.* 8.122–126: ἔνθα δέ οἱ πολύκαρπος ἀλωὴ ἐρρίζωται, / τῆς ἕτερον μὲν θειλόπεδον λευρῷ ἐνὶ χώρῳ / τέρσεται ἠελίῳ, ἑτέρας δ᾽ ἄρα τε

raval interpreta come una vigna gli ὀπώρα del passo del *Commonitorium*, intesi giustamente dalla traduzione latina come *poma* in senso generale, a riassumere la varietà di frutti del passo omerico: pere, mele, fichi, oltre alla vite.

In pieno medioevo il passo si trova riscritto quasi alla lettera nel compendio storico di Giorgio Cedreno, che unifica e mette in sequenza proprio i due prodigi che abbiamo appena esaminato, la longevità e le piante dai frutti perenni:

> ἐν ἐκείνῃ γὰρ τῇ νήσῳ κατοικοῦσιν οἱ λεγόμενοι μακρόβιοι· ζῶσι γὰρ οἱ πλείους αὐτῶν περὶ τὰ ρν' ἔτη διὰ πολλὴν καθαρότητα καὶ εὐκρασίαν τοῦ ἀέρος. οὐδέποτε γὰρ ἐν αὐτῇ λείπει ὀπώρα παντοία τὸν ὅλον χρόνον· ἐν ταὐτῷ γὰρ ἡ μὲν ἀνθεῖ, ἡ δὲ ὀμφακίζει, ἡ δὲ τρυγάται – 167.59, ed. Tartaglia (2016)[31]

Nel commentare i passi 'prodigiosi' del *Commonitorium* e delle altre fonti sull'India alcuni studiosi cercano di trovare l'origine 'razionale' di queste che possono apparire notizie frutto solo di immaginazione. Si sono quindi fatte riflessioni su quale albero reale, di cui fosse arrivata notizia attraverso i viaggiatori giunti dall'oriente, potesse stare alle spalle delle fonti che ci parlano delle piante meravigliose appena illustrate: un'ipotesi è che si tratti della palma da cocco, originaria delle isole dell'Oceano Pacifico, che fiorisce e fa maturare i frutti senza la stagionalità a cui tendiamo a pensare, con le infiorescenze che si trovano a fianco delle noci di cocco, a loro volta in vari stadi di sviluppo.[32]

Lo stesso sforzo di razionalizzazione è stato fatto per un altro dei *mirabilia* che compaiono nel *Commonitorium*, quello delle isole magnetiche. La notizia si interpone nel testo tra le due precedenti e sembra suscitare una sorta di cauta incredulità da parte di Palladio, che riferisce le notizie per sentito dire (1.5):

> *Dicunt autem, si tamen vera narrantur, huic ipsi insulae mille alias Rubri maris insulas, quas Maniolas nominant, adiacere. In quibus ille quem magnetem vocant nascitur lapis, quem aiunt ad naturam suam ferri trahere naturam. Cum ergo navis illuc aliqua fuerit appulsa,*

τρυγόωσιν, / ἄλλας δὲ τραπέουσι· πάροιθε δέ τ' ὄμφακές εἰσιν / ἄνθος ἀφιεῖσαι, ἕτεραι δ' ὑποπερκάζουσιν.

31 «Infatti in quell'isola abitano quelli che vengono chiamati 'Macrobii': la maggior parte di loro vive infatti centocinquanta anni per la grande purezza e mitezza dell'aria. Mai infatti in essa mancano frutti di ogni genere per tutto il tempo: nello stesso luogo infatti uno è in fiore, uno è acerbo, un altro viene raccolto».

32 Cfr. Weerakkody (1977) 150–151 e (1982) 40: "This would be true of certain tropical trees, especially the coconut palm, and the description may have been intended originally, not for all trees of the island, but for the palm trees, which the author goes on to mention [...]. Thus, what we have here is not simply one more idealistic description of 'perpetual fruit' but a matter-of-fact account of the state of things". Il riferimento alla palma da cocco già in Derrett (1962) 28 n. 53; e poi in André/Filliozat (1986) 414 n. 524.

> *clavos ferreos habens, mox illic tenetur neque quoquam abire permittitur, vi nescio qua naturali, ut supradixi, lapidis impedita. Esse autem certas specialiter naves loquuntur, habentes ligneos clavos nulloque penitus ferro ligatas, quae inde ad illam insulam magnam solent transfretare.*

Si tamen vera narrantur scrive il traduttore latino, rendendo l'ancora più cauto greco di Palladio, εἰ μὴ ψευδές ἐστι τὸ λεχθέν, nel descrivere la straordinaria capacità delle isole Maniole di attirare le navi che abbiano chiodi di ferro e non permettere loro più di allontanarsi. La tradizione delle isole magnetiche sembra essere meno antica delle precedenti. La consapevolezza del magnetismo in realtà è anch'essa molto antica: conosceva la proprietà del magnete di attrarre il ferro già Platone,[33] e Aristotele richiama Talete per l'attribuzione alla pietra magnetica (ἡ λίθος) di proprietà cinetiche (κινητικόν τι) e quindi di un'anima,[34] e poi Teofrasto,[35] e così via. Nel mondo romano Lucrezio illustra la forza attrattiva del magnete con una suggestiva immagine della catena di anelli che si formano grazie ad essa e pendono *ordine demisso,* oscillando *levibus auris*.[36] Il fenomeno viene spiegato con un flusso di *semina* che con la loro corrente cacciano l'aria che si interpone tra la pietra e il ferro, sì che gli anelli di ferro si lanciano in quel vuoto (vv. 1002 e seguenti). Si dichiara invece incapace di spiegare il motivo dell'attrazione magnetica, che obiettivamente viene osservata, Cicerone nel *De divinatione*,[37] Il primo però che accenna specificamente a montagne magnetiche è Plinio il Vecchio. Per il magnete Plinio ha un interesse spiccato e lo menziona più volte nel libro XXXIV della sua *Naturalis historia*, dedicato ai metalli (bronzo,

33 Pl. *Ion* 533d: ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ Ὁμήρου εὖ λέγειν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἥ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ᾽ αὖ δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους.

34 Arist. *De an.* 1.2.405a: ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

35 Teophr. Περὶ λίθων 1.4 chiama il magnete 'pietra Eraclea': ἕτεροι (sc. λίθοι) δ'ὁλκήν τινα ποιεῖν [...] ὥσπερ ἥ τε καλουμένη λίθος Ἡρακλεία. E più oltre 5.29: μάλιστα δὲ δηλονότι ‹ἕλκει› καὶ φανερώταθ' ἡ τὸν σίδηρον ἄγουσα. γίνεται δὲ καὶ αὕτη σπανία καὶ ὀλιγαχοῦ. Vedi Mottana/Napolitano (1997) 189.

36 7.916–926: *Quod super est, agere incipiam quo foedere fiat / naturae, lapis hic ut ferrum ducere possit, / quem Magneta vocant patrio de nomine Grai, / Magnetum quia sit patriis in finibus ortus. / Hunc homines lapidem mirantur; quippe catenam / saepe ex anellis reddit pendentibus ex se. / Quinque etenim licet inter dum pluresque videre / ordine demisso levibus iactarier auris, / unus ubi ex uno dependet supter adhaerens / ex alioque alius lapidis vim vinclaque noscit; / usque adeo permananter vis pervalet eius.* L'immagine è ripresa dallo *Ione* platonico (*supra* n. 33).

37 Cic. *Div.* 86.1: *si magnetem lapidem esse dicam, qui ferrum ad se adliciat et attrahat, rationem, cur id fiat, adferre nequeam, fieri omnino neges?*

rame, ferro, piombo) prevalentemente in riferimento all'arte.[38] Talora sconfina nel 'fantastico', come nel caso dell'architetto Timocare di Alessandria che si era servito del magnete per far sì che la statua di Arsinoe, collocata nel tempio costruito da Tolomeo Filadelfo in onore della regina, sembrasse sorprendentemente sospesa nel vuoto, perché la attirava in alto un magnete posto sopra il soffitto (42.147). Il fatto 'meraviglioso' è citato anche da Ausonio, nella Mosella, in cui si precisa che ad essere attirata era la capigliatura di ferro della statua.[39] Ma, tornando alle montagne magnetiche, Plinio vi fa riferimento già nel libro II, in un elenco di fenomeni straordinari (2.211):

> *duo sunt montes iuxta flumen Indum: alteri natura ut ferrum omne teneat, alteri ut respuat, itaque, si sint clavi in calciamento, vestigia evelli in altero non possint, in altero sisti.*

E ancora nel libro XXXVI, *De lapidibus*, subito dopo la pietra che più gli interessa ovviamente, il marmo, viene il magnete: *quid enim mirabilius?* dice Plinio; la 'malizia' della natura, come ha dato voce alle pietre – allude al fenomeno dell'eco illustrato poco prima –, così ha dato sensi e mani alla roccia magnetica, piedi e istinti al ferro, che corre verso il magnete, gli balza sopra e si lascia bloccare dal suo abbraccio (25.126):

> *A marmoribus degredienti ad reliquorum lapidum insignes naturas quis dubitet in primis magnetem occurrere? Quid enim mirabilius aut qua in parte naturae maior inprobitas? Dederat vocem saxis, ut diximus, respondentem homini, immo vero et obloquentem. Quid lapidis rigore pigrius? Ecce sensus manusque tribuit illi. Quid ferri duritia pugnacius? Pedes e‹i› inpertivit et mores. Trahitur namque magnete lapide, domitrixque illa rerum omnium materia ad inane nescio quid currit atque, ut propius venit, adsilit, tenetur amplexuque haeret.*

Il magnete più forte è quello etiopico, precisa poco oltre Plinio, e in Etiopia esiste anche un altro monte che invece respinge il ferro.[40]

Ma la fonte primaria per le nostre specifiche isole Maniole è Tolomeo, che nel libro VII della sua *Geografia*, dedicato all'India, dice (7.2.31):

> φέρονται δὲ συνεχεῖς καὶ ἄλλαι δὲκα νῆσοι, καλούμεναι Μανιόλαι, ἐν αἷς φασι τὰ σιδηροὺς ἔχοντα ἥλους πλοῖα κατέχεσθαι, μήποτε τῆς Ἡρακλείας λίθου περὶ αὐτὰς γεννωμένης, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιούροις ναυπηγεῖσθαι.[41]

38 34.42.147: *de magnete lapide suo loco dicemus concordiaque, quam cum ferro habet. Sola haec materia virus ab eo lapide accipit retinetque longo tempore, aliud adprehendens ferrum, ut anulorum catena spectetur interdum. Quod volgus imperitum appellat ferrum vivum.*

39 Auson. *Mos.* 311–317, in cui il nome dell'architetto è Dinochares.

40 36.25.129–130. Anche Lucrezio parla di una forza respingente: 6.1042–1055.

41 "Si dice che vi siano vicine anche altre dieci isole, chiamate Maniole, nella quali dicono che le navi che hanno chiodi di ferro vengono trattenute, forse perché intorno a loro si produce la pie-

Notiamo di passaggio che le 'mille' isole del *Commonitorium* in Tolomeo sono solo dieci. Si può pensare a un'accentuazione del fenomeno fantastico da parte di Palladio, oppure collegare a questo luogo di Tolomeo un luogo un po' più oltre, sempre nel libro VII, in cui, senza più parlare di magnetismo, Tolomeo conta davanti all'isola di Taprobane una moltitudine di isole e ne dà addirittura il numero preciso, 1378, prima di indicarne con cura i nomi conosciuti (7.4.11):[42]

> Πρόκειται δὲ τῆς Ταπροβάνης στίφος νήσων, ἅς φασιν εἶναι τὸν ἀριθμὸν ’α τ ο η. Ὧν μέντοι τὰ ὀνόματα φέρεται, εἰσὶν αἵδε.

A razionalizzare la notizia 'meravigliosa' in questo caso è già Procopio di Cesarea, il quale spiega come le imbarcazioni che si incontrano nel mare dell'India non abbiano le assi connesse con sbarre di ferro, ma legate con corde speciali, smentendo esplicitamente che questo dipenda dalla presenza di rocce che attirino il ferro. Procopio porta a testimonianza le navi dei Romani, che navigano tranquillamente in quel mare e individua la ragione dell'uso di corde nel fatto che gli Indiani e gli Etiopi non possiedono ferro e non possono procurarselo col commercio.[43] In anni recenti Richard Hennig ha formulato l'ipotesi che la nascita dell'idea delle isole con montagne magnetiche derivi da contatti che gli informatori di Plinio e di Tolomeo avessero avuto con marinai cinesi che conoscevano l'uso della bussola: conoscendo le proprietà del magnete di attrarre il ferro e quelle della bussola di puntare sempre in un'unica direzione, avrebbero fatto interagire tra loro le due informazioni e ipotizzato la presenza di una gigantesca massa magnetica che dava la direzione all'ago, collocandola in zone che facevano parte del loro orizzonte geografico.[44] Ma il fascino del racconto 'meraviglioso' è sostanzialmente estraneo a ogni tentativo di razionalizzazione e ancora una delle fiabe delle *Mille e una notte* racconta della Montagna Nera magnetica, che attrae tutti i chiodi e i ferramenti delle navi, li fa

---

tra di Ercole, e per questo vengono costruite con pioli di legno". Così l'edizione Renou (1925). Per la difesa della lezione ἐπιούροις, 'pioli di legno', necessaria in questo contesto, si veda Cufalo (2003) 37.

42 Cfr. Faller (2001) 184.

43 *Pers.* 1.19.23–25: Πλοῖα μέντοι ὅσα ἔν τε Ἰνδοῖς καὶ ἐν ταύτῃ τῇ θαλάσσῃ ἐστὶν, οὐ τρόπῳ τῷ αὐτῷ ᾧπερ αἱ ἄλλαι νῆες πεποίηνται. Οὐδὲ γάρ πίσσῃ οὐδὲ ἄλλῳ ὁτῳοῦν χρίονται, οὐ μὴν οὐδὲ σιδήρῳ διαμπερὲς ἰόντι ἐς ἀλλήλας αἱ σανίδες ξυμπεπήγασιν, ἀλλὰ βρόχοις τισὶ ξυνδέδενται. Αἴτιον δὲ οὐχ ὅπερ οἱ πολλοὶ οἴονται, πέτραι τινὲς ἐνταῦθα οὖσαι καὶ τὸν σίδηρον ἐφ’ ἑαυτὰς ἕλκουσαι τεκμήριον δέ: ταῖς γὰρ Ῥωμαίων ναυσὶν ἐξ Αἰλᾶ πλεούσαις ἐς θάλασσαν τήνδε, καίπερ σιδήρῳ πολλῷ ἡρμοσμέναις, οὔποτε τοιοῦτον ξυνηνέχθη παθεῖν, ἀλλ’ ὅτι οὔτε σίδηρον οὔτε ἄλλο τι τῶν ἐς ταῦτα ἐπιτηδείων Ἰνδοὶ ἢ Αἰθίοπες ἔχουσιν. Οὐ μὴν οὐδὲ πρὸς Ῥωμαίων ὠνεῖσθαι τούτων τι οἷοί τέ εἰσιν, νόμῳ ἅπασι διαρρήδην ἀπειρημένον. Θάνατος γὰρ τῷ ἁλόντι ἡ ζημία ἐστὶ. Τὰ μὲν οὖν ἀμφὶ τῇ ἐρυθρᾷ καλουμένῃ θαλάσσῃ καὶ χώρᾳ ἢ αὐτῆς ἐφ’ ἑκάτερά ἐστι ταύτῃ πη ἔχει.

44 Hennig (1930) 274–275.

staccare e volare verso la montagna, dove vanno ad attaccarsi con grande fracasso, spezzando le navi e facendole inabissare.[45]

E veniamo infine agli animali fantastici. Palladio, dopo aver riferito in forma indiretta le notizie di cui era venuto a conoscenza dall'avvocato tebano, pone direttamente in bocca allo *scholasticus* il racconto di altre vicende occorsegli nel suo viaggio: in particolare il suo arrivo nel territorio dei Besadi, raccoglitori di pepe[46] e la conseguente prigionia presso un piccolo re locale, durata sei anni. Durante la prigionia l'avvocato dice di essere venuto a conoscenza di notizie sui popoli vicini, in particolare sui Bramani, di cui racconta aspetti delle condizioni e delle scelte di vita, illustrando alcune caratteristiche della zona. In relazione ai nostri *mirabilia*, è a questo punto che troviamo menzionati animali giganteschi: serpenti lunghi settanta cubiti (oltre 30 metri), di cui lo *scholasticus* dice di essere stato testimone diretto per averne visto una pelle larga due piedi (circa 60 cm); formiche *ad modum palmae hominis*; scorpioni lunghi un cubito (circa 45 cm).[47] Tutti questi animali, dice lo *scholasticus*, rendono pericoloso attraversare quei luoghi.[48] Ma il più notevole di tutti questi esseri fuori misura, e certo anche il più noto tra tutti questi *mirabilia*, è l'odontotiranno, che vive nel fiume Gange ed è capace di divorare un intero elefante (1.14):

> *Fluvium autem ipsum cum maxima dicunt difficultate transiri propter eum quem odontotyrannum illic vocant. Animal enim quoddam in supradicto fluvio esse memoratur, quod tantae magnitudinis dicunt, ut totum, sicuti asserunt, possit elefantum devorare. Tamen eo tempore quo Bragmani transire consueverunt non videtur in fluvio.*

45 Si tratta della storia del terzo calender riportata nell'edizione di Galland: cfr. Jevolella/Dominicis (1984) 134. Per l'estesa tradizione del tema cfr. Lecouteux (1984) in part. 37 e 42, il quale attribuisce proprio alla diffusione del *Commonitorium Palladii* la presenza della leggenda delle montagne magnetiche in epoca medievale.

46 Non mi soffermo sulla controversa collocazione geografica di questa popolazione, il cui nome varia nei mss. sia nel testo greco (βηδσάδες, βιθσάδες, βισάδες) sia in quello latino (*besadas*, *besanas*, *bessanos*, *bessidas*). Per il pepe, interessante il punto di vista di Plinio, che dopo aver descritto la pianta nelle sue diverse qualità, si sorprende di quanto piaccia il suo uso (12.14.29): *usum eius adeo placuisse mirum est* [...] *huic nec pomi nec bacae commendatio est aliqua. Sola placere amaritudine, et hanc in Indos peti!*

47 Grandi serpenti sono nominati anche in Giulio Valerio (17 Kuebler, 140.395 Rosellini), seguiti da schiere di ippopotami feroci (18 Kuebler, 140.410 Rosellini), da scorpioni lunghi un cubito (19 Kuebler, 141.429 Rosellini) e così via.

48 *Commonitorium* 1.14: *Maximi etiam dracones, septuaginta habentes per longitudinem cubitos, in ipsis locis esse dicuntur. Vnde ego unius pellem vidisse me memini duos in latitudine habentem pedes. Formicas esse illic ad modum palmae hominis, scorpiones vero ad cubiti humani mensuram loquuntur, propter quae monstra periculosus ipsorum transitus est locorum.*

Notiamo anche qui l'incidentale *sicuti asserunt*, che sembra esprimere qualche riserva rispetto al prodigio. In questo caso la riserva manca nel testo greco, nel quale invece troviamo la precisazione che si tratta di un animale anfibio.[49] Il prodigio è contestualizzato direttamente nella vita dei Bramani e si dice che l'odontotiranno non compare nel periodo in cui essi hanno l'abitudine di attraversare il fiume. Questo si lega a quanto l'avvocato aveva narrato poco prima circa le curiose consuetudini di questi asceti: gli uomini vivono al di là del fiume Gange, le donne invece al di qua, dalla parte dell'India; i mariti sono soliti attraversare il fiume per raggiungerle solo nei mesi di luglio e di agosto e quando una donna ha partorito due volte i Bramani non attraversano più il fiume, mantenendo quindi costante la popolazione.

L'*odontotyrannus*, latinizzato in *dentityrannus*, oltre che nel *Commonitorium* è menzionato nell'*Epistula Alexandri ad Aristotelem*, anch'essa traduzione latina di un originale greco, non pervenuto. In questo caso alla *novi generis bestia* si attribuisce una dimensione *maior elephanto*, *tribus armata in fronte cornibus, equo simile caput gerens atri coloris*: l'animale assale la schiera dei Macedoni e fa molte vittime prima di essere a stento ucciso.[50] L'*Epistula* è interpolata con alcune varianti e in forma ridotta nella traduzione latina del *Romanzo di Alessandro* di Giulio Valerio e ritroviamo l'*odontotyrannus*, questa volta di nuovo *facie elephantus*, ma ancor più grande, tale che ci vogliono trecento uomini per estrarlo dal fiume in cui era andato a morire.[51] Il contesto dell'epistola, in entrambe le versioni, è molto diverso da quello del nostro *Commonitorium*: non si sta parlando dei Bramani e l'odontiranno si pone tra numerosissimi altri animali feroci che

49 Ed. Berghoff: τὸν δὲ ποταμὸν λέγουσιν δυσπεραίωτον εἶναι διὰ τὸν λεγόμενον ὀδοντοτύραννον· ζῷον γάρ ἐστι μέγιστον εἰς ὑπερβολήν, ἐνυπάρχον τῷ ποταμῷ ἀμφίβιον, ἐλέφαντα ὁλόκληρον καὶ ἀκέραιον καταπιεῖν δυνάμενον· ἐν δὲ τῷ καιρῷ τοῦ περάματος τῶν Βραγμάνων πρὸς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας οὐκ ὀπτάνεται ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις. L'edizione Derrett si differenzia per la lettura ἀμφίβολον al posto di ἀμφίβιον (per altro ἀμφίβιον è tradito anche da una parte dei mss. della *versio ornatior*) e per l'inserzione di ἄνθρωπον dopo ἀκέραιον.

50 Kuebler 201, 20.6–21.2 Boer (1973).

51 3.17.455 e 461 Rosellini: *Non tamen prius memorata saevities animantium receptui consulit quam id animal supervenisset quod regnum quidem tenere in hasce bestias dicitur; nomen autem odontotyrannum. Haec bestia facie elephantus quidem est, sed magnitudine‹m› etiam huius animantis longe provectus, nec minor etiam saevitudine omnibus egregie saevientibus. Quare cum nostros incesseret ac ferme viginti et sex de occursantibus viros morti dedisset, tandem tamen reliqua multitudine ignibus circumvallatur et sternitur. Adhuc tamen saucius odontotyrannus cum indidem fugiens aquae fluenta irrupisset ibique exanimavisset, vix trecentorum hominum manus nisu extractus de flumine est.* Nella redazione greca A del *Romanzo* l'odontotiranno manca – cfr. ed. Kroll (1958) 110 e apparato –, mentre sembra presente nella redazione armena, anche se Wolohojian (1969) 126 lo rende con 'unicorn': "suddenly a wild animal came that was larger than any elephant, called a unicorn; and it wanted to attack us".

assalgono Alessandro e i suoi durante il viaggio all'interno della Persia, tra le Porte caspie e Prasiaca, in un quadro ampio di *mirabilia* che trasformano il testo in una vera e propria raccolta paradossografica. A un certo punto, nell'epistola interpolata nel *Romanzo,* Alessandro dichiara esplicitamente questo interesse dominante introducendo una lunga pagina sugli alberi parlanti, in un luogo chiamato paradiso, che gli prediranno la morte prossima a Babilonia (3.17.513–517 Rosellini):

> *Sic igitur animo laxato cum nihil iam foret quod non fortuna ex hisce appetentiis explevisset, omne demum intenderam desiderium ut, si quid esset quod invisitatum aliis foret atque auditu mirabile haberetur, id sane rescisserem videremque.*[52]

Sull'odontotiranno si sono soffermati vari studiosi, a partire dal Settecento,[53] e si sono poi succedute interpretazioni con esiti in parte ripetitivi in parte divergenti. Giovanni Berengo, nell'ottima edizione commentata di Giulio Valerio, da lui curata a metà Ottocento per la collana dell'Antonelli, rileva come né Plinio, né Solino, né Strabone menzionino l'odontotiranno, e anche le due versioni dell'epistola gli forniscano in realtà un aspetto difforme, l'uno con la testa di cavallo e tre corna, l'altro con l'aspetto di elefante e senza nominare corna. Dopo aver tentato l'ipotesi che l'animale vada inteso come il più grosso esemplare di una schiera di elefanti giunti nella notte al fiume presso cui Alessandro e i suoi pernottavano, prezioso per le zanne e quindi 're delle zanne', saggiamente Berengo dichiara di essere piuttosto orientato a leggere questo animale in rapporto a animali fantastici come «il monocerote o l'eale o la manticora».[54] All'inizio del Novecento uno studioso francese, Roger Goossens, dedica un ampio articolo di oltre venti pagine a discutere approfonditamente sugli animali reali ipotizzati dagli studiosi a lui precedenti come possibili referenti nella tradizione indiana di questa 'fantasia' del *Commonitorium*: parte dallo σκώληξ lungo sei cubiti e con due grossi denti, abitatore del fiume Indo, oggetto dell'accurata descrizione di Ctesia,[55] ricca di dati così esagerati e contraddit-

52 Un po' diversa nella forma, anche se sostanzialmente equivalente nel significato, quel che leggiamo nell'Epistola: *dum sciscitor, si quid etiam adhuc videre possem dignum admiratione aut memoria* […] *cum interrogarem, numquid nossent in illa regione dignum aliquid ad spectaculum* – Kuebler 209, 37.5–38.2 Boer (1973).

53 Si veda la sintesi di Zacher (1867) 153–158 per i primi interventi: di Schneider (1784) che pensa di identificarlo col verme di Ctesia, di Graefe (1832) che vuole vedere nell'odontotiranno un mammut, di Berger de Xivrey (1836) che è propensa a pensare a un polpo, di Brandt (1861) che pensa a un grande elefante indiano per il testo di Giulio Valerio, rimane incerto per l'Epistola e identifica con un coccodrillo l'animale a cui si fa riferimento nel nostro *Commonitorium*.

54 Berengo (1852) 275 n. 4.

55 Eliano dice di derivare da Ctesia il lungo racconto dello straordinario verme che vive nel fiume Indo (*NA* 5.3: λέγει ὁ Κνίδιος Κτησίας ταῦτα), tanto grande che un bambino di dieci anni

tori da far comprendere come si tratti del «travail conscient d'un faiseur de légendes, qui ne tient guère à la véracité, mais bien aux apparences de l'information la plus sûre».[56] Goosens si lascia tuttavia poi anch'egli trascinare dal bisogno di decrittare i referenti reali, quanto si voglia ricombinati, del 'verme' di Ctesia,[57] lamentando insieme a Strabone[58] la confusione delle notizie che i viaggiatori occidentali riuscivano a ricevere dagli Indiani, e applica il medesimo criterio interpretativo al nostro odontotiranno. Nonostante che la sua descrizione sommaria fornisca relativamente scarsi particolari su cui ragionare – un animale che vive in acqua, anfibio, carnivoro, dalla forte dentatura, di dimensioni tali da poter divorare un elefante –, attraverso un complesso esame dei possibili termini sanscriti che corrispondano al nome e dei racconti indiani che possano essere accostati a un essere di questo genere, egli finisce con il concludere che si tratti di un serpente di grossa taglia, capace di distendere enormemente le proprie mascelle per divorare le prede. Dopo Goossens anche Berg si chiede «a snake?», a proposito del nostro 'mysterious *odontotyrannos*', osservando che coccodrilli e ippopotami dovevano essere familiari a Palladio e allo *scholasticus* e quindi difficilmente sarebbero a loro apparsi strani.[59] E si potrebbe continuare con Lellia Cracco Ruggini che trova nell'odontotiranno «qualche addentellato con la realtà» e ritiene che in esso sia «da riconoscere o il coccodrillo dell'Indo o qualche altro animale realmente esistente, già però trasformato fantasticamente nell'immaginazione degli stessi Indiani»,[60] con André e Filliozat che pensano alla carica di un elefante per il testo dell'epistola e al coccodrillo per il mostro acquatico,[61] anche se giustamente osservano poi che non si tratta nel *Commonitorium* di un viaggio reale ma solo di notizie indirette.

---

non riesce a circondarlo con le braccia, dotato di una dentatura con cui fa a pezzi senza difficoltà pietre e animali, che divora interi trascinandoli nell'acqua, catturato a stento da trenta uomini con un enorme amo a cui viene attaccato un agnello o un capretto. Dopo la cattura lo si appende per trenta giorni al sole e se ne ricava un denso olio, infiammabile, che viene portato al re degli indiani, l'unico a cui sia permesso possederlo. Il re se ne serve per domare le città ribelli, bruciandole.

56 Goossens (1927) 37.

57 Si tratterebbe dell'ibridazione di tre diversi animali acquatici: il coccodrillo per i denti, un cetaceo, il delfino indiano, dal cui corpo è possibile ricavare olio, e infine per l'infiammabilità una sorta di grosso serpente da cui una tradizione indiana afferma si ricavi un veleno nero che brucia il mondo.

58 Goosens (1927) 42 n. 2 cita le parole con cui Strabone lamenta l'imprecisione delle notizie del geografo Artemidoro: Ἀρτεμίδωρος δὲ τὸν Γάγγην φησὶν [...] λέγει δὲ καὶ ἄλλα τινά, συγκεχυμένως δὲ καὶ ἀργῶς, ὧν οὐ φροντιστέον. L'estremo del passo indicato tuttavia è errato: non si tratta di *Geogr*. 14.1 bensì 15.1.72.

59 Berg (1974) 14 n. 3.

60 Cracco Ruggini (1965) 31.

61 André/Filliozat (1986) 390 n. 325 e 416 n. 530.

Insomma, gli studiosi faticano a pensare a *mirabilia* che non abbiano un referente reale da identificare, ma la lunga tradizione dell'oriente misterioso innestata sull'avventura indiana di Alessandro Magno ha allontanato troppo la concretezza di una possibile esperienza di vita perché sia plausibilmente ricostruibile e nel contempo il gusto dell'esotico e del 'meraviglioso' ha lavorato con libertà a formare immagini che non cercano altra giustificazione che in se stesse. Gli animali enormi, aggressivi, di aspetto mai visto sono una delle costruzioni più facili della fantasia che si applica all'oriente: anche Apuleio, nella pagina dei *Florida* dedicata all'India e ai saggi gimnosofisti, nonostante dichiari poi di interessarsi alle 'meraviglie' degli uomini piuttosto che a quelle della natura (*libentius ego de miraculis hominum quam naturae disseruerim*), nelle prime righe, in un'ampia forma di preterizione (*non aeque miror* [...] *nec quod* [...] *nec quod* [...] *nec quod* [...]), non riesce a non nominare anzitutto le spezie, le miniere, l'avorio, l'oro, l'immensità del Gange e culmina con la descrizione della lotta tra *immensi* serpenti e *immani* elefanti (6.4):

> *nec quod apud illos immensi dracones cum immanibus elephantis pari periculo in mutuam perniciem concertant: quippe lubrico volumine indepti revinciunt, ut illis expedire gressum nequeuntibus vel omnino abrumpere tenacissimorum serpentium squameas pedicas necesse sit ultionem a ruina molis suae petere ac retentores suos toto corpore oblidere.*

Gli immani elefanti non riescono a spezzare la stretta squamosa degli immensi rettili e allora si buttano a terra e li schiacciano coi loro grandi corpi. Apuleio sta qui verosimilmente riprendendo Plinio,[62] o forse Diodoro,[63] ma la lotta tra elefanti e *immanes serpentes* è anche in Pomponio Mela e in Lucano.[64]

---

62 Plin. *HN* 8.32: *Elephantos fert* [...] *maximos India bellantesque cum iis perpetua discordia dracones tantae magnitudinis et ipsos, ut circumplexu facili ambiant nexuque nodi praestringant. Conmoritur ea dimicatio, victusque conruens conplexum elidit pondere.*

63 Diod. Sic. 3.37.9: ἀποφαίνονται γὰρ [*scil.* gli Etiopi] ὁρᾶσθαι κατὰ τὴν χώραν αὐτῶν ὄφεις τηλικούτους τὸ μέγεθος ὥστε μὴ μόνον βοῦς τε καὶ ταύρους καὶ τῶν ἄλλων ζώων τὰ τηλικαῦτα τοῖς ὄγκοις ἀναλίσκειν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐλέφασιν εἰς ἀλκὴν συνίστασθαι, καὶ διὰ μὲν τῆς σπείρας ἐμπλεκομένους τοῖς σκέλεσιν ἐμποδίζειν τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν, τὸν δ᾽ αὐχένα μετεωρίσαντας ὑπὲρ τὴν προβοσκίδα τὴν κεφαλὴν ἐναντίαν ποιεῖν τοῖς τῶν ἐλεφάντων ὄμμασι, διὰ δὲ τοῦ πυρωποῦ τῶν ὀφθαλμῶν ἀστραπῆ παραπλησίας τὰς λαμπηδόνας προβάλλοντας ἀποτυφλοῦν τὴν ὅρασιν, καὶ σφήλαντας ἐπὶ τὴν γῆν σαρκοφαγεῖν τὰ χειρωθέντα τῶν ζώων.

64 Mela *Chorograph.* 3.62 in cui compaiono anche le formiche gigantesche: *India* [...] *alit formicas non minores maximis canibus, quas more gryporum aurum penitus egestum cum summa pernicie adtingentium custodire commemorant; immanes et serpentes alit, qui et elephantos morsu atque ambitu corporis adficiant*; Luc. 9.727–733 in cui la lotta è collocata in Africa: *vos quoque, qui cunctis innoxia numina terris / serpitis, aurato nitidi fulgore dracones, / letiferos ardens facit Africa: ducitis altum / aera cum pinnis, armentaque tota secuti / rumpitis ingentes amplexi verbere tauros; / nec tutus spatio est elephans: datis omnia leto, /nec vobis opus est ad noxia fata veneno.*

L'odontotiranno del Gange, che può *totum elephantum devorare* e insieme agli altri *mirabilia* funge da contesto al termine estremo dell'impresa di Alessandro, è dunque da porre entro questa tradizione specificamente letteraria. Come i prodigi di Taprobane e delle isole Maniole, intreccia immaginazione e realtà, collocandoli in un oriente lontano, culturalmente diverso ma non alieno. Il *Commonitorium* rappresenta uno dei capitoli di questo libro delle meraviglie che dal mondo antico si diffonderà per tutto il medioevo fino all'età moderna, in cui "meraviglioso e verosimile arrivano a combinarsi nella dimensione del fantastico".[65]

Bibliografia

André/Filliozat (1986): Jacques André et Jean Filliozat, *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris.

Berengo (1852): Giovanni Berengo (a c. di), *Iulii Valerii Res gestae Alexandri Macedoni translatae ex Aesopo graeco*, Venetiis.

Berg (1974): Beverly Berg, "The letter of Palladius on India", in: *Byzantion* 44.1, 5–16.

Berghoff (1967): Wilhelm Berghoff (ed.), *Palladius. De gentibus Indiae et Bragmanibus*, Meisenheim am Glan.

Bertelli (2006): Lucio Bertelli, "L'utopia greca nell'età ellenistica tra realtà e immaginazione", in: *Res Publica Litterarum*, Suplemento Monográfico Utopía, 1–14.

Boer (1973): W. Walther Boer (ed.), *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, Meisenheim am Glan.

Cufalo (2003): Domenico Cufalo, "Per il testo degli scoli platonici", in: *Res Publica Litterarum* n.s. 6, 5–38.

Cracco Ruggini (1965): Lellia Cracco Ruggini, "Sulla cristianizzazione della cultura pagana. Il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo", in: *Athenaeum* 43, 3–80.

Derrett (1960): John D.M. Derrett, "Palladius: de vita Bragmanorum narratio, alias Palladii de gentibus Indiae et Bragmanibus Commonitorii necnon Arriani Opusculi versio ornatior", in: *Classica et mediaevalia* 21, 100–135.

Derrett (1962): John D.M. Derrett, "The Theban Scholasticus and Malabar in c. 355–60", in: *Journal of the American Oriental Society* 82, 21–31.

Desantis (1992): Giovanni Desantis (a c. di), *Pseudo-Palladio*. *Le genti dell'India e i Brahmani*, Roma.

Faller (2001): Stefan Faller, *Die Malediven und Lakkadiven in griechischen und lateinischen Quellen*, in: Stefan Faller (hrsg.), *Studien su antiken Identitäten*, Würzburg, 163–192.

Jevolella/Dominicis (1984): Massimo Jevolella e Armando Dominicis (a c. di), *Antoine Galland*. *Le mille e una notte*, Milano.

Goosens (1927–28): Roger Goossens, "L'ὀδοντοτύραννος, animal de l'Inde", in: *Byzantion* 4, 29–52.

Hennig (1930): Richard Hennig, "Der Hafen Kattigara und der Magnetberg des Ptolemäus", in: *Klio* 5, 256–276.

Kroll (1958): Guilelmus Kroll (ed.), *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio vetusta*, Berolini.

65 Lanza/Longo (1989) 7.

Lanza/Longo (1989): Diego Lanza e Oddone Longo, “Premessa”, in: Diego Lanza e Oddone Longo (a c. di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze, 5–8.
Lecouteux (1984): Claude Lecouteux, *Die Sage vom Magnetberg*, in: *Fabula* 25, 35–65.
Malamoud (1991): Charles Malamoud (éd.), *Ctésias de Cnide. Histoires de l’orient*, Paris.
Maraval (2016): Pierre Maraval (éd.) *Alexandre le Grand et les Brahmanes*. *Palladios d’Hélénopolis*, *Les moeurs des Brahmanes de l’Inde suivi de Correspondance d’Alexandre et de Dindime (Anonyme)*, Paris.
Mittag (2010): Peter Franz Mittag, “Das Indienbild des Ptolemaios”, in: *Geographia Antiqua* 19, 25–38.
Monneret de Villard (1947): Ugo Monneret de Villard, *Mosè vescovo di Adulis*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 13, 613–623.
Mottana/Napolitano (1997): Annibale Mottana e Michele Napolitano, “Il libro *Sulle pietre* di Teofrasto”, in: *Rendiconti Lincei. Scienze Fisiche e Naturali* s. IX 8, 151–234.
Pfister (1978): Friedrich Pfister (hrsg.), *Der Alexanderroman. Mit einer Auswahl aus den verwandten Texten*, Meisenheim am Glan.
Pritchard 1993: Roger T. Pritchard, *The “Ambrose” text of Alexander and the Brahmans*, in: *Classica et Mediaevalia* 44, 109–139.
Renou (1925): Louis Renou (éd.), *La Géographie de Ptolémée. L’Inde (VII*, *1–4)*, Paris.
Schneider (2016): Pierre Schneider, *The So-called Confusion between India and Ethiopia: The Eastern and Southern Edges of the Inhabited World from the Greco-Roman Perspective*, in: Serena Bianchetti, Raffaele Cataudella and Hans-Joachim Gehrke, *Brill’s Companion to Ancient Geography. The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Leiden, 184–202.
Tabacco (2021): Raffaella Tabacco, “Violenza e mitezza: Alessandro Magno e i Bramani nel *Commonitorium Palladii*”, in: *Classica et Christiana* 16, 553–572.
Tartaglia (2016): Luigi Tartaglia (ed.), *Georgii Cedreni Historiarum Compendium*, I–II, Roma.
Weerakkody (1977): Don P.M. Weerakkody, *Aspects of the Acquaintance with Taprobane, as revealed by Greek and Roman Writers*, Diss. Hull (UK).
Weerakkody (1982): Don P.M. Weerakkody, “Adventures of a Theban Lawyer on his way to Sri Lanka”, in: *JAS (Sri Lanka Branch)* n.s 26, 23–42.
Wheeler (1963): Mortimer Wheeler, *La civiltà romana oltre i confini dell’impero*, Torino.
Wolohojian (1969): Albert M. Wolohojian (ed.), *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, New York-London.
Zacher (1867): Julius Zacher, *Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnung del Alexandersage*, Halle.

Sez. 2: **L’India e la Cina**

Johannes Bronkhorst

Alexander's Impact on Indian Religions

Alexander is not mentioned in ancient Indian literary sources. Indeed, "Menandros is the only Greek king, not excluding Alexander, to be remembered in Indian tradition".[1] Almost the only visible traces of his conquests are works of art.[2] A recent book that has as subtitle "The Legacy of Alexander in Asia" has practically nothing to say about Indian sources.[3] This in spite of the fact that the immigrants who arrived with or after Alexander were strongly influenced by Indian culture.[4]

There are, to be sure, Indian literary sources that go back to his time. Parts of Vedic literature were already in existence, other parts were being composed or going to be composed soon. The same can be said about early Buddhist literature and perhaps (but with much less certainty) about early Jaina literature. It is true that, to the best of our knowledge, none of these texts were written down at the time of Alexander: writing may not yet have been used until later.[5] The early Buddhist texts contain plenty of more or less reliable information about rulers from the time preceding Alexander, i.e. the time of the Buddha, but none about Alexander. More recent Buddhist texts also provide information about rulers that lived after Alexander, including notably emperor Aśoka.[6] Alexander, on the other hand, is not mentioned in this literature. Perhaps this is not surprising, given that Alexander never got near the region where Buddhism arose, never closer than about a thousand kilometers.

Vedic literature is different. We will see that Alexander visited what was in his time a centre of Vedic culture. It also seems likely that some Vedic literature

1 Sedlar (1980) 64.

2 Charvet/Baldissera/Karttunen (2002) 23: "Paradoxalement, de toutes ces conquêtes, il ne serait resté que peu de chose si n'avaient survécu les œuvres d'art".

3 Prabha Ray/Potts (2007).

4 On the hybrid culture that arose after Alexander's Indian invasion, especially among the Indo-Greeks, see, e.g., Wickramasinghe (2021). Note also that "[n]o Seleucid ever put Iranian or Babylonian legends on his coinage, [...] but the Indo-Greeks introduced Indian legends in Indian scripts on their money" – Narain (1965) 165. Vassiliades' (2000) 62 doubt as to whether Heliodoros of the Besnagar inscription was a follower of Viṣṇu is based on his confusion of the terms *bhāgavata* 'follower of Bhagavat, i.e. Viṣṇu' and *bhāgavat* 'possessor of good luck'. Cfr. Kuiper (1969) 144: "Since the column was called a *Garuḍadhvaje* by Heliodorus himself, who erected it, and since it must have been crowned by a statue of Garuḍa, the word *Vā[sude]vasa* can hardly refer to anyone else but Viṣṇu".

5 See, however, Bronkhorst (forthcoming).

6 See esp. Strong (1983).

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-010

was composed during or soon after the time of Alexander. And yet, it does not mention him. The explanation lies in the fact that, where Vedic texts refer to political rulers at all, these rulers are hard to identify. What is more, these texts tend to situate themselves in a more or less remote past (if at all). Vedic literature is timeless, and very little information about the time its texts were composed can be derived from their contents.

This brief characterization might be thought to explain how the two most important religions of early India – Vedism and Buddhism – could remain unaffected by Alexander's invasion. Vedism carried on in its habitual timeless manner, and Buddhism was too far from the region visited by Alexander. This makes it tempting to conclude that Alexander's impact on Indian religions was nil. And yet, we will see that this conclusion is not justified.

Remember that we have already distinguished two regions in northern India. Their centres of gravity are sometimes called Greater Gandhāra and Greater Magadha, respectively. Greater Gandhāra (situated in what is now Pakistan) was a centre of Vedic culture; Greater Magadha (in the eastern parts of northern India) was the region where Buddhism (and some other religions, such as Jainism) had recently come into being. The literary remains to be associated with these two regions are altogether different: part of Vedic literature can be associated with Greater Gandhāra; early Buddhist literature with Greater Magadha.

Interestingly, Greek (or perhaps better: Macedonian) eyewitness accounts of India at the time of Alexander that have reached us (though indirectly) fall into the same two categories. Those who accompanied Alexander left testimonies about Greater Gandhāra and adjacent regions (all of them in what is now Pakistan). Contemporary Greek information about Greater Magadha ultimately comes from the pen of Megasthenes, who arrived there some twenty years after Alexander. Modern historians (as, before them, classical authors) have often combined these different testimonies in the hope of extracting information about India, which they conceived of as a single homogeneous entity. They were mistaken. India was no single homogeneous entity at that time, and the testimonies of the Alexander historians on the one hand and those of Megasthenes on the other differ on a number of crucial points.

One of these differences is of particular interest to us:[7] the Alexander historians often mention Brahmins and Brahmanical schools but do not mention Śrama-

7 In what follows I base myself primarily on McCrindle's translations of fragments on Alexander's invasion (1893) and of the surviving Megasthenes fragments (1877).

ṇas.[8] Megasthenes, on the other hand, mentions both Brahmins and Śramaṇas.[9] The role of Brahmins in the two kinds of sources is quite different. Alexander met Brahmins who played important political roles in their communities.[10] According to Arrianus, there were even Brahmin cities in the Indus valley;[11] Alexander killed all 5000 inhabitants of one of them. He also captured another city, which had revolted, and put to death all those Brahmins who had instigated the revolt.[12] He ordered a rebel called Musicanus to be hanged, together with all those Brahmins who had instigated him to revolt.[13] The Alexander historians also mention Brahmanical schools, most often without realizing that they are doing so, thinking that they are tribes.[14] Plinius is perhaps an exception. He mentions "a number of tribes with the name of Bragmanae",[15] which means that he knew they were Brahmins. Arrianus refers to the Kaṭhas (Kathaians/Cathaeans) by name; no need to add that they were defeated by Alexander.[16] Brahmins are no doubt referred to in Plutarch's *Life of Alexander* where it states that "the philosophers gave [Alexander] no less trouble than the mercenaries, because they reviled the princes who declared for him and encouraged the free states to revolt from his authority".[17] On this account, the passage continues, he hanged many of them.

In the surviving Megasthenes fragments, on the other hand, Brahmins are mentioned in only one context, to which I will turn in a minute. They are not

8 Stoneman (2019) 329: "śramaṇas do not occur in the Alexander historians, and it is unlikely that the latter were aware of Buddhists". Śramaṇas *are* mentioned in the western inscriptions of Aśoka – Kandahar I and Kandahar III; Falk (2022) 158 – but this is under the rulership of Aśoka, when Buddhists settled in western regions!

9 As preserved and misread by Strabo, Megasthenes uses the expressions Garmanes and Pramnai; see Falk (2022).

10 Note that already the Vedic Brāhmaṇas (the texts) describe political organizations that can be called states: cfr. Rau (1957) 129.

11 Hammond (2013) 171 translates "one of the Brahman cities" where McCrindle (1893) 143 has "a certain city of the Brachmans". Charvet/Baldissera/Karttunen (2002) 117 think that these were *agrahāra*s; this is possible but by no means certain. On *agrahāra*s, see Bronkhorst (2011) § II.4. Note that Diodorus and Curtius (but not Arrianus) mention a (different?) city of the Brahmins, called Harmatelis; see Eggermont (1975) 107.

12 McCrindle (1893) 159; Hammond (2013) 180–181.

13 McCrindle (1893) 160; Hammond (2013) 181.

14 Cfr. Witzel (1997) 304 ("The Greek writers quite obviously identified the name of the local Brahmins with that of the inhabitants of the area"); Karttunen (1997a) 31 and n. 60.

15 Eggermont (1993) 49 and 89.

16 McCrindle (1893) 115–116; Hammond (2013) 156–157 and *passim*.

17 McCrindle (1893) 306.

mentioned among the so-called seven castes of the Indians (§ 39–48; 83–86).[18] The highest rank among those seven castes is occupied by philosophers, and these cannot be simply identified with Brahmins. In fact, a different fragment specifies that there are two kinds of philosophers: Brahmins and Śramaṇas (§ 59; 98–101). Here and only here Brahmins are mentioned in the surviving fragments, and it turns out that both Brahmins and Śramaṇas live ascetic lives, though different kinds of ascetic lives.

This ultra-brief summary of some of the information provided by Greek informants confirms the general picture sketched above. Alexander and Megasthenes visited culturally and religiously different parts of the subcontinent. In Alexander's part there was a strong and politically powerful presence of Brahmins and no trace of the religions that originated in Greater Magadha, esp. Buddhism and Jainism. In the part known to Megasthenes there were Śramaṇas (presumably including Buddhists and Jainas). There were also Brahmins, but they were mainly known for their ascetic lifestyles, not for the role they played in local politics.

All this agrees with what is suggested by the surviving Vedic and Buddhist texts. Vedic literature concentrates on complicated and expensive sacrifices that could only be performed for and by the politically powerful. Brahmins are also mentioned in early Buddhist literature, but here their connection with political power is practically nil.

This, then, was the religious situation when Alexander arrived on the subcontinent. The Vedic Brahmanical tradition was strong in the North-West and had been so for centuries.[19] Buddhism, on the other hand, had not yet reached there. Barely one and a half centuries later, few Brahmins were left in the region, which by now was rapidly loosing its reputation. Meanwhile, that same region (Greater Gandhāra in particular) had become one of the most important centres of Buddhism, perhaps *the* most important one. It was here that religious and philosophical developments took place within Buddhism that subsequently influenced all forms of Buddhism both inside and outside the subcontinent (not to speak of all major non-Buddhist Indian philosophies). And the Vedic tradition, which was withdrawing from the

18 References are to McCrindle (1877). Kuiper (1969) 143 rightly points out that that there is no indication whatsoever that Megasthenes was acquainted with Vedic literature. We may add that there is no reason to believe that Vedic literature was authoritative in Megasthenes' day and region.

19 This should not be interpreted to mean that life was always peaceful for Brahmins in the North-West before Alexander. Witzel (1995) and (1997) has argued that invading Salvas were responsible for an interruption of literary production in that area, and for a general shift of Brahmanical presence toward the east. According to his theory, the North-West had regained its earlier preeminence at the time of the *Aitareya Brāhmaṇa* and Pāṇini.

North-West, had by now transformed itself into something different altogether, something we can call the 'new Brahmanism' or 'Neo-Brahmanism'.[20] It is clearly tempting to consider that Alexander's incursion had set something in motion that had a major impact on these religions. What could that be?

The answer does not lie in the discussions that supposedly took place between Alexander and his followers on one hand and Indian sages on the other. These discussions were remembered in the Hellenistic West and inspired its thinkers for a number of centuries.[21] India, on the other hand, never recorded these discussions, which therefore left no traces whatsoever on the subcontinent. What *did* leave traces is the slaughter that Alexander and his army inflicted upon the Brahmins and their type of society. Already John W. McCrindle wrote that "in the valley of the Indus [Alexander] could only overpower the opposition instigated by the Brahmans by means of wholesale massacres and executions".[22] And A. Brian Bosworth was no doubt right in observing that Alexander's conquest inflicted "the greatest repression the Brahman community had probably suffered at any time".[23] This repression did not end, to be sure, with the departure of Alexander. In spite of his extreme violence, there is only so much he could possibly do during the twenty months of his stay on the subcontinent. But he did set off developments that went on for a long time after him, among these the following.[24]

The power vacuum left by Alexander's departure,[25] and with it the disappearance of a political order in which Vedic Brahmins had played a role, allowed an empire that was centered in the east of India to occupy this region: the Maurya Empire. Being centered in the east, it had no sympathy for Vedic ritual. Moreover, there are reasons to think that on two occasions the region of Taxila rose in revolt against Maurya rulership. Aśoka (at that time a prince and not yet emperor) was sent to deal with the evil ministers that had inspired the first one, his son Kunāla

20 This is the term preferred by McGovern (2018).

21 See below.

22 McCrindle (1893) 17.

23 Bosworth (1998) 200. Already Paulus Orosius (fifth century CE) characterised Alexander as someone "whose taste for human blood, either of his enemies or even of his friends, was never slaked" and who "always thirsted for fresh gore", as quoted in Fear (2007) 41.

24 Cfr. Bronkhorst (2014).

25 Marshall (1918) 10: "Alexander had intended the permanent annexation of the North-West, and for that purpose he left colonies and garrisons behind him to consolidate what he had won, but within six years of his death, which took place in 323 B.C., Eudemus, the Greek Governor, withdrew from the Indus valley with all the forces he could muster to assist Eumenes against Antiochus, and about the same time, or perhaps even earlier, Candragupta drove out the Greek garrisons east of the Indus, and proceeded to incorporate Taxila and the other states of the Panjab into the Empire of Magadha".

with those who had inspired the second one, when Aśoka had become emperor.[26] These north-western ministers were presumably Brahmins, and Aśoka's reputation as an extremely cruel ruler[27] (before his conversion to Buddhism) leaves little doubt that these Brahmins were not treated gently; in a sense Aśoka may have continued the job begun by Alexander. The demise of the local states in which Vedic Brahmins had had their place as executioners of court rituals and as counselors, moreover, deprived those Brahmins of their most important source of income. Nor did the fall of the Maurya Empire in the first half of the second century BCE bring relief to the north-western Brahmins. Invading Greeks and Scythians (Śaka) made their life miserable (if they were lucky enough to get away with it). This time we have direct testimony of their suffering. A number of texts – most importantly the *Yuga Purāṇa* – describe the Brahmanical misfortunes, and lay the blame with the Greeks and the Scythians in particular. The author(s) of these texts thought that these misfortunes were an indication that the end of the world was near.

It appears, then, that the north-western Brahmins had a rough time from Alexander onward, interrupted perhaps by one or two short periods of respite. Details are hard to come by, but the consequences were unmistakable. The region of Gandhāra was a centre of Brahmanical culture when Alexander arrived. A few centuries later, few Brahmins remained. This is confirmed by a number of sources, among these the following.[28]

A number of texts describe the extent of the 'land of the Āryas' (*āryāvarta*).[29] For its western limit they use a somewhat obscure expression, often translated as the place "where the Sarasvatī disappears". This place is situated in the Thar Desert that today separates the territories of India and Pakistan. Patañjali the grammarian adds an interesting remark. Composing his *Mahābhāṣya* toward the end of the second century BCE,[30] he specifies, in the midst of a technical grammatical discussion, that the Śakas and the Yavanas live outside this territory. Since Patañjali's Yavanas are the Indo-Greeks and his Śakas the Indo-Scythians, both of whom established themselves in succession in Gandhāra and Panjab roughly at his time (the Indo-Greeks certainly already before him), their mention confirms

26 Bronkhorst (2016b) § I.1.1.

27 See Strong (1983) 40–43.

28 For a more detailed discussion of what follows, see Bronkhorst (2016b) § I.1.3.

29 Patañjali's *Mahābhāṣya* on P. 2.4.10, ed. Kielhorn/Abhyankar (1962–1972) I, 475; on P. 6.3.109, ed. Kielhorn/Abhyankar (1962–1972) III, 174, cfr. Deshpande (1993) 96–97; *BaudhDhS* 1.2.9–17; *VDhS* 1.8–16. Patañjali's 'land of the Āryas' may approximately coincide with the realm of the Śuṅgas; see Bronkhorst (2021).

30 For Patañjali's date and region, see Bronkhorst (2016b) § I.2.1.

our suspicion that the western limit of Brahmanism at his time may have been situated somewhere near the present border between India and Pakistan. This excludes Gandhāra from the territory that Patañjali had in mind. For Patañjali, therefore, Greater Gandhāra was no longer a core area of Vedic Brahmanism.

Both the *Anuśāsanaparvan* of the *Mahābhārata*[31] and the *Mānava Dharmaśāstra*[32] state that no Brahmins *are seen* among the Yavanas, the Śakas and the Kāmbojas. The *Assalāyana Sutta* of the *Majjhima Nikāya* (MN II, 149) states that the four *varṇa*s do not exist among the Yonas and the Kāmbojas;[33] and an inscription of Aśoka claims that there are no Brahmins and Śramaṇas among the Yonas. These texts have to be read with caution. We do not know how many Greeks remained in Gandhāra after Alexander's departure. They were back, to be sure, after the collapse of the Maurya Empire.

Then there are some Brahmanical texts. The *Śatapatha Brāhmaṇa* (9.3.1.24) speaks in very negative terms about the inhabitants of the region of the seven rivers that flow westward, i.e. the Panjab.[34] The *Baudhāyana Śrautasūtra* enumerates the names of tribes that a good Brahmin should not visit, among them the Gāndhāras in the North-West.[35] The Gāndhāras evidently lived in Gandhāra, a region that by this testimony was situated outside the realm where orthodox Brahmins lived at that time. The correct understanding of these Brahmanical passages depends, to be sure, on chronological considerations that cannot be taken up here.

It appears that Brahmanism at the time of Patañjali and perhaps already before him spread mainly eastward and southward, starting from the 'land of the Āryas'. This impression is confirmed by research about Vedic schools.[36] These schools migrated toward the East and the South, or even the North (Kashmir,[37] Nepal), but it seems they never returned to the North-West.[38] Several late-Vedic texts know Gandhāra as a more or less remote region, and none of the Vedic

31 *MBh* 13.33.19–21.

32 *MDhŚ* 10.43–44. On the absolute and relative chronology of *Mahābhārata* (including *Anuśāsanaparvan*) and *Mānava Dharmaśāstra*, see Bronkhorst (2012).

33 The question whether this reference to the Yonas implies that this part of the Sutta was composed after Alexander divides scholars. *A priori* this seems plausible to me, but others disagree; see Analayo (2011) 551–552 with n. 116 and references and (2012) 245–246.

34 Cfr. Witzel (1997) 302.

35 *BaudhŚS* 18.13; cfr. Witzel (1987) 202.

36 See, e.g., Witzel (1981–1982), (1985) and (1987).

37 See Witzel (1994) esp. 259–260, on the immigration of Brahmins into Kashmir, initially mainly from the centre of Manu's Āryadeśa. Patañjali himself may have been an immigrant in Kashmir.

38 Witzel (1981) 116 n. 25 wonders, without proof, whether there have been 'missionaries' who travelled toward the North-West to spread their ideas about ritual. The issue whether Brahmanism spread through missionaries who preached their views about ritual can be questioned.

schools appear to be found there.[39] The regions to the west of those inhabited by Vedic Brahmins are home to the despised Bāhīkas,[40] literally, outsiders. The term *bāhīka* is often confused with *bāhlīka* or *bālhīka*,[41] which designates the inhabitants of Bactria. The inhabitants of Gandhāra are depicted in the *Mahābhārata* as being beyond the system of *varṇa*s, like fishermen.[42]

The western boundary of India appears to have become, and remained for some time, the river Indus. And indeed, Arrianus' *Indikà* clearly distinguishes between regions east of the Indus and those to the west of it.[43]

Finally some observations – made by Michael Witzel – about the *Mahābhārata*:

> Especially the treatment of the northwest is very interesting. The 'bald' (clean-shaven) Greeks of the Bactrian and the Panjab Greek kingdoms are frequently combined with other barbarians (*mleccha*). On the other hand, they are somewhat surprisingly called 'all-knowing'. But, they do not have a 'proper' social order with four classes but only two, free men and slaves. They drink alcohol, eat, dress, and marry in improper ways. They inhabit an area that one should not go to, which echoes Bodhāyana's and Manu's concerns [...]. However, all of the Panjab was seen, already in the later Veda ([*ŚBM*] 9.3.1.24), as an area of ruffians and barbarians whom one should avoid.[44]

The claimed absence of *varṇa*s or of Brahmins in the north-western regions (those primarily inhabited by Yavanas [*yona*], Kāmbojas and Śakas) is significant; after all, the *varṇa* system of society can be looked upon as a core feature of Brahmanism. The absence of *varṇa*s in a region is almost by definition an indication that Brahmanism does not prevail there. It does not, of course, exclude the possibility that individual Brahmins live in that region, for the mere presence of Brahmins does not guarantee the prevalence of Brahmanism as a social system.

39 The *Yajurveda-Vṛkṣa* mentions several schools that were supposedly situated *yavanadeśe*. Witzel (1982) 192, who provides this information, points out that the dates of composition of the different versions of this text remain unknown. He suggests that the text here speaks of the Greek Panjab, or of regions in Sindh, later also in Panjab, that were occupied at an early date by the Moslems.

40 Witzel (1987) 202 n. 100 thinks that Bāhīka is a kind of nickname for peoples whose real names were Ārāṭṭa et Madra. See further Witzel (1989) 128 with nn. 66 and 67.

41 MW 730 s.v. *bāhīka*.

42 E.g. *MBh* 12.65.13–16; 12.200.40–41.

43 Wirth/von Hinüber (1985) 614; Charvet/Baldissera/Karttunen (2002) 31 and 33; Hammond (2013) 142. Cfr. Thapliyal (1979) 4: "during the greater part of the centuries immediately preceding the Christian era the Indus appears to be the substantial western boundary of India". Karttunen (1989) 158 observes: "In later literature the Indus river is sometimes mentioned as India's western frontier, but probably this was not the opinion of Herodotus and his predecessors".

44 Witzel (2006) 485.

However, the negative remarks about Gandhāra in certain Brahmanical texts, and the prohibition for good Brahmins to visit it, can be read as strong indicators of a weak presence, or even total absence, of Brahmins. All in all, our Brahmanical textual sources allow us to believe that there were few Brahmins left in and around Gandhāra during the centuries just before and after the beginning of the Common Era.

Interestingly, Greater Gandhāra had by now become an important centre of Buddhism. This happened under the Maurya Empire, most notably under the rule of Aśoka, as is confirmed by numerous sources.[45] This had a profound effect on that religion, arguably not least because of its contacts with Hellenistic culture in that region.[46] Whatever the details, new forms of Buddhism arose in Greater Gandhāra that subsequently spread far and wide, including back into other regions of the subcontinent. These new forms include the Abhidharma usually associated with the Sarvāstivāda school, and Mahāyāna.[47] The former of these two (Sarvāstivāda Abhidharma) profoundly influenced all of Buddhist philosophy, both inside and outside the subcontinent, and all of classical Indian philosophy that is not Buddhist (and therefore Jaina or Brahmanical).[48] Note in passing that it did *not* influence Pyrrho, a Greek philosopher who allegedly accompanied Alexander on his expedition to India:[49] there is no evidence that Buddhism reached Greater Gandhāra before the Maurya Empire.

Brahmanism did not only loose one of its most important geographical centres. No doubt because it lost its main source of income, both in Greater Gandhāra and in other regions that were part of the Maurya Empire, it also totally changed its character. Globally speaking, it seems justified to say that the new Brahmanism that replaced it was much more self-centered than its predecessor had been. It emphasized the self-sufficient nature of Brahmins, the private rituals they engage in, the isolated lifestyle they choose for themselves if they can, and the beginninglessness of all that relates to Brahmanism: the institution itself, the Veda from which they derive their authority, and the language of the Veda, which is also their means of communication. The Brahmanical vision of society and the state can be looked upon as an extension of this self-representation: society and the state should be such that Brahmins can live the lives they are sup-

45 Lamotte (1958) 327; further Fussman (1994); Dietz (2007); Seldeslachts (2007).

46 Bronkhorst (2016b) § III.2.1.

47 See Bronkhorst (2013) and (2018).

48 See, e.g., Bronkhorst (2000), (2002), (2013), (2016a) and (2018); Dessein/Teng (2016).

49 As claimed, for example, by Kuzminski (2008) and Beckwith (2015); see also Flintoff (1980).

posed to live. The supernatural powers that Brahmins claimed to possess provided extra encouragement for others to comply.[50]

What, then, was Alexander's impact on Indian religions? He cannot have had a *direct* impact. It is highly unlikely that he had any notion of Indian religions. The discussions that he or (more likely) some of his fellow-Greeks had with Indian sages did little beyond contributing to "the Hellenistic (but certainly not classical) Greek view that the philosophers of India possessed some special wisdom".[51]

The invading Greeks were perhaps unaware that one of the religions they encountered in India, Vedic Brahmanism, was closely associated with (and was in a way part of) a specific political setup. By destroying the states of north-western India, they took away the foundations and undermined the very reason of existence of Vedic Brahmanism. Vedic Brahmanism was what the German Egyptologist Jan Assmann might call a primary religion.[52] It was a priestly religion, not unlike the priestly religions of ancient Egypt and Mesopotamia. As such it was indissociably linked to one single culture, to one single society, and to one single language. It had a close association with the rulers of the society to which it belonged, for whom it provided ritual services. Like other primary religions, Vedic religion had no exclusive truth claims of a religious nature, and did not try to make converts. Like other primary religions, it depended for its survival on the continued existence of the society to which it belonged.[53] Alexander's invasion and subsequent events made sure that this society did not continue to exist.

It is at this point almost inevitable to ask the following question: what would have happened if Alexander had *not* invaded the subcontinent? This is a counterfactual question. Historians tend to be very critical about such questions, which are not about anything that *did* happen but rather about what did *not* happen. In spite of this, it is hard *not* to ask such questions, at least implicitly.[54] Some scholars have asked such questions about Alexander. They have asked what might have happened if Alexander had not left India and had continued his conquests on the sub-

50 The new Brahmanism took primarily two forms: "1. Brahmanism created or codified a number of rules for Brahmins that assured their separate identity. 2. Brahmanism acquired, refined or codified a number of skills that Brahmins could offer to outsiders, both rulers and others" – Bronkhorst (2017) 577; see also Bronkhorst (2015).

51 Sedlar (1980) 32. See further Karttunen (1997b), (2002) and (2012).

52 Assmann (2003).

53 Bronkhorst (2015).

54 Ferrie (2023) 54: "[...] counterfactual reasoning is what makes humans special [...] we do it all the time. *What if I said this instead of that? What if I took the earlier flight? What if I didn't eat those hot peppers?* Testing our hypothesis allows us to determine the causes of things, which is usually beneficial".

continent?[55] Our question at present is different and in a way its opposite: what might have happened if Alexander had never reached the subcontinent?

Our question is not an invitation to freely speculate about all that might have happened. It is rather a question about the causal role that Alexander's invasion played in subsequent events. It is a question about causality. One cannot consider the impact of Alexander on Indian religions without considering what might *not* have happened to Indian religions *without* Alexander. Without the counterfactual question no claim about Alexander's impact can ever be made. One could in that case only describe a sequence of events without proposing that some of these events may have influenced subsequent ones. The sequence of events would thus be without inner logic or coherence, and might as well be replaced by a different, totally unrelated, sequence of events. In brief, and to repeat it once more, the question of Alexander's impact on Indian religions cannot even meaningfully be raised without thinking about what would *not* have happened to Indian religions *without* Alexander (everything else being the same). Claiming that Alexander's invasion brought about certain changes in Indian religions is equivalent to claiming that those changes would *not* have taken place if Alexander had *not* invaded the subcontinent (all else being equal). This is not a matter of unbridled speculation, but of logic.[56]

What would *not* have happened to Indian religions without Alexander's invasion? We have come to think that Alexander's incursion started a process that led to the collapse of a political situation in the North-West that the priestly religion we call Vedism was part of. As elsewhere in the world (Egypt, Mesopotamia), this collapse meant the disappearance of this priestly religion. This same collapse, moreover, opened the door to future conquests by other powers that had no sympathy for the kind of state in which Vedic ritual had its place: the Mauryas, followed by the Indo-Greeks, Scythians, and perhaps others.

Note that north-western India had been conquered before Alexander, most recently by the Achaemenid Empire, which had done so some 200 years before him.[57] But it seems that Achaemenid rule had not interfered with local state for-

55 Toynbee (1969) § IV.3; Grainger (2007).

56 Cfr. Ferguson (1997) 18: "There are [...] two distinct kinds of counterfactual which have been used by historians: those which are essentially the products of imagination but (generally) lack an empirical basis; and those designed to test hypotheses by (supposedly) empirical means, which eschew imagination in favour of computation". Of course, our counterfactual question is neither of the two, even if attempts to answer it enter dangerous territory.

57 See Karttunen (1989) 32–38.

mation and had left the Vedic states more or less unaffected.[58] There is reason to think that the Persians had lost control over the area by the time Alexander arrived.[59] We know that Alexander and his successors in the North-West had far less tolerance with respect to Brahmins. Alexander destroyed the Brahmanical states that opposed his conquests, and killed countless Brahmins. The Mauryas overcame the same opposition, and discontinued Brahmanical customs and privileges. In the case of the Indo-Greeks and the Scythians, testimony of Brahmins from that region has survived who thought that the end of the world had arrived.

Let us reflect a little more about what might have happened if Alexander had not invaded the subcontinent. If the Mauryas had not been able to include the North-West into their empire (profiting from the power vacuum that resulted from Alexander's conquests) and the Brahmanical statelets would have been able to maintain their independence, Greater Gandhāra would not have become the Buddhist centre that it actually became. The Buddhists of that region would not have developed their religion into the completely new directions that they did (especially after coming into contact with Hellenistic culture), and Buddhism and Indian philosophy would not have become what they actually have become.

There is, clearly, an element of speculation in these claims. And yet, if we ever want to do more than merely recording what the early texts tell us and reach an understanding of *why* particular developments took place in the way they did, we have to try to look beyond those texts and engage in a minumum of speculation. Strictly speaking, this is not speculation but theory formation. The natural sciences have learned long ago that they get nowhere without 'speculation', that theory formation is of its essence. I suggest that the study of history can and should, also in this respect, learn from the natural sciences.

58 Llewellyn-Jones (2022) 140: "The Persian satrapal system depended very much on cooperation with local power-holders, and the satraps frequently repurposed existing, well-established, regional practices in their governance". Petrie/Magee (2012) 10: "[I]t appears that the Achaemenids encouraged, or acquiesced, to existing political structures in the Peshawar Valley rather than reorganize them"; Petrie/Magee (2012) 18: "one of the clearest insights to come out of the most recent fieldwork at Akra and Charsadda is that the Achaemenids annexed polities that had existed at the western edge of South Asia from at least the beginning of the 1st millennium BC, and turned them into their easternmost provinces [...]. In this, it is not clear whether the Achaemenids encouraged or acquiesced to such an arrangement".

59 Heckel (2020) 223: "The prominence of local dynasts in the area east of Parapamisus and the absence of any overarching authority suggest that, at least when Alexander entered the area, there was no Achaemenid Satrap of Gandhāra. This would support the view that the Persians had effectively lost control over the area".

Abbreviations

BaudhDhS	*Baudhāyana Dharmasūtra*, ed. Olivelle (2000).
BaudhŚS	*Baudhāyana Śrautasūtra*, ed. Kashikar (2003).
MBh	*Mahābhārata*, ed. Sukthankar (1933–1966).
MDhŚ	*Mānava Dharmaśāstra*, ed. Olivelle (2005).
MW	Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.
ŚBM	*Śatapatha Brāhmaṇa* (*Mādhyandina*), ed. Weber (1885).
VDhS	*Vasiṣṭha Dharmasūtra*, ed. Olivelle (2000).

Bibliography

Analayo (2011): Bhikkhu Analayo, *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, II, Taipei/Taiwan.

Analayo (2012): Bhikkhu Analayo, "The historical value of the Pāli discourses", in: *Indo-Iranian Journal* 55, 223–253.

Assmann (2003): Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München-Wien.

Beckwith (2015): Christopher Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton.

Bosworth (1998): Albert B. Bosworth, "Calanus and the Brahman opposition", in: Wolfgang Will (ed.), *Alexander der Grosse: Eine Welteroberung und ihr Hintergrund. Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums, 19–21 December 1996*, Bonn, 173–203.

Bronkhorst (2000): Johannes Bronkhorst, "Abhidharma and Jainism", in: Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato's Sixtieth Birthday (eds.), *Abhidharma and Indian Thought. Essays in honor of Professor Doctor Junsho Kato on his sixtieth birthday*, Nagoya-Tokyo, 598–581 (= 13–30).

Bronkhorst (2002): Johannes Bronkhorst, "A note on the Caraka Saṃhitā and Buddhism", in: *Early Buddhism and Abhidharma Thought. In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-seventh Birthday*, Kyoto, 115–121.

Bronkhorst (2011): Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Leiden-Boston.

Bronkhorst (2012): Johannes Bronkhorst, "Manu and the Mahābhārata", in: Leonid Kulikov and Maxim Rusanov (eds.), *Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume*, II, Moscow, 135–156.

Bronkhorst (2013): Johannes Bronkhorst, "Reflections on the origins of Mahāyāna", in: *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*, Salamanca, 489–502.

Bronkhorst (2014): Johannes Bronkhorst, "Reflections on the fate of northwestern Brahmins", in: *Indologica Taurinensia* 40, 37–61.

Bronkhorst (2015): Johannes Bronkhorst, "The historiography of Brahmanism", in: Otto Bernd-Christian, Susanne Rau and Jörg Rüpke, *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin-Boston, 27–44.

Bronkhorst (2016a): Johannes Bronkhorst, "Abhidharma and Indian thinking", in: Bart Dessein and Weijen Teng, *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist scholastic traditions*, Leiden-Boston, 29–46.

Bronkhorst (2016b): Johannes Bronkhorst, *How the Brahmins Won. From Alexander to the Guptas*, Leiden-Boston.

Bronkhorst (2017): Johannes Bronkhorst, “The Mahābhārata and the revival of Brahmanism”, in: *Journal of Indian Philosophy* 45.4, 575–585.
Bronkhorst (2018): Johannes Bronkhorst, “Abhidharma in early Mahāyāna”, in: Paul Harrison (ed.), *Setting Out on the Great Way. Essays on Early Mahāyāna Buddhism*, Sheffield (UK)-Bristol (USA), 119–140.
Bronkhorst (2021): Johannes Bronkhorst, “Patañjali’s Āryāvarta = Śuṅga realm?”, in: *Academia Letters*, 291.Febr.2021. https://doi.org/10.20935/AL291 (seen 1.3.2023).
Bronkhorst (forthcoming): Johannes Bronkhorst, “Did Pāṇini write?”, forthcoming in a Felicitation Volume.
Charvet/Baldissera/Karttunen (2002): Pascal Charvet, Fabrizia Baldissera et Klaus Karttunen (éds.), *Arrien: Le Voyage en Inde d’Alexandre le Grand*, Paris.
Deshpande (1993): Madhav Deshpande, “The changing notion of *śiṣṭa* from Patañjali to Bhartṛhari”, in: *Asiatische Studien* 47, 95–115.
Dessein/Teng (2016): Bart Dessein and Waijen Teng, *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist scholastic traditions*, Leiden-Boston.
Dietz (2007): Siglinde Dietz, “Buddhism in Gandhāra”, in: Heirman/Bumbacher (2007) 49–74.
Eggermont (1975): Pierre H.L. Eggermont, *Alexander’s Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*, Leuven.
Eggermont (1993): Pierre H.L. Eggermont, *Alexander’s Campaign in Southern Punjab*, Leuven.
Falk (2022): Harry Falk, “The *pramnai* ascetics of Strabo 15.1.70”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 172, 155–171.
Fear (2007): Andy T. Fear, “Alexander and the virtuous Indians”, in: Prabha Ray/Potts (2007) 40–53.
Ferguson (1997): Niall Ferguson (ed.), *Virtual History. Alternatives and counterfactuals*, New York.
Ferrie (2023): Chris Ferrie, *Quantum Bullshit. How to ruin your life with advice from quantum physics*. Naperville (IL).
Flintoff (1980): Everard Flintoff, “Pyrrho and India”, in: *Phronesis* 25.1, 88–108.
Fussman (1994): Gérard Fussman, “Upāya-kauśalya: l’implantation du bouddhisme au Gandhāra”, in: Fukui Fumimasa and Gérard Fussman (eds.), *Bouddhisme et cultures locales: Quelques cas de réciproques adaptations*, Paris, 17–51.
Grainger (2007): John Grainger, *Alexander the Great Failure. The collapse of the Macedonian Empire*, London.
Hammond (2013): Martin Hammond (ed.), *Arrian, Alexander the Great. The Anabasis and the Indica*, Oxford.
Heckel (2020): Waldemar Heckel, *In the Path of Conquest: Resistance to Alexander the Great*, Oxford.
Heirman/Bumbacher (2007): Ann Heirman and Stephan P. Bumbacher (eds.), *The Spread of Buddhism*, Leiden-Boston.
Karttunen (1989): Klaus Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Helsinki.
Karttunen (1997a): Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki.
Karttunen (1997b): Klaus Karttunen, “Greeks and Indian wisdom”, in: Eli Franco and Karin Preisendanz (eds.), *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam-Atlanta, 117–121.
Karttunen (2002): Klaus Karttunen, “The naked ascetics of India and other Eastern religions in the Greek and Roman sources of the Late Classical Antiquity”, in: Antonio Panaino and Giovanni Pettinato (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project*, Milano, 135–142.
Karttunen (2012): Klaus Karttunen, “Wise men and ascetics: Indian philosophy and philosophers in Classical Antiquity”, in: François Voegeli, Vincent Eltschinger, Danielle Feller, Maria Piera

Candotti, Bogdan Diaconescu and Malhar Kulkarni (eds.), *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Bern, 259–274.
Kashikar (2003): Chintaman Ganesh Kashikar, *The Baudhāyana Śrauta Sūtra*. I–IV, New Delhi.
Kielhorn/Abhyankar (1962–1972): Franz Kielhorn and Kashinath V. Abhyankar (eds.), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, I–III, Poona.
Kuiper (1969): Franciscus B.J. Kuiper, rev. of Allan Dahlquist, *Megasthenes and Indian Religion. A study in motives and types* (Uppsala 1962), in: *Indo-Iranian Journal* 11.2, 142–146.
Kuzminski (2008): Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham (MD)-Plymouth (UK).
Lamotte (1958): Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*, Louvain.
Llewellyn-Jones (2022): Lloyd Llewellyn-Jones, *Persians. The age of the great kings*, London.
Marshall (1918): John Marshall, *A Guide to Taxila*, Calcutta.
McCrindle (1877): John W. McCrindle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, Calcutta-Bombay-London.
McCrindle (1893): John W. McCrindle, *The Invasion of India by Alexander the Great*, Westminster.
McGovern (2018): Nathan McGovern, *The Snake and the Mongoose. The emergence of identity in early Indian religion*, Oxford.
Narain (1965): Awadh K. Narain, "Alexander and India", in: *Greece & Rome* 12.2, 155–165.
Olivelle (2000): Patrick Olivelle (ed.), *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gaurtama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Delhi.
Olivelle (2005): Patrick Olivelle, *Manu's Code of Law. A critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Oxford.
Petrie/Magee (2012): Cameron A. Petrie and Peter Magee, "The Achaemenid expansion to the Indus and Alexander's invasion of north-west South Asia", in: *Iranian Journal of Archaeological Studies* 2.1, 1–25.
Prabha Ray/Potts (2007): Himanshu Prabha Ray and Daniel T. Potts (eds.), *Memory as History. The legacy of Alexander in Asia*, New Delhi.
Rau (1957): Wilhelm Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden.
Sedlar (1980): Jean W. Sedlar, *India and the Greek World. A study in the transmission of culture*, Totowa (NJ).
Seldeslachts (2007): Erik Seldeslachts, "Greece, the final frontier? The westward spread of buddhism", in: Heirman/Bumbacher (2007) 131–166.
Stoneman (2019): Richard Stoneman, *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton-Oxford.
Strong (1983): John S. Strong, *The Legend of King Asoka. A study and translation of the Aśokāvadāna*, Princeton.
Sukthankar (1933–1966): Vishnu S. Sukthankar (ed.), *The Mahābhārata*, Poona.
Thapliyal (1979): Uma P. Thapliyal, *Foreign Elements in Ancient Indian Society*, New Delhi.
Toynbee (1969): Arnold Toynbee, *Some Problems of Greek History*, Oxford.
Vassiliades (2000): Demetrios Th. Vassiliades, *The Greeks in India. A survey in philosophical understanding*, New Delhi.
Weber (1885): Albrecht Weber (ed.), *The Śatapatha-Brāhmana in the Mādhyandina-śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedagaṅga*, Varanasi.
Wickramasinghe (2021): Chandima S.M. Wickramasinghe, "The Indian invasion of Alexander and the emergence of hybrid cultures", in: *Indian Historical Review* 48.1, 69–91.
Wirth/von Hinüber (1985): Gerhard Wirth and Oskar von Hinüber (hrsg.), *Arrian. Der Alexanderzug – Indische Geschichte*, München-Zürich.

Witzel (1981–1982): Michael Witzel, “Materialien zu den vedischen Schulen, 1: Über die Caraka-Śākhā”, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 7, 109–132 and 8/9, 171–240.
Witzel (1985): Michael Witzel, “Regionale und überregionale Faktoren in der Entwicklung vedischer Brahmanengruppen im Mittelalter”, in: Hermann Kulke und Dietmar Rothermund (hrsg.), *Regionale Tradition in Südasien*, Wiesbaden, 37–76.
Witzel (1987): Michael Witzel, “On the localisation of Vedic texts and schools”, in: Gilbert Pollet (ed.), *India and the Ancient World. History, trade and culture before A.D. 650*, Leuven, 173–213.
Witzel (1989): Michael Witzel, “Tracing the Vedic dialects”, in: Colette Caillat (éd.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, 97–265.
Witzel (1994): Michael Witzel, “The Brahmins of Kashmir”, in: Yasuke Ikari (ed.), *A Study of the Nīlamata. Aspects of Hinduism in ancient Kashmir*, Kyoto, 237–294.
Witzel (1995): Michael Witzel, “Early Sanskritization. Origins and development of the Kuru state”, in: *Electronic Journal of Vedic Studies* 1.4, 1–26.
Witzel (1997): Michael Witzel, “The development of the Vedic canon and its schools. The social and political milieu”, in: Michael Witzel (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New approaches to the study of the Vedas*, Cambridge, 257–345.
Witzel (2006): Michael Witzel, “Brahmanical reactions to foreign influences and to social and religious change”, in: Patrick Olivelle (ed.), *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE*, Oxford, 457–499.

Tiziana Pontillo

What Was the πάτριος νόμος of the Sophists with Whom Onesicritus Conversed (Strab. 15.1.64): Some Fresh Data from Vedic Sources

1 Focus of the inquiry

Over the last century many remarkable contributions have been devoted to an interesting meeting between Alexander the Great and some Indian 'sophists' near Taxila, an episode narrated by several Greek sources with varying degrees of reliability. The present paper focuses on one of the testimonies handed down by Strabo in book XV of his *Geographia*, namely that attributed to Onesicritus, the renowned helmsman in Alexander's fleet who was sent by Alexander himself to converse with this group. Following in the footsteps of some Indologists and Greek history and literature scholars, our investigation will concentrate mainly on the single episode of Calanus' self-incineration, with the aim of trying to understand whether these aspects rely on a specific tradition, particularly Brahmanical or non-Brahmanical doctrine.[1] Finally, on the basis of some Vedic sources dealing with the leader's self-immolation a slight change to one of the most authoritative current hypotheses on this question will be proposed.

2 A terminological premise

The title of my paper refers to the opening sentence of Strabo's report which gives a brief summary of the life of the first sophist that Onesicritus meets, namely Calanus, who died τῷ πατρίῳ νόμῳ:

> Ὀνησίκριτος δὲ πεμφθῆναί φησιν αὐτὸς διαλεξόμενος τοῖς σοφισταῖς τούτοις [...]. διαλεχθῆναι δ᾽ἐνὶ τούτων Καλάνῳ, ὃν καὶ συνακολουθῆσαι τῷ βασιλεῖ μέχρι Περσίδος καὶ ἀποθανεῖν *τῷ πατρίῳ νόμῳ* τεθέντα ἐπὶ πυρκαϊάν – Strab. 15.1.63–64.

1 As noticed by Karttunen (2002) 135 and n. 2: "the reasons for this suicide were never completely understood in the West" and it "somewhat puzzled modern scholars, too".

Nota: All translations are by the author, unless explicitly stated.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-011

> Onesicritus says that he himself was sent to converse with these sophists […]; [he says that] he conversed with one of these, namely Calanus, who accompanied the king all the way to Persia, and died *in accordance with the ancestral custom*,[2] being placed on a pyre.

Onesicritus was indeed sent to converse with these sophists since their excellent reputation and their nakedness had aroused Alexander's curiosity:

> ἀκούειν γὰρ τὸν Ἀλέξανδρον ὡς γυμνοὶ διατελοῖεν καὶ καρτερίας ἐπιμελοῖντο οἱ ἄνθρωποι ἐν τιμῇ τε ἄγοιντο πλείστῃ, παρ᾽ ἄλλους δὲ μὴ βαδίζοιεν κληθέντες […] ἐπειδὴ οὔτε αὐτῷ πρέπειν ἐδόκει παρ᾽ ἐκείνους φοιτᾶν οὔτε ἐκείνους βιάζεσθαι παρὰ τὰ πάτρια ποιεῖν τι ἄκοντας, αὐτὸς ἔφη πεμφθῆναι – Strab. 15.1.63.
>
> Alexander had heard that they always went about naked, and that they were people held in the highest honour who devoted themselves to endurance, and that, when invited, they did not go to visit other people […]. Since it did not seem appropriate to him (i.e. to Alexander) to either visit them or to force them to do anything contrary to their will *against their ancestral customs*, he (i.e. Onesicritus) was sent [to them].

It is noteworthy that the adjective πάτριος (found in the questioned phrase πάτριος νόμος) also occurs here, but it is employed as a substantive inflected in the accusative neuter plural form, plausibly in the sense of 'inherited customs'.[3] According to Strabo, τὰ πάτρια determined their reserve which explained their reluctance to leave their seats of asceticism to participate in any kind of meeting anywhere else. Alexander respected their wishes and sent Onesicritus, one of his retinue, to talk to them.

In the analysed section of Strabo's work another occurrence of νόμος deserves attention: it is used by the second sophist Onesicritus meets, i.e. Mandanis,

---

2 Cfr. e.g. transl. Jones (1966) 109: "he died *in accordance with the ancestral custom*, being placed upon a pyre and burned up"; transl. Biffi (2005) 97: "e si lasciò morire, *fedele all'usanza Indiana*, adagiato su una pira"; transl. Radt (2009) 215: "und *nach herkömmlicher Sitte* auf den Scheiterhaufen gelegt aus dem Leben geschieden sei"; transl. Leroy (2016) 54: "et qui est mort *suivant les rites de ses ancêtres*, couché sur un bûcher".

3 Here the term refers to the Indian cultural context, but with reference to the Greek one at least, the adjective πάτριος is indeed an ambiguous expression especially as it was used by fourth-century BCE orators. Nonetheless, several authors adopted it "to refer to religious tradition or civic custom currently in use, as Thucydides did in describing the practice of the public funeral speech as being τῷ πατρίῳ νόμῳ" – Atack (2018) 176. See Thuc. 2.34.1: ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χειμῶνι Ἀθηναῖοι τῷ πατρίῳ νόμῳ χρώμενοι δημοσίᾳ ταφὰς ἐποιήσαντο τῶν ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ πρώτων ἀποθανόντων τρόπῳ τοιῷδε, "During the same winter, the Athenians, in accordance with ancestral custom, held a public funeral for the first who fell in this war". As for a partial overlapping use of the plural terms πάτρια and νόμοι especially in inscriptions and decrees, in which they can convey 'customs, traditions, laws, instructions' see also Carbon/Pirenne-Delforge (2017) 142–144. Many thanks to Elisabetta Poddighe for these important indications and references.

who asks whether the Greeks also taught similar doctrines. He is told that Pythagoras, Socrates and Diogenes taught something like this. Mandanis then replies as follows:

> ὅτι τἆλλα μὲν νομίζοι φρονίμως αὐτοῖς δοκεῖν, ἓν δ᾽ ἁμαρτάνειν νόμον πρὸ τῆς φύσεως τιθεμένους· οὐ γὰρ <ἂν> αἰσχύνεσθαι γυμνοὺς ὥσπερ αὐτὸν διάγειν ἀπὸ λιτῶν ζῶντας – Strab. 15.1.65.
>
> In other respects he regarded them (i.e. the Greeks) as wise, but they were wrong about one thing, namely, in preferring custom (νόμος) to nature (φύσις), for otherwise they would not be ashamed to go around naked, like he did, and subsist on frugal fare.

Many learned pages have already been written about the sophists walking around naked, starting from ancient authors who were even contemporary with Alexander, such as Theophrastus (*Hist. pl.* 4.5) who depicts the "Indian sages who wear no clothes" (τῶν Ἰνδῶν οἱ σοφοὶ μὴ ἀμπεχόμενοι), and Arrian who also mentions "the naked (γυμνοί) sophists" (*Indikà* 11.7). Instead, nobody can be sure about the identity of the *Gymnetae* described by Pliny (7.2.28) as a long-lived people (*macrobii*, surpassing a hundred years) and the Γυμνήτες occurring in Strab. 15.1.70 who are said to be a subgroup of the Pramnai,[4] opposed to the Brahmins. Nonetheless Calanus surprisingly invited Onesicritus to take off his clothes and listen naked to his words:

> κελεύειν, εἰ βούλοιτο ἀκροάσασθαι, καταθέμενον τὴν σκευὴν γυμνὸν ἐπὶ τῶν αὐτῶν λίθων κείμενον μετέχειν τῶν λόγων – Strab. 15.1.64.
>
> He (i.e. Calanus) proposed that if he (i.e. Onesicritus) wished to learn, [he should] strip off his clothes, lie down naked on those very stones, and in that manner listen to his words.

Moreover, we have just noted how in Strab. 15.1.65, Mandanis again emphasises their practice of nakedness, in contrast with Greek usage, so that the later authors might have merely transformed this piece of information into a sort of proper name.[5] However, this detail together with the fact that they used to beg for alms (*bhikṣāgamana*) in the evening caused some scholars such as Karttunen and Stoneman[6] to rule out the hypothesis that these sophists were Buddhists, even though their nakedness does not depend on some specific νόμος. In fact, as we

4 The identification of the Pramnai with the *śramaṇa*s (opposed to the *brāhmaṇa*s) has been discussed at length, but Falk (2022) recently proved its validity on an epigraphic and numismatic basis.

5 See also Karttunen (1997) 56.

6 Karttunen (1997) 62; Stoneman (2019) 326.

have seen, Mandanis praised nakedness as one of the effects of their giving priority to nature (φύσις) over customs (νόμος). He scolded Calanus for his arrogance, for having laughed when he saw Onesicritus dressed in his cloak, hat and boots and demanded that, if the latter wanted to attend his teachings, he would have to stand naked on the very stones on which he himself stood.

Bronkhorst spotted a passage in the *Āpastamba-Dharmasūtra* which informs us that in the third century BCE[7] – not long after Alexander the Great's incursion into India – some news about an optional rule prescribing nakedness for the ascetics did exist:

> *tasya muktam ācchādanaṃ vihitaṃ. sarvataḥ parimokṣam eke* – *ĀpDhS* 2.21.11–12.
>
> Discarded clothes are prescribed for him. Some say that he should go completely naked – transl. Olivelle (2000) 105.

The whole question of nakedness should perhaps be at least partly downplayed, because here the action of wearing no clothes is not something imposed by some religious prescription.

Furthermore, it is quite plausible that, in the eyes of the Greeks, even wearing a simple piece of cloth around one's hips, sounded unconventional and perhaps unacceptable.[8] In other words, there is no need to associate this detail to the rigid religious choice of the renowned group of the *digambara* i.e. of the 'sky clothed' Jains. As noticed by Stoneman, "nudity or near-nudity, a fruit diet and non-violence are equally appropriate to other typologies of asceticism and, on the other hand, there is no reference to specific Jain practices such as the avoidance of pollution of the air by the breath [in Onesicritus' report]".[9] The latter detail would certainly have caught the attention of Alexander's envoy. However, what is more important for the present research is the fact that Mandanis' words seem to point to a natural relationship with nakedness and not to a prescription for them, a lexical opposition that is conveyed by the use of the terms φύσις and νόμος.

---

7 Bronkhorst (2015) 14 and (2016) 41. Olivelle (2018) 21 assigns this *Dharmasūtra*, which is the earliest one, to the period between the third and early second century BCE. I thank Alessandro Giudice who pointed out this more recent dating by Olivelle.

8 Bosworth (1998) 188 n. 70 maintained that Calanus cannot "have been enjoining complete nakedness, for even the ascetics themselves retained a loin-cloth to preserve their modesty", but, as easily also documented by Stoneman (2019) 293, even today there are plenty of ascetics who still go around completely naked.

9 Stoneman (1995) 108.

These are the three passages from Strabo that aroused my curiosity as to exactly which νόμος Strabo (or better his source Onesicritus) is hinting at, when Calanus' self-incineration is labelled as something happening τῷ πατρίῳ νόμῳ, "in accordance with the ancestral custom".

Scholars have often taken it for granted that this piece of information was completely unfounded.[10] This could be because ancient authors never really considered Onesicritus' account of the meeting with the Sophists as a particularly reliable source, even though, curiously enough, it probably served as the basis for all the later versions.[11] Note that a further difficulty in tracing historical data from Strabo's account of Calanus' death stems from the fact that he offers this episode of Alexander the Great's expedition as an example of the lack of agreement between his sources:

> Τῆς δ᾽ ἀνομολογίας τῶν συγγραφέων ἔστω παράδειγμα καὶ ὁ περὶ τοῦ Καλάνου λόγος. ὅτι μὲν γὰρ συνῆλθεν Ἀλεξάνδρῳ καὶ ἀπέθανεν ἑκὼν παρ᾽ αὐτῷ διὰ πυρὸς ὁμολογοῦσι. τὸν δὲ τρόπον οὐ τὸν αὐτόν φασιν οὐδὲ κατὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας – Strab. 15.1.68.
>
> Let the account of Calanus also be an example of the disagreement among historians. They all agree that he went with Alexander, and voluntarily died by fire in his presence, but they differ as to the manner and cause (of his death).

3 How Calanus died on the pyre

The chronicle of Calanus' death recounted by Strab. 15.1.68 starts with the following sentence:

> Ἐν Πασαργάδαις δὲ νοσήσαντα, τότε πρῶτον αὐτῷ νόσου γενομένης, ἐξαγαγεῖν ἑαυτόν, ἄγοντα ἔτος ἑβδομηκοστὸν καὶ τρίτον, μὴ προσέχοντα ταῖς τοῦ βασιλέως.
>
> When he fell ill at Pasargadae, the first illness of his life, he voluntarily left his life at the age of seventy-three years, paying no heed to the king's pleas.

Two different versions of the event are then presented. The first of these is minimalist and presents a favourable image of his death, emphasising how he stood heroically waiting motionless to be burnt by fire:

10 See e.g. also recently Leroy (2016) 224: "Onésicrite (supra 1.65) fait de la mort volontaire une loi imposée aux Brahmanes, ce qui n'a bien sûr rien d'exact". See also Leroy (2015) 221.
11 See Stoneman (1995) 103; Winiarczyk (2007) 238; Bruseker (2012) 11.

> γενομένης δὲ πυρᾶς καὶ τεθείσης ἐπ᾽ αὐτῆς χρυσῆς κλίνης, κατακλιθέντα εἰς αὐτήν, ἐγκαλυψάμενον ἐμπρησθῆναι.
>
> A pyre was made and a golden couch placed on it: he laid himself upon this pyre, covered himself up, and he was burnt.

The second version starts by providing a little more information about the building of the pyre and portrays Calanus as an impulsive man rather than an ascetic endowed with extreme self-control:

> οἱ δὲ ξύλινον οἶκον γενέσθαι, φυλλάδος δ᾽ ἐμπλησθέντος καὶ ἐπὶ τῆς στέγης πυρᾶς γενομένης καὶ ἐμπρηθείσης, ὥσπερ ἐκέλευσε, μετὰ τὴν πομπὴν μεθ᾽ ἧς ἦκεν, ῥίψαντα ἑαυτὸν ὡς ἂν δοκὸν συνεμπρησθῆναι τῷ οἴκῳ.
>
> Others say, that a wooden house was built which was filled with leaves and that a pyre was built on its roof and a fire lit therein, as he had ordered, after the procession with which he had arrived, and, throwing himself upon the pyre, he was consumed like a log of wood, together with the house.

Indeed, καὶ ἐμπρηθείσης, "and lit a fire in it"[12] replaces the participle ἐγκλεισθέντα, "shut up", on which Radt's critical edition placed a *crux desperationis*[13] and suggested this replacement in the relevant commentary.[14] It was in fact difficult to conciliate the final action of Calanus throwing himself upon the fire with the fact that he had previously been shut up in the very house on whose roof the pyre was built.

In the latter version, the detail about the procession which accompanied Calanus to the pyre projects this funeral ceremony onto a leader's triumphal parade, especially if we take into account Arrian's version in *Anabasis* 7.2–3, on which Strabo's first version is probably grounded and whose declared source is Nearchus, i.e. the navarch in Alexander's army. Arrian places great emphasis on the procession on horseback that accompanies Calanus to the place of self-immolation, to the sound of trumpets, battle cries and elephant barks, and a sort of final distribution of the goods given to him by the retinue such as a royal robe (ἐσθὴς βασιλική), per-

12 In Leroy's edition – see Leroy (2016) 59.

13 Radt (2009) 220. See also Bosworth (1998) 177 n. 14: "Calanus is said to be 'enclosed' […]. Enclosed in what? Hardly the "house", which is already filled with leaves; perhaps in a kind of structure near the pyre, from which he could leap into flames at an opportune moment".

14 Radt (2009) 204: "Der überlieferte Text bietet mehrere Anstösse: wenn Kalanos in das Haus eingeschlossen wird (ἐγκλεισθέντα), kann er sich nicht mehr in das Feuer stürzen (ῥίψαντα ἑαυτόν); ausserdem ist das Haus ja mit Laub gefüllt (ἐμπλησθέντος); ferner vermisst man eine Erwähnung des Anzündens von Haus + Scheiterhaufen. Alle diese Anstösse wären behoben wenn man καὶ ἐμπρηθείσης statt ἐγκλεισθέντα schriebe". I thank Paola Pisano who drew my attention to the elegant solution advanced by Radt.

fumes (θυμιάματα), gold and silver cups (ἐκπώματα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ), the carpets (στρώματα) used to adorn the pyre and a royal Nesea breed of horse (ἵππος βασιλικός ὢν τῶν Νησαίων) which would have carried him to the pyre itself, had he been well enough to ride. The final effect in Arrian's version is that of a warrior's triumph and the division of spoils among warriors. Calanus' heroism is also particularly evident, because just like Strabo, Arrian also emphasises the fact that he remained immobile while the fire blazed.[15] Instead, the second version in Strabo's work underlines his impulsive leap into the fire. While both the afore-mentioned first descriptions of Calanus' death are based on the same source, i.e. Nearchus, Strabo's second version is traditionally attributed to Alexander's chamberlain, Chares of Mytilene.[16] In this case, his account does not paint Calanus in a favourable light which is in line with the criticism expressed by Megasthenes shortly after (see below).

Another major detail shared by Strabo and Arrian is the illness which caused Calanus to desire self-incineration. The verb used by both authors is νοσέω and Arrian explains that μαλακισθῆναι γάρ τι τῷ σώματι τὸν Κάλανον ἐν τῇ Περσίδι γῇ, οὔπω πρόσθεν νοσήσαντα, "when Calanus was in Persia, he became weak in the body, he who had never been sick before" (*Anab.* 7.3.1). This is indeed in line with a custom practised by 'sophists' which Mandanis had depicted in a previous passage, that is:

> Αἴσχιστον δ᾽ αὐτοῖς νομίζεσθαι νόσον σωματικήν· τὸν δ᾽ ὑπονοήσαντα καθ᾽ αὑτοῦ τοῦτο, ἐξάγειν ἑαυτὸν διὰ πυρὸς νήσαντα πυράν, ὑπαλειψάμενον δὲ καὶ καθίσαντα ἐπὶ τὴν πυρὰν ὑφάψαι κελεύειν, ἀκίνητον δὲ καίεσθαι – Strab. 15.1.65.
>
> They regard disease of the body as the most disgraceful thing, and he who suspects this in himself, after preparing a pyre, voluntarily leaves his life through fire. And he first anoints himself, sits down upon it (i.e. the pyre), orders it to be lit, and burns remaining immobile.

And this seems to be the fruit of the coherent speculative framework that is described in a nutshell at the beginning of the same paragraph:

> Τὰ γοῦν λεχθέντα εἰς τοῦτ᾽ ἔφη συντείνειν ὡς εἴη λόγος ἄριστος, ὃς ἡδονὴν καὶ λύπην ψυχῆς ἀφαιρήσεται – Strab. 15.1.65.
>
> He (i.e. Onesicritus) said that his (i.e. Mandanis') speeches tended to maintain that the best teaching is that which will be able to remove pleasure and grief from the mind.

15 Cfr. Arr. *Anab.* 7.3.5: ἀλλὰ τοῖς γὰρ ἄλλοις θαῦμα παρασχέσθαι οὐδέν τι παρακινήσαντα ἐν τῷ πυρὶ τοῦ σώματος, "But for everyone else it was a wonder to see Calanus' body in the flames without the slightest tremor".

16 Bosworth (1998) 177; Leroy (2016) 224.

4 Did Calanus die by the rules?

As already mentioned, the second version of the account of Calanus' self-incineration seems to anticipate the criticism the gesture provoked in some people. The official author of such a criticism is Megasthenes:

> Μεγασθένης δ᾽ ἐν τοῖς μὲν φιλοσόφοις οὐκ εἶναι δόγμα φησὶν ἑαυτοὺς ἐξάγειν – Strab. 15.1.68.
>
> But Megasthenes maintains that killing oneself is not a dogma among philosophers.

Nevertheless Bronkhorst clearly stated that "Megasthenes does not constitute a valid counter-argument, for he lived in and primarily described a part of India that was far from Taxila, where Brahmanism was not the dominant ideology".[17] Thus, it is perhaps left to the Indologists to verify whether this voluntary death on the pyre was really inspired by some Indian πάτριος νόμος or not. Hillebrandt already singled out the simple Vedic phrase *agnipraveśād brahmalokaḥ* that unequivocally supports the tradition of voluntary death by immolation in the latest *Dharmasūtra*, that is the *Vasiṣṭha-Dharmasūtra*, probably dating back to the first century CE.[18] This passage occurs in a section devoted to purificatory texts (*pavitrāṇi*), as explicitly stated in *VDhS* 28.10. The mentioned teaching occurs immediately after one praising abstention from the use of violence:

> *ahiṃsy upapadyate svargam. agnipraveśād brahmalokaḥ* – *VDhS* 29.3–4.
>
> A man who refrains from causing injury to living beings goes to heaven; entering a fire, one attains the world of Brahman. – transl. Olivelle (2000) 461.

And this explanation was endorsed by both Bronkhorst and Karttunen;[19] the latter also noticed that the same work, by contrast, is explicitly against suicide (*VDhS* 23.14). However, as is well-known, several scholars have questioned whether Calanus was indeed a Buddhist,[20] a Jain,[21] a Brahmin,[22] an Ajīvika[23] or even a wandering

17 Bronkhorst (2016).
18 Hillebrandt (1917) 5: "*agnipraveśād brahmalokah* steht für den, der 'ins Feuer eingeht, die Verheißung von Brahmas Welt' […] in offenbarer Übereinstimmung mit einer alten und weitverbreiteten Sitte".
19 Bronkhorst (2016) 37; Karttunen (1997) 65.
20 E.g. Tarn (1951) 415; Halkias (2015) 164 and 166.
21 E.g. Thapar (1973) 60.
22 E.g. Hillebrandt (1917); Bosworth (1998) 186.
23 See Stoneman (2019) 317–319.

ascetic in general,[24] or whether his words simply reflected Greek cynical thought.[25] Nonetheless, Bronkhorst[26] has already taken a giant step in answering this question by suggesting that, rather than looking at other religions, we should have "a closer look at Brahmanism" to explain Calanus' sensational gesture, since "after all, Brahmanism was deeply preoccupied with the Vedic sacrificial fire, whose victim was often looked upon as a substitute for the sacrifice".

Thus, the purpose of the present research is limited to the reconsideration of Vedic passages which were surveyed by Bronkhorst,[27] i.e. to the Vedic sources about the Sarvasvāra Agniṣṭoma[28] – also known as Śunaṣkarṇastoma, as demonstrated e.g. by the *Āpastamba-Śrautasūtr*a (*ĀpŚS* 22.7.20–25) and *Hiraṇyakeśin-Śrautasūtra* (*HŚS* 17.3.18) which quote both names of the sacrifice (i.e. Sarvasvāra and Śunaṣkarṇastoma) – next to each other.

This sacrifice is explained in two Sāmavedic sources, namely the *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa* and the *Jaiminīya-Brāhmaṇa*, quoted here in their commonly accepted chronological order, at least in terms of redaction. The *PB*, which is shorter and has an earlier redaction, reads:

> *trivṛd agniṣṭomaḥ sa sarvasvāro yaḥ kāmayetānāmayatāmuṃ lokam iyām iti sa etena yajeta. prāṇo vai trivṛt prāṇaḥ svaraḥ prāṇān evāsya bahir ṇirādadhāti tājak pramīyate. trivṛd vai stomānāṃ kṣepiṣṭho yat trivṛd bhavaty āśīyaḥ saṃgacchatā ity ananto vai svaro 'nanto 'sau loko 'nantam evainaṃ svargaṃ lokaṃ gamayati. abhivatyaḥ pravatyo bhavanty asmād evainaṃ lokāt svargaṃ lokaṃ gamayanti ārbhavapavamāne stūyamāna audumbaryā dakṣiṇā prāvṛto nipadyate tad eva saṃgacchate. sa eṣa śunaskarṇastoma etena vai śunaskarṇo bāṣkiho 'yajata tasmāc chunaskarṇastoma ity ākhyāyate* – *PB* 17.12.1–6.
>
> A threefold [i.e. nine-versed] Agniṣṭoma; it has all the Sāmans circumflex [at the end]. He who wishes: "May I reach that world not through any disease",[29] should worship by means of this. The threefold chant is breath; its [circumflex] pitch is breath; it (i.e. this pitch) leads the breaths outside him (i.e. the sacrificer), who suddenly dies. The threefold one is the swiftest of all the chants since [it is said that] the threefold [chant] is very quick with the one who is meeting [his ancestors] (i.e. is dying).[30] The pitch is endless, that world is endless;

24 E.g. Karttunen (1997) 58 and 62; Stoneman (1994) 506, (1995) 110 and (2019) 315; Bruseker (2012) 8.

25 See e.g. Brown (1949) chapter 2; Kubica (2021) 81.

26 Bronkhorst (2015) 7–23 and (2016) 34–42 and 417–422 (= Appendix II).

27 Bronkhorst (2016) 417–422 (= Appendix II).

28 Name of an important sacrifice devoted to Soma, i.e. to a divinized plant whose juice is praised due to its exhilarating effect.

29 The commentator Sāyaṇa supplies *dehena* to *anāyamatā*, so that the meaning might have been 'with a body that is not sick'.

30 The present translation is inspired by the use of the verb *saṃgam-* in a famous early afterlife context, namely in *ṚV* 10.14.8: *sáṃ gachasva pitṛ́bhiḥ sáṃ yaméneṣṭāpūrténa paramé vyòman | hitvā́ yāvadyám púnar ástam éhi sáṃ gachasva tanvā́ suvárcāḥ*, "Unite with the ancestors, unite

> it causes him to go to the endless heavenly world. [These verses] are endowed with [the prefixes] *abhi* 'towards' and *pra* 'forth',[31] thus it causes him to go from this world to the heavenly world. While the purifying laud sacred to the Ṛbhus[32] is being chanted, he (i.e. the sacrificer) lies down, his head covered by his upper garment, to the south of the pillar of Udumbara-wood. Then, he meets [his ancestors] (i.e. he dies). This is the Śunaskarṇastoma. Śunaskarṇa, Bāṣkiha's son, worshipped by means of this. Therefore, it is called the Śunaskarṇastoma.

The *JB* was redacted later but its content is often quite conservative. In particular, Caland[33] considered it to be older than the other available Sāmaveda Brāhmaṇa, i.e. the *PB*, on the basis of a collection of generally ignored rites included in the *JB*. Moreover, the Jaiminīya school is generally considered older than the Kauthuma-Rāṇāyaṇīya Śākhā, due to its accordance with the surviving Nambudiri Ṛgveda and Yajurveda traditions.[34] The passage on this sacrifice reads:

> *athaiṣa śunaskarṇastomaḥ. śunaskarṇo ha vai vārṣṇyakaḥ.*[35] *puṇyakṛd apāpakṛd āsa. sa ha cakame — puṇyam evāsmin loke kṛtvāpāpaṃ kṛtya svargaṃ lokaṃ gaccheyam iti. sa etaṃ yajñam apaśyat. tam āharat. tenāyajata. tato vai sa puṇyam evāsmin loke kṛtvāpāpaṃkṛtya*

---

with Yama, with what has been bestowed due to the sacrifice, in the highest distant heaven. Having left behind imperfection, come home again. Unite with your body in your full luster" – transl. Jamison/Brereton (2014) 1392 (modified). Caland (1931) 367 translates the verbal base *saṃgam-* both in *PB* 17.12.3 and 5 as in a more general sense as 'to meet with the own end'.

31 In order to explain this detail, Caland (1931) 468 refers to the ritual handbook called *Ārṣeyakalpa* or *Maśakakalpasūtra* 314 – see Caland (1908) 46–47 where there are 13 occurrences of the preposition *pra* as initial word of verse and the following crucial verse beginning with *abhi*: *abhi dyumnaṃ bṛhad yaśaḥ*, "towards splendour and mighty glory". See also *LāṭŚS* 8.8.

32 They are itinerant priest-poets who became gods because of their deeds, praised in earliest Vedic sources, such as *ṚV* 1.110; 1.161; 3.54; 3.60; *ŚS* 6.108: see Pisano (2023) ad bibliography quoted there.

33 Caland (1931) XIX.

34 See Witzel (2016) 69. On the contrary, Keith decided in favour of the anteriority of the *PB*, especially because of linguistic evidence. See Keith (1932a) 700 and (1932b) 1049. Renou (1947) 101 endorsed Keith's evaluation. The chronological problem is amplified by the assumed existence of a third Sāmaveda Brāhmaṇa, mentioned as *Śāṭyāyanakam brāhmaṇam* or *Śāṭyāyani-Brāhmaṇa* or *Śāṭyāyanakam* in several Kalpasūtras or by commentators. See Ghosh (1935) 98–101 (fragments 55–66); Parpola (1973) 9–10; Bodewitz (1973) 11–12; Gonda (1975) 349; Witzel (1989) § 5.2. However, several portions of the *JB* are often quite conservative in terms of contents. This may be due to its (ritual and narrative) eclectic prolixity, which has evidently led this text to voraciously incorporate ideas borrowed from different schools and thus at least partially retain them. See Keith (1932b) 1048; Renou (1947) 101–102; Gonda (1975) 348; Fujii (2012) 112. However, more generally speaking, it might overall have been one of the most recently fixed Brāhmaṇa texts, perhaps only earlier than the *Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa* and the *Gopatha-Brāhmaṇa* – see Bodewitz (1973) 13.

35 *V.l. vāṣkyahaḥ*: this name matches that in *PB* 17.12.6.

svargaṃ lokam agacchat. sa yaḥ puṇyakṛt kāmayeta puṇyam evāsmin loke kṛtvāpāpaṃkṛtya svargaṃ lokaṃ gaccheyam iti, sa etena yajeta. puṇyam evāsmin loke krtvāpāpaṃkṛtya svargaṃ lokaṃ gacchati. sa trivṛd bhavati. parāṅ iva ha vā eṣaḥ. svargam eva lokam abhinirmṛṣṭo yat trivṛt stomaḥ. parāṅ evaitena svargaṃ lokam eti. tasya parāñcy eva stotrāṇi bhavanti parāñci śastrāṇi parāñci pṛṣṭhāni parācīr viṣṭutayaḥ. parāṅ eva sarvo bhavati. pravatīṣu stuvanti. parāñcam evainaṃ tad amuṃ lokaṃ gamayanti – JB 2.167.

Now [the sacrifice called] Śunaskarṇa. Śunaskarṇa was indeed the descendant of Vṛṣṇi. He was one who has performed meritorious acts; he had not committed any sin. He, indeed, expressed his desire saying "May I go to the world of heaven by having carried out meritorious acts in this world without committing any sin!". He saw this sacrifice. He took it for himself, he worshipped by means of this. Therefore, he went to the world of heaven by having carried out meritorious acts in this world without committing any sin. The one who has performed meritorious acts who expressed his desire saying "May I go to the world of heaven having carried out meritorious acts in this world without committing any sin!" should worship by means of this. Having carried out meritorious acts in this world he goes to the world of heaven without committing any sin. This is the threefold [chant]. This is indeed really as if it were going beyond. Whatever threefold chant there is, he is purified in the direction of the world of heaven. Just going beyond, it goes to the heavenly world by means of this. Its chants are going beyond, its upper side songs are going beyond, its Viṣṭuti schemes of recitations are going beyond. Just going beyond, it becomes all. They chant on the verses containing [the prefix] *pra-* 'forth'. They cause him, really, to reach that world which is far.

The notion 'without disease' used in the cited *PB* passage is replaced by 'without sin' in the latter passage from the *JB*, so that death seems to be sought to avoid the suffering and impairment of disease in the first Sāmaveda source, but to avoid culpability in the second one. The role of merit or absence of demerit is definitely crucial in such a decision to perform self-incineration in the *JB* version.

Within the Black Yajurveda branch, namely in the *Baudhāyana-Śrautasūtra*, which is commonly considered the earliest *Śrautasūtra*[36] we can read an aetiological myth that explains the Śunaskarṇa performance. Here merit and demerit also clearly seem to play an important role, while no mention is made of illness and the lexicon overlaps that of the *JB*. The aim once again is 'to leave one's life free from fault' and not simply in good health:

śunaskarṇo ha vai śaivyo rājā puṇyakṛd bahuyājy āsa. sa ha pāpīyāñ janatāṃ pratihitāṃ pratikhyāyartvijaḥ papracchāsti svit sa yajñakratur yenāiṣṭvaiva prayāyām iti. asti hīti hainam ṛtvijaḥ pratyūcus. [...] *sa hāvabhṛthād evodetya mamāra. yaṃ dviṣyāt tasyaivaṃ yajñaṃ kuryād upasṛtaṃ vā yājayet. kṣipraṃ haivāsmāl lokāt prait – BaudhŚS* 18.48.

36 See Parpola (2011) 342.

> King Śunaskarṇa, son of Śivi had been one who carried out meritorious acts and performed many sacrifices. Indeed, when he was deteriorating, after realising that the community was in a sorry state, he asked the officiant priests: "Is there any sacrificial rite, after whose performance I could go away?". The officiant priest answered that there was one. [...] After having returned from the Avabhṛtha (i.e. from the ablution of the sacrificer and sacrificial vessels after the sacrifice), he (i.e. the sacrificer) died. One should perform this sacrifice for one who hates, or one who approaches him [for this purpose]. Soon he departs from this world.

Here it seems even clearer that the sacrificer performs the Śunaskarṇa rite because he feels a sense of responsibility towards the community which is in such a sorry state. He is thus not trying to avoid any kind of personal illness, but rather attempting to better the miserable condition of his community.

Instead, another Black Yajurveda *Śrautasūtra*, commonly classified as middle-recent[37] contains an explanation of the Śunaskarṇa where the idea of covering oneself, exactly as Calanus seems to have done, is repeated, together with the idea of reaching heaven *anāmayatā* commonly translated 'without any disease', but at the same time, the sacrificer is *maraṇakāma-* 'one who wishes his own death':

> *caturthaḥ sarvasvāraḥ śunaskarṇastomaḥ. maraṇakāmo yajeta yaḥ kāmayetānāmayatā svargaṃ lokam iyām iti. yāmyaḥ paśuḥ śukaharita upālambhyaḥ. kṛtānnam dakṣiṇā. ārbhave stūyamāne dakṣiṇenaudumbarīṃ pattodaśenāhatena vāsasā dakṣiṇāśirāḥ prāvṛtaḥ saṃviśann āha brāhmaṇāḥ samāpayata me yajñam iti. tadaiva saṃtiṣṭhate – ĀpŚS* 22.7.20–25.

> The fourth [threefold] (i.e. nine-versed Agniṣṭoma) is the Śunaskarṇastoma in which all the Sāmans are circumflex at the end. The one who wishes his own death, who desired by saying: "May I go to heaven without any disease" should sacrifice [with this]. In addition to the sacrificial animal for Yama [a he-goat], a yellowish parrot is to be seized as a victim. Cooked rice is the sacrificial gift. While the purifying laud sacred to the Ṛbhus is being chanted, he (i.e. the sacrificer), lying down to the south of the pillar of Udumbara-wood, being covered with a never washed (i.e. new) garment with fringes, turned with his head towards the south, entering [the fire], he says: "O Brahmins, complete the sacrifice for me! At that moment the sacrifice is organised in all its parts".

Another Black Yajurveda version, i.e. that in the *HirŚS*, is almost identical to the just cited *ĀpŚS* version, which is attributed to the same period, but it involves the plural genitive form *anāmayatāṃ* instead of the singular instrumental *ānāmayatā* found in both the *PB* and the *ĀpŚS*. The phrase *ānāmayatāṃ svargaṃ lokam* is indeed similar to the very common phrase *sukṛtām lokaḥ*, 'the well-doers' world'.[38]

37 See Gonda (1977) 518; Brucker (1980) 58.

38 *śunaskarṇastomaḥ. sarvasvāraḥ. maraṇakāmo yajeta yaḥ kāmayetānāmayatāṃ svargaṃ lokam iyām iti vijñāyate. yāmyaḥ paśuḥ śukaharita upālambhyaḥ. kṛtānnaṃ dakṣiṇā. ārbhave stūyamāne dakṣiṇenaudumbarīm ahatena vāsasā pattodaśena prāvṛtya dakṣiṇāśirāḥ saṃviśati*

Moreover, the crucial sentence starting with *maraṇakāmaḥ* ends with the expression *iti vijñāyate*, which commonly introduces a metarule (a *paribhāṣā)* in the Śrautasūtras. According to Chakrabarti's explanation,[39] this expression is used to introduce something that is 'known' on the basis of the *śākhā* to which the Vedāṅga text belongs. It should thus be possible to trace this sentence back to the earliest Vedic sources, but I have failed to find it in any work preceding the Śrautasūtras, while both the Black and White Yajurveda Saṃhitās (i.e. even earlier Vedic sources) contain a lengthy prayer formula ending with the imperative form *kalpantām* and *yajñena* ('May they prosper by means of this sacrifice!'). The formula recites a long list of boons desired by the sacrificer:

> *ṛtáṃ ca mé mṛ́taṃ ca mé | ayakṣmáṃ ca mé 'nāmayac ca me jīvátuś ca me dīrghāyutváṃ ca me | anamitráṃ ca mé 'bhayaṃ ca me sukháṃ ca me śáyanaṃ ca me suṣáś ca me sudínaṃ ca me* [...] *yajñéna kalpantām – MS* 2.11.3–5 = *KS* 18.9 = *TS* 4.7.3.2 = *VS* 18.6.
>
> May holy order, non-death, non-sickness, freedom from illness, life, longevity, freedom from foes, fearlessness, ease of going, lying down, fair dawning, and fair day prosper through the sacrifice!

This list is of little help, because anything *de facto* can be considered as a 'boon', i.e. can be part of the list. But perhaps another deverbal form, namely *anāmayitnu-* used in a stanza also occurring in the *Śaunaka Atharvaveda* and in the *Paippalāda Atharvaveda* with a very small variant at the end (*smṛś-* instead of

brāhmaṇāḥ samāpayatam etaṃ yajñam iti. yajñasaṁsthām anu saṃtiṣṭhate – HŚS 17.3.18–23), "[Now the sacrifice called] Śunaskarṇa, that which has all the Sāmans circumflex [at the end]. It is known that the one who wishes his own death, who desired by saying 'May I go to the heaven of sinless people!' should sacrifice [with this]. In addition to the sacrificial animal for Yama (i.e. a he-goat), a yellowish parrot is to be seized as a victim. Cooked rice is the sacrificial gift. While the purifying laud sacred to the Ṛbhus is being chanted, he [the sacrificer], lying down to the south of the pillar of Udumbara-wood, being covered with a never washed (i.e. new) garment with fringes, turned with his head towards the south, entering [the fire], he says: 'O Brahmins, complete the sacrifice for me! At that moment the sacrifice is organised in all its parts'". The White Yajurveda version in the *Kātyāyana-Śrautasūtra* – which is considered very late e.g. by Gonda (1977) 528 – also includes a similar but shorter explanation of this sacrifice. *KŚS* 22.6.1–6: *maraṇakāmasya sarvasvāraḥ. kṛtānnadakṣiṇaḥ. dīkṣādy avajighraty eva bhakṣān. apsv avaharaṇam asomānam. ārbhave stūyamāne dakṣiṇenaudumbarīṃ kṛṣṇājine saṃviśati dakṣiṇāśirāḥ prāvṛtaḥ. tad eva mriyate*, "The Śunaskarṇa sacrifice is meant for the one who wishes his own death. Cooked rice is its sacrificial gift. From the *dīkṣā* onward he only smells food and beverage. These are thrown into the waters with the exception of the Soma juice. While the purifying laud sacred to the Ṛbhus is being chanted, lying down on the black antelope-skin to the south of the pillar of Udumbara-wood, turned with his head towards the south, he (i.e. the sacrificer) enters [the fire]. Just then he dies".

39 Chakrabarti (1980) 54–55.

spṛṣ- but with the same meaning) could give us some clue as to the semantic field of this term. In this stanza the two hands of the poet-officiant priest are envisioned as the agents of some act of healing: together with his voice, his hands bring about a cure in the context of what Jamison and Brereton define as the "usual pairing of action and speech characteristic of Atharvan practice".[40]

> *hástābhyāṃ dáśaśākhābhyāṃ jihvá vācáḥ purogavī́ | anāmayitnúbhyāṃ tvā tā́bhyāṃ tvópa spṛśāmasi || – ṚV* 10.137.7 ≈ *ŚS* 4.13.7 ≈ *PS* 5.18.8.
>
> With the two hands endowed with ten branches – my tongue is the forerunner of speech – we touch you with those two that free you from pain, with these two.

If the lexicons are right and the meaning of *an-ā-mayat* is actually 'not causing pain' deriving from the verb *mī-*, 'to lessen, to diminish, to destroy' with the prefix *ā-*, 'near to, towards' preceded by the negative prefix, the conveyed notion might fit that of 'freedom from illness', but also the verbal idea of 'causing no harm'. The idea of well-being that seems to be linked to these deverbal forms from *ā-mī-* probably makes no clear distinction between health and being at peace with oneself and others, i.e. between physical fitness and acquired merits.

On the other hand, the connection between 'freedom from illness' and the Śunaskarṇa/Sarvasvāra sacrifice – the possible inspiration for Calanus' self-incineration – is exclusively appended to the interpretation of *anāmayat*. And this non-unequivocal term is intriguingly represented in conservative texts like the *JB* and the *BaudhŚS* by *puṇya*, 'merit' and *apāpa*, 'no sin'.

5 The hypothesis of reading Calanus' gesture as a case of extreme self-penitence

Bosworth assumes that "Given that disease was regarded as retribution for wrongdoing in this life or a previous existence Calanus's suicide could be interpreted as an extreme penance".[41] He quotes a couple of *Mānava-Dharmaśāstra* passages, the first of which includes the compound *pāparoga* which has to be in-

40 Jamison/Brereton (2014) 1622.
41 Bosworth (1998) 182.

terpreted as a tatpuruṣa compound whose left-hand member conveys a causal sense, i.e. it means 'disease due to a sin':[42]

> *śūnāṃ ca patitānāṃ ca śvapacāṃ pāparogiṇām | vayasānāṃ kṛmīṇāṃ ca śanakair nirvaped bhuvi – MDhŚ* 3.92.
>
> He should also gently place on the ground offerings for dogs, oucastes, dog-cookers, persons with evil-diseases, crow, and worms – transl. Olivelle (2005) 113.

In fact, several bodily consequences of sins committed in the present life or in some previous ones are listed in *MDhŚ* 11.48–53 and the mechanism of this kind of consequent penance is clearly explained:

> *iha duścaritaiḥ ke cit ke cit pūrvakṛtais tathā |*
> *prāpnuvanti durātmāno narā rūpaviparyayam ||*
> *suvarṇacauraḥ kaunakhyaṃ surāpaḥ śyāvadantatām |*
> *brahmahā kṣayarogitvaṃ dauścarmyaṃ gurutalpagaḥ ||*
> [...]
> *evaṃ karmaviśeṣeṇa jāyante sadvigarhitāḥ |*
> [...]
>
> Some evil men become disfigured because of the bad deeds committed in this world, and some because of deeds done in a previous life. A man who steals gold gets rotten nails; a man who drinks liquor, black teeth; the murder of a Brahmin, consumption. A man who has sex with his elder's wife, skin disease. [...] In this way, as a result of the remnants of their past deeds, are born individuals despised by good people [...]. – transl. Olivelle (2005) 217.

Nonetheless, the first of these two texts merely explains an analogous ritual treatment for the sick and out-of-caste and there is no suggestion that self-incineration was considered as self-penitence in either *MDhŚ* 3.92 or in *MDhŚ* 11.48–53. Analogously, Bosworth deduces from one of Pāṇini's grammatical rules that self-cremation "was perhaps justified if one suffered a chronic disease, incurable in this life",[43] but again, this interesting rule merely tells us that Pāṇini believed in the chance of a new embodiment for human beings. There is certainly no mention of a voluntary transition to another life:

42 Olivelle also comments on this verse, by explaining: "the term *pāparoga* [...] does not refer simply to a serious sickness. The disease is regarded as the consequence of sins committed in previous lives".

43 Bosworth (1998) 182 n. 40.

kṣetriyac parakṣetre cikitsyaḥ – A 5.3.92).

A denominal oxytone affix occurs to derive *kṣetriya-* when the derived nominal stem denotes someone 'who has to be treated in another body'.

However, Bosworth's hypothesis that Calanus had aspired to a sort of self-penitence is thought-provoking. In particular, self-incineration is presented as a form of atonement (*prāyaścitta*) in the following passage from the *ĀpDhS* singled out by Bosworth himself:

prathamaṃ varṇaṃ parihāpya prathamaṃ varṇaṃ hatvā saṃgrāmaṃ gatvāvatiṣṭheta | tatrainaṁ hanyuḥ || api vā lomāni tvacaṃ māṁsam iti hāvayitvāgniṃ praviśet – ĀpDhS 1.25.11–12.

When someone not belonging to the first social class kills a man belonging to the first class, he should go and stand in a battlefield, where they would kill him. Or else, he may have his body hair, skin, and flesh offered as a sacrifice in a fire and then throw himself into that fire – transl. Olivelle (2000) 63–65.

Another intriguing element is the parallel self-penance accomplished by going and standing on a battlefield, where enemies would kill the sinner. This recalls for instance the story in the *Mahābhārata* of how Bhiṣma, Droṇa and Bhūriśravas, the prince of the Bālhīkas, died on the battlefield: they stood still as the battle raged around them and staring into the sun and holding their breath in a supreme state of calm like *yogins*, they allowed themselves to be shot. Otherwise, they are depicted lying down on a bed made of arrows prepared in a typical *abhicāra* fashion.[44] These epic characters indeed represent the most successful and venerated kind of charismatic leader of a group of consecrated warriors, quite distant from the later orthodox figures of warriors or brahmins (*kṣatriya*s or *brāhmaṇa*s). But what is most important is that self-incineration is described here as a sacrifice whose victim is the sinner who enters the fire, whose hair, skin, and flesh are the offerings. And it is described in a manner that recalls the words used in one of the Saṃhitās of the same branch of the *ĀpDhS*, namely in the *TS*, to depict the *sattra* whose offering is the self (i.e. the *ātman*) of the *sattrins*:

suvargáṃ vấ eté lokáṃ yanti yé sattrám upayánti. abhíndhata evá dīkṣấbhir ātmấnam śrapayanta upasádbhir. dvấbhyāṃ lómấva dyanti dvấbhyāṃ tvácam. dvấbhyām ásṛt. dvấbhyām māṁsám. dvấbhyām ásthi dvấbhyām majjấnam. ātmádakṣiṇaṃ vái sattrám. ātmấnam evá dákṣiṇāṃ nītvấ suvargáṃ lokáṃ yanti – TS 7.4.9.

44 See Pontillo (2016) 233–239 and bibliography quoted there.

> Those who perform a *sattra* go to the heavenly world. With the *upasad* consecrations they kindle themselves, with two [days of the *sattra*] they cut their hair, with two, their skin, with two, their blood, with two, their flesh, with two, their bones, with two, their bone marrow. The *sattra* has the self as its *dákṣiṇā.* After bringing themselves as *dákṣiṇā*, they go to the heavenly world.

The *ātman* here is the offering itself rather than a sacrificial fee,[45] since, first of all, a *sattra* implies the officiant priests who, at the same time, are also the patrons of the sacrifice.[46] Moreover, more than being used as a priestly gift, the *sattrin*s' bodies (*ātman*) are evidently cooked as victims and they are said to reach the *svarga loka* through the flames, as if they were common sacrificial animals.[47]

Indeed Bronkhorst already emphasised how "Self-immolation in the sacrificial fire may have been part of the Early Sattra sacrifice".[48] Now, it is tempting to also consider the first two Sāmavedic texts we read as two other documents that show how heaven can be reached through self-sacrifice. Just as the *sattra* was performed in times of great stress for a community, we have seen that the aetiological myth in the ancient *BŚS* analogously explains that the sacrificer turns to self-immolation when he is worried about his community.

6 Is there any evidence in the *Mīmāṃsā* of the problem of self-immolation in the reformed Brahmanical context?

As Bronkhorst has been teaching us since 2007, not all ancient Indian institutions necessarily descended from the Brahmanical mainstream: *sattra*s for instance must have been part of a non-Brahmanical section of the Indo-Aryan people.[49] The role of leader in the Vedic but non-Brahmanical tradition as someone who was responsible for providing the community with its essential needs and who absorbed military and economic power is sharply diminished in this Brahmani-

45 As for the reconstruction of this ancient meaning of *dákṣiṇā*, as the best a sacrificer has to offer in a sacrifice as a fruit of his magnificence, see Candotti/Neri/Pontillo (2020) and (2021).

46 See Pontillo (2023) and bibliography quoted there.

47 See e.g. the observation of the material destiny of the body of the sacrificial horse and the insightful reflection on its future life among gods in *ṚV* 1.162.

48 Bronkhorst (2015) 37 and (2016) 38. See also Falk (1983) and (1986) 30–44.

49 Of course, with the adoption of all the necessary changes, this institution came to be incorporated within the inclusivist Brahmanical programme, so that there are orthodox *sattra*s included in the later *Śrautasūtra*s.

cally oriented world. At the same time, the direct relationship with heaven is transformed into a more complex system ruled by the intermediation of the priestly class. Even the action of sacrificing oneself must have sounded unacceptable from a ritualistic point of view within the strictly Brahmanical (*Śrautasūtra*) framework. An interesting piece of evidence is the problem arising from the case of our Sarvasvāra/Śunaskarṇa sacrifice in the Mīmāṃsā context. A couple of rules about this sacrifice appear in the book X of *Jaimini-Mīmāṃsā-Sūtras*:

> *sarvasvārasya diṣṭagatau samāpanaṃ na vidyate karmaṇo jīvasaṃyogāt – JMS* 10.2.57.
>
> There is no completion of the Sarvasvāra at the appointed way (i.e. at the death) [of the sacrificer] due to the connection of the [sacrificial] action with a living person.
>
> *syād vobhayoḥ pratyakṣaśiṣṭatvāt – JMS* 10.2.58.
>
> There must be [the completion of the Sarvasvāra] because both [the sacrifice and its completion] have been directly enjoined.

Thus, the problem that emerges in the performance of this sacrifice concerns the sacrificer himself, namely the fact that each sacrifice is commonly carried out with the express intention of the sacrificer, i.e. the patron of the sacrifice. The issue here is that in his absence, i.e. when the patron dies during the ceremony, there is a risk that the ceremony could be interrupted and not carried out in full. Bronkhorst drew attention to Śabara's commentary on the second of these aphorisms and stated that "It can yet be argued that Śabara preserves an old tradition".[50] But let us read at least a small excerpt from this text:

> *maraṇakāmo hy etena yajeteti. ārabhya parisamāpāyitavyam ity ākhyātārthaḥ. tena samāptir ākhyātenaivoktā bhavati. api cedam āmnāyate, ārbhave prastūyamāna audumbarīṃ sadaśena vāsasā pariveṣṭya brāhmaṇāḥ parisāpayata me yajñam iti saṃpreṣyāgniṃ viśatīti* [...] *puruṣaḥ kartā, na śarīram. sa ca pratīte'pi śarīre puruṣo'sti – ŚBh* ad *JMS* 10.2.58.
>
> [It is said:] "The one who wishes his own death, should sacrifice with this (Sarvasvāra)". The meaning of the verb is that after beginning (the performance), it should be completed. Hence the completion is also denoted by the verb. This is also handed down in sacred texts: "When the laud sacred to the Ṛbhus is being chanted, after covering the *Audumbarī* post with a fringed cloth, after addressing them by saying 'O Brahmins, complete the sacrifice for me!', he enters the fire. [...] The individual principle is the agent, not its body. Even when the body is dead, the individual principle [still] exists".

The quoted passage is self-evidently the *ĀpŚS* passage we read at the beginning (but the sacrificial post is covered instead of the sacrificer's head). A strictly tech-

50 Bronkhorst (2016) 39.

nical solution is then advanced by Śabara, followed by a more philosophical one: since the sacrificer had already pronounced the injunction "O Brahmins, complete the sacrifice for me!" before he died, the sacrifice can be completed in all its parts. It goes without saying that this seems to be an addition dating back to later *Śrautasūtra*s like the *ĀpŚS* and explained in the Mīmāṃsā literature, when plausibly the writers had realised that the problem of this religious practice had to be solved if they were to come to terms with Brahmanical orthodoxy.

By contrast, if we pay attention to another version in a very ancient *Śrautasūtra* in the Sāmavedic traditions (which moreover is generally more conservative than the others), i.e. the *Lāṭyāyana-Śrautasūtra*, we realise that this concern is totally lacking. This ancient *Śrautasūtra* text belongs to the same branch as the two Brāhmaṇa-texts from which we started reading the Vedic sources. Many of its sentences are strictly comparable to those we read in the *PB*, but there is no mention of illness. The text reads as follows:

> *sarvasvāreṇa yakṣyamāṇo dīkṣāprabhṛti prayateta yathā sautye 'hani preyām iti* [...] *ārbhave pavamāne stūyamāna udumbaryā dakṣiṇā prāvṛto nipadyeta kṛṣṇājinam upastīrya dakṣiṇāśirās tad eva saṃgacchate tad eva mṛiyata iti. evaṃ mṛtaṃ yajamānaṃ havirbhiḥ saha ṛjīṣair yajñapātraiś cāhavanīye prahṛtya pravrajeyur iti śāṇḍilyaḥ – LāṭŚS* 8.8.1–5–6).
>
> One who is going to perform the Sarvasvāra (*trivṛt agniṣṭoma*) sacrifice, should make every effort from the consecration ceremony onward thinking "May I depart from this world on the day of [Soma] pressing". [...] When the purifying laud sacred to the Ṛbhus is being chanted he should lie covered, to the south of the *Audumbarī* post on a black-antelope skin, after having spread the same [on the ground], with his head to the south. Thus, he is united [with the ancestors], thus he dies. Śāṇḍilya suggests that after having offered the sacrificer, who is thus dead, along with the oblations, the residual portions of the Soma and the sacrificial vessels in the Āhavanīya fire, they should leave (i.e. wander forth as ascetics).

Bronkhorst noticed: "One, and only one, text adds that, according to a named authority, the dead body of the sacrificer is subsequently put into the sacrificial fire".[51] However, although this is the only text that explicitly mentions the sacrificer's death, it is also important to underline that, as demonstrated by Parpola,[52] this is a very ancient source. It is consequently plausible that the *LāṭŚS* did not 'add' anything, but that it was instead the later *ĀpŚS* version of this sacrifice that might have added an apparently unjustified assignment of the task of concluding the ceremony to the Brahmins who were supposed to play the role of officiant priests. In the *LāṭŚS* version the sacrificer simply 'dies' and in Śāṇḍilya's opinion, the 'dead' sacrificer is offered just like any other oblation in the Āhavanīya fire

51 Bronkhorst (2016) 39.

52 Parpola (1968) 201 and (1973) 15.

(the oblational fire of the three standard fires). One wonders thus about the identity of these people who pour this special offering into the sacrificial fire and then start their wanderings (*parivraj-*) again.[53] There is only a plural verbal form and no agent is expressed. Ranade's translation suggests that they are 'officiating priests', but they might actually have been the sacrificer's comrades if one connects this performance with a *sattra*-typology of sacrifice.

Conclusion

If we now return to the story of Calanus, the warrior context of the procession and the choral nature of the participation of disciples etc. in the event are well-tuned to this category of self-immolation. Some other details, such as the way one covers oneself before immolation, also match. Moreover, in Strab. 15.1.68, even before describing Calanus' death and reporting Megasthenes' opinion, Strabo gives an account of several common rules that, according to some reports, Calanus had allegedly violated:

> ἀλλ᾽οἱ μὲν οὕτως εἰρήκασι· συνακολουθῆσαι γὰρ ὡς ἐγκωμιαστὴν τοῦ βασιλέως ἔξω τῶν τῆς Ἰνδικῆς ὅρων παρὰ τὸ κοινὸν ἔθος τῶν ἐκεῖ φιλοσόφων· ἐκείνους γὰρ τοῖς αὐτόθι συνεῖναι βασιλεῦσιν ὑφηγουμένους τὰ περὶ τοὺς θεούς, ὑφηγουμένους τὰ περὶ τοὺς θεούς, ὡς τοὺς μάγους τοῖς Πέρσαις – Strab. 15.1.68.
>
> But some maintain that he accompanied the king, as a eulogiser of the king, going beyond the boundaries of India, violating the common usage of the local philosophers, for they attend the kings of that place itself, guiding them in their relationship with the gods, like the Magi in Persia.

It is clear that these rules are well-tuned to a Brahmanically-oriented culture. Nevertheless, the present analysis of these passages has shown that self-incineration did not emerge as a strictly orthodox Brahmanical practice, but neither was it typical of a heterodox ascetic, i.e. of a Jain or a Buddhist. Calanus was most probably just a heroic ascetic belonging to an age when orthodoxy and unorthodoxy did not

53 The verb *parivraj-* is typical of the wandering ascetics (Skt. *parivrājaka*, Pali *paribbhajja*), who are formerly consecrated warriors at the same time. It is noteworthy that in an epic passage devoted to depict the Parivrājakas' behaviour (*parivrājakānāṃ ācāra- – MBh* 12.185.3), the action of a man performing the Agnihotra "with the fire which rests on his body" (*agnihotra- svaśarīr-asaṃstha- – MBh* 12.185.5) is mentioned, which might be related to the Sarvasvāra sacrifice.

yet exist. In fact, at Alexander's time, the Śrauta Reform had probably yet to take root especially in this peripheral area.[54]

In other words, Onesicritus' report is not only an absolute figment of his imagination but he even sometimes supplies some pieces of history that are free from the main-stream (Brahmanical) influence. Calanus' self-immolation was really faithful to a very ancient ancestral custom, i.e. a πάτριος νόμος, belonging to the earliest Indo-Āryan culture, which could not yet be defined as Brahmanical.

The quarrel between the ancients reported by Strabo, i.e. between those who judged Calanus' gesture positively or negatively, precisely depended on the assumed or denied alignment with a πάτριος νόμος. Nonetheless, there is no doubt that Indian culture with its continuous updating had become more familiar to the Western world especially in Strabo's age, i.e. between the end of the first century BCE and the beginning of the first century of the Common Era. Over time a more Brahmanically-oriented reading of the Sarvasvāra/Śunaskarṇa sacrifice had probably been looming in the minds of historians who were still reading Onesicritus' fragments on India.

The list of unconventional details of his behaviour might have been fruit of recent rumours or even correspond to the doubts Strabo had about the story which clashed with the updated picture of India that had been received in the meantime. Thus, exactly as suggested by the *PB* and by the later *Śrautasūtras*, this sacrifice was consequently presented, for instance, as being performed by an 'ill person' rather than by someone who had probably been a charismatic leader who, after accumulating great merits, decided to offer himself for the sake of his comrades. And this decision may have been taken at the time when Alexander's fortunes were beginning to wane, when Calanus became aware of the fact that he was no longer contributing to the welfare of his group and was thus ready to offer himself for them while preserving his previous merits.[55]

54 See Bruseker (2012) 14.

55 And indeed, Calanus's very name may even serve to dismiss the later claims that portrayed him as an impulsive philosopher in Strabo's work. The name Calanus has recently been interpreted as signifying 'one who performs good deeds', a *puṇyakṛt*, to use the *JB* words describing the *śunaskarṇa* sacrifice, whose pattern could really constitute the original πάτριος νόμος behind the pattern of his self-incineration. The etymon of his name, *kalyāṇam* has long been hypothesised as an expected North-Western form, and this has recently been confirmed – see e.g. Falk (2022) 156 – by the coins of the Indo-Greek king Telephus on which the Greek form εὐεργέτου is prakritised as *kalanokramasa-* corresponding to OIA (Old Indo-Aryan) *kalyāṇakarmasya*.

Abbreviations

A	*Aṣṭādhyāyī*, ed. Sharma (1987–2003).
ĀpDhS	*Āpastamba-Dharmasūtra*, ed. Olivelle (2000).
ĀpŚS	*Āpastamba-Śrautasūtra*, ed. Thite (2004).
BaudhŚS	*Baudhāyana-Śrautasūtra*, ed. Kashikar (2003).
HŚS	*Hiraṇyakeśin-Śrautasūtra* or *Satyāṣāḍha-Śrautasūtra*. https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/hirss/hirss.htm (seen 1.3.2023).
JB	*Jaiminīya-Brāhmaṇa*, ed. Vira/Chandra (1954).
JMS	*Jaiminīya-Mīmāṃsasūtra*, ed. Abhyankar/Jośī (1929–1934).
KS	*Kāṭha-Saṃhitā*, ed. von Schroeder (1900).
KŚS	*Kātyāyana Śrautasūtra*, ed. Thite (2006).
LŚS	*Lātyāyana-Śrautasūtra*, ed. Ranade (1998).
MBh	*Mahābhārata*, ed. Sukthankar/Belvalkar/Vaidya (1933–1971).
MDhŚ	*Mānava-Dharmaśāstra*, ed. Olivelle (2005).
MS	*Maitrayāṇī-Sāṃhitā*, ed. von Schroeder (1881–1886).
PB	*Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa*, ed. Śastri/Śastri (1935–1936).
PS	*Paippalāda-Saṃhitā*, ed. Bhattacharya (1997).
ṚV	*Ṛgveda*, ed. Sontakke/Kashikar (1933–1951).
ŚBh ad JMS	*Śabara-Bhāṣya ad JMS,* ed. Abhyankar/Jośī (1929–1934).
ŚS	*Śaunaka Atharvaveda Saṃhitā*, ed. Bandhu (1960–1962).
Strab.	Strabo, *Geographia*, ed. Leroy (2016).
TS	*Taittirīya-Saṁhitā*, ed. Weber (1872).
VDhS	*Vāsiṣṭha-Dharmasūtra*, ed. Olivelle (2000).
VS	*Vājasaneyi-Saṁhitā – Mādhyandina* recension, ed. Weber (1849).

Bibliography

Abhyankar/Jośī (1929–1934): Kashinath V. Abhyankar and Ganesasastri Ambadasa Jośī, *Śrīmajjaiminipraṇite Mīmāṃsādarśane: Mīmāṃsakakaṇṭhīrava-Kumārilabhaṭṭapraṇita-Tantravārtikasahita-Śābarabhāṣyopetaḥ*, Poona [repr. 1971–1980].

Ārṣeyakalpa = Caland (1908).

Atack (2018): Carol Atack, “Ancestral constitutions in fourth-century BCE Athenian political argument: genre and re-invention”, in: *Trends in Classics* 10.1, 171–194.

Bandhu (1960–1962): Vishva Bandhu, *Atharvaveda (Śaunaka) with the Padapāṭha and Sāyaṇācārya’s Commentary*, Hoshiarpur.

Bhattacharya (1997): Dipak Bhattacharya. *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda*, I, *Consisting of the first fifteen Kāṇḍas*, Calcutta.

Biffi (2005): Nicola Biffi, *L’Estremo oriente di Strabone. Libro 15. della Geografia. Introduzione, traduzione e commento*, Bari.

Bodewitz (1973): Henk W. Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa i, i–65. Translation and Commentary with a Study. Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, Leiden.

Bosworth (1998): Albert B. Bosworth, “Calanus and the Brahman opposition”, in: Wolfgang Will (hrsg.), *Alexander der Grosse: Eine Welteroberung und ihr Hintergrund. Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums*, *19–21 December 1996*, Bonn, 173–203.

Bronkhorst (2015): Johannes Bronkhorst, “Reflections on the fate of northwestern Brahmins”, in: *Indologica Taurinensia* 40, 37–61.

Bronkhorst (2016): Johannes Bronkhorst, *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, Leiden-Boston.

Brown 1949: Truesdell S. Brown, *Onesicritus*, Berkeley-Los Angeles.

Brucker (1980): Egon Brucker, *Die spätvedische Kulturepoche nach den Quellen der Śrauta-, Gṛhya- und Dharmasātras*: *Der Siedlungsraum*, Wiesbaden.

Bruseker (2012): George Bruseker, “Calanus and Dandamis: A Greek Sketch of Ancient Indian Thought”, in: *Talanta* 42–43, 7–49.

Caland (1908): Willem Caland, *Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda, herausgegeben und bearbeitet*, Leipzig [repr. Nendeln 1966].

Caland (1931): Willem Caland, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa*. *The Brāhmaṇa of twentyfive chapters*, Calcutta [repr. 1982].

Candotti/Neri/Pontillo (2020): Maria Piera Candotti, Chiara Neri and Tiziana Pontillo, “Reconsideration of a plausible relationship between gift and merit in the earliest Vedic and Pāli sources (1): A comparison between the usages of Pā. *dakkhiṇeyya* and Ved. *dakṣiṇī́ya*”, in: *Rivista degli Studi Orientali* 93, 137–163.

Candotti/Neri/Pontillo (2021): Maria Piera Candotti, Chiara Neri and Tiziana Pontillo, “Vedic dákṣiṇā/Pāli dakkhiṇā. Recovering an original notion behind the later institutional gift”, in: Elisabetta Poddighe and Tiziana Pontillo (eds.), *Resisting and justifying changes How to make the new acceptable in the Ancient, Medieval and Early Modern world*, Pisa, 21–108.

Carbon/Pirenne-Delforge (2017): Jan-Mathieu Carbon and Vinciane Pirenne-Delforge, “Codifying ‘Sacred Laws’ in Ancient Greece”, in: Dominique Jaillard et Christophe Nihan (éds.), *Writing Laws in Antiquity L’écriture du droit dans l’Antiquité*, Wiesbaden, 141–157.

Chakrabarti (1980): Samiran Ch. Chakrabarti, *The* Paribhāṣā*s in the Śrautasūtras*, Calcutta.

Falk (1983): Harry Falk, “Zur Ursprung des Sattra-Opfers”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geselschaft Supplement* 6, 275–281.

Falk (1986): Harry Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Freiburg.

Falk (2022): Harry Falk, “The *pramnai* ascetics of Strabo 15.1.70”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 172, 155–171.

Fujii (2012): Masato Fujii, “The Jaiminīya Sāmaveda Traditions and Manuscripts in South India”, in: Saraju Rath (ed.), *Aspects of Manuscript Culture in South India*, Leiden, 99–118.

Ghosh (1935): Batakrishna Ghosh, *Collection of the Fragments of Lost Brāhmaṇas*, Calcutta.

Gonda (1975): Jan Gonda, *Vedic Literature. Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden.

Gonda (1977): Jan Gonda, *The Ritual Sūtras*, Wiesbaden.

Halkias (2015): Georgios T. Halkias, “The Self-Immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World”, in: *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 8, 163–186.

Hillebrandt (1917). Alfred Hillebrandt. “Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe”, in: *Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse* 1914.4, 206–222.

Jamison/Brereton (2014): Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford.

Jones (1966): Horace L. Jones, *The Geography of Strabo, with an English Translation*, London-Cambridge (MA).
Kashikar (2003): Chintaman G. Kashikar, *The Baudhāyana Śrauta Sūtra*. I–IV, New Delhi.
Karttunen (1997): Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki.
Karttunen (2002): Klaus Karttunen, "The naked ascetics of India and other Eastern religions in the Greek and Roman sources of the Late Classical Antiquity", in: Antonio Panaino and Giovanni Pettinato (eds.), *Melammu Symposia III. Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, Held in Chicago, USA, October 27–31*, 2000, Milano, 135–142.
Keith (1932a): Arthur B. Keith, rev. of Caland (1931), in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 64, 697–700.
Keith (1932b), Arthur B. Keith, rev. of Caland (1931), in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 6.4, 1048–1054.
Kubica (2021): Olga Kubica, "Meetings with the 'Naked Philosophers' as a Case Study for the Greco-Indian Relations in the Time of Alexander", in: *Studia Hercynia* 25.1, 72–81.
Leroy (2016): Pierre-Olivier Leroy (éd.), *Strabon. Géographie*, XII, *Livre XV. L'Inde, l'Ariane et la Perse*, Paris.
Olivelle (2000): Patrick Olivelle (ed.), *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gaurtama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Delhi.
Olivelle (2005): Patrick Olivelle, *Manu's Code of Law. A critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Oxford.
Olivelle (2018): Patrick Olivelle, "Social and Literary History of Dharmaśāstra: The Foundational Texts", in: Patrick Olivelle and Donald R. Davis (eds.), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford, 15–29.
Parpola (1968): Asko Parpola, "On the Jaiminīyaśrautasūtra and Its Annexes", in: *Orientalia Suecana*, 181–214.
Parpola (1973): Asko Parpola, *The Literature and Study of the Jaiminīya Sāmaveda in Retrospect and Prospect*, Helsinki.
Parpola (2011): Asko Parpola, "Codification of Vedic domestic ritual in Kerala: Pārvaṇasthālīpāka – the model of rites with fire-offerings – in Jaiminīya-Gṛhya 1,1-4 and in the Malayāḷam manual of the Sāmaveda Nampūtiri Brahmins of Kerala, the Sāma-Smārta-Caṭṭaṅṅu", in: Julieta Rotaru and Jan E.M. Houben (eds.), *Le Veda-Vedāṅga et l'Avesta entre oralité et écriture. Veda, Vedāṅga and Avesta between orality and writing*, III, Bucarest, 261–354.
Pisano (2023): Paola Pisano, "*Rbhavaḥ sūracakṣasaḥ*: the Sun and immortality in the Vedic myth of the ṛbhus and in early greek wisdom traditions", in: Elisabetta Poddighe and Tiziana Pontillo (eds.), *Resisting and justifying changes II. Testifying and legitimizing innovation in Indian and Ancient Greek Culture*, Pisa, 373–399.
Pontillo (2016): Tiziana Pontillo, "Droṇa and Bhīṣma as borderline Cases of Pupils and Masters in the Brāhmaṇical systematization: Some other Traces of the Vrātya Tradition in the *Mahābhārata*", in: Ivan Andrijanić and Sven Sellmer (eds.), *On the Growth and Composition of the Sanskrit Epics and Purāṇas. Relationship to Kāvya. Social and Economic Context. Proceedings of the Fifth Dubrovnik International Conference, August 2008*, Zagreb, 205–246.
Pontillo (2023): Tiziana Pontillo, "When the the *sattrin*s 'offer themselves': the plural agency in Vedic sacrifice", in: Ivan Andrijanić, Petteri Koskikallio, Krešimir Krnic, Sven Sellmer and Przemysław Szczurek (eds.), *Medhótá Śrávaḥ I. Felicitation Volume in Honour of Mislav Ježić on the Occasion of His Seventieth BIrthday*, Zagreb-New Delhi, 197–220.
Radt (2009): Stefan Radt, *Strabons Geographika*, VIII, *Buch XIV–XVII: Kommentar*, Göttingen.
Ranade (1998): Hari G. Ranade, *Lātyāyana-Śrauta-Sūtra*, I–III, New Delhi.

Renou (1947): Louis Renou, *Les Écoles Védiques et la Formation du Veda*, Paris.
Śabara-Bhāṣya = Abhyankar/Jośī (1929–1934).
Śastri/Śastri (1935–1936): A. Chinnaswami Śastri and Paṭṭābhīrāma Śāstri, *The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa belonging to the Sāma Veda with the Commentary of Sāyaṇāchārya*, I–II, Benares.
Sāyaṇa = Sontakke/Kashikar (1933–1951).
Sharma (1987–2003): Ram N. Sharma (ed.), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, New Delhi.
Sontakke/Kashikar (1933–1951): Narayana S. Sontakke and Chintaman G. Kashikar, *Ṛgveda-Samhitā – with a Commentary of Sāyaṇācārya*, Poona.
Stoneman (1994): Richard Stoneman, "Who are the Brahmans? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' *De Bragmanibus* and Its Models", in: *The Classical Quarterly* 44, 500–510.
Stoneman (1995): Richard Stoneman, "The Brahmans in the Alexander Historians and the *Alexander Romance*", in: *The Journal of Hellenic Studies* 115, 99–114.
Stoneman (2019): Richard Stoneman: *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton-Oxford.
Sukthankar/Belvalkar/Vaidya (1933–1971): Vishnu S. Sakthankar, Shripad K. Belvalkar and Parashuram L. Vaidya (eds.), *The Mahābhārata*, I–XIX, Poona.
Tarn (1951): William W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge (UK).
Thapar (1973): Romila Thapar, *Aśoka and the decline of the Maurya*, Delhi.
Thite (2004): Ganesh U. Thite (ed.), *Āpastamba-Śrautasūtra*, Delhi.
Thite (2006): Ganesh U. Thite (ed.), *Kātyāyana Śrautasūtra*, Delhi.
Vira/Chandra 1954: Raghu Vira and Lokesh Chandra (eds.), *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, Varanasi [repr. Delhi 1986].
von Schroeder (1881–1886): Leopold von Schroeder (ed.), *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, Leipzig.
von Schroeder (1900): Leopold von Schroeder (ed.), *Die Saṃhitā der Kaṭha-Śākha*, Leipzig.
Weber (1849): Albrecht Weber (ed.), *Vājasaneyi Saṁhitā in the Mādhyandina and the Kāṇvaśākhā with the commentary of Mahidhara*, Berlin-London.
Weber (1872): Albrecht Weber (ed.), *Die Taittirīya-Saṁhitā*, Leipzig.
Winiarczyk (2007): Marek Winiarczyk: "Das Werk *Die Erziehung Alexanders* des Onesikritos von Astypalaia (*FGrHist* 134 F 1–39). Forschungstand (1832–2005) und Interpretationsversuch", in: *Eos* 94, 197–250.
Witzel (1989): Michael Witzel, *Tracing the Vedic dialects*, in: Colette Caillat (ed.), *Dialectes dans les littératures indoaryennes*, Paris, 97–265.
Witzel (2016): Michael Witzel, "On the current situation of the *Śākhās*", in: Jan E.M. Houben, Julieta Rotaru and Michael Witzel (eds.), *Vedic Śākhās Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011*, Cambridge (MA), 1–94.

Maria Piera Candotti, Alessandro Giudice

The Seleucid Influence on the Gandhāran Administrative System. A Study on the Greek-Derived Political Offices with Special Reference to the Indo-Scythian Kingdom of Apraca

1 Gandhāra Administration Between the Centuries

After Alexander's expedition (327–325 BCE) and following events such as the establishment of the Indo-Seleucid peace pact (305–303 BCE)[1] and the Indo-Greek conquests (second century BCE),[2] continuous contact between Indians and Greeks was established in north-western India. In one regard, if we focus on the legacy of the last Alexander, such long-lasting connections are perhaps the most obvious effects of Alexander's campaign. The mutual influence between Indian and Greek culture is evident primarily from inscriptions and only marginally from literary works.[3] Given the characteristics of the data at our disposal, with extremely short and repetitive texts, this influence most often takes the form of numerous loanwords. Despite the presence of several Greek-borrowed political terms in the Indian languages and particularly in Gāndhārī, a systematic study of such loanwords has yet to be carried out. Such research must go beyond the mere review of these terms since it is necessary, as far as possible, to reconstruct the overall political system and the ideology underlying it: the presence of Greek (or, even more specifically, Seleucid) terminology alone is not enough to presume a full adoption of a given paradigm as it is well known that words travel much faster than the culture that produced them. In this paper, we will focus on the four Gāndhārī official titles

1 For a historical overview of the Indo-Seleucid war and subsequent alliance, see Giudice (2023).
2 For a detailed account of such conquests, see Tarn (1951) 129–151.
3 See Derrett (1967).

Nota: This work was carried out through an ongoing confrontation between the two authors. For academic requirements, § 1, 1.1, 1.2, 1.2.1, 1.2.2, and Conclusion are attributed to Maria Piera Candotti and § 2, 2.1, 2.2, 3, 3.1, 3.2, 4, 4.1, 4.1.1, 4.1.2, 4.2, 4.2.1, 4.2.2, and Appendix to Alessandro Giudice. All the translations from Sanskrit and Gāndhārī are by the authors unless explicitly declared. The Gāndhārī texts are quoted in the version of Baums/Glass (2002b–).

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-012

which are Greek borrowings, i.e., *stratega* (see § 2), *meridakha* (see § 3), *anaṃkaya* (see § 4.1), and *epesukupa* (see § 4.2). The first three are mentioned by Baums[4] as derived from Hellenistic administrative titles, while Baums and Glass do not even register the last in their Gāndhārī-English Dictionary.[5]

1.1 A brief historical and linguistic sketch of Gandhāra and Apraca

We will focus on Gandhāra, one of the areas where this interaction lasted the longest and, more especially, on the Indo-Scythian sub-dynasty of Apraca (first century BCE-first century CE). References to Gandhāra and Apraca are found in 19 surviving inscriptions,[6] although we will also consider data relating to Indo-Greeks and the Oḍi kingdom.[7] The information we have on this kingdom is rather poor, as is generally the case for the whole area of Greater Gandhāra, if it is true that, as has been icastically stated by Skinner and Rienjang, "the political landscape of Gandhāra in the decades around the turn of the Common Era has been constructed from corroded coins, eroded inscriptions, decayed manuscripts, and weathered sculptures and then cross-referenced with archaeological data and literary references – a vexing task that remains unfinished".[8]

The area experienced various forms of interaction between the two cultures over the centuries, with the most important turning points being: a) the split within the Greco-Battrian kingdom at the end of Euthydemus I's reign (230–200/195 BCE) when the kingdom was divided between his two sons. Euthydemus II was entrusted with the government of Bactria and the western territories, and Demetrius I was charged with the government of Arachosia and the eastern territories. This marks the beginning of what we can label the Indo-Greek Kingdom; b) the conquest of Gandhāra between 195 and 186 BCE by the Indo-Greek king Demetrius I;[9] c) the further conquest of Eastern Gandhāra by the Śaka king Maues in 95

4 See Baums (2018a) 39.

5 See Baums/Glass (2002a–).

6 That is: CKI 176, 190, 241, 242, 243, 247, 255, 257, 259, 265, 358, 359, 402, 405, 454, 470, 930, 966 and 1035. It should be noted that CKI 470 and 966 only contain the names of Viśpavarma (CKI 470) and Aśpavarma (CKI 966) and nothing else. Therefore, the inscriptions containing the necessary information for the reconstruction of the history of the Apraca kingdom are only 17.

7 As for Indo-Greek, we will consider the following inscriptions: CKI 32, 33, 552 and 553. As for the Oḍi kingdom, we will consider inscription CKI 249.

8 Skinner/Rienjang (2020) 151.

9 Demetrius chose Kapisa in the Kabul Valley as his seat, while he entrusted the government of Gandhāra to his viceroy Pantaleon, who established himself in Taxila. Pantaleon ruled as viceroy

BCE Western Gandhāra was then dismembered into several kingdoms (Bajaur, Dir, Swat) until the Indo-Scythian conquest of Arachosia and Western Gandhāra in 60 BCE. During the last decades of the first century BCE, a subordinate dynastic line, i.e., that of the ('self-declared') *apracarāja*, seems to have developed in the area around today's Bajaur district. Although this does not amount to a full-fledged split from the Indo-Scythian kingdom, it is clear that the Apraca rulers enjoyed a degree of independence, as is also evidenced by the coinage; d) finally, from the end of the first century CE onwards, the area came under the dominion of the Kushan king, Kujula Kadphises (60–80 CE), under whose rule another subordinate dynasty, i.e., that of the Oḍi kingdom, developed.[10]

This geopolitically complex situation also had repercussions on the sociolinguistic scene, as evidenced by our sources, and created different linguistic landscapes depending on the period and place.[11] As for the Indo-Greek period, Schoubben analyses the Indo-Greek language contact in terms of a relationship of *adstratum.*[12] After Demetrius' invasion of India and Menander I's further conquests, the Greek language and culture should have imposed a *superstratum* in Gandhāra, to the detriment of the Gāndhārī language and Indian culture. However, Indian culture maintained its predominance since "his [= Menander's] empire […] was essentially an Indian empire with a small Greek ruling caste; it was not a Greek empire, as the Seleucid was

until 180 BCE; following the assassination of Demetrius, Pantaleon became king in his own right until 170 BCE.

10 For a historical overview of Greater Gandhāra, we refer to Samad's work: see Samad (2011). As for the reconstruction of the historical account of the Indo-Scythian dynasty of Apraca, see Salomon (1996) 439–451; Falk (1998); Salomon (2005) 378–383; Skinner/Rienjang (2020). As for the reconstruction of the historical account of the kingdom of Oḍi, see Salomon (1986) 261; von Hinüber (2003) 7–11.

11 For instance, the sociolinguistic situation of Arachosia during the Mauryan period may be interpreted as characterised by diglossia rather than bilingualism since Greek and Aramaic were employed as official languages (= double acrolect) and Prakrit (a dialect of Gāndhārī) was instead the everyday one (= basilect), as it is evident from the substrate influence of Prakrit in the Greek translation of Aśoka's Rock Edicts XII and XIII. See Giudice/Capponi (2022) 78–83.

12 See Schoubben (2018) 84–87. When two or more languages are used in the same place and time, linguistic contact occurs: see Thomason (2001) 1–3. In this context, three levels (or *strata*) are distinguished: a *superstratum* (i.e. the language specialised in high stylistic registers, the language of administration, often the language of the conquerors), a *substratum* (i.e., a language limited to low to medium stylistic registers, often the language of the conquered), and, possibly, an *adstratum* (where the language of the winners and that of the losers share the same dignity): see Thomason/Kaufman (1988) 116–118.

meant to be, but something much more in the nature of a partnership".[13] Greek and Indian (in particular Gāndhārī) constituted two *adstrata*.[14] Inscriptions, coin legends, and official documents were written either in Greek or Indian or were bilingual.[15] Profoundly different and even more complex was the situation in Gandhāra under the rule of the Indo-Scythian kings, whose culture and language were originally Iranian (as is also evident from the onomastic data)[16] and on which Buddhism was later grafted. When it comes to the later kingdoms centred in Mathurā, an increasing role of Sanskrit (which implies Brahmanical culture) can be seen in the inscriptions, which often feature what is called Epigraphical Hybrid Sanskrit.[17] On the other hand, in the north-western part of the sub-continent, it seems that Gāndhārī was the only *superstratum* language, and it does not seem plausible that Greek was a *substratum*. In such a context, the presence of borrowings from Greek must be evaluated very carefully as it is not necessarily a sign of a profound cultural influence. On the other hand, the Iranian-turn that characterised the last decades of Kushan rule (with a revival of the use of Bactrian in inscriptions) as opposed to the Hellenistic influence in the early years of this kingdom is well known.

13 Tarn (1951) 260.

14 In this and similar descriptions of the sociolinguistic situation, there is, of course, an elephant in the room and it is notoriously Sanskrit. Its absence from public inscriptions does not allow one to infer that it was absent from the sociolinguistic landscape. Pollock recently convincingly argued that the political powers deliberately chose to use Prakrit instead of Sanskrit in public inscriptions for a long time: "in the early period of literacy in South Asia, no dynasty, regardless of how *vaidika* it was – and therefore, according to the logic of the religious argument, both willing and able to use Sanskrit – employed that language for its public records" – Pollock (2006) 61; "Sanskrit and Prakrit could inhabit the same cultural space, irrespective of religious affiliation, before Sanskrit's final victory in the political sphere. The prominence of Prakrit does not reflect ignorance of Sanskrit, and the supposed concomitance between Prakrit and Buddhism as against Sanskrit and Brahmanism is a chimera. A more parsimonious, and historically more accurate, explanation is that the two idioms coexisted everywhere but had entirely separate discursive spheres from the start" – Pollock (2006) 118.

15 Literally translated loans and loan translations in Greek and Latin are also signs of Indo-Greek bilingualism. See Seldeslachts (1998).

16 See e.g. proper names such as Viśpavarma and Aspavarma with a characteristic OI *sp* from IE *ḱu̯*.

17 See Salomon (1998) 142–44. The Sanskrit inscription of Rudradāman I (150 CE approx.), from the Western Satraps dynasty is well known and the first long inscription in Sanskrit.

1.2 Comparing political paradigms

Four Greek-derived political terms appear in the Gāndhārī inscriptions found so far and all are titles for state officers. They are as follows: Gā. *stratega* (< Gr. στρατηγός), Gā. *meridakha* (< Gr. μεριδάρχης), Gā. *anaṃkaya* (< Gr. ἀναγκαῖος), Gā. *epesukupa* (< Gr. ἐπίσκοπος). These Gāndhārī loanwords may indicate that the Indo-Greeks borrowed them from the Seleucid state administration in order to appoint their own officers. Capdetrey suggests that the Indo-Greeks may have adopted at least part of the Seleucid administrative hierarchy, quoting, among others, the existence of "deux dédicaces découvertes en Inde et datant du I^{er} siècle évoquant en effet des *meridarchai*. Elles pourraient ainsi témoigner du maintient, dans le royaumes gréco-bactrien et gréco-indien, d'une structure territoriale et d'une hiérarchie administrative séleucides".[18] The issue becomes more complex, however, when we find the same terminology in the Indo-Scythian period and, even more specifically, in the reign of Apraca: in this case, the exact meaning of terminological borrowings must be carefully and systematically assessed in order to understand which underlying political model best matches them.

1.2.1 The legacy of the Seleucid administrative system in Gandhāra

Broadly speaking, the Seleucid system distinguished three layers, each of which had different titles for officers depending on the time, region, and language: (i) the king; (ii) provincial governors (called στρατηγός or σατράπης); (iii) district superintendents (variously labelled as ὕπαρχος, μεριδάρχης, etc.).[19] Unlike Tarn,[20] we do not believe that Indo-Greeks freely adopted the title of μεριδάρχης to indicate their district superintendents without appointing intermediate governors. It is plausible that Indo-Greeks borrowed the whole three-layer Seleucid administrative system through Graeco-Bactrian mediation. After Bactria had reached independence from the Seleucid kingdom, Diodotus I, the first Graeco-Bactrian king, organised his territory into satrapies[21] and probably divided them into districts (μερίδες). Since Bactria was a former Seleucid satrapy where Seleucid officers were in charge, it may be supposed that the Graeco-Bactrians borrowed the Seleucid administrative system which was then inherited by the Indo-Greeks.[22]

18 Capdetrey (2007) 261.
19 See Capdetrey (2007) 230–266 and 283–306
20 See Tarn (1951) 242.
21 See Strab. 11.11.2.
22 See Coloru (2009) 265–266.

The scarcity of Indo-Greek epigraphical data (which attest only four occurrences of *meridakha* and one of *epesukupa*) does not permit absolute certainty in this field, but the Hellenistic influence is also evident in many other respects. Even the survival of the terms well beyond the end of the kingdoms in question is indirect evidence of the depth of influence on the culture of that region. Their territory, whose chief was the king (i), was thus divided into provinces (ii), held by a *stratega*, and these were, in turn, subdivided into districts (iii), in the charge of a *meridakha*. The three-layer scheme works perfectly for the Indo-Scythian Apraca dynasty in which both *strategas* and a *meridakha* are attested, whereas the inscriptions relating to Indo-Greeks and the dynasts of Oḍi only record the presence of *meridakhas* (see § 2 and 3). It is possible that only the Apraca kings introduced the office of *stratega* to refer to the Gandhāran provincial governor. However, if a political office of Greek derivation is attested among Indo-Scythians, it is highly more probable that it was inherited from Indo-Greeks rather than an Indo-Scythian innovation.[23] In our view, the assumed administrative system could work for all three groups with due differences which will be investigated later.

1.2.2 The Indian model and its influence

However, a competing model may have had a particular influence on the Indo-Scythian and Kushan kingdoms, but without excluding the Indo-Greek kingdoms altogether. That is to say the Indian political and administrative model. To assess its influence, however, it is necessary to try to reconstruct it chronologically as accurately as possible, which is not an easy task. There are mainly two sources on which one can rely for this operation, namely the edicts of Aśoka (mid-third century BCE) and the *Arthaśāstra* [*AŚ*] of Kauṭilya (first-second century CE). The relationship between these two sources has been dramatically reassessed in the last decades. The hypothesis that the latter represents the work of the advisor to the first Maurya emperor, Candragupta (r. 321–298 BCE) has definitely been dismissed, and the text is now considered to be a layered and complex work whose collation (partly based on earlier material) is established the first century CE[24] with a final heavily Brahmanised redaction around the second century CE. If, on the one hand, this new dating places the *AŚ* chronologically very close to the *floruit* of Apraca's reign, on the other, it calls for an overall re-reading of the work

23 It is generally believed that Maues, the first Indo-Scythian ruler (95–60 BCE), adopted both the Indo-Greek administrative system and also the same Indo-Greek pattern for the issue of coins: see Samad (2011) 66–67.

24 McClish proposes to call it *Daṇḍanīti*. See McClish (2019) 5.

that strips it of the superstructure it had been assigned by its interpretation as a mirror of the imperial Maurya project.[25]

The Maurya 'empire' itself, incidentally, has been re-read in more recent times in a less anachronistic perspective. As a number of scholars have pointed out, Aśoka's inscriptions suggest a fairly simple State structure that relied on the figure of the king himself helped by the *mahāmātta*s, high-ranking officials who reported directly to the king and for whom a sort of five-year turnover was foreseen.[26] The governance of the most difficult areas of the empire was then entrusted to eminent members of the court, or, even more often, to members of the royal family itself: the inscriptions usually indicate *kumāra*s (young princes) in this role; in two cases we find mention of an *ayaputa* (*āryaputra*) 'noble scion'.[27] Aśoka himself sent one of his sons, Kunāla, to Taxila, thus entrusting him with the management of a border area, namely Gandhāra itself.[28] These royal delegates in their turn may have been assisted by *mahāmātta*s. The political and administrative status of these areas is ambiguous, but it seems inappropriate to call them 'provinces' since varying degrees of independence modulated these areas' relationship with the central power. As Thapar says in a recent contribution "far more investigation is needed to try and aproximate the reality of administration in those times, with its varying regional patterns" pointing out how "the edicts seem more sensitive to a flexible administration".[29] The relevant political admin-

25 Among the most recent contributions, see Olivelle (2013) 7–11 and 25–31; McClish (2019) 140–154.

26 For instance, Fussman (1987–1988) 71–72 maintained: "The Mauryan empire functioned [...] with a central absolute power, personal, that is, dependent on the personal activity of the sovereign, relying on the army and on efficient officers; with a regional administration organized in a non-systematic fashion [...]".

27 Namely the Siddapura and Brahmagiri edicts, see Hultzsch (1925) 176 and 179 who, nevertheless, translates *ayaputa* as 'royal prince'.

28 As pointed out already by Dikshitar (1932) 216, Buddhist tradition testifies to an equal lot for Aśoka himself sent by his father Bindusāra to Ujjainī.

29 Thapar (2012) 20. This is perhaps how one should interpret a famous, later, inscription of the Indo-Scythian *mahākṣatrapa* Rudradāman (150 CE) which recalls the contribution of two Maurya-era officials in the construction of a dam on a lake. The inscription states that Vaiśya Puṣyagupta, *rāṣṭrīya* of King Candragupta Maurya, had a dam built and that this dam was then further improved by the 'Greek' king (*rājan*) Tuṣaspha under the rule of Aśoka. Kielhorn, the first editor of this inscription, translates *rāṣṭrīya* as 'provincial' governor but its more technical usage is to indicate either the heir apparent or the king's brother-in-law. Similarly, Tuṣaspha, the Greek king, seems to be subordinate to Aśoka even though he is never attributed the title of governor. Thapar coined the term 'metropolitan state' to refer to these types of proto-imperial formations in which what is often a complex and politically and administratively evolved centre

istrative subdivisions are not those based on a geographical/cultural basis, but rather on purely typological or functional oppositions between

- domesticated/inhabited land (*janapada*) vs forests (*aṭava*)
- Paṭaliputra, the capital (*paṭaliputta*) vs the outer cities (*bahira nagara*)
- domain of the stronghold (*koṭṭaviśaya*) vs productive land (*āhāra/āhāla*).[30]

We will now turn to the *AŚ*. Its testimony must be evaluated with caution since ancient Indian sources on political thought tend to use abstract and general categories that can only indirectly be translated into factual reality. However, as McClish rightly points out, it is well established that the political reality described by the *AŚ* "consistently cleaves to the perspective of a small, regional kingdom on whose horizons exist much larger and more powerful states".[31] The text is dedicated to a sovereign 'eager for conquest' (*vijigīṣu*) and, therefore, certainly not to a universal ruler who must be taught how to rule a vast empire. Nevertheless, it does have several points in common with what can be guessed from Aśoka's inscriptions, not so much because the text describes a similar reality (which is, in fact, unlikely) but because the underlying ideology through which reality is represented is almost the same.

Power is once again built wholly and directly on the sovereign and his court without the mediation of intermediary bodies. The three categories that are, in a certain sense, expansions of the figure of the sovereign are:

- the *amātya* lit. members of the royal household recruited from among masters, friends, and relatives and entrusted with tasks of a very varied nature (they are also called *mahāmātra*);
- among these, the most loyal and most reliable rise to the role of *mantrin*, advisors;
- a more ambiguous function is that of the counsellor-chaplain (*mantripurohita*) who, just like the previously mentioned officials, supports the king (also thanks to his knowledge of sacred science and magic formulas). However, if the saying that the king should *follow him as a pupil his teacher, a son his*

has to deal with peripheries at different levels of political-administrative development and assimilation to the central power: see Thapar (1981) 409–426.

30 This is a term of difficult interpretation, rendered as 'province' by Kielhorn. We cannot discuss it at length here but it suffices to say that this interpretation is far from unquestionable. If the term had the same etymology as scr. *āhāra*, it would have the meaning of food/nutrition, whereas if assimilated to scr. *ādhāra* that of support/base. In both cases it identifies the area that guarantees the subsistence of the kingdom enacting an opposition between land devoted to military/defensive activities and land exploited for civil/economic use (an opposition that, with different terminology, we will also find in the *AŚ*, see below).

31 McClish (2019) 150.

> *father, and a servant his master* is true, then he should at the same time stand as an alternative and superior source of legitimacy. This 'dual' sovereignty is certainly typical of the 'classical' Brahmanical ideology of power even though, to the discerning eye, as already argued by McClish, the balance, in fact, tips decidedly in favour of the sovereign, at least in the *AŚ*.

Two different chapters offer us lists of *amātya/mahāmātra*s with interesting insights into their internal structuring. In particular, *AŚ* 1.10 recommends a series of useful tests for assigning the correct functions to the different *amātya*s. The activities allocated to them differ according to the area in which they are successful:

dharma, '(royal) duty'	*dharmasthīyakaṇṭakaśodhaneṣu karmasu*	[they must be appointed to] actions concerning civil and penal law
artha, 'profit'	*samāhartṛsamnidhātṛnicayakarmasu*	[they must be appointed to] the actions concerning the assets of the collector and of the treasurer
kāma, 'pleasure'	*bāhyābhyantaravihārarakṣāsu karmasu*	[they must be appointed to] the actions concerning the protection of the places of recreation, both internal and external
bhaya, 'fear'	*āsannakāryeṣu rājñaḥ*	[they must be appointed to] the actions in proximity of the king
All four	*mantrinaḥ kuryāt*	he should appoint them as counsellors

On the other hand, another passage more specifically lists which officials (called *mahāmātra*s) the king should keep on watching by means of his spies (*AŚ* 1.12.16):

> Separately and according to their capacities, the king should send them, with a credible undercover in terms of region, dress, trade, language, origin, within his domain to spy on the a) counsellor-chaplain (*mantripurohita*) b) army chief (*senāpati*) c) Crown Prince (*yuvarāja*) d) chief-gate guard (*dauvārika*) e) head of the palace guard (*antarvaṃśika*) f) administrator (*praśāstṛ*) g) (tax) collectors (*samāhartṛ*) h) treasurers (*samnidhātṛ*) i) magistrates (*pradeṣṭṛ*) j) commanders (*nāyaka*) k) overseers of city transactions (*pauravyāvahārika*) l) directors of factories (*kārmāntika*) m) [members of the] Council of Counsellors (*mantriparişad*) n) inspectors (*adhyakṣa*) o) soldiers/judges (*daṇḍa*) p) citadels (*durga*) q) frontier guards (*antapāla*) r) tribal chiefs (*āṭavika*).[32]

32 In another chapter (*AŚ* 5.3), the author sets out the salary of many of these officials, who are here mentioned in descending order of remuneration. Elements a-c are part (though not exclusively) of the upper range; there follows range d-h and range j-m + q; then i) the *pradeṣṭṛ* (pl.) put on a par with chiefs of elephant and chariot corps and last n) the *adhyakṣa*s together with soothsayers, bards and panegyrists. This is thus proof of the fact that the *adhyakṣa*s to whom the chapter 2 of the *AŚ* is devoted are local officers.

The description in the *AŚ* seems to depict a fairly lean and simple power structure with no intermediate bodies between central and local powers. Again, just as happened in the Mauryan system, a typological subdivision of functions and not a hierarchical subdivision of the territory is at stake. This means that the concept of province (and provincial governor) does not seem relevant in the text for understanding political-administrative dynamics. Moreover, although the teachings in the *AŚ* are undoubtedly of an abstract nature, it seems implausible that this description does not somehow correspond to a real datum. Nevertheless, current translations, even recent ones, almost forcefully insert this dimension into the text, causing considerable distortion in the representation of political ideology. For example, Olivelle consistently translates *rāṣṭra* and *rāṣṭramukha* with 'province' and 'provincial chief' with very few exceptions.[33] Yet many elements invite caution and indicate that *rāṣṭra* is used to refer to a territory in the literal meaning of its being 'a means of government' i.e. it is used to refer to a part of the territory intended for agrarian activities which produces wealth and on which the king imposes his taxes. For lack of a better word, it can be rendered as 'countryside'. The question cannot be dealt with exhaustively here, but we will try to at least offer some convincing elements. *AŚ* 2.6.1–3 pertains to the first redaction of the text and appears in the chapter 2 which, according to McClish,[34] mainly consists of archaic material collated at the time of the first redaction; this passage contains some administrative constituents (including *durga* often in composition with the former in the dvandva *durgarāṣṭra*, lit. 'citadel and countryside') and offers the following interesting definition of *rāṣṭra* seen from a tax collector's point of view (*AŚ* 2.6.1–3):[35]

> *samāhartā durgaṃ rāṣṭraṃ khaniṃ setuṃ vanaṃ vrajaṃ vaṇikpathaṃ cāvekṣeta* || 1 || *śulkaṃ daṇḍaḥ pautavaṃ nāgariko lakṣaṇādhyakṣo mudrādhyakṣaḥ surā sūnā sūtraṃ tailaṃ ghṛtaṃ kṣāraḥ sauvarṇikaḥ paṇyasaṃsthā veśyā dyūtaṃ vāstukaṃ kāruśilpigaṇo devatādhyakṣo dvārabahirikādeyaṃ ca durgam* || 2 || *sītā bhāgo baliḥ karo vaṇik nadīpālas taro nāvaḥ pattanaṃ vivicitaṃ vartanī rajjuś corarajjuś ca rāṣṭram* || 3 ||
>
> The Collector should oversee the following: fort, province, pit mine, irrigation works, forest, herd, and trade route. Duties, fines, standardization of weights and measures, city manager,

33 In particular, the compound *sabandhurāṣṭra* is an exception: '[the king] together with his family and kingdom' (cfr. *AŚ* 1.6.5 and 1.6.11).

34 McClish (2019) 241.

35 The dvandva compound *durgarāṣṭra* is attested 5 times in the *AŚ* (3.12.2; 5.1.1; 47; 5.2.38 and 5.3.26) to which we can add an occurrence of *durgarāṣṭramukhya*, 'chiefs of citadels and countryside'. Furthermore, a three-member *dvandva* is also attested, namely *durgarāṣṭradaṇḍa* (4.11.11 and 13.3.36) and *durgarāṣṭradaṇḍamukhya* (13.3.36 and 13.5.15), 'chiefs of citadels, countryside and army'.

> director of the mint, director of passports, liquor, abattoirs, yarn, oil, ghee, sweeteners, goldsmiths, commercial establishments, prostitutes, gambling, building compounds, unions of artisans and crafts-men, temple superintendent, and taxes at the gates and from outsiders – these constitute 'fort'. Agriculture, share, tribute, tax, trader, river warden, ferry, boat, port, pasture, road toll, land survey, and capture of thieves – these constitute 'province'.[36]

There are many points yet to be resolved to properly understand this difficult passage full of poorly attested technical terminology or *hapaxes*. What seems indubitable, however, is that *rāṣṭra* here certainly does not mean a province in the sense of a territorial (and possibly cultural) unit that is partly autonomous but subject to central power. Rather, it is an abstract subdivision of possible sources of taxes/wealth for the king, which, with respect to *durga*, seem to be characterised by being concerned with the settled, peasant population as opposed to persons and activities from an urban environment, perhaps even the capital. By synecdoche, it also seems to indicate the authorities in charge of this type of activity.[37] More in-depth research of the individual terms is needed to go beyond this, but the scope of activities of a *rāṣṭra* were probably not wide if, as suggested in *AŚ* 5.1.50–52, the king could eliminate a traitorous country chief (*dūṣyarāṣṭramukhya*) by favouring, through an undercover agent nun, a confrontation with another peer, playing on the latter's jealousy for his wife, daughter or daughter-in-law and culminating in a night fight between the two. Another passage that shows the complexity of the concept of *rāṣṭra* is found in book IX where the king's military activities are described. In particular, *AŚ* 9.3 focuses on the fact that the warring king might have had to face uprisings behind his back (*paścātkopa*) on his very own territory. In this regard, the text identifies two types of uprisings. The first (*AŚ* 9.3.12) is called internal (*abhyantarakopa*) and incited by the Counsellor-Chaplain, the army general or the pretender to the throne, while the other (*AŚ* 9.3.12) is external (*bāhyakopa*) and caused by the activity of the country chief (*rāṣṭramukhya*), the border guardian (*antapāla*), a tribal chief (*āṭavika*), or someone who has surrendered with his army (*daṇḍopanata*).[38] With the exception of *daṇḍopanata*, which could, however, be a less common variant of the protector of the citadel (*durgapāla/ durgamukhya*), we are faced with the classical subdivision of political-administrative functions,[39] so

36 Transl. Olivelle (2013) 109.

37 *AŚ* 2.15.3 offers a slightly different definition of *rāṣṭra* from the point of view of the warehouse superintendent.

38 The king who surrenders with troops is a crucial figure in the system of alliances and territory management, see *AŚ* 8.15.21–30 and 7.16.

39 See, e.g., *AŚ* 1.16.7, which contains the compound *aṭavyantapālapurarāṣṭramukhya*, having *pura* as a compound member instead of *durga.*

that Olivelle's translation of *bāhyakopaḥ* as a 'revolt in the outlying regions' seems at best an over-interpretation.[40]

Even when a partition of the territory is at stake, it is apparently made for purely administrative purposes. No cultural, political or geographical borders are identified, but instead a purely 'quantitative' criterion (maybe for the sake of tax collection) is used, as the following passage shows (*AŚ* 2.1.4):

> *aṣṭaśatagrāmyā madhye sthānīyam, catuhśatagrāmyā droṇamukham, dviśatagrāmyāḥ kārvaṭikam, daśagrāmīsaṃgraheṇa saṃgrahaṃ sthāpayet* || 4 ||
>
> In the middle of eight hundred villages, he should establish [an administrative centre called] *sthānīya*; in the middle of four hundred villages, [he should establish an administrative centre called] *droṇamukha*; in the middle of four hundred villages, [he should establish an administrative centre called] *kārvaṭika*; for [each] group of ten villages, [he should establish an administrative centre called] *saṃgraha*.[41]

The same division is recalled in a subsequent passage referring to judges (*AŚ* 3.1.1):

> *dharmasthās trayas trayo 'mātyā janapadasaṃdhisaṃgrahaṇadroṇamukhasthānīyeṣu vyāvahārikān arthān kuryuḥ* || 1 ||
>
> Three judges, [all] three [of the rank of] ministers, should try cases arising out of transactions at frontier posts, in the *saṃgraha*s, *droṇamukha*s and *sthānīya*s.[42]

We are convinced that *sthānīya*, *droṇamukha*, *kārvaṭika*, and *saṃgraha* certainly indicate administrative centres probably for the sake of tax collection, as Kangle also maintained: "These towns are established for purposes of revenue, being the headquarters of revenue officers like *gopa*, *sthānika*, etc.".[43] However, unlike Olivelle,[44] there are no serious reasons to translate their labels as 'province capital', 'district municipality', 'county seat' and 'collection center' since, in no passage, does the *AŚ* describe a division of the kingdom/empire into units corresponding to modern day provinces, districts and counties.

To sum up, in both sources, we are presented with a simple, linear structure that is under direct, personal control of the king and his narrow inner circle. In particular, the intermediate level, that of the satrapies/strategies/provinces, seems to be missing, replaced by a much more flexible structure in which loosely allied

40 Cfr. Olivelle (2013) 355.
41 Transl. after Kangle (1963) 63.
42 Transl. Kangle (1963) 219.
43 Kangle (1963) 63 n. 4.
44 In his translations of the two passages, Olivelle renders the term *strāniya* as 'provincial capital'. Cfr. Olivelle (2013) 99 and 179.

regions build a replica of the central structure (a *rāja* with his officials). The constituents of the state are built not on a hierarchical articulation of spaces but rather on a synergetic system of activity types.

2 The provincial superintendent: *stratega*

The Gāndhārī term *stratega* derives from the Greek στρατηγός (lit. 'commander of the army') and is registered as 'general' in the Gāndhārī-English Dictionary.[45] Considering its link with the Seleucid office (see § 2.1) and its occurrences (see § 2.2), the more proper meaning of this title would be 'provincial governor', although the Gandhāran *stratega* also had a military role Other scholars such as Fussman[46] and Salomon[47] have already argued that Gā. *stratega* designated a regional governor or have equated it with a satrap,[48] but no one has investigated its relationship with the Seleucid στρατηγός. The term has fourteen epigraphic oc-

45 See Baums/Glass (2002a–) s.v. *stratega*.

46 See Fussman (1980) 25.

47 See Salomon (1996) 428–429 n. 21 and 444.

48 In fact, there is a Gāndhārī term that is directly cognate with the 'satrap', i.e., Gā. *kṣatrava*, also registered as 'governor' in the *Gāndhārī-English Dictionary*: see Baums/Glass (2002a–) s.v. *kṣatrava.* The latter is also attested in Sanskrit (Skt. *kṣatrapa*) but only on coins and in inscriptions. As for Gā. *kṣatrava*, its more plausible derivation is from OIr. **xšaθra-pā/ă-* (lit. 'protector of the rule/kingdom') as is also the case for Gr. σατράπης, which derives from the same (hypothetical) word. According to Schmitt (1976), the Greek term σατράπης could not derive either from OPers. *xšaça-pā-van-* or **xšaθra-pā-na*. The Gā. title *kṣatrava* has 18 numismatic occurrences, 17 epigraphical occurrences and 1 manuscript occurrence. It also occurs in the following compounds: a) *kṣatravaputraṇa* ('son of the governor', CKI 564); b) *kaviśigakṣatrava* ('governor of Kaviśi', CKI 150); c) *ganavhryakakṣatravaputra* ('son of the governor Ganavhryaka', CKI 150); d) *mahatavasañadikṣatrava* ('the governor and relative of Vasa the Great', CKI 929). Based on an overview of the occurrences, Gā. *kṣatrava* appears to connote a governor without any further specification in most cases. In at least one case, it seems to connote a local governor. In CKI 109, Śivaseṇa is said to be the governor in the town of Avhisarapraṭha (CKI 109). As for the Apraca kingdom, a *kṣatrava* is attested in only one case, i.e., CKI 257. The latter is inscribed on a relic, which was established by Śatruleka, son of a sister of Vijayamitra II and governor (CKI 257.1–2). As will be better explained below, the highest offices of the kingdom were probably only granted to the king's sons (more specifically, the firstborn was the heir apparent, while the second born was the *stratega*). Based on this interpretation, Śatruleka, nephew of Vijayamitra II, obtained a lower office, i.e., that of *kṣatrava*. An indication that the office of *kṣatrava* was inferior is indicated by the fact that at the end of CKI 257, Śatruleka honours both the Apraca king Vijayamitra II and the *stratega* and master of Gandhāra Indravarma. Although the seal of Śivaseṇa (CKI 109) does not belong to the group of Apraca inscriptions, it may be inferred that, also in the case of the Apraca kingdom, the *kṣatrava* held the office of local governor.

currences (CKI 190, 241, 242, 255, 257, 265, 358, 405 and 1035), four numismatic occurrences (CKC 235 Rev, 236 Rev, 300 Rev and 307 Rev) and one manuscript occurrence (CKM 1: Av^{L1} v187) if compounds are also considered. All occurrences refer to the Indo-Scythian dynasty of Apraca, who ruled over this region between the end of the first century BCE and the beginning of the first century CE.[49]

2.1 The Seleucid στρατηγός: a brief framework

The Greek office of στρατηγός has a longstanding tradition. It was introduced in Athens by Cleisthenes' reform (508–507 BCE), according to which ten στρατηγοί were elected annually.[50] In the Hellenistic age, the role of στρατηγός changed depending on the time and place. For instance, in the Aetolian and Achaean League, the στρατηγός was the civil and military chief and was elected every year.[51] In the Seleucid kingdom, the title of στρατηγός referred to both a provincial governor and a military commander. From the beginning of the Seleucid era until the reign of Antiochus III, the titles of the provincial governors differed depending on the region. In the western territories, they were appointed as στρατηγοί, whereas they were σατράπαι in the eastern ones. At an uncertain date in the late third century BCE, Antiochus III dismissed the office of σατράπης and generalised that of στρατηγός for each province. However, for the peripheric regions, he chose local dynasts as governors after they had recognised the Seleucid sovereignty.[52] It appears that the Seleucid στρατηγός gradually carried out a widening array of tasks, passing from a mere military role to a civil one as well. To justify the connotation held by the Gandhāran *stratega*, the same widening process is to be inferred also among Graeco-Bactrians due to their constant contact with Seleucids.

2.2 The Gandhāran *stratega*: new insights into the Apraca dynasty

We have already pointed out that the administrative system of the Indo-Scythian Apraca kingdom was probably borrowed from the Seleucid one (see § 1). If the Gāndhārī title of *stratega* – attested only in inscriptions and coins related to the Apraca kingdom – were considered as the corresponding Seleucid στρατηγός, it

49 See n. 10.

50 For the historical reconstruction of Cleisthenes' reform, see Musti (2008) 272–277.

51 See Rhodes/Ameling/Tinnefeld (2015).

52 See Capdetrey (2007) 229–257 and 283–294.

should be interpreted as denoting the royal superintendent who was in charge of both the administration of a province and the military role. As will be discussed below, in the case of the Apraca kingdom, which was located in modern day Pakistan's Bajaur Agency,[53] the province was the territory between Peshawar and Taxila, i.e., the Gandhāra itself.

From the occurrences of Gā. *stratega*, it is apparent that the title only refers to the members of the king's family of the Apraca dynasty. This element seems to reinforce the interpretation of the term as 'provincial governor' as it was indeed a custom of Indian kings to assign the government of provinces to their heirs.[54] There are four *strategas* recorded by the sources, i.e., Vaga (CKI 242 and 265), Indravarma I (CKI 241, 255, 257, 405 and 1035), Viśpavarma (CKI 241), and Aśpavarma (CKI 190, 358; CKC 235, 236, 300 and 307). Here follows a brief presentation of each of them:

(i) Vaga is one of the three sons of Viṣṇuvarma, king of Apraca, and brother of Vijayamitra II (1 BCE/0 – 31/32 CE ca.),[55] who succeeded his father as king of Apraca,[56] and Indravarma I.[57]

53 See Salomon (1996) 418–419.

54 See Salomon (1996) 444.

55 The dates of Vijayamitra's reign have been detected thanks to the internal dating of inscriptions. The starting date of the eras mentioned epigraphically are 175 BCE for the era of Yonas – see Salomon (2012) – and 47/46 BCE (autumn-based year) for the Azes era (the beginning of which could shift to 48/47 BCE if the spring-based year is considered as its start) – see Falk/Bennett (2009); Baums (2018b).

56 According to Falk, Vijayamitra II is to be considered the son of Viṣṇuvarma and Rukhuṇa, since the latter is defined as *jivaputra* ('having a living son', see Skt. *jīvaputrā*) in CKI 242, 257 and 265, which refer to her living son and the actual ruling king Vijayamitra II. In this first case, succession to the throne followed the regular father-to-son scheme: see Falk (1998) 95–99 and 106–107. Salomon supports another theory, which considers Vijayamitra II as Viṣṇuvarma's younger brother: see Salomon (2005) 380. In this case, he ascended to the throne following the brother-to-brother kingly succession. Both hypotheses are valid, but, in our view, Falk's is more convincing. Salomon takes as counterargument the fact that, in later inscriptions relating to Ikṣvāku kings, the title *jīvaputrā* (or the corresponding *jīvasutā*) may also refer to the mother of a future king. However, following Salomon's hypothesis, which considers Vijayamitra II as Viṣṇuvarma's younger brother, a problem arises regarding the title *jīvaputrā* attributed to Rukhuṇa, since there would be no heir apparent of which she would be mother if Vijayamitra II were her brother-in-law, her only sons are Indravarma I and Vaga, and neither of them is recorded as being the Apraca king. In this paper, we thus follow Falk's hypothesis, which our argument may even strengthen.

57 In CKI 242, Vaga the *strategа* is recorded as Indravarma's brother. In CKI 265, Vaga the *strategа* is honoured after his parents and before his brother.

(ii) The latter is said to be both a *stratega* and the master of Gandhāra (*gaṃdhar-aspami*), and he is married to Utara.[58]
(iii) Traditional interpretations consider Aśpavarma the son of Indravarma I,[59] based on numismatic evidence.[60] However, since Cribb demonstrates that Aś-pavarma's coins have several features in common with the coinage minted at the end of the reign of Sasan,[61] the Indo-Parthian ruler (last part of the first century CE), this position may need rethinking. Given that Indravarma II should be distinguished from Indravarma I,[62] Skinner and Rienjang consider Aśpavarma the son of Indravarma II[63] and place him sixty years later than the traditional account.[64]
(iv) The last *stratega* to be mentioned is Viśpavarma, who is the father of Indra-varma II,[65] but whose own father is uncertain. From our perspective, Viśpa-varma may be considered the second son of Vijayamitra II, and we shall try to explain this below.

Skinner and Rienjang introduce a fundamental element into the recontruction of the history of the Apraca kingdom. The scholars state that a split into two branches of the Apraca dynasty happened at the time of the reign of Vijayamitra II, a split archeologically attested by two different groups of reliquiaries. The first group, whose reliquaries refer to king Vijayamitra II, was located in the present-day territory of Bajaur. In contrast, the second group, whose reliquaries refer to the *stratega* Indravarma I, was found in Gandhāra, east of the Khyber Pass up to Taxila, which was certainly another centre of power next to the royal court lo-

58 In CKI 241, Indravarma the *stratega* is honoured together with his wife Utara. In CKI 255, Indravarma the *stratega* is not directly mentioned, but he is inferred from the title *stretegabharya* attributed to his wife. In CKI 257, he is honoured together with his nephew Indrasena and his brother Vijayamitra II, and he is mentioned as the *stratega* and *gaṃdharaśpami*. In CKI 265, he is mentioned as the *kumara* ('royal scion') and as the establisher of relics together with his wife. In CKI 405, he is mentioned as the *stratega* and as one of the establishers of a *stūpa*, together with his mother and his brother Vijayamitra II. Finally, the Gāndhārī version of CKI 1035 simply bears Indravarma's name together with the title of *stratega*, whereas its Greek counterpart calls him Alexander the στρατηγός. However, there are too few elements to decide whether CKI 1035 should be related to Indravarma I or Indravarma II.
59 See Salomon (1996) 447–450; Falk (1998) 103–107; Senior (2001–2006) II, 138–143.
60 See, e.g., CKC 307 Rev.
61 See Cribb (2015a) 29–34; Cribb (2015b) 102–111.
62 See Falk (1998) 103–107; Baums (2012) 233.
63 See Skinner/Rienjang (2020) 152–161.
64 CKI 190 and CKI 358.2 simply bears Aśpavarma's name together with the title of *stratega*.
65 See CKI 241.1–2.

cated in Bajaur, where the king Vijayamitra II dwelled and operated.[66] According to our hypothesis, Gandhāra could be regarded not only as an extended area of military power conquered by Indravarma I but also as the seat of the provincial governor, where the *stratega* was based. The latter point may also be confirmed by the epigraphic occurrence of *gaṃdharaspami* ('master of Gandhāra') attributed to the general Indravarma I (CKI 257.5), who actually ruled over Gandhāra while his elder brother was the Apraca king. Gandhāra may be the only province of the Apraca kingdom (after its military conquest?) to be governed by a *stratega*. However, since a *meridakha* is attested for the Apraca kingdom (CKI 265), there were probably smaller districts governed by *meridakha*s (see § 3).

That considered, it is possible to use the dynasts' offices to further clarify familiar ties. An overall analysis of the inscriptions seems to show that the political office of *stratega* was never held by more than one person at the same time.[67] When the Apraca king had more than one son, each of them held a different office:

A. In the case of two sons, the first was the heir apparent and would become the next Apraca king, whereas the second became the general and, after its conquest, the provincial governor of Gandhāra.
B. In the case of three sons, the first two received the offices mentioned above, while the third had no specific title, simply bearing the title of *kumara*, which is to be read as an honorary kingly title such as 'royal scion' or the like. In our opinion, each of the king's sons (or even all the members of the royal family) bore the title of *kumara* before receiving a higher one. Albeit Viṣṇuvarma and Indravarma II, both called *kumara* (CKI 247 and 241), later became Apraca kings, whereas Indravarma I and Indragivarma, who were also known as *kumara* (CKI 242, 265 and 402), never became rulers.

This scheme of titles is apparent in the case of Vijayamitra II, Vaga, and Indravarma I, sons of Viṣṇuvarma. Thanks to the internal dating of inscriptions, it is possible to distinguish two different periods. Evidence of the first period is found in CKI 242 and 265, while CKI 241, 257, and 405 bear witness to the second. In the first period, dated to around 16/17 CE (63rd year of Azes; see CKI 242.1), Vijayamitra II was the Apraca king, Vaga was the *stratega*, and Indravarma I was merely a scion (= *kumara*).[68] In the second, which certainly dates back to 26/27 CE (27th year of Vijayamitra II, 73rd year of Azes, 201st year of the Greeks; see CKI 405),

66 See Skinner/Rienjang (2020).
67 Cfr. Salomon (1996) 444.
68 See Appendix, Fig. 1.

Vijayamitra II was still the Apraca king, and Indravarma I had become the *strategа*, in charge of Gandhāra (see CKI 257.5), whereas Vaga is no longer mentioned. We assume that Vaga had died in the period between the two groups of inscriptions and Indravarma I took over as the governor of Gandhāra.[69] Therefore, at least for the third generation, it can be concluded that succession to the throne pertains to the elder son; military command and the provincial government of Gandhāra are left to the second son, while the third son has no higher offices and simply bears the title of *kumara*.

If we apply this scheme to the next generation, it is possible to better link Viśpavarma to the family tree by hypothesising his father's identity. Indravasu was undoubtedly Vijayamitra II's elder son, as he was the Apraca king (see CKI 241.2). If Indragivarma, who was recorded as Vijayamitra II's son and *kumara* (see CKI 402 A1 and B1), were considered as Vijayamitra II's third son, Viśpavarma would be the second son, since he held the title of *strategа* (see CKI 241.1). Viśpavarma was never attested as one of Vijayamitra II's sons, perhaps because his name only appeared as a patronymic for Indravarma II (CKI 241.1.lid). According to this hypothesis, Viśpavarma would have been the governor of Gandhāra at the same time as his hypothetical brother Indravasu was the reigning Apraca king. Unfortunately, the late history of the Apraca kingdom is unclear due to the scarce information about late dynasts. Vijayamitra II was still ruling for the 32nd year in 31/32 CE, as CKI 359 attests. The next date found in inscriptions is 51/52 CE (98th year of Azes; see CKI 358.2), and, at that time, Aśpavarma was already the *strategа*. Many events must have happened over this period of twenty years. Firstly, Vijayamitra II died after 31/32 CE. Consequently, his elder son Indravasu became the Apraca king, and Viśpavarma became the Gandhāran governor. Indravasu already had a living son who was the heir apparent (whose name was reconstructed as Vijayamitra III), since his wife Vasumitra was recorded as *jivaputra* (see CKI 241.2). Viśpavarma's son, Indravarma II, was a *kumara*, i.e., a royal scion, and *strategaputra* (see CKI 241.1).[70] Later, Indravarma became the Apraca king (see CKI 930), even though he was not the direct heir. Several hypotheses could be made about this. For instance, Indravasu's son may have died without heirs before he ascended the throne, and Indravarma II was chosen as the next Apraca king, as Viśpavarma may have died in the meantime. Accordingly, Indravarma II selected his son Aśpavarma as the Gandhāran governor.[71] As Skinner and Rienjang have shown,[72] considering Aśpavarma as the son of Indravarma II and not

69 See Appendix, Fig. 2.
70 See Appendix, Fig. 3.
71 See Appendix, Fig. 4.
72 See Skinner/Rienjang (2020) 160–161.

of Indravarma I proves his primary role in the late history of the Apraca kingdom, and also justifies the numerous numismatic and literary references to him.[73] Nevertheless, such a scheme can only remain hypothetical without any further discoveries. The following tables summarise the history of the Apraca dynasty[74] while a complete reconstruction of the male family tree of the Apraca dynasty can be found in the Appendix.[75]

Tab. 1: Relevant male members of the Apraca dynasty.

Gen.	Male dynasty	Title	Epigraphic occurrences	Other occurrences
I	**Vijayamitra I**	*Apracaraya*	CKI 176 B[76]	//
II	**Viṣṇuvarma**	*Kumara*	CKI 247.1	//
		Apracaraya	CKI 242.4; CKI 265.4	//
III	**Vijayamitra II**	*Apracaraya*	CKI 176 D3; CKI 241.3; CKI 242.5; CKI 257.4; CKI 265.4–5; CKI 359.1; CKI 402 A1 and B1; CKI 405.1; CKI 454 A1	//
	Vaga	*Stratega*	CKI 242.5; 265.4	//
	Indravarma I	*Apracarayaputra*	CKI 242.1	//
		Kumara	CKI 242.1; CKI 265.2	//
		Stratega	CKI 241.2; CKI 257.4A–5; CKI 405.1; CKI 1035 (?)	//
		Gaṃdharaśpami	CKI 257.5	//

73 See Senior (2001) I, 89–94 and II, 138–143; Salomon (1999) 145–149.

74 See Tabs. 1 and 2. Note that all the Apraca kings are marked in bold and a thicker line divides each of the six generations from the others.

75 See Appendix, Fig. 5.

76 Vijayamitra I and II were originally thought to be the same person – cfr. Salomon (1982) 63–64 –, and the distinction between the two was introduced by Fussman – cfr. Fussman (1993) 104. Although Falk discards this hypothesis, considering Viṣṇuvarma the founder of the Apraca dynasty – cfr. Falk (1998) 106 – Salomon points out that there must be an earlier ruler than Viṣṇuvarma, and the latter could be identified with Vijayamitra I: see Salomon (2005) 382.

Tab. 1 (continued)

Gen.	Male dynasty	Title	Epigraphic occurrences	Other occurrences
IV	**Indravasu**	*Apracaraya*	CKI 241.2	CKC 234 Rev;[77] CKC 306 Rev
	Viśpavarma	*Stratega*	CKI 241.1	//
	Indragivarma	*Kumara*	CKI 402 A1 and B1	//
V	Vijayamitra III[78]	See Vasumitra in Tab. 2		
	Indravarma II	*Strategaputra*	CKI 241.1.lid	//
		Kumara	CKI 241.1	//
		Apracaraya	CKI 930 (Brāhmī section)	//
VI	Aśpavarma	*Stratega*	CKI 190; CKI 358.2	CKC 235 Rev; CKC 236 Rev; CKC 300 Rev; CKC 307 Rev.

3 The district superintendent: *meridakha*

The Gāndhārī term *meridakha* derives from the Greek μεριδάρχης, which means 'district governor',[79] and the Gāndhārī term retains the same meaning.[80] It has already been stated that the *meridakha* was the governor of small military and

77 Senior introduced the correct reading for CKC 234 (*viyajamitraputrasa itravasusa apracarajasa*, "Of Indravasu, the Apraca king, son of Vijayamitra") and for other coins of the same mint – see Senior (2001) II, 136 –, in place of the previous one which caused hermeneutical problems; cfr. Mitchiner (1975–1976) VII, 601.

78 It is uncertain which Vijayamitra is mentioned in CKI 241.3: see Baums (2012) 234. We suppose that the name *viyemitro* is related to Vijayamitra II. It seems that Indravarma II (Gen. V), to whom the relic is dedicated, mentions all his relatives by name to honour them. They are however mentioned in a specific order: (i) his father Viśpavarma and his mother Śiśireṇa (Gen. IV); (ii) his uncle Indravasu and his aunt Vasumitra (Gen. IV); (iii) his great-uncle Indravarma I and his great-aunt Utara (Gen. III). Following this ascending order, it would be proper to expect Vijayamitra II (Gen. III) to be mentioned here instead of Vijayamitra III (Gen. V), reference to whom would break this scheme. For the Gā. title *jivaputra*, see n. 56.

79 See *LSJ* s.v. μεριδάρχης.

80 See Baums/Glass (2002a–) s.v. *meridakha*.

Tab. 2: Relevant female members of the Apraca dynasty.

Generation	Female dynast	Title	Epigraphic occurrences
II	RUKHUṆA/RUKHUṆAKA, wife of Viṣṇuvarma	*Apacarayabhaya*	CKI 242.2; CKI 405.1
		Jivaputra	CKI 242.2; CKI 257.5; CKI 265.4
III	UTARA, wife of Indravarma I	*Kumarabharya*	CKI 265.1–2
		Strategabharya	CKI 241.2; CKI 255.1
IV	VASUMITRA, wife of Indravasu	*Jivaputra*	CKI 241.2
IV	ŚIŚIREṆA, wife of Viśpavarma	*Strategabharya*	CKI 241.1–2

civil units in Gandhāra.[81] There are six epigraphic occurrences (CKI 32, 33, 249, 265, 454 and 552). Among them, CKI 32, 33, and 552 refer to Indo-Greeks, CKI 265 and 454 to the Indo-Scythian dynasty of Apraca, and CKI 249 refers to the Kuṣāṇa subkingdom of Odi. The office of *meridakha* is the only one attested in all three contexts and is connoted as district governor in all three historical contexts.

3.1 The role of μεριδάρχης in the Seleucid kingdom

Literary sources[82] demonstrate that the office of μεριδάρχης[83] as district superintendent[84] is attested in Judea, which was part of the Seleucid kingdom between 198 and 63 BCE.[85] In particular, two district governors are recorded in Judea under the reigns of Antiochus IV (175–164 BCE), i.e., Apollonius and Jonathan. From 160 BCE at the latest, two satrapies, Coele-Syria and Phenicia, were subdivided into μερίδες to respect the ethnocultural differences among people. More

81 See, e.g., Falk (2009) 26.

82 See LXX 1Mac 10.65; Ioseph. *AJ* 12.261; 12.264.

83 The corresponding noun μεριδαρχία indicates both the office of μεριδάρχης – see Ioseph. *AJ* 15.216 – and the territory he governed – see Marcus/Wikgren (1943) 359. Hesychius's definition confirms this last meaning (Phot. *Lex.* μ 259): μεριδαρχίας· μεριτείας <κατὰ δεκαρχίας>, "*meridarchia*: a subdivision <under a government of ten>". Furthermore, the term could refer to the Jewish 'family division': see LXX 1Esd 1.5, 1.12, 5.4 and 8.28; see Myers (1974) 22–23, 26, 58 and 83.

84 We owe the Seleucid attestations to Capdetrey: see Capdetrey (2007) 261.

85 See Martone (2008) 35–38.

specifically, Jonathan's appointment[86] as μεριδάρχης and στρατηγός means that μερίδες were considered sub-satrapies. Similarly, the title of μεριδάρχης is attested in papyrological sources[87] as an administrative officer in Ptolemaic Egypt. In particular, starting from 260/259 BCE, the Egyptian νομός of Arsinoites was split into three districts, i.e., μερίδες, which were in turn subdivided into local units called τόποι. Therefore, the μεριδάρχης was the chief of a μερίς and was responsible for the toparchs, i.e., the superintendents of the τόποι.[88]

The term μεριδάρχης is also attested in two epigraphs, which both curiously come from the Indo-Greek context (in particular, from the Mohmand Agency), approximately dated to 150–50 BCE thanks to palaeographic evidence.[89] The first source is the bilingual Greek-Gāndhārī inscription of Kalliphon (CKI 552),[90] inscribed on a gilded φιάλη, which, according to Falk (2009) (to whom we owe these attestations), was offered – as a Greek-styled votive donation[91] – to an Indian god (Gā. *boa*, who may correspond to the Vedic deity Bhava, 'translated' into Greek as Chaos).[92] The second is a monolingual Greek inscription of Phantoklēs, inscribed on a μαστός[93] and donated in the same context as the previous one.

At the present stage of discoveries, there are no more occurrences of the Greek μεριδάρχης. The Gandhāran title of *meridakha* undoubtedly derives from the Seleucid office instead of the Ptolemaic one, as Gandhāra never came under

86 See LXX 1Mac 10.65.

87 See, e.g., *PTeub* 1.66.60. For other occurrences of μεριδάρχης in papyri, see Grenfell/Hunt/Smyly (1902) 276.

88 See Ameling (2006).

89 See Falk (2009) 38–39.

90 CKI 552 (Greek version): ΚΑΛΛΙΦΩΝ ΜΕΡΙΔΑΡΧΗC ΕΥΞΑΜΕΝΟC ΑΝΕΘΗΚΕΝ ΤΩΙ ΧΑΟCΕΙ, "Kalliphōn, the Meridarchēs, after a vow dedicated (it) to *Chaos" – transl. Falk (2009) 26.

91 The Greek version of this inscription strictly follows the typical Greek formula for votive donations which has three main elements: a) the dedicatee's name in the nominative case; b) the offering verb (generally ἀνατίθημι, τίθημι, ἀφιερόω, καθιερόω), usually conjugated in the aorist tense; c) the god's name in the dative case. See Guarducci (1987) 254–255.

92 The identification is, however, debated and called into question by the author himself who later prefers to postulate a cult of river gods; we prefer to gloss over the discussion of religious issues here due to the nature of this paper. See Falk (2009) 26–29 and 39–40. Cfr. Rougemont (2012) 268–270 and Falk (2020–2021) 126–127.

93 Despite its peculiarity, this little-known inscription was only studied by Falk and Rougemont: see Falk (2009) 34–35; Rougemont (2012) 270–271. Falk's edition is unfortunately based on Sims-Williams' notes and a bad-quality photo, and presents the text as follows: ΔΙΑ ΦΑΝΤΟΚΛΕΟΥΣ ΤΟΥ ΜΕΡΙΔΑΡΧΟΥ ΔΡ Μ, "Through Phantoklēs, the Meridarchos. Dr(ahmas) 40" – transl. Falk (2009) 34. Rougemont reads the text differently: Διὰ Φοιτοκλέ̣ους (?) *vel* Φωτοκλέ̣ους (?) τοῦ μεριδάρχου · δρ. ν', "Par les soins de Phoitoklès (?) ou Phôtoklès, le méridarque – 50 drachmes" – transl. Rougemont (2012) 271.

Egyptian influence. In this regard, Coloru sustains that μεριδάρχης was present in the Seleucid administrative system long before Antiochus IV's reign.[94] The office was maintained among Greek-Bactrians after their independence and the title/role was later inherited by Indo-Greeks.

3.2 Features of the Gandhāran *meridakha*

Just like the Seleucid μεριδάρχης, the Gandhāran *meridakha* should be considered the governor of the districts into which Gandhāra was divided. As mentioned previously, the Gāndhārī term *meridakha* is attested among the Indo-Greeks and in the Apraca and Oḍi kingdoms. In the case of the former, the first occurrence of this officer is found in the Relic Inscription of Theodotos (CKI 32),[95] which is a Buddhist relic donation made by the Indo-Greek meridarch Theodotos, paleographically dated to the mid-second century BCE, according to Konow.[96] In all likelihood, Theodotos was the district governor of Gandhāra)[97] and, if Konow's dating is correct, he was in charge during Menander I's reign. The next occurrence is found in the bilingual Greek-Gāndhārī inscription of the *meridakha* Kalliphon (CKI 552), discussed above.[98] The last Indo-Greek occurrence is found in another Buddhist reliquary donation, i.e., the Relic Inscription of "Unknown Meridarch" (CKI 33). Even though the *meridakha*'s name is unfortunately lost, this inscription is fundamental as it shows the presence of such an office in a later phase than CKI 32 and 552, which, based on palaeography, Konow dates to the second half of the first century BCE[99] or almost at the end of the Indo-Greek rule of Taxila, assuming its inheritance by Indo-Scythians and Indo-Parthians.[100]

94 See Coloru (2009) 266.

95 The name of the *meridakha* was first read as *theüdorena*, equivalent to the Greek Θεόδωρος – cfr. Thomas (1914) 363; Konow (1929) 2 – and then read as *the[u]dotena*, equivalent to the Greek Θεόδοτος – see Salomon (1999) 198.

96 See Konow (1939–1940) 639–640.

97 See Thomas (1914) 364.

98 CKI 552 (Gāndhārī version): *kaliphoṇena meridarkhena praṭiśunita nirakaṭe boasa*, "By Kalliphōn, the Meridarchēs, after a promise, (this) was repaid for Boa" – transl. Falk (2009) 29.

99 See Konow (1929) 4–5.

100 See Konow (1939–1940) 640. In this regard, there is an additional occurrence of Gā. *meridakha* to the six analysed, which is found in a donative inscription on a stone box (the findspot of which is unknown) and could potentially belong to the Indo-Greek period or later. It, unfortunately, does not yield any valuable information for reconstructing the administrative function of the Gandhāran *meridakha*. See Falk (2020–2021) 127–129.

Konow's hypothesis is confirmed by the other three occurrences (CKI 249, 265 and 454) which had not been discovered when it was formulated. At the beginning of Vijayamitra II's reign (3/4 CE or 13/14 CE), Naganaṃda, the wife of the *meridakha* Taraviya, established a *stūpa* (CKI 454) in the kingdom of Apraca. Moreover, Utara lists Sreṭha, the mother of a *meridakha*, as one of the honoured people in her relic inscription (CKI 265). If we apply the hypothesis discussed above, the *meridakha* may have been the governor of one of the districts into which the Apraca kingdom was divided, as the two inscriptions are dated to Vijayamitra's reign. In this case, the *meridakhas*' direct superior may first have been Vaga (alive at the time of CKI 265) and then Indravarma I. As regards the kingdom of Oḍi, Ṣadiya is said to have ordered the realization of Senavarma's relic inscription (CKI 249). The latter is the only attestation of a specific task of which the *meridakha* was in charge, since there is no mention of any duty other than the administration of a district, a duty which can be assumed from the etymology of the term itself and the comparison with the Hellenistic officers.

4 Marginal attestations of political offices: *anaṃkaya* and *epesukupa*

This last paragraph is devoted to two marginally attested Gāndhārī political terms, i.e., *anaṃkaya* (see § 4.1) and *epesukupa* (see § 4.2). We decided to deal with them together for two main reasons: the first is the paucity of their occurrences (respectively, two for *anaṃkaya* and one for *epesukupa*) and the second is that they denote minor officials who do not fit into the assumed three-layer hierarchy in the administration of the Apraca kingdom of Seleucid derivation discussed above (see § 1).

4.1 The royal high dignitary: *anaṃkaya*

The Gāndhārī term *anaṃkaya* derives from the Greek ἀναγκαῖος and is registered as 'minister' in the Gāndhārī-English Dictionary.[101] However, its origin and its connection with the Greek term should be further investigated. It is found in only two Gāndhārī inscriptions, i.e., CKI 176 and 249, relating to the kingdoms of Apraca and Oḍi.

101 See Baums/Glass (2002a–) s.v. *anaṃkaya*.

4.1.1 The title of ἀναγκαῖος in Hellenistic kingdoms

The Greek term ἀναγκαῖος principally has the passive meaning of 'constrained', 'forced', from which the meaning of 'connected by necessary or natural ties', i.e., 'related by blood' is derived.[102] It seems that the term ἀναγκαῖος is not attested in Seleucid inscriptions and is used as an official title only in the Hellenistic reign of Pergamon, as witnessed by two Attalid inscriptions.[103] The title ἀναγκαῖος has been traditionally interpreted as cognate with συγγενής.[104] However, Virgilio states that a distinction between the two titles should be assumed.[105] Due to a series of elements,[106] the title συγγενής was related to high officers who were also relatives of the king, while the title ἀναγκαῖος only referred to the king's high dignitaries and was similar to the more common Hellenistic title of φίλος. Thus, the ἀναγκαῖοι here mentioned are not the king's relatives but only some of the king's high dignitaries. They were part of the king's retinue, who followed the king on his diplomatic trips and formed a sort of 'extended council', consulted by the king in cases of emergency.[107] Therefore, in the kingdom of Pergamon, the title of ἀναγκαῖος did not imply a royal kinship and did not even refer to a particular political office. It was merely an honorary title given to the king's high dignitaries who formed his entourage.

It seems that no Seleucid-related sources bear the title of ἀναγκαῖος, but the lack of attestations may be linked to the loss of most Seleucid sources. As Virgilio demonstrates, the title of ἀναγκαῖος should be equated to that of φίλος, and a large number of φίλοι are attested in Seleucid sources. In all Hellenistic kingdoms, the king was surrounded by royal agents, called φίλοι, invested with the king's lofty dignity. The title of φίλος was an honorary title expressing the king's esteem for some of his dignitaries within the court. The φίλοι (with which the Attalid ἀναγκαῖοι are cognate) took part in the royal council, which was known as συνέδριον and influenced the king's decisions.[108] As a general rule, almost every high officer

102 See *LSJ* s.v. ἀναγκαῖος.

103 See OGIS 315, ll. 2–7, and OGIS 763, l. 31. In the first passage, Eumenes needed to consult his officers and decided to call a council. The latter was made up of three of the highest Attalid officers, namely the king's brother Athenaeus, the σύντροφος Sosander, and the συγγενής and νομοφύλαξ Menogenes, and by many of the other ἀναγκαῖοι. See Virgilio (2003) 307.

104 Cfr. Corradi (1929) 246–247.

105 See Virgilio (1981) 112–118.

106 One of the most significant elements discussed by Virgilio is the fact that on two occasions Polybius (see Polyb. 5.71.2 and 36.5.7) uses συγγενής and ἀναγκαῖος together to indicate both a relationship of kinship and friendship. See Virgilio (1981) 112–118.

107 See Welles (1934) 250.

108 See Virgilio (2003) 136–138.

was a φίλος as there was no particular office linked to this title.[109] Among the offices granted to Seleucid φίλοι, let us mention that of ἐπιστολόγραφος, i.e., the head of the chancellery to be compared with the Gandhāran *anaṃkaya*.[110] As Capdetrey underlines,[111] the ideological and administrative importance of written documentation made this office pivotal for the circulation of information and royal orders. In our opinion, in addition to holding military roles, one of the tasks the Gandhāran *anaṃkaya* might have overseen is somewhat related to that of the Seleucid ἐπιστολόγραφος as he seems to fill an important role in the chancellery (see § 4.1.2).

4.1.2 Features of the Gandhāran *anaṃkaya*

Due to its phonetic structure, the Gāndhārī term *anaṃkaya* apparently derives from the Greek ἀναγκαῖος, while its meaning has been variously interpreted by scholars.[112] From an overall analysis of Greek sources, it is apparent that ἀναγκαῖος is only an honorific title and has nothing to do with a real kinship with the king. Consequently, one might think that, likewise, the Gandhāran *anaṃkaya* also had no kinship ties with the king and that, just like the Hellenistic ἀναγκαῖος/φίλος, no specific tasks were directly linked to the title. From the Gāndhārī sources, three *anaṃkaya*s are known:

(i) The first is Viśpila (CKI 176 E),[113] who was probably a courtier during Vijayamitra II's reign in Apraca.[114]

109 See Capdetrey (2007) 278–280.

110 Two ἐπιστολόγραφοι are known, namely Dionysus (under the reign of Antiochus IV, 175–164 BCE) and Menochares, son of Dionysus (under the reign of Demetrius I, 162–150 BCE). For further information, see Savalli-Lestrade (1998) 53 and 70.

111 See Capdetrey (2007) 278–280.

112 Konow was the first scholar to claim that *anaṃkaya* in CKI 176 derived from ἀναγκαῖος and referred to the king's advisers: cfr. Konow (1939–1940). Fussman did not support this hypothesis, leaving it untranslated. He stated that CKI 176 E is merely an engraver's addition: cfr. Fussman (1993) 108–109. Instead, Bailey, Fussman, and Salomon interpret the term in CKI 249 as 'royal kinsman': cfr. Bailey (1980) 23, 27; Fussman (1982) 8, 28; Salomon (1986) 271, 279. Von Hinüber translates it as '*Gefolgsmann*' ('follower'), not alluding to royal kinship: cfr. von Hinüber (2003) 29. As concerns both inscriptions, Baums leaves the term untranslated but claims that it was employed in the meaning of 'related by blood' just like the Greek word from which it derives: cfr. Baums (2012) 203, 232 and 237.

113 CKI 176 E: *Viśpilena aṇaṃkayeṇa likhiṭe*, "[This] was written by the *anaṃkaya* Viśpila".

114 This is assumable as sections D2, D3, and E of CKI 176 were added by order of king Vijayamitra II. See Falk (2003).

(ii) The second is Suhasoma (CKI 249.8g–9b),[115] who was one of the two *anaṃkaya*s of Senavarma, king of Oḍi, and who probably carried out military tasks.[116]
(iii) The third is Saṃghamitra (CKI 249.13e-f),[117] who was Senavarma's other *anaṃkaya* and who probably had a role in the chancellery.

As is evident from this scheme, just as happens in the case of Hellenistic ἀναγκαῖοι/φίλοι, there may be more than one *anaṃkaya* at the same time, all of whom carry out different tasks. Suhasoma (CKI 249.8g–9b) is said to be *sayugasabalavaha* ('with yoke animals and with troops and carriages') and *aṣmaṇakara* ('protector'),[118] thus he filled a military role. Moreover, this *anaṃkaya* was circled by two other groups of officers, i.e., the *guśuraka*s and the *sturaka*s, both connected to the army.[119]

Viśpila (CKI 249.13e–14a) and Saṃghamitra (CKI 176 E) both seem to hold a bureaucratic office. In both occurrences, the term is in the instrumental case and

115 CKI 249.8g–9b: *maharajarayatirayakuyulakataph[śp]aputro sadaṣkaṇo devaputro | sadha aṇakaeṇa suhasomeṇa aṣmaṇakareṇa sayugasavalavah(*e)ṇa sadha guśurakehi sturakehi ca puyita*, "Sadaṣkaṇa, son of the great king, overking of kings Kujula Kadphises, son of gods, is honoured together with the *anaṃkaya* Suhasoma, the *aṣmaṇakara*, with (his) yoke animals, with (his) armies and carriages, together with the *guśurakas* and the *sturakas*".

116 Salomon hypothesised a pedigree for the *anaṃkaya* Suhasoma which would show kinship relationships between the dynasties in question: he may be the co-donor of CKI 369 (dated to the mid-first century CE) together with his wife Vasuvadata, who, in turn, could be Indravarma I's sister, at the time *kumara* and then *stratega* of the Apraca kingdom (see § 2.2), as CKI 242 seems to show (see CKI 242.5). See Salomon (1999) 149–153.

117 CKI 249.13e-f: *sia[t]i likhita ya śarirapraïṭhavaṇia saṃghamitreṇa laliaputreṇa*, "And [the inscription] concerning the relic establishment was written by the *anaṃkaya* Saṃghamitra, son of Lalia".

118 The compound *aṣmaṇakara* is formed from *aṣmaṇa* and *kara* (Skt. *kāra*). Bailey links the first constituent with the Iranian root *axš-* 'to observe, to watch over': see Bailey (1980) 27. Thus, it literally means 'the one who makes protection', i.e., 'the protector'.

119 The first attestation of both titles is found in this inscription. However, the first title is a secondary derivative from *guśura* ('son of the house, noble kinsman'): see Bailey (1947) 149–150. The second is highly attested in the Gāndhārī corpus – see Baums/Glass (2002a–) s.v *guśura* – and probably had a military function – see Falk (2004) 149–150. Bailey connects the second title either to the Avestan *stura-* ('great') or to the Avestan *stūirīm* ('under the care of'): see Bailey (1980) 27. In the first case, it would indicate noble men, whereas, in the second, it may refer to slaves or employees. Salomon also proposes to link it with the term *stora* ('large animals', 'horse'; see Avestan *staora-*) that appears in the Niya Prakrit documents: see Salomon (1986) 279; see also Burrow (1937) 132. In the latter case, it would indicate either the cavalrymen or the officers in charge of caring for large animals such as camels or elephants: see Falk (2004) 150. Regardless of its etymology, the title definitely refers to a military officer, as it is apparent from the context.

is the agent of the passive participle *lihida* ('written'). In our view, it does not seem likely that the *anaṃkaya* was the officer in charge of engraving the text. In earlier inscriptions,[120] the engraver, called *livikara*, is never mentioned by name. An inscription, particularly an official one, was usually written in draft form before being engraved. We believe that these two *anaṃkaya*s may be the ones in charge of preparing drafts of official inscriptions on the king's behalf. As alluded to above, these *anaṃkaya*s may be somewhat linked with the Seleucid ἐπιστολόγραφος, the head of the chancellery, who was also an ἀναγκαῖος/φίλος.[121] In conclusion, the Gāndhārī title *anaṃkaya*, which is not exclusive and may be held by more persons contemporarily (as in the case of the Oḍi kingdom), refers to the king's high dignitaries whose range of responsibility involved both military and bureaucratic duties, just like the Hellenistic ἀναγκαῖοι/φίλοι.

4.2 The shrine superintendent: *epesukupa*

As its form also suggests in this case, the Gāndhārī term *epesukupa* derives from the Greek ἐπίσκοπος. Although it occurs once in CKI 553, it is not registered in the Gāndhārī-English Dictionary and its meaning merits further investigation. As the Greek term assumes different meanings depending on the historical context, we first discuss the features of each officer labelled as ἐπίσκοπος (see § 4.2.1).[122] We then analyse CKI 553 and argue that the Gandhāran *epesukupa* is better linked with the Seleucid ἐπίσκοπος, from whom this office might derive (see § 4.2.2).

120 See CKI 14 E, 29, 30 and 31.

121 While searching for a parallel Indian officer, Kauṭilya's *Arthaśāstra* attributed the redaction of the king's edicts (*śāsana*) to the royal scribe (*lekhaka*), who was a high officer of ministerial rank, listed among the superintendents (*adhyakṣa*): see Olivelle (2013) 41–42. As one of his ministers – see *AŚ* 2.10.3, where he is said to be *amātyasampadopetaḥ* ('endowed with the quality of a minister') – the *lekhaka* was undoubtedly close to the king and "stood in an interesting position vis-à-vis the discursive processes of the court, as a functionary mediating the boundaries between the oral, the written and the performative": Visvanathan (2014) 33. Just like the Seleucid ἐπιστολόγραφος and the Gandhāran *anaṃkaya*, the royal scribe described by the *Arthaśāstra* is one of the king's high dignitaries (*āmātya*).

122 The next subparagraphs (§ 4.2.1 and 4.2.1.1) expand Falk's short reference to Greek parallels of the Gāndhārī *epesukupa* of CKI 553, which deserve more attention and further reflection.

4.2.1 The changing role of the Greek ἐπίσκοπος: Athens, Alexander's empire, and Seleucid kingdom

The Greek term ἐπίσκοπος has different meanings: a) 'overseer', 'guardian'; b) 'scout', 'watch'; c) 'supervisor', 'inspector'; d) 'ecclesiastical supervisor'.[123] In its more specific and technical meaning, the title ἐπίσκοπος refers to a public officer who held a role of responsibility not only in the Athenian empire but also in Alexander's empire and in the Seleucid kingdom. However, they perform different tasks in each context, as we show below.[124]

Balcer demonstrates that the office of the Athenian ἐπίσκοπος was not original but derived from an Achaemenid one, i.e., the King's Eye. The sources[125] show that the ἐπίσκοπος was an itinerant officer who periodically toured the territories subdued by Athens to ensure that their respective governments acted in its best interests. His job was to prevent rebellions and oversee local governments. In his wanderings, he was accompanied by a πρόξενος. He could not try any wrongdoer, but he could indict and summon them to the Athenian ἡλιαία. He was charged with conducting local investigations (ἀνακρίσεις). Finally, he had no military duties, which were held by the φρούραρχοι. Each ἐπίσκοπος was probably in charge of a territory, and, although only a few are recorded, the wide geographical distribution of the sources suggests that there were presumably a large number of such officers.[126]

As concerns Alexander's ἐπίσκοπος, the sources record that Alexander the Great appointed some ἐπίσκοποι during his expeditions. Alexander's ἐπίσκοπος did not

123 See *LSJ* s.v. ἐπίσκοπος.

124 Among the literary attestations of ἐπίσκοπος, it is remarkable that Arrian (*Ind.* 12), who took up Megasthenes' lost account of the seven social groups of Indian society, used it to describe the group of overseers (i.e., public inspectors or more probably spies), who had no relationship with the historical Greek ἐπίσκοποι and Gandhāran *epesukupa*. Furthermore, it should be remarked that the earlier accounts of Diodorus (2.41.3) and Strabo (15.1.48) used the label ἔφοροι to refer to the latter social group (instead of ἐπίσκοποι). For further information on the sixth group mentioned in Megasthenes' account, see Stein (1921) 169–175; Hultzsch (1925) XLI; Breloer (1934) 158; Zambrini (1985) 811.

125 Epigraphic sources: IG I^3, 14.12–16 (first *Eryhtrai Decree*), IG I^3, 15 (second *Eryhtrai Decree*) and IG I^3, 40 (*Chalkis Decree*). Literary sources: Ar. *Av.* 1020–1055; Harp. s.v. ἐπίσκοπος; *Anec. Gr.* s.v. ἐπίσκέπται and ἐπίσκηψις.

126 Notwithstanding the few available Persian sources, it is possible to use Greek sources to reconstruct the duties of the Persian King's Eye (Aesch. *Per.* 978–981; Hdt. 1.144.2; Ar. *Achar.* 91–124; Ctesias in Plut. *Artax.* 12.1; Xen. *Cyr.* 8.6.16; Xen. *Oecon.* 4.8 etc.). His tasks are almost the same as the Athenian ἐπίσκοπος. The main difference is the way in which the officers were chosen: ἐπίσκοποι are selected by the people (δῆμος), whereas the King's Eyes is picked by the Persian Great King (*xšāyaθiya*). See Balcer (1977).

carry out the same tasks as his Athenian counterpart. Arrian[127] relates that, before leaving Egypt in 332/331 BCE, Alexander appointed Aeschylus and Ephippus as ἐπίσκοποι at Memphis.[128] In another passage,[129] Arrian says that, after crossing Mount Caucasus in winter 330/329 BCE, Alexander appointed Proexes as satrap of the Caucasus Region (i.e., the Kabul valley) and Neiloxenus as his ἐπίσκοπος. The latter was put in command of an army. This means that not only did Alexander's ἐπίσκοπος have a supervisory role (in this case, the activity of a satrap) but that he was also head of the army. It is also said that Neiloxenus was one of the Companions, namely a high-ranked individual who served as an officer in Alexander's army.[130] On another occasion, Alexander chose a Companion as ἐπίσκοπος. More specifically, Arrian[131] relates that, in 330 BCE, Alexander made Amminapes satrap of Parthyaea and Hyrcania and Tlepolemus superintendent of the two regions. Once again, the ἐπίσκοπος was appointed from the ἑταίροι (so, he is a military officer) and supervised the satraps. In sum, Alexander's ἐπίσκοπος has the following features: a) his task was to supervise a satrap or a mercenary corps; b) he was chosen from the Companions; c) he commanded troops.

As regards the Seleucid administration, it seems that the ἐπίσκοπος was absent: this is certainly true in matters of judicial and military administration.[132] However, thanks to Akkadian epigraphic sources, an ἐπίσκοπος is found in the Hellenistic Mesopotamia, part of the Seleucid empire, as one of the royal administrators of cults and sanctuaries. The Seleucid religious superintendents were usually called ἐπιστάτης or προστάτης,[133] but, in Mesopotamia, they were labelled with the Akkadian title *paqdu* as the inscriptions of Uruk and Babilonia demonstrate.[134] Still, an Akkadian inscription in the temple of Nippur (UM 29–15–802.2)

127 See Arr. *Anab.* 3.5.3.

128 Curtius provides another version of Alexander's division of tasks in Egypt. The report tells us that he put Aeschylus and Peucestes in command of Egypt: see Curt. 4.8.4. Curtius only records five officers, whereas Arrian lists sixteen. Due to his completeness, Arrian is probably to be considered the best source on Alexander's division of offices in Egypt. Curtius says that Alexander put Aeschylus and Peucestas in charge of Egypt, while Arrian records that Doloaspis and Petisis were appointed as governors of Egypt.

129 See Arr. *Anab*. 3.28.4.

130 See Heckel (2006) 349.

131 See Arr. *Anab*. 3.22.1.

132 Bikerman does not mention an ἐπίσκοπος in his survey of Seleucid offices. Cfr. Bikerman (1938).

133 There was an ἐπιστάτης in charge of the Artemision of Amyzon in Caria: see Amyzon 15.7 in Robert/Robert (1983) 151–154. In Jerusalem there was a προστάτης τοῦ ἱεροῦ who was in conflict with the High Priest of the Temple: see 2Mac 3.4–6.

134 See van der Spek (1987) 72–74; Sommer (2000) 80–81.

records an *e-pi-is-ku-pu-su* (i.e., the Akkadian transcription of ἐπίσκοπος), named Enlil-uballit who lived during the reign of Demetrius I (162–150 BCE). The latter's tasks were probably the same as the *paqdu*, namely, to supervise the temple on behalf of the king.[135] Thus, although only a single occurrence is available, it is possible to conclude that the ἐπίσκοπος was one of the royal supervisors of temples and cults in the Seleucid kingdom.

4.2.2 The Gandhāran *epesukupa* as the royal superintendent of a shrine

The monolingual Gāndhārī inscription of the Mohmad Agency (CKI 553) bears the first (and for now the only) attestation of an *epesukupa* in Gandhāra. Falk compared the latter with the Athenian ἐπίσκοπος and Alexander's one even though, as we pointed out previously (see § 4.2.1), these officers are different from each other. We wonder whether the officer who could best be compared with it might be the Seleucid ἐπίσκοπος, i.e., the royal superintendent of a sanctuary, who was not considered by Falk in his discussion.[136] Even though the evidence is scanty, yet some points deserve attention.

Inscription CKI 553[137] appears on a partly gilded silver bowl, decorated with a sleeping Eros on a bed of roses.[138] It belongs to the same group of votive bowls as CKI 552 and again assumed to date back to the period between the mid-second and the mid-first century BCE (see § 3.2). To justify these Greek-style dedications, Falk assumes the existence of a sanctuary, a treasure house, or, more generally, a sacred space located in what today is the Mohmand Agency, where devotees of Mediterranean origin dedicated objects to their gods as if they were in their homeland. This sacred space may have been configured as a Greek τέμενος, as in the case of the temple site of Hāṭhibāḍā Ghoṣūṇḍi, of the same age.[139] As CKI 552 attests, in this Greek-fashioned sacred space, Indian godlike figures were worshipped in a Greek way by Indo-Greeks. Given the parallel Seleucid *e-pi-is-ku-pu-su* (= ἐπίσκοπος) of the temple of Nippur, we believe that a religious superinten-

135 See van der Spek (1992) 253.

136 It should be noted that Rougemont was the first scholar to report the attestation of an ἐπίσκοπος in the Seleucid kingdom. He supported a generic use of the Gāndhārī derived term as 'supervisor' instead of hypothesising the same value as the Seleucid one, i.e., 'supervisor of religious cults'. Cfr. Rougemont (2012) 270.

137 CKI 553: *samagakeṇa epesukupeṇa karavite ye aïmukhe sajate*, "Ordered by Samaṅgaka, the religious superintendent, who became a devotee".

138 See Falk (2009) 29.

139 See Falk (2009) 39–40.

dent for such a religious site could be supposed and that the *epesukupa* may have been the proper officer to perform this task.[140] Therefore, it could be concluded that the *epesukupa* Samaṅgaka, with his Indo-Aryan name, might have been the royal supervisor on behalf of an Indo-Greek king for this Greek-styled shrine, and CKI 553 may be evidence of an act of piety on his side.

Conclusion

In this paper, we have demonstrated that four Gāndhārī loanwords from Greek, i.e., *stratega*, *meridakha*, *anaṃkaya,* and *epesukupa*, designate political officers borrowed from the administrative system of a Hellenistic kingdom, more particularly the Seleucid one. Graeco-Bactrian mediation probably played a role in causing the Indo-Greeks and, in turn, the dynasts of Apraca and Oḍi to inherit the three-layer Seleucid administrative system (see § 1). The Indian political and administrative system seems to remain in the background even though we have some hints of an Indian domestication of the different offices. In particular, the Gandhāran *stratega*, whether the heir apparent or a royal scion, would be appointed as the governor (perhaps better 'viceroy') of the sole Gandhāra unlike his Seleucid counterpart (see § 2.1). The function conveyed by this term matches with the well-known practice of entrusting the king's sons with the management of some unsubdued and distant territories. As is clearly demonstrated by the sources on the Apraca kingdom, the investiture of royal dynasts changed depending on the birth order of their sons. This means that Viśpavarma, who bore the title *stratega*, may be considered as the second son of Vijayamitra II (see § 2.2). The Gandhāran *meridakha* should be regarded as the officer in charge of the districts into which Gandhāra was divided. The latter term counts the most occurrences, and this officer was undoubtedly present in each administrative system analysed (see § 3.1 and 3.2). The Gandhāran *anaṃkaya* should be viewed as a royal dignitary without a single office. The ἀναγκαῖος, i.e., his Greek counterpart, could be detected from the Attalid inscriptions and should be considered equivalent to the Seleucid φίλος (see § 4.1.1). The inscriptions show that the *anaṃkaya* holds both a military and bureaucratic role (see § 4.1.2). The Gandhāran *epesukupa* has only one occurrence (CKI 553) and deserves the most attention. There is more than one Greek officer thus labelled, i.e., the Athenian ἐπίσκοπος, Alexander's ἐπίσκοπος,

140 A similar office was known also in the Indian system, as attested by the *Arthaśāstra* term *devatādhyakṣa* (*AŚ* 2.6.2 and 5.2.38).

and the Seleucid ἐπίσκοπος. Their duties do not coincide, since the first is a judicial officer, the second a military commander, and the third a religious superintendent (see § 4.2.1). The Gandhāran *epesukupa* is most probably related to the Seleucid ἐπίσκοπος and should be considered a royal superintendent of a sanctuary. According to Falk (2009), both CKI 553 and CKI 552 are linked to a sort of Indo-Greek shrine which would have been shaped like a Greek τέμενος and where devotees were able to dedicate objects to deities of the Indian pantheon but in a Greek way of praying. In our view, the *epesukupa* could be the religious superintendent of such a shrine on behalf of the Indo-Greek king (see § 4.2.2).

Appendix: The family tree of the Apraca dynasty

As discussed in § 2.2, the identity of Viśpavarma's father (i.e., Vijayamitra II) may be hypothesised thanks to the succession of offices held by dynasts. Here follow some sketches of the family tree with our proposed insert:

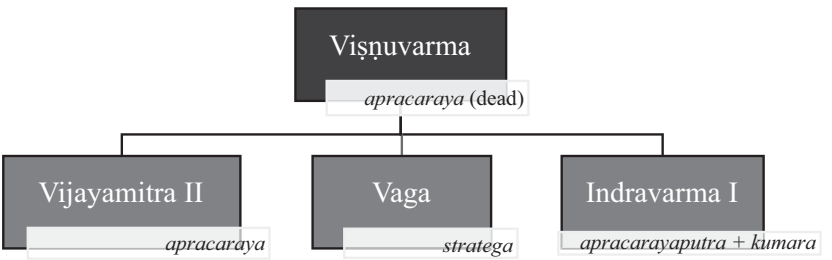

Fig. 1: Second and third generations of male Apraca dynasts before Vaga's death.

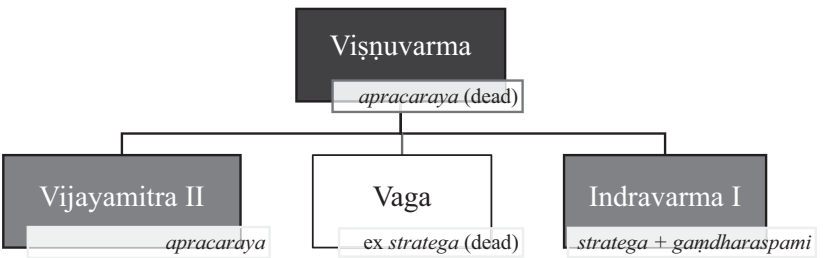

Fig. 2: Second and third generations of male Apraca dynasts after Vaga's death.

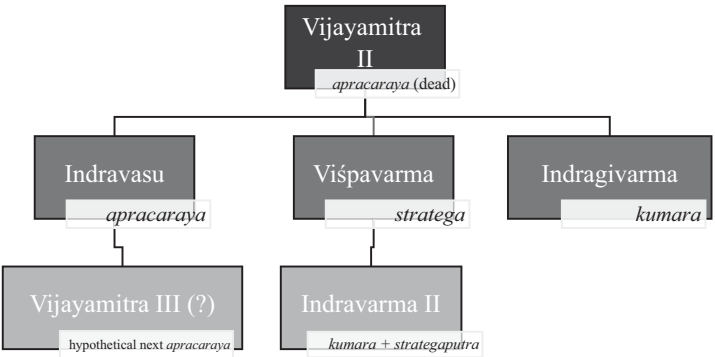

Fig. 3: Third, fourth and fifth generations during Indravasu's kingdom.

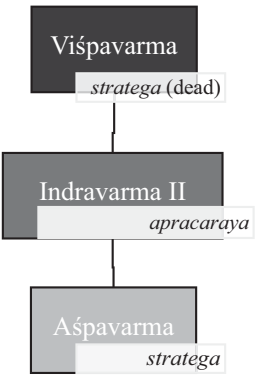

Fig. 4: Fourth, fifth and sixth generations during Indravarma II's kingdom.

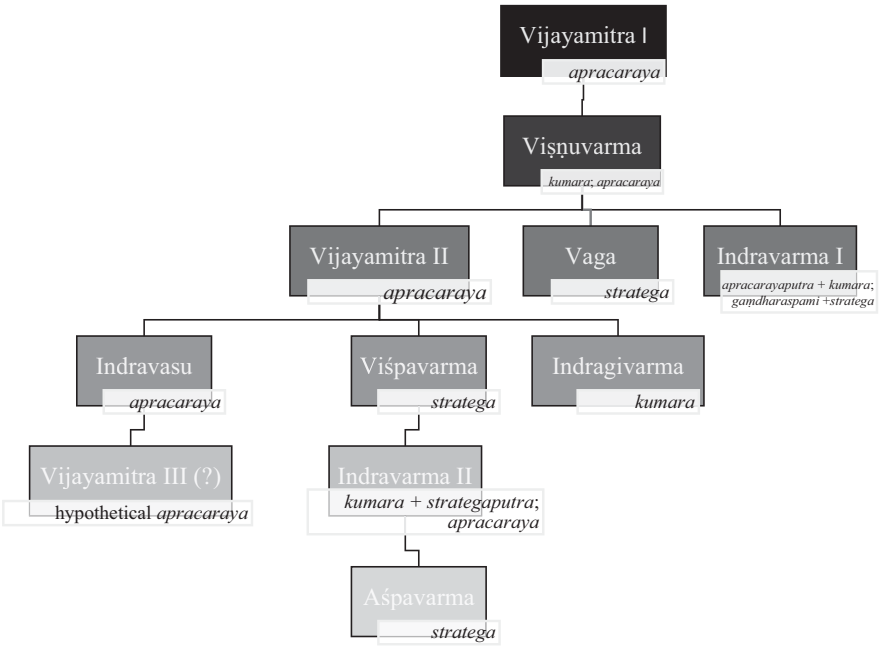

Fig. 5: The complete family tree of male Apraca dynasts (all six generations).

Bibliography

Ameling (2006): Walter Ameling, "Meridarches", in: Hubert Cancik *et al.* (eds.), *Brill's New Pauly Online*. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e800130 (seen 21.3.23).

Bailey (1947): Harold W. Bailey, "Recent Work in 'Tokharian'", in: *Transactions of the Philological Society* 46, 126–153.

Bailey (1980): Harold W. Bailey, "A Kharoṣṭrī Inscription of Seṇavarma, King of Oḍi", in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, 21–29.

Balcer (1977): Jack M. Balcer, "The Athenian Episkopos and the Achaemenid 'King's Eye'", in: *The American Journal of Philology* 98, 252–263.

Baums (2012): Stephan Baums, "Catalog and Revised Texts and Translations of Gandharan Reliquary Inscriptions", in: David Jongeward, Elizabeth Errington, Richard Salomon and Stefan Baums (eds.), *Gandharan Buddhist Reliquaries*, Seattle, 200–251.

Baums (2018a): Stephan Baums, "Greek or Indian? The Questions of Menander and Onomastic Patterns in Early Gandhāra", in: Himanshu Prabha Ray (ed.), *Buddhism and Gandhara: An Archaeology of Museum Collections*, Abingdon, 33–46.

Baums (2018b): Stephan Baums, "A Framework for Gandhāran Chronology Based on Relic Inscriptions", in: Wannaporn Rienjang and Peter Stewart (eds.), *Problems of Chronology in Gandhāran Art* (Proceedings of the First International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 23rd–24th March), Oxford, 53–70.

Baums/Glass (2002a–): Stephan Baums and Andrew Glass, *A Dictionary of Gāndhārī*. https://gandhari.org/dictionary (seen 15.3.2023).
Baums/Glass (2002b–): Stephan Baums and Andrew Glass, *Catalog of Gāndhārī Texts*. https://gandhari.org/catalog (seen 15.3.2023).
Bikerman (1938): Elias Bikerman, *Institutions des Séleucides*, Paris.
Bopearachchi/Boussac (2005): Osmund Bopearachchi and Marie-Françoise Boussac (éds.), *Afghanistan – Ancien carrefour entre l'est et l'ouest* (Actes du colloque international au Musée archéologique Henri-Prades-Lattes du 5 au 7 mai 2003), Turnhout.
Breloer (1934): Bernhard Breloer, "Megasthenes (etwa 300 v. Chr.) über die indische Gesellschaft", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 88, 130–164.
Burrow (1937): Thomas Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge.
Capdetrey (2007): Laurent Capdetrey, *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312–129 av. J.-C.)*, Rennes.
Coloru (2009): Omar Coloru, *Da Alessandro a Menandro. Il regno greco di Battriana*, Pisa-Roma.
Corradi (1929): Giuseppe Corradi, *Studi Ellenistici*, Torino.
Cribb (2015a): Joe Cribb, "Dating and Locating Mujatria and the Two Kharahostes", in: *Journal of the Oriental Numismatic Society* 223, 26–48.
Cribb (2015b): Joe Cribb, "The Soter Megas coins of the first and second Kushan Kings, Kujula Kadphises and Wima Takto", in: *Gandhāran Studies* 8, 79–122.
Derrett (1967): John D.M. Derrett, "Greece and India: the *Milindapañha*, the Alexander-romance and the Gospels", in: *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 19, 33–64.
Dikshitar (1932): V.R. Ramachandra Dikshitar, *The Mauryan Polity*, Madras.
Falk (1998): Harry Falk, "Notes on Some Apraca Dedicatory Texts", in: *Berliner Indologische Studien* 11–12 and 85–108.
Falk (2003): Harry Falk, "Five New Kharoṣṭhī Donation Records from Gandhāra", in: *Silk Road Art and Archaeology* 9, 71–86.
Falk (2004): Harry Falk, "Six Early Brāhmī Inscriptions from Gandhāra", in: *Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"* 64, 139–155.
Falk (2009): Harry Falk, "Greek Style Dedications to an Indian God in Gandhara", in: *Indo-Asiatische Zeitschrift* 13, 25–42.
Falk (2020–2021): Harry Falk, "Revision of Kharoṣṭhī Inscriptions in the Light of New Material", in: *Bulletin of the Asia Institute* 30, 113–142.
Falk/Bennett (2009): Harry Falk and Chris Bennett, "Macedonian Intercalary Months and the Era of Azes", in: *Acta Orientalia* 70, 197–216.
Fussman (1980): Gérard Fussman, "Nouvelles inscriptions śaka: Ère d'Eucratide, ère d'Azès, ère Vikrama, ère de Kaniṣka", in: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 67, 1–43.
Fussman (1982): Gérard Fussman, "Documents épigraphiques kouchans III: l'inscription de Senavarma, roi d'Oḍi, une nouvelle lecture", in: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 71, 1–46.
Fussman (1987–1988): Gérard Fussman, "Central and Provincial Administration in Ancient India: The Problem of the Mauryan Empire," in: *The Indian Historical Review* 14, 43–72.
Fussman (1993): Gérard Fussman, "L'Indo-Grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité", in: *Journal asiatique* 281, 61–138.
Giudice (2023): Alessandro Giudice, "A Greek wife for an Indian king. Indological notes on the *Treaty of the Indus* (305–303 BCE)", in: *Aevum. Rassegna di Scienze storiche linguistiche e filologiche* 97, 3–28.

Giudice/Capponi (2022): Alessandro Giudice and Mattia Capponi, "Editti greci di Aśoka: una nuova ipotesi sulla redazione degli editti di Kandahār", in: *Ricerche ellenistiche* 3, 75–108.
Grenfell/Hunt/Smyly (1902): Bernard P. Grenfell, Arthur S. Hunt and Josiah G. Smyly (eds.), *The Tebtunis Papyri*, London.
Guarducci (1987): Margherita Guarducci, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma.
Heckel (2006): Waldemar Heckel, *Who's Who in the Age of Alexander the Great. Prosopography of Alexander's Empire*, Malden-Oxford-Carlton.
Hultzsch (1925): Eugen Hultzsch, *Inscriptions of Asoka. New edition*, Oxford.
Kangle (1963): R.P. Kangle (ed.), *The Kauṭilīya Arthaśāstra*, II, *An English Translation with critical and explanatory notes*, Bombay.
Konow (1929): Sten Konow, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, II.1, *Kharoshṭhī Inscriptions with the exception of those of Aśoka*, Calcutta.
Konow (1939–1940): Sten Konow, "New Traces of the Greeks in India", in: *New Indian Antiquary* 2, 639–48.
Marcus/Wikgren (1943): Ralph Marcus and Allen Wikgren (eds.), *Josephus. Jewish Antiquities, Volume VI: Books 14–15*, Cambridge.
Martone (2008): Corrado Martone, *Il giudaismo antico (538 a.e.v.–70 e.v.)*, Roma.
McClish (2019): Mark McClish, *The History of the Arthaśāstra: Sovereignty and Sacred Law in Ancient India*, Cambridge.
Mitchiner (1975–1976): Michael Mitchiner, *Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage*, I–IX, London.
Musti (2008): Domenico Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari.
Myers (1974): Jacob M. Myers (ed.), *I and II Esdras*, New York.
Olivelle (2013): Patrick Olivelle (ed.), *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*, Oxford-New York.
Olivelle/Leoshko/Prabha Ray (2012): Patrick Olivelle, Janice Leoshko and Himanshu Prabha Ray (eds.), *Reimagining Aśoka: Memory and History*, Delhi.
Pollock (2006): Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men*, Berkley-Los Angeles.
Rhodes/Ameling/Tinnefeld (2015): Peter J. Rhodes, Walter Ameling and Franz Tinnefeld, "Strategos", Hubert Cancik *et al.* (eds.), *Brill's New Pauly Online*. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1123850 (seen 17.3.23).
Robert/Robert (1983): Jeanne Robert and Louis Robert, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, I, *Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris.
Rougemont (2012): Georges Rougemont, *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale, Corpus inscriptionum Iranicarum*, II, *Inscriptions of the Seleucid and Parthian periods of eastern Iran and central Asia*, 1, *Inscriptions in non-Iranian languages. Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale*, London.
Salomon (1982): Richard Salomon, "The 'Avaca' Inscription and the Origin of the Vikrama Era", in: *Journal of the American Oriental Society* 102, 59–68.
Salomon (1986): Richard Salomon, "The Inscription of Senavarma, King of Oḍi", in: *Indo-Iranian Journal* 29, 261–293.
Salomon (1996): Richard Salomon, "An Inscribed Silver Buddhist Reliquary of the Time of King Kharaosta and Prince Indravarma", in: *Journal of the American Oriental Society* 116, 418–452.
Salomon (1998): Richard Salomon, *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*, New York.
Salomon (1999): Richard Salomon, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, Seattle.

Salomon (2005): Richard Salomon, “The Indo-Greek Era of 186/5 BCE in a Buddhist Reliquary Inscription”, in: Osmund Bopearachchi and Marie-Françoise Boussac (éds.), *Afghanistan – Ancien carrefour entre l’est et l’ouest* (Actes du colloque international au Musée archéologique Henri-Prades-Lattes du 5 au 7 mai 2003), Turnhout, 359–401.

Salomon (2012): Richard Salomon, “The Yoṇa Era and the End of the Maurya Dynasty: Is There a Connection?”, in: Patrick Olivelle, Janice Leoshko and Himanshu Prabha Ray (eds.), *Reimagining Aśoka: Memory and History*, Delhi, 217–228.

Samad (2011): Rafi-us Samad, *The Grandeur of Gandhāra. The Ancient Buddhist Civilization of the Swat, Peshawar, Kabul and Indus Valleys*, New York.

Savalli-Lestrade (1998): Ivana Savalli-Lestrade, *Les Philoi Royaux dans l’Asie Hellénistique*, Genève.

Schmitt (1976): Rüdiger Schmitt, “Der Titel ‘Satrap’”, in: Anna Morpurgo Davies and Wolfgang Meid (eds.), *Studies in Greek, Italic, and Indo-European Linguistics Offered to Leonard R. Palmer*, Innsbruck, 373–390.

Schoubben (2018): Niels Schoubben, “À la grecque comme à la grecque – The Greek Kandahar Inscriptions as a case study in Indo-Greek language contact during the Hellenistic Period”, in: *Indologica Taurinensia* 43–44 and 79–118.

Seldeslachts (1998): Erik Seldeslachts, “Translated Loans and Loan Translations as Evidence of Graeco-Indian Bilingualism in Antiquity”, in: *L’Antiquité Classique* 67, 273–299.

Senior (2001–2006): Robert C. Senior, *Indo-Scythian Coins and History*, I–IV, Lancaster.

Skinner/Rienjang (2020): Michael C. Skinner and Wannaporn K. Rienjang, “Locating the Apraca Dynasty: New Evidence for an Old Problem”, in: Laxshmi R. Greaves and Adam Hardy (eds.), *Religion, Society, Trade and Kingship: Archaeology and Art in South Asia and along the Silk Road, 5500 BCE–5th Century CE* (Research Presented at the Twenty-Third Conference of the European Association for South Asian Archaeology and Art, Cardiff, 2016), I, *Archaeology, Seals and Inscriptions, Iconography and Artistic Expression*, New Delhi, 151–63.

Sommer (2000): Michael Sommer, “Babylonien im Seleukidenreich. Indirekte Herrschaft und indigene Bevölkerung”, in: *KLIO* 82, 73–90.

Stein (1921): Otto Stein, *Megasthenes und Kauṭilya*, Wien.

Tarn (1951): William W. Tarn, *The Greeks in Bactria & India*, Cambridge.

Thapar (1981): Romila Thapar, “The State as Empire,” in: Henry J. Claessen and Peter Skalnik (eds.), *The Study of the state*, Berlin-New York, 409–426.

Thapar (2012): Romila Thapar, “Aśoka: A retrospective,” in: Olivelle/Leoshko/Prabha Ray (2012) 17–37.

Thomas (1914): Frederick W. Thomas, “A Greek Official Title in a Kharoṣṭhi Inscription”, in: *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern*, Leipzig, 362–365.

Thomason (2001): Sarah G. Thomason, *Language Contact. An Introduction*, Edinburgh.

Thomason/Kaufman (1988): Sarah G. Thomason and Terence Kaufman, *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*, Berkley-Los Angeles-Oxford.

van Buitenen (1969): Johannes A.B. van Buitenen, “The Seven Castes of Megasthenes”, in: Denis Sinor (ed.), *American Oriental Society Middle West Branch Semi-Centennial Volume*, Bloomington, 228–232.

van der Spek (1987): Robert J. van der Spek, “The Babylonian City”, in: Susan Sherwin-White and Amélie Kuhrt (eds.), *The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, London, 57–74.

van der Spek (1992): Robert J. van der Spek, “Nippur, Sippar, and Larsa in the Hellenistic Period”, in: Maria de Jong-Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial. Papers read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale*, Philadelphia, 235–260.

Virgilio (1981): Biagio Virgilio, *Il "tempio stato" di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II–I sec. a.C.*, Pisa-Roma.
Virgilio (2003): Biagio Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma.
Visvanathan (2014): Meera Visvanathan, "From the "lekhaka" to the kāyastha: scribes in early historic court and society (200 BCE–200 CE)", in: *Proceedings of the Indian History Congress* 75, 34–40.
von Hinüber (2003): Oskar von Hinüber, *Beiträge zur Erklärung der Senavarma-Inschrift*, Mainz.
Welles (1934): Charles B. Welles, *Royal correspondence in the Hellenistic period: a study in Greek epigraphy*, New Haven.
Zambrini (1985): Andrea Zambrini, "Gli *Indikà* di Megastene. II", in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 15, 781–853.

Francesca Fariello

Alexander the Great: *Homo Mirabilis* within Chinese and Mongolian Sources. The Transmission of Legendary Narratives from West to East

The cycle of legends about Alexander the Great fixed in the global collective memory constitutes the most relevant source for historiographical investigation, because it allows us to become aware of the prodigious permeability of the different and geographically distant cultural contexts in the process of reception of his fame, even though – in reality – these territories were not even conquered by his military expedition.

Thanks to the dissemination of both written and oral traditions, even in the Far East as a viaticum of Alexander's τιμή, the Eastern cultural entities – which possessed their own legendary tradition about him – have made it possible to identify the traces of the path, that has always been the most prolific scene for cultural encounters, harbouring profound influences in the sphere of contact from West to East.

This contribution represents a sort of re-examination centred on several peculiar aspects and considerations that have already been expressed in two my studies focused on some specific Eastern sources that could be considered as a legacy of Alexander the Great.[1]

To introduce the dissertation of this subject, I will firstly try to expose the most popular legends that have spread throughout the Mongolian and Chinese traditions, and then I will conduct a sort of stratigraphic investigation of these same sources, which also show the traces of the path that the narrative episodes took on the route leading them from West to East.

Since the first dissemination of Alexander's *Romance* – from the late Hellenistic period to the Middle Ages and on – we have evidence of the constant activity of adaptation of the narrative plots as a consequence of the process of translation, which has also involved the introduction of new episodes contained within the numerous versions of the *Romance* that have emerged in the areas conquered by the literary character of Alexander.[2]

1 See Fariello (2021); Fariello/Gallo (2023) 149–180.

2 Within the vast literature dedicated to Alexander's *Romance* see especially Stoneman (2007) together with the bibliography cited there.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-013

Nonetheless, in the different geographical areas where the numerous translations have spread, his figure has increasingly assumed multiple and peculiar aspects of context and narrative typification interconnected to the local cultural backgrounds. All these elements have led to the creation of a different perspective of observation, which has supported the foundation of 'third' spaces of connection, materialised from the study of historiographical narrative between West and East.

Thanks to the mutual influence of the different cultural realities, a peculiar type of literary fermentation of these popular legends began, as they were spreading throughout the different autochthonous substrates, initiating a process of sedimentation of considerable impact within the collective and global historical memory of Alexander's character.

In the wide range of episodes, there were sometimes specific storylines that detached themselves not only from the main plot but even from the original character himself. The epic of his heroic achievements was thus absorbed into the legendary episodes of other heroic characters bound to the local cultural contexts, as, for instance, happened in the case of the tradition of Alexander's *Romance* in Mongolia with Genghis Khan.

Now, the reinterpretation of these Eastern sources takes on a new perspective in my considerations about the specific subject of this conference. *Mirabilia* and violence, in fact, certainly constitute the two excesses that consequently mirror each other in the historiographical sources relating to Alexander. He has become an ambivalent emblem, a sort of conceptual universe characterised by a perpetual dualism, on a level comparable to the alternation of antithetical binomials, such as those found in Chinese thought, where the *yin* 陰 darkness does not only appear in a state of perpetual rotation with its solar *yang* 陽 counterpart, but mainly coexists with it in a relationship of constant complementarity: in the graphic emblem known as *taiji tu* 太極圖, the black dot in the white and, vice versa, the white in the black are indicative of how each agent contains within itself a dualism that mirrors a completeness, a fulfilment of a manifestation.

During the Middle Ages, similarly, Alexander was portrayed as a hero-knight, a guardian of the Christian faith, but also as one of the damned of Dante's hell, due to his pride that had transformed his unstoppable thirst for knowledge into the precise opposite limitation of a proud and closed mind, unable to acquire any more knowledge.[3]

3 On Alexander in the Middle Age see especially Liborio (1997); Stoneman (1999); Fariello/Gallo (2023) 184–190.

Through the eyes of the Arab world, as well, he was considered a virtuous prince worthy of imitation, especially in the *matnawī* lyrics that spread among the Persian courts; the Two-Horned Alexander mentioned in the *Qu'ran* saved peoples from the hordes of savage barbarians. Nevertheless, in the religious-political context of the Sasanian courts, that legitimised their authority with Zoroastrianism, Alexander was designated as the *gujastak*, the damned being who had destroyed the sacred texts of the Mazdean faith.[4]

So, following this new *yin-yang* 陰陽 perspective and investigating through a reconsideration of the sources analysed, for the purpose of pursuing an accurate survey of *mirabilia* and/or violence, it could be observed that within the Mongolian and Chinese tradition it is possible to perceive a peculiar reception of the legendary narratives about Alexander that predominantly favours the portrayal of an exemplary character, in its extremely positive meanings, to the point of depicting him as a supernatural being capable of glorious achievements, in other words: a *homo mirabilis*.

The Alexander *homo mirabilis* was already encomiastically presented by his contemporaries and by other writers of later periods. Onesicritus labelled him as a "philosopher in action", but Plutarch elaborated an even more peculiar designation, "philosopher in arms", to glorify his heroic deeds. His ἀρετή, and his great virtues, against an adverse τύχη, had ultimately led Nike to crown his head with victory.[5] And, in fact, this adverse fortune, which persistently challenged his ἀρετή, became central to the λόγος of the biographer: ἀνδρεία, 'courage' made Alexander a man capable of heroic actions, on the same level of bravery as some of the great heroes such as Perseus, Heracles and Achilles of whom he aimed to become an emulation (Plut. *Alex. fort.* 332a-b).[6]

Among Alexander's contemporaries, it was precisely Callisthenes who created a projection that aimed to find a new reflection of the homeric heroes' achievements in the Asiatic campaign: the emerging champion of Hellenism shaped on a brand new version of the ἔπος (*FGrHist* 124 T 10; Strab. 13.1.27).[7] During his heroic journey to Siwa, through the overcoming dangers faced in the Libyan desert he was consecrated as *homo mirabilis*, becoming the absolute protagonist of extraordinary events.[8] Arrian attributed great importance to the prodigies that occurred

4 See Ionescu (2014); Fariello (2021) 122–124; Fariello/Gallo (2023) 165–169.

5 Of the work of Onesicritus only few fragments remain (*FGrHist* 134 F 1–38).

6 Cfr. Arr. *Anab.* 3.3.2.

7 Arr. *Anab.* 3.3.2.

8 Cfr. Callisthenes *FGrHist* 124 F 14a; Strab. 17.1.43; Arr. *Anab.* 3.3–4; Curt. 4.7.5–30; Plutarch creates many connections between Alexander and Achilles, especially in relation to Alexander's visit to Troy (*Alex*. 15.8–9).

during Alexander's journey throughout the desert that aimed to reach the temple of Ammon: a challenge that the *homo mirabilis* set to consult the oracle (Arr. *Anab.* 3.3 4–5). And if the king's decision to undertake this expedition had the purpose of demonstrating his heroism – because it was motivated by his great desire to emulate the deeds of Heracles and Perseus, from whom he presumed to be a descendent –, the great prodigies that followed had an even more instrumental task, because they consecrated a further virtue of his, namely, the virtue of being able to call upon all others for help, as an excellent man (Plut. *Alex. fort.* 332c-d).

Alexander heroically faced the perils of the desert, just like Perseus, who had been sent by the ruler of Seriphus, Polydektes, to claim the head of the Gorgon Medusa.[9] As a paradoxical epilogue, Perseus' undertaking caused the death of the king himself in the very moment he looked into the eyes of the trophy delivered to him by the hero. Just like Perseus or Heracles – who had crossed Libya to conquer the golden apples in the Garden of the Hesperides –, Alexander was helped by prodigious events that arose to support him against the many adversities and the terrible winds from South that with their sandstorms made it almost impossible to follow the route.

Arrian, active during the reign of the emperor Hadrian, when he mentioned these events, sustains that he firmly believes in the authenticity of the prodigies that took place. Nevertheless, he criticises his sources – Aristobulus and Ptolemy –, because he thinks that they had contributed to undermine the reliability of the supernatural events recounted: because with their discrepancies they had reported two alternative versions of these prodigies, leading the readers to opine that these facts might have been mere inventions. In any case, the miraculous rains in the desert and the snakes that preceded the army showing the way and emitting sounds mentioned by Ptolemy or the two ravens that – in Aristobulus' alternative version – croaked to guide Alexander's army, were all interpreted as irrefutable attestations of divine signs (Arr. *Anab.* 3.3–4).[10]

But if the sovereign's divine kinship – also advocated by Callisthenes – corroborated the consolidation of an escalation already contemplated by a predestined fate and customarily appropriate to a son of the gods, Alexander, on the other hand, insisted on a legitimacy of a status that was continually reconfirmed through his heroic deeds.

His *modus operandi* apparently seemed to disengage himself from the privileges inherited by his divine lineage. The ruler did not seem to take advantage of what

9 On Alexander's possible reasons for claiming he descended from Perseus, see Sisti (2001) 469–470.

10 Cfr. Strab. 17.1.43; Diod. Sic. 17.50.6 and 51.4; Bosworth (1977).

Friedrich Nietzsche would have called the "first attribute of divinity": "light feet", a fundamental feature that for the philosopher distinguished the god from the hero, who, on the other hand, with his labours stood in opposition to the will of the gods. He had overcome the adversities by means of his heroic deeds, thus, he had made a sort of objection to the destiny that had been appointed for him by the gods.[11]

Transposing to Alexander this theoretical elaboration rationalised by Nietzsche, it can be said that his steps have to be considered as 'heavy-footed'. He insisted with particular emphasis on his typical nature, endowed with a special disposition that revealed a supernatural charisma and that was able to trespass beyond the limits of his humanity on the purpose to overcome it: just to confirm himself as *homo mirabilis*.

I suggest that maybe these were the pre-established requirements of a legitimacy discourse, elaborated to make him able – thanks to his achievements – to even better design his 'public divine ascension' since he stood as a semi-divine hero. He stepped into history with his 'heavy feet', because he was a *homo mirabilis*, who legitimised himself as an extraordinary man, so that he could present himself as a hero, the new Heracles; thanks to his labours, Alexander faced an adverse τύχη.

Constantly struggling with fortune, with his fate, he ascended to a divine status, not only thanks to his hereditary lineage but also by means of his heroic achievements he ascended to the Olympus.

Plutarch tells of Alexander's great proudness of the many wounds he had suffered in battles. He gloried in his scars that he "carried around as images of virtue and courage engraved on his person" (Plut. *Alex. fort.* 331c).

At the time of his expedition towards the East, his peculiar *modus operandi* made him able to actively involve the populations he was incorporating as subjects of his new 'multicultural empire under construction', thanks to the assimilation of customs, iconographic patterns of representation and rituals of local cultures. According to his dynastic manifesto, the sovereign intended to be regarded as the highest authority, adopting a universal language to achieve a global recognition, that, in my opinion, we could almost define as an 'extreme multilingualism for the legitimacy of political power'.[12] In Plutarch Alexander describes himself as a *homo mirabilis*; in the presence of Diogenes, he portrays himself as a civilising hero comparable to Heracles:

> But now, oh Diogenes, forgive me, I imitate Heracles and I am an emulation of Perseus, and following the footsteps of Dionysus, the progenitor god and ancestor of my family [...].

11 Nietzsche (1983) 57.

12 On this aspect see, for example, Plut. *Alex.* 45.

> Thanks to me they will know Diogenes and Diogenes will know them. It is necessary that I counterfeit the coinage and alter the barbaric element with the imprint of a Greek form of government (Plut. *Alex. fort*. 332a).

His desire to create a universal empire took the form in a transformation of the conquest project itself: Alexander did not merely present himself as a ruler of the West conquering the East, but he became the rightful successor of the Eastern sovereigns. From the former presentation of himself as a Panhellenic champion, Alexander transformed his public image to become the universal monarch of the new cosmopolitan world's empire. Once he had reached Asia, the history of Greece came to be recorded on the pages of Eastern history: thanks to Alexander the events of two worlds were thus unified in a single history book.

Plutarch reports that Alexander – described by him as a "philosopher in arms" – was able to surpass the theories of his master Aristotle by implementing a new philosophy of government. In fact:

> [...] (he) did not follow Aristotle's advice to deal with the Greeks as a hegemon (ἡγεμονικῶς) and with the barbarians as a dominus (δεσποτικῶς), taking care of the former as friends and family and treating the latter as one would treat animals or plants, [...] he gathered into one body the members scattered on all sides as if he were mixing in a cup of friendship (κρατῆρι φιλοτησίῳ) the lives characters, marriages, ways of life, and forced everyone to consider the inhabited land as their homeland, the army as their stronghold and bulwark, the gentlemen as kin and the wicked as strangers. He taught not to distinguish the Greek and the Barbarian by the chlamys and the shield or by the scimitar and the caftan, but to recognise the Greek by virtue and the Barbarian by wickedness, to consider clothes and tables, marriages and ways of life, mingled by blood and offspring, as common – Plut. *Alex. fort*. 329b-d.

And so, even during the centuries that followed his death, his fame as *homo mirabilis* spread further and further eastwards, towards the remote regions that had not even been conquered by his military successes. In reality, the variety of environments and the assimilation of exotic elements coming from the outside of the original narrative core would have been indicative of the important cultural influence brought about by the popular legends that travelled along the caravan routes of the Silk Road and crossed different geographical areas from West to East.[13]

So maybe we can affirm that it is possible to trace such a route, like the Silk Road: an 'Alexander's Fortune Road'.

13 On the Silk Road there is an extensive literature. Among the most recent works see especially Hansen (2012); Frankopan (2016). For a re-examination of the Silk Road notion see Waugh (2007); Chin (2013) 194–201.

These are the legends that transcend the boundaries of Alexander's historical reality, mixed with myths and literary fictions. These tales, perhaps, could be seen as a kind of sublimation of his military expedition, which has driven him throughout the unknown, from the West to the Far East, triggering events of a prodigious order, in a fantasy World populated by supernatural creatures: from the voyage on griffins, to the encounter with sirens, – which his literary character faces in the two different iconographic variants: as orthomorphic creatures and also as mermaids, thanks to the introduction of the episodes set in China by means of the Syriac version of the *Romance*.[14]

For this reason, is it possible to approach Middle Eastern and Far Eastern sources; they could be considered as a legacy of Alexander the Great's fortune. They constitute a counterpart to the Greco-Roman sources and leave room for a deeper study of the impact that the historical figure exerted even in territories not directly affected by his military conquest. Alexander's *Romance* soon began to spread throughout the Eastern World: it was probably the translation into Syriac – according to others, the translation into Persian – that became one of the main references for the subsequent translations handed down both orally and through written sources, so that Alexander's fortunes could reach ever more distant territories from the West to the Middle East, as far as Mongolia and China.[15]

The journey to Mongolia of these legendary themes echoes in literary evidence: an ancient anonymous manuscript identified with the acronym 'TID 155', which together with other documents was found in the early twelfth century in Turfan, Xinjiang by a German archaeological survey. The manuscript, in a fragmentary state, compiled in the Mongolian language with annotations in the language of the Uighur Turks, was studied and translated into German in the 1950s by Nicholas Poppe; it turned out to be a Mongolian version of Alexander's *Romance*.[16]

Within this version, Alexander's designation, Sulqarnai, has been identified by Poppe as the Mongolian equivalent of the Arabic-language attribute Zul Garnain (Dhū-l-Qarnayn, meaning the 'Two-horned One').

Francis W. Cleaves[17] compared this version with others, detecting similarities that highlight the fervent exchange between the different cultures that met between West and East in mediaeval times. The text summarises Alexander's life in four narrative episodes, and presents a common denominator, a thematic thread that binds the different plots of the tale: the search for the 'Water of Life', hence

14 The encounter between Alexander and the sirens is also mentioned in Alexandre de Bernay's *Roman d'Alexandre*: see Liborio (1997) 297–298.

15 See Fariello (2021) 131–150; Fariello/Gallo (2023) 170–180.

16 See Poppe (1957); Cleaves (1959); Fariello (2021) 135–137.

17 Cleaves (1959).

immortality, through the ascension to Mount Sumur, or the cosmic mountain Sumeru in Indian tradition.[18]

I will focus exclusively on two episodes, belonging to the Mongolian tradition, which show evidence of the local reception and assimilation of legends imported into the indigenous cultural context: the legend of the 'peoples of Gog and Magog' and the 'Land where the Sun rises'. The latter told of how Alexander reached the farthest place to the east.[19]

Its spread to the Mongolia cultural tradition is believed to have developed thanks to the mediation of Central Asian peoples (probably the Turks), who in turn would have passed on the story that was originally conceived within Nestorian circles.[20]

John of Pian del Carpine (a missionary who was Innocent IV's ambassador to the Mongols in 1246) reports in his *Historia Mongalorum* an episode set in the legendary land invaded by Genghis Khan (also mentioned in Alexander's journey) in which Genghis, like Alexander, in fear, set off with his army to North-East after leaving the Caucasus Mountains, and then, eventually, after his journey across the desert, he reaches the 'Land of the Sun Men', Nara irgen (*nara* in the Tatar language means 'Sun' and *irgen* 'men'). In this Mongolian narrative tradition, this episode is explicitly believed to be an autochthonous legend.[21]

The episode describes the story of legendary men who had dug their residences underground, under the mountain. The Tartars – after the fight against the local populations – had to prostrate themselves on the ground – face downwards – because the deafening noise of the rising sun had caused the death of many soldiers.

At a later time of the story, the legend tells of Genghis Khan's wife; she had been taken prisoner by these people, who lived in territories located at the edge of the World where there was only the ocean.[22]

During the summer season, at dawn, the deafening noise of the Sun rumbled close to the earth. The Sun's hostility meant that no one dared to live in the open

18 About the connection between the cosmic mountain Sumeru in Indian tradition and Mount Meros, which is said to have been visited by Alexander near the city of Nisa (Curt. 8.10.12; Arr. *Anab.* 5.2.5–6), see Grossato (2008) 287–290.

19 On the legend of Gog and Magog see especially Schmidt/van Donzel (2009).

20 See Fariello (2021) 130–131; Fariello/Gallo (2023) 171.

21 On the 'Land of the Sun Men', reported by John of Pian del Carpine, see Pullé (1913) 77. The story is also reported with a few differences in a chronicle composed by the Franciscan C. De Bridia, who was part of the mission of John of Pian del Carpine, but had stopped on the banks of the Dniepr. Two versions of it survive. See also Painter (1995). The other manuscript was found in 2006: cfr. Guzman (2006) 19–25.

22 The historical events of Genghis Khan in the sources are often mixed with some mythical or legendary material. On this subject, the bibliography is extensive. I mention here only de Rachewiltz (2004); Biran (2007).

air. The fear of dying due to the noise and lightning, the local people beat huge drums and other instruments in their caves to cover the deafening sound of the Sun with their drums.

Referring to the episode of the peoples of Gog and Magog, it must be stressed out that probably it is possible to trace back a reception process in the Mongolian cultural area, occurred before the time when Alexander's *Romance* became popular in Asia; this historical framework can be connected to the dissemination of its version introduced by Persian literature.[23] In fact, the genesis of this transmission phenomenon has to be traced back to the times when the Nestorian missionaries, who set out from the region of present-day Iraq (Seleucia-Ctesiphon, centre of the Nestorian patriarchate), brought the Christian religion to the populations settled in Central and North Asia.[24] This is, therefore, the case of a legacy that was literally 'transferred' into the Mongolian popular tradition's imaginary.

The theme of this episode is the predominant factor that persists and transforms itself according to the local tradition. In this case, it should be considered the genesis or rebirth of the Mongols. The legend is also contained in the collection of the Persian Rashīd al-Dīn: there, it is told that the Mongol peoples, after being trapped for centuries in a valley surrounded on all sides by high mountains and impenetrable forests, had managed to escape by casting an iron barrier.[25] The intricate breaking down of the barrier had been done by burning huge quantities of wood and charcoal and using 70 pairs of bellows as mantices – which were made from the oxen that the Mongols had sacrificed –, to feed the flames.

This episode is a symmetrical version of what is known as 'Alexander's Iron Gates', also identified as 'Alexander's Wall'. In the Mongolian legend, Alexander's Wall is an iron barrier that will be destroyed to free the peoples of Gog and Magog.

According to the events of Gog and Magog narrated in the *Bible*, and later reproposed in the Syriac and Ethiopic versions and in the *Qur'an*, the character of Alexander represents a sovereignty enlightened by religious faith.[26]

However, the sovereign becomes a prophet with salvific traits like Muhammad in the *Qur'an*. In the 18th Sura of the *Qur'an* – the *Sura of the Cave* (*Sūrat al-Kahf*) –

23 On Alexander's Wall in Persian tradition see Rubanovic (2016).

24 For a comprehensive overview of Nestorianism (more correctly named the Church of the East) in China and Central Asia, see Borbone/Marsone (2015); Takahashi (2019).

25 On Rashid-al-Din see Boyle (1971) 19–26.

26 The legend of the imprisonment of these peoples has been associated with two passages of Flavius Josephus where Gog and Magog are identified with the Scythians, and mention is made about Alexander's enclosing with an iron gate the peoples who lived in the Caucasus region (*BJ* 7.4.4; *AJ* 1.6).

the legendary 'Alexander's Wall' is described as a fortification of very ancient origins, located in remote territories and built by Dhu-l-Qarnayn, the Two-horned Alexander or Iskandar for Arabic sources.[27] An interesting thing to note is that in linguistic terms, the word *qarn* relates to different ideological representations of the ruler. It is no coincidence that in Arabic *qarn* can be interpreted as 'horn, epoch and century', all of which could be linked to Alexander. He is a sovereign, son of Zeus Ammon or the Two-Horned, who divides the historical epochs in two with his life and deeds – from classical era to the Hellenistic age – thus splitting a century in the short and mutilated span of his mortal life. In fact, Alexander the Great has often been referred to as the 'man of two eras'.

Thus, through a process of osmosis, the experience has been transferred from one legendary ruler to another: Alexander the Great's discovery of the 'Land where the Sun rises' is an experience that had become part of the historiographical narration of the Mongol conqueror Genghis Khan, who was also the founder of a universal empire that later extended with Mongol rule from East to West.

According to Nöldeke, therefore, the presence of some specific episodes included within the novel in the Syriac language could confirm the thesis of the novel's authorship, which would be attributable to an author identifiable as a Nestorian monk stationed at the court of the Sasanians.[28]

The mythical figure of Alexander can also be found in some Chinese works of the late period, within some geographical sources that seem to be connected to the ancient narrative tradition inspired by the curiosity for knowledge of the new – almost fantastic – worlds next to the West areas beyond the frontiers of the Chinese empire. This desire to acquire information about these territories officially turned out to be materialised when, in 138 B.C. – after a series of unofficial contacts – the Emperor Han Wudi 漢武帝 (r. 141–87 BC) established a diplomatic mission and the emissary Zhang Qian 張騫arrived to the Western Territories (Xiyu 西域) in Central Asia, where the political realities of the Greek-Hellenistic ecumene were settled.[29]

The first explicit mentions appear in Chinese sources only from the Southern Song 南宋era (1127–1279), 1500 years after Alexander's death. His historical figure is recorded in the *Zhufan Zhi* 诸蕃志 by Zhao Rugua 趙汝适 (1170–1231), in the

27 On Alexander in Arabic sources and in the *Qur'an* see Polignac (1982) and (1984); Fariello (2021) 124–126; Fariello/Gallo (2023) 162–165.

28 Cfr. Cleaves (1959); Boyle (1974).

29 Chapter 123 of Sima Qian's *Shiji* – which was finished around 90 BC – is an account of the historical events relating to Zhang Qian's mission (?–114 BC), and provides a series of data on the territories and ethnonyms of Central Asia. Its contents are repeated almost *verbatim* in chapter

coeval *Shilin Guangji* 事林廣記, compiled by Chen Yuanjing 陳元靚and later expanded during the Yuan 元 (1279–1368) and Ming 明 (1368–1644) eras, and in the *Sancai Tuhui* 三才圖會, an illustrated Ming-era encyclopaedia by Wang Qi 王圻 and Wang Siyi 王思義compiled in 1607.

This could be described as a historical echo of the mythical image of the ruler, in which popular legends concerning episodes related to an unusual king kept his memory alive.

The *Zhufan zhi* (Chronicles of foreigners/barbarians) is a significant descriptive text on foreign territories and peoples during the Song dynasty. Here is the relevant passage useful for our discussion:

> 《遏根陀國》
>
> 遏根陀國,勿斯里之屬也。相傳古人異人徂葛尼於瀕海建大塔,下鑿地為兩屋,磚結甚密;一窖糧食,一儲器械。塔高二百丈,可通四馬齊驅而上,至三分之二。塔心開大井,結渠透大江,以防他國,兵侵則舉國據塔以拒敵。上下可容二萬人,內居守而外出戰。其頂上有鏡極大,他國或有兵船侵犯,鏡先照見,即預備守禦之計。近來為外國人投塔下執役掃灑數年,人不疑之;忽一日,得便盜鏡拋沉海中而去。
>
> Egentuo遏根陀
>
> The kingdom of Egentuo (Alexandria) belongs to Wusili (Egypt). According to the tradition, in ancient times, an extraordinary ancient man, Cugeni, built a large tower on the shore of the sea, in the depths of which he dug two chambers; the bricks were tightly bound to each other, to the point that there was not even the smallest space left. In one of the two rooms (under the tower), there were stored supplies of grain and cereals, in the other cellar were placed weapons. The tower was 200 *zhang* high. Four horses could pass through it and be led to the upper floors up to two thirds (of the height of the building). In the heart of the tower there was a large well, connected to a canal that led to a large river. To avoid invasions by armies from other countries, the entire kingdom relied on this tower to repel the enemy. In all its height (the tower) could accommodate 20,000 people. Some stayed inside to guard and others went outside to fight. At the top (of the tower) there was a gigantic mirror. When there were warships from other states coming to invade the country, the mirror would let them see them in advance, and plans for defence were immediately prepared. In recent times, it has been given to a foreigner a task to undertake a corvée and a cleaning job at the foot of the tower. No one doubted him. Then suddenly, one day, as soon as he had the chance, he stole the mirror, threw it into the sea and left.[30]

This account needs some necessary explanation. Cugeni徂葛尼, the name of the 'extraordinary man' (*yi ren* 異人) that appears in the passage is the phonetic

61 of the *Hanshu*, the history of the Han dynasty, compiled two centuries later by Ban Gu; cfr. Hulsewé (1979).

30 Hirth/Rockhill (1911) 147.

transliteration of Dhu-l-karnein, the epithet by which Alexander is known in the Arabic tradition. This name appears here in the section of the kingdom or country of Egentuo 遏根陀, a toponym that turns out to be the phonetic rendering of 'al-Iskandariyah', Alexandria, that is, Alexandria in Egypt, described as belonging to Wusili 勿斯里, a toponym identified with Egypt. Zhao Rugua's description of the fantastic tower on the seashore naturally recalls the Lighthouse of Alexandria, and reflects the excitement and impact of the majesty of the monument, which in ancient times was regarded as one of the Seven Wonders of the World and which exercised amazement on the explorer. According to the tradition, the monument, designed and built by the architect Sostratos of Knidos in a period from the early phase of Ptolemy I's reign until 280 B.C. – and for whose design huge amounts of money (800 talents) had been invested – could be seen from up to 50 kilometres away, being between 100 and 130 metres high.[31]

The lighthouse for Zhao Rugua became even more than 200 *zhang* high, a measure that would be equivalent to an improbable height of more than six hundred metres. There is probably a symbolic value here, intended to represent the majesty of the monument created by an extraordinary man.

In this regard, it is interesting to note the adjective that is ascribed to the figure of the sovereign to whom the construction of the lighthouse of Alexandria is erroneously attributed: he is a *yiren*, a *homo mirabilis*.

The Chinese adjective *yi* 異 in the ancient language has the meanings of 'extraordinary', 'different from others', with a positive connotation, but also 'foreign': therefore, it also connotes a relationship of otherness.

In my translation, I have rendered *yiren* as 'extraordinary man', *homo mirabilis*, especially in view of the narrative atmosphere of the *Zhufan zhi* passage. The second translation option is 'a foreigner'. It cannot be entirely ruled out in the context of this geographical work, which is a description of another, different, 'foreign' World. The passage, however, closes with a reference to another character who is entrusted with the task of defending and cleaning the lighthouse. The term used to define his status, however, is the more direct *waiguo ren* 外國人, still used in Chinese as a synonym for 'foreigner'.

In the last lines, Zhao Rugua specifies that no one had ever doubted this man, who is described in the final part of the text as the one who throws the huge mirror of the Alexandria lighthouse into the bottom of the sea and then leaves. The stranger described in the conclusion of the quotation could be a destructive, negative, *yin* 陰, dark version, as opposed to the *yang* 陽stranger, a positive figure, mentioned at the beginning. In this regard, it is important to emphasise that the

31 On the Lighthouse of Alexandria see Fraser (1972) 17–20.

story told by Zhao Rugua can be regarded as the re-proposition of a legend belonging to the Arabic tradition of Alexander's *Romance*. In fact, there is a similar tale from a tenth-century encyclopaedic work compiled by Mas'ūdi, the *Murūj al-dhahabwama'ādin al jawhar*, which describes the lighthouse of Alexandria as a decaying minaret, providing a narrative explanation to justify the monument's deteriorated condition. It is interesting to note how the denomination of the lighthouse described in Mas'ūdi's work as a minaret, a *manāra*, can also be found in the translation and adaptation of the Chinese version by Zhao Rugua, who defines the lighthouse with the Chinese term *ta* 塔, which traditionally indicates the pagoda, an architectural structure derived from the Indian *stūpa* that in China assumed a significant development in height.

The story of Mas'ūdi tells of a Rūmi (which means Byzantine and also indicates the Eastern Roman Empire people) spy who indulges the greed of the Umayyad caliph, Walid I (705–715), with whom he was in service, by taking him to discover treasures in Syria. In this account, the spy tells the caliph about a great treasure hidden by Alexander beneath the lighthouse of Alexandria, and he also explains that the Macedonian ruler had placed a huge mirror to protect it, from which he would sight his enemies to alert the soldiers. The caliph went to Alexandria with the spy who, after destroying the mirror and the lighthouse, escaped to the Byzantine emperor.

A further analogy with the Chinese text can be found in the work of the Andalusian geographer Gharnāti (1080–1169/1170), the *Tuhfat al-albab*. The legend of the destruction of the lighthouse of Alexandria (that probably was elaborated by the Egyptians due to the pre-Islamic rivalry between the patriarchs of Constantinople and Alexandria), travelled all the way to China, thanks to the seafarers of the trade routes that reached Quanzhou: Zhao Rugua himself – who held the position of inspector of foreign trade – may have heard this story from his informers who were also travellers of the maritime trade routes between China and the Islamic world.[32]

The second Chinese source is the *Shilin Guangji* 事林廣記 (Extensive Notes on a Forest of Events). It is a kind of encyclopaedia for everyday use, compiled by Chen Yuanjing 陳元靚 in the last phase of the Southern Song, thus several decades after the *Zhufan zhi*. The text was later extended in the Yuan era (1279–1368) and the Ming era (1368–1644).

The contents of this encyclopaedia cover a very wide range of topics, also useful in everyday life, including the lives of merchants, their methods of calculation and even a list of city markets. A list of colloquial terms and a large number of

32 Yamanaka (2012).

illustrations are also included; this work was elected as a model for later Chinese encyclopaedias. Here is the short passage about Alexander:

> 沙弼荼國前後無人到,惟古來有聖人名狙葛尼曾到其國,遂立文字。後載其國係太陽西沒之地。至晚日外聲若雷霆,國王每於城上聚千人吹角鳴鑼擊鼓,混雜日聲,不然則小兒驚死也。
>
> The kingdom of Shabicha had never been visited by anyone. In ancient times, there was only one wise man, named Jugeni, who came to this kingdom and succeeded in establishing writing there. Later, it was recorded that this country is connected to the land where the sun disappears in the West. In the evening, when the sun disappears, it produces a sound similar to thunder. The ruler of the kingdom often gathers thousands of people on the walls of the city to blow horns, ring gongs and beat drums, so that they can mingle with the sound of the sun, otherwise the small children would be frightened to death.[33]

Alexander is mentioned here as Jugeni 狙葛尼. The phonetic transliteration differs slightly from that used by Zhao Rugua in *Zhufan zhi*, where Alexander is mentioned as Cugeni. Very often, names of foreign origin could be subject to variations over time or in different geographical areas that were influenced by dialectal and pronunciation variations. In this particular case, the change of the first syllable from *Cu* 徂to *Ju* 狙could also be a consequence of a mere matter of spelling, since there is only a variation in the radical between the two synonyms.

This time, the ruler is mentioned in connection with a kingdom called Shabicha 沙弼荼. This was a land where no one had gone before the coming of this man, who is given the appellation *shengren* 聖人, a term found in both Confucian tradition and the Daoist spiritual hierarchy, indicating a being of supreme intellectual and spiritual stature. The adjective *sheng* 聖 can be translated as 'wise, sacred, holy' (*shengren* indicates Christian saints in modern Chinese) and also emperor. Each of these meanings can indicate the features of the character of Alexander as *homo mirabilis*: he is a wise, sacred emperor, legitimised by his 'divine origins', as the tradition of the king's dynastic history dictates, and therefore he is considered 'holy' because he is deified by his people. Within the quotation, Alexander is the only human being who had travelled as far as to the kingdom of Shabicha, where he gave rise to the writing of chronicles concerning those territories, and thus to the historical records that describe him as "connected to the land where the sun sets in the West".

In this passage, the ruler of this kingdom celebrates the sunset by gathering his people to blow their horns, ring their gongs and beat their drums, covering the strange thunder-like sound emitted by the star as it disappears over the horizon, so that the children of the kingdom would not be frightened to death.

33 Chen (1963).

The same tale is repeated *verbatim* in the *Sancai Tuhui* 三才圖會 (Collected Illustrations of the Three Realms), a Ming-era work (1368–1644) compiled by Wang Qi and Wang Siyi in 1607.

The name of this legendary kingdom, Shabicha, corresponds to Jabarsa, an imaginary city at the Western end of the World, sister to its counterpart at the eastern end of the Earth, called Jabalq.

These two cities of the Far East and Far West appear in the above-mentioned 18th *Surah* "of the Cave" within the *Qur'an*, in connection with the 'Two Horned', which reaches the two ends of the world.

Moreover, the same episode is mentioned by the *Zhufan zhi*, although the name of the ruler is not specified and, therefore, there is no direct connection with the character mentioned in the episode of the Lighthouse of Alexandria described in account of the reign of Egentuo in Zhao Rugua's work.[34]

It can be said that this story is a Chinese adaptation of the 'Land of Darkness' where the Sun thunders the people. This episode also has particularly strong points of contact with the above-mentioned plot from the Mongolian version of the Alexander's *Romance*, which was assimilated and reworked as a narrative theme in the local tradition. In this regard, Cleaves states that most probably the episode can be considered a reproduction of the Mongolian traditional tale, that probably could be the main source of the *Sancai Tuhui*.[35]

Moreover, I suggest that because the episode also appears in the *Zhufan zhi*, although the name of the sovereign remains anonymous, it cannot be definitely excluded that the Chinese source may have benefited from a transmission process under the influence of Arabic tradition.

Nevertheless, I would point out that it can be assumed that Mongolian tradition, perhaps, has been influenced both by the Ethiopian version of the *Romance* and by Persian narrative traditions: the connection is quite evident especially within the specific episode reported by the *Shilin guangji* and the *Sancai Tuhui*, displaying similarities with the narrative of Alexander's journey where robot men, resembling mechanical devices, appear. In this episode, Alexander's faithful companion, named Balinas, builds a bronze automaton that plays the drum to bring down a dangerous typhoon. Thanks to the sound of the percussion performed by this mechanical man, the devastating impact of the typhoon is mitigated and the storm is placated. Although the passage does not seem to be

34 Hirth/Rockhill (1911) 153. Due to an inversion in the order of the Chinese characters that make up its name, the land where the Sun sets is here named Chabisha.

35 Cleaves (1959) 28.

slavishly reproduced in the *Shilin Guangji* and the *Sancai Tuhui*, the influence of the tale in the Ethiopian version of Alexander's *Romance* seems quite clear.[36]

In relation to the numerous versions of Alexander's *Romance*, it can be concluded that the story of the short Chinese text is an adaptation of the 'Land where the Sun rises' that made deaf the people. In this episode is also possible to find particularly evident points of contact with the above-mentioned plot from the Mongolian version of the *Romance*, assimilated and reworked as a narrative theme of the folk tradition.

The spread of Alexander the Great's fortune in China can also be considered as a legacy that the Arabic world has donated to the Far East: it is the memory and the achievements of the conquering hero, wise ruler and builder of unprecedented monumental works, in other words, a *Homo Mirabilis*.

It was not until 1500 that the phonetic transliteration of Alexander's name would be introduced as Lishan wang 歷山王 by the Jesuit Matteo Ricci, who during his stay in China also wrote the *Jiaoyou lun* 交友論 (Treaty On Friendship) in Chinese, transmitting to the eastern World anecdotes about the Macedonian sovereign in the form of dialogues based on Plutarch and Curtius Rufus as sources.[37]

It will thus be the first attestation in Chinese sources of a Western phonetic transliteration. For the very first time in the translation process and adaptation of his name, the new version of Alexander' name moves away from the idea of the 'Two Horned', fixed in Eastern memory. Favouring a more semantic rendering of the name in Chinese, Matteo Ricci alludes to the mountainous land of Macedonia, as the name 'King of the mountains' suggests.

Thanks to the Jesuit missionary, the narrative material on Alexander was greatly enriched and revealed a sort of restoration of the original classical model, coming from the most ancient Greco-Roman sources, which had perhaps contributed to the developing of legendary episodes that later materialised in the Middle East and Far East tradition with the affirmation of the literary character of Alexander. We find, in fact, a correspondence in the Plutarch *corpus* dedicated to Alexander and in Curtius Rufus in the dialogues that build the framework of the character of the sovereign, who becomes a high example of the virtues conveyed in China in the *De Amicitia*.

Going back to the origin of the legend, it must be affirmed that Alexander himself was a restless creator of his own myth. This is testified by an episode, reported in a passage by Diodorus Siculus (17.95.1–2), concerning the moment

36 Lusini (1994) 111.

37 Alexander also appears in another work by Ricci, the *Jiren Shipian* 畸人十篇 ("Ten Discourses of the Man of Paradox"). Cfr. Fu (2023).

when Alexander the Great reached the extreme point of his conquests, the Hyphasis river:

> Thinking about how he could have marked the limits of his campaign there, he first erected the altars of the twelve gods, each fifty cubits high, and then laid out the circuit of the field triple the size of the existing one. He dug a ditch fifty feet wide and forty feet deep [...]. He ordered the infantry to erect tents, each containing beds five cubits long, and the cavalry [...] to build two feeders twice as large as normal. Likewise, anything else that was left behind was exaggerated in size. His idea was to build a camp of heroic dimensions, leaving the inhabitants proof of men of great stature, who had the strength of giants.

This passage has been connected to the Chinese history compiled by Sima Qian 司馬遷, the *Shiji* 史記 (first century BC). Within the historical work, it is told that at the very beginning of his reign, the First Emperor Qin Shihuangdi ordered a collection of weapons from all over the ecumene in the capital Xianyang, to melt them down and create twelve bronze statues, weighing about a thousand *shi* (about 60 tons!), which were placed in the imperial palace.[38]

The idea of making the colossal bronze statues originated from the emperor's desire to reproduce the 'giants' (*daren* 大人), dressed in 'barbarian' (*yidi* 夷狄) clothes, that in the year of the empire's foundation (221 BC) – but before unification – had been seen at Lintao 临洮, on the western border in Gansu 甘肅. A similar sign, usually considered inauspicious, after the unification was instead interpreted as a positive sign by the ruler, who then ordered the creation of bronze statues (*jinren* 金人) reproducing the giants.

On the basis of these historical sources, Lukas Nickel puts forward the hypothesis that the tradition of Qin statuary, which suddenly emerged with the Terracotta Army and the other artefacts found in the First Emperor's Mausoleum, can therefore be traced back to this initial imitative impulse. He also supposes that the term 'giants' (*daren*) did not actually refer to giant beings, but to statues in another material and not in bronze.[39]

The occurrence of the term *daren* would rather be connected to a utopian tradition formulated by Chinese culture, the origin of which could be traced precisely in the diffusion of the episode narrated by Diodorus within the cultural circles of China at the time, perhaps through the intermediation of other populations. Within this framework, the peoples of the far West would have been regarded as giants of heroic proportions, precisely in accordance with the idea that Alexander the Great himself would have wished to leave behind himself and the warriors of his army.

38 Sima Qian (1982) 240.
39 See Nickel (2013).

Therefore, this could be seen as an image of greatness or a self-created portrait of *homo mirabilis* elaborated by the ruler himself. An example is the passage from Diodorus, in which he presented himself as a giant of heroic dimensions, not only great in spirit and virtues.

However, it is not known whether the appellation μέγας was programmatically adopted by Alexander: this title in his contemporary sources would seem to have been used in reference to the Macedonian ruler, but this does not, however, constitute proof that Alexander self-designated himself in this way.[40]

In conclusion, it has been underlined the great impact that the figure of Alexander has exerted over the centuries and especially throughout the Eastern World, even in the territories that were not conquered by his military expedition.

However, not only it can be said that during the following centuries the figure of Alexander enjoyed great fortune in the Eastern world, but also that Eastern culture had a great impact on him. This is particularly evident with regard to the great fascination that the Persian empire exerted on him. Following his victory in 331 BC, Alexander transformed himself from a champion of Hellenism into an Eastern monarch, adopting 'barbarian' customs and establishing kinship ties.

The exotic attributes he incorporated in the royal ceremonial and costumes were not only intended to create a dialogue with the subjugated populations. As he crossed the eastern borders, he probably discovered that the horizons that opened up for him during his expedition were much broader. So, it is probable that the appellation μέγας could be considered a reflection of the title by which the Achaemenids used to designate themselves.

Alexander became the rightful successor of the Great King of Persia, like the ancient Oriental rulers he admired, and according to the sources, he was fascinated by him.

Like Cyrus the Great, Alexander became Μέγας Αλέξανδρος.[41] In this regard, we must not forget the parallelism of the *Anabasis* that Arrian dedicated to Alexander with the probable influence of the ancient work of his favourite author Xenophon, who had dedicated to the Great King of Persia the *Cyropaedia*.[42]

In the reception of Alexander's achievements, the 'orientalising' element and the parallelism with the great rulers of the Eastern world could be recognised very clearly, because Alexander became the rightful heir to the throne of the two

40 Cfr. Plutarch who designates Alexander μέγαλοψυχότερος δ'Αχιλλέως (*Alex. fort*. 343b). Cfr. Cagnazzi (2005).

41 Strabo designates Alexander a φιλόκυρος (11.11.4); see also Burliga (2014) 135.

42 Another connection could be detected in the work of Onesicritus, that was considered a sort of story of Alexander's *paideia* and seemed to be inspired by the work of Xenophon: see Brown (1949); D'Angelo (1998) 29.

worlds he had unified. Hence, by presenting himself as a legitimated descendant of the Achaemenid rulers, he became a king of kings by assuming the title of *shāhanshāh*, adopted by Cyrus II the Great (who reigned 559–ca. 529 BC), which transposed to the Greek World would find resonance in the appellation μέγας.[43]

Alexander's enterprise made it possible for the history of two Worlds, West and East, to merge within a single narrative space belonging to a geographically larger World, throughout the contingency of boundary lines of political and cultural horizons that were brought into contact.

It is not only the passage from Diodorus that gives us confirmation of the young Macedonian ruler's perfect awareness of the potential of self-fulfilling prophecies, especially in the self-construction of his own myth. Plutarch informs us of the epithet 'both: a good king and a good soldier', dedicated to Agamemnon by Homer, which Alexander often used to designate himself.[44]

Plutarch narrates how Alexander himself, by pronouncing the epithet of the supreme poet, aimed to give a glimpse in the ancient ἔπος describing a prophecy that during Homer's time already would have predicted his coming. However, we can discern the reflection of these gestures, aimed at the sovereign's self-consecration, immortalised with his τιμή.

Definitely, we can trace elements of this λόγος in his several achievements, and also in the prodigious events attested from the sources during the expedition to the Libyan desert. Other supernatural events are narrated by the sources, such as the προσκύνησις of the sea in the presence of the king (Callisthenes *FGrHist* 124 F 31) and the account of a miraculous spring that prodigiously emerged in Lycia near the city of Xanthus, bringing to the surface a bronze tablet with signs of ancient writing that revealed that the Persian empire would be destroyed by the Greeks (Plut. *Alex.* 17.4).

Furthermore, in Aeschin. *In Ctes.* 132, it can be perceived the sense of astonishment and destabilisation in the contemplation process about the imprint that Alexander was able to leave even on his contemporaries: "What bizarre and unexpected event has ever occurred in our time? The life we have lived is not an ordinary life, but we were born to be an object of wonder for our descendants". And again…

> I believe that, at that time, there had never been any population or city or a single man to whom the name of Alexander had not come; for this reason, I cannot believe that a man who has no equal among human beings was generated without some divine influence (Arr. *Anab.* 7.30.1).

43 Cfr. Cagnazzi (2005).

44 Plut. *Alex. fort.* 331c; Hom. *Il.* 3.179; Xen. *Mem.* 3.2.2.

As it emerges from Arrian's statements, within the thoughts of the ancient men who wondered about Alexander, there was already a strong awareness that, despite his excesses and mistakes, he definitely stood as a *Homo Mirabilis*.

Bibliography

Biran (2007): Michal Biran, *Genghis Khan*, Oxford.

Borbone/Marsone (2015): Pier Giorgio Borbone et Pierre Marsone (éds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, Paris.

Bosworth (1977): Albert B. Bosworth, "Alexander and Ammon", in: Konrad H. Kinzl (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies Presented to Fritz Schachermeyr on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Berlin-New York, 51–75.

Boyle (1971): John A. Boyle, "Rashid-al-Din: The First World Historian", in: *Iran* 9, 19–26.

Boyle (1974): John A. Boyle, "The Alexander Legend in Central Asia", in: *Folklore* 85, 217–228.

Brown (1949): Truesdell S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles.

Burliga (2014): Bogdan Burliga, "Xenophon's Cyrus, Alexander φιλόκυρος. How carefully did Alexander the Great study the *Cyropaedia*?", in: *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15.3, 134–146.

Cagnazzi (2005): Silvana Cagnazzi, "Il grande Alessandro", in: *Historia* 54, 132–143.

Chen (1963): Chen Yuanjing, *Shilin guangji*, Beijing. https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=83567 (seen 8.3.2023).

Chin (2013): Tamara Chin, "The Invention of the Silk Road 1877", in: *Critical Inquiry* 40, 194–219.

Cleaves (1959): Francis Woodman Cleaves, "An Early Mongolian Version of the Alexander Romance", in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, 1–99.

D'Angelo (1998): Annamaria D'Angelo (a c. di), *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno*, Napoli.

de Rachewiltz (2004): Igor de Rachewiltz (ed.), *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, Leiden.

Fariello (2021): Francesca Fariello, "Alessandro nelle fonti orientali. Dal Medio Oriente alla Cina", in: *Historikà. Studi di storia greca e romana* 11, 115–158.

Fariello/Gallo (2023): Francesca Fariello e Luigi Gallo, *Alessandro Magno eroe dei due mondi. La storia, le fonti, l'archeologia e il mito*, Milano.

Frankopan (2016): Peter Frankopan, *The Silk Roads. A New History of the World*, London.

Fraser (1972): Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.

Fu (2023): Fu Yaliang, "Matteo Ricci's depictions of Alexander the Great in Late Ming China", in: *Renaissance Studies*. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rest.12863?af=R (seen 18.3.2023).

Grossato (2008): Alessandro Grossato, "Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli", in: *Quaderni di studi indo-mediterranei* 1, 275–312.

Guzman (2006): Gregory Guzman, "The Vinland Map Controversy and the Discovery of a Second Version of The Tartar Relation: The Authenticity of the 1339 Text", in: *Terrae Incognitae* 38.1, 19–25.

Hansen (2012): Valerie Hansen, *The Silk Road: A New History*, Oxford.

Hirth/Rockhill (1911): Friedrich Hirth and William W. Rockhill (eds.), *Chau Ju-kua: his work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chï*, St. Petersburg.

Hulsewé (1979): Anthony F.P. Hulsewé, *China in Central Asia. The early stage: 125 B.C–A.D. 23*, Leiden.
Ionescu (2014): Dan T. Ionescu, "Alexander the Great in the Persian Legends: from the Pseudo-Callisthenes's Greek Romance about Alexander of Macedon to the Sikandar of Firdousi's *Sha-Nameh*, in: *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15, 100–117.
Liborio (1997): Mariantonia Liborio (a c. di), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano.
Lusini (1994): Gianfrancesco Lusini, "Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica", in: *Rassegna di studi etiopici* 38, 95–118.
Nickel (2013): Lukas Nickel, "The First Emperor and Sculpture in China", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, 413–447.
Nietzsche (1983): Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, Milano.
Painter (1995): George D. Painter (ed.), "Tartar Relation", in: Raleigh A. Skelton, Thomas E. Marston and George D. Painter (eds.), *The Vinland Map and the Tartar Relation*, New Haven.
Polignac (1982): François de Polignac, "L'image d'Alexandre dans la littérature arabe: l'Orient face à l'Hellénisme?, in: *Arabica* 29, 296–306.
Polignac (1984): François de Polignac, "L'Homme aux deux cornes: une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane", in: *Mélanges de l'École française de Rome* 98, 29–51.
Poppe (1957): Nicholas Poppe, "Eine mongolische Fassung der Alexandersage", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107, 105–129.
Pullé (1913): Giorgio Pullé (a c. di), *Historia Mongalorum. Viaggio di F. Giovanni da Pian del Carpine ai Tartari nel 1245–47*, Firenze.
Rubanovic (2016): Julia Rubanovich, "A Hero without Borders: Alexander the Great in the Medieval Persian Tradition", in Carolina Cupane and Bettina Krőnung (eds.), *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and beyond*, Leiden, 210–233.
Schmidt/van Donzel (2009): Andrea B. Schmidt and Emeri van Donzel, *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's Quest fot Alexander's Wall*, Leiden.
Sima Qian (1982): Sima Qian, *Shiji*, Beijing.
Sisti (2001): Francesco Sisti (a c. di), *Arriano. Anabasi di Alessandro*, I, *Libri I–III*, Milano.
Stoneman (1999): Richard Stoneman, "The Medieval Alexander", in: Heinz Hofmann (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London-New York, 201–213.
Stoneman (2007): Richard Stoneman (a c. di), *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano.
Takahashi (2019): Takahashi Hidemi, "Syriac Christianity in China", in: Daniel King (ed.), *The Syriac World*, London-New York, 625–651.
Waugh (2007): Daniel C. Waugh, "Richthofen's 'Silk Roads': toward the Archaeology of a Concept", in: *The Silk Road Newsletter* 5, 1–10.
Yamanaka (2012): Yamanaka Yuriko, "The Islamized Alexander in Chinese Geographies and Encyclopaedias", in: Richard Stonemann, Kyle Erickson and Ian Nutton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen, 263–274.

Sez. 3: **Medioevo e Rinascimento**

Francesco Testa

L'interpretazione cristiana della figura di Alessandro e l'*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio

La figura di Alessandro Magno ha lasciato una traccia importante nella letteratura cristiana tardoantica, soprattutto di area siriaco-bizantina.[1] A partire dal VII secolo il sovrano macedone è divenuto oggetto di una rivalutazione positiva, in qualità di difensore della romanità[2] e della cristianità dinanzi alla barbarie e a nuovi mutamenti geopolitici.

In questo intervento si prenderà in esame, specificamente, un testo cristiano di carattere escatologico, noto come l'*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio, che riveste un ruolo cospicuo all'interno della letteratura apocalittica. In particolare, a noi interessa definire quale contributo esso possa portare allo studio della ricezione di Alessandro in ambito cristiano. Sarà utile esaminare a tal proposito il capitolo 8 e il primo paragrafo del 9.[3] Si prenderà in considerazione l'intento dell'opera e, quindi, il contesto in cui si è originata. Contestualizzare, infatti, permetterà di comprendere meglio l'impatto che questo scritto ha avuto su una parte della letteratura apocalittica successiva.

È stato sostenuto dallo studioso ungherese Michael Kmosko,[4] a seguito del rinvenimento di un manoscritto siriaco dell'opera (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. sir. 58),[5] che il testo sarebbe stato originariamente scritto in siriaco. Sarebbe quindi stato tradotto in quattro versioni greche e la prima di esse sarebbe servita per una traduzione latina attribuita dai manoscritti a un

1 Circa la ricezione di Alessandro si può vedere Moore (2018) e Peltonen (2019); per una ricognizione storica circa il sovrano macedone si veda Roisman (2003).

2 Qui si intende romanità come cultura occidentale, sia bizantina sia latina.

3 Per agevolarne la consultazione, i capitoli in questione sono riportati nell'appendice A, posposta a questo contributo.

4 Kmosko (1931).

5 Siglato come V, ff. 118v–136v, a. 1584–1586.

Nota: Questo contributo nasce dall'importante collaborazione col professor Antonio Piras, ordinario di Filologia classica e tardoantica dell'Università di Cagliari, nonché docente di Lingua greca biblica presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna. A lui va il mio ringraziamento per i suggerimenti sempre preziosi, il costante supporto e il sincero affetto che ci lega. Ringrazio inoltre la professoressa Cristina Cocco, già docente di Letteratura latina medievale e umanistica presso il medesimo Ateneo, per l'attento consiglio e il sovente materno sostegno.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-014

certo Pietro il Monaco, che vi aggiunse una sua *praefatiuncula*. Si noti che il testo siriaco fornisce un preambolo, nel quale si offrono ai lettori le informazioni circa il luogo, il modo e il destinatario della rivelazione apocalittica:

> Con l'aiuto del Signore, Dio dell'Universo, abbiamo messo per iscritto il discorso composto dal nostro signore Metodio, vescovo [in margine: vescovo di Olimpo] e martire, che tratta la successione dei re e la fine dei tempi. Quest'uomo benedetto ha chiesto a Dio di poter sapere come le generazioni e i regni si siano succeduti dai tempi di Adamo fino ad oggi, e il Signore gli ha mandato presso il monte Šenāgar uno dalle sue schiere, così da rivelargli tutte le generazioni. Quindi descriverà agli illustri uomini di cultura, sin dall'inizio del nostro discorso, anche i regni, uno per uno.[6]

Tale preambolo è presente in forma ridotta nelle versioni greca e latina, le quali omettono i forti riferimenti all'ambiente mesopotamico, forniti invece dall'autore siriaco.[7] Alla traduzione latina è premessa d'altro canto una prefazione attribuita, come si è detto, a Pietro il Monaco, di natura moraleggiante, in cui il traduttore, sentendo forse come troppo brusco l'esordio decontestualizzato del modello greco, giustifica la propria decisione di volgere in latino l'*Apocalisse*. Ritengo che questi elementi, fra altri, possano deporre da un punto di vista puramente filologico a favore della precedenza del testo siriaco. Altro elemento notevole è la compresenza di certuni *topoi* pseudo-metodiani in altre opere siriache di poco precedenti o coeve, delle quali si dirà più avanti.

Il breve testo ci fornisce una reinterpretazione della Storia: all'età dei Patriarchi biblici seguono in particolare quelle di quattro Regni vittoriosi (il babilonese, che assorbito prima dai Medi, poi dai Persiani, sconfigge l'Etiopia, il Regno di Saba e quello davidico;[8] il macedone, il greco e il romano, sorti dalla fusione con gli Etiopi); sono indicate le resistenze dell'*orbis* civilizzato dinanzi ad orde di genti che il traduttore greco definisce ἔθνη ἀκάθαρτα (Medianiti, Ismaeliti, Gog e Magog ecc.); quindi un ultimo imperatore romano, dopo aver vinto, renderà il potere terrestre a Dio, abdicando sul Golgota, e a quel punto inizierà la vera e propria Fine, cui seguiranno il regno dell'Anticristo, il rifiuto di Enoch ed Elia e, infine, la *Parusia* del Cristo.

I manoscritti che ci attestano la versione latina sono dell'VIII secolo (dal secondo quarto circa), e forniscono evidentemente il *terminus ante quem*. Per il testo

6 Cfr. Alexander (1985) 36.

7 L'*incipit* greco: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μεθοδίου ἐπισκόπου Πατάρων τοῦ μάρτυρος λόγος ἠκριβωμένος περὶ τῆς βασιλείας τῶν ἐθνῶν καὶ εἰς τοὺς ἐσχάτους καιροὺς ἀκριβὴς ἀπόδειξις ἀρχόμενος ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως συντελείας κόσμου; quello latino: *Incipit sancti Methodii episcopi Paterensis sermo de regno gentium et in novissimis temporibus certa demonstratio*.

8 Cfr. 7.1–2.

siriaco invece, Paul J. Alexander,[9] attento studioso di questi testi apocalittici, pensa al 656: può avallare questa data il fatto che nel nominare gli *rkūbē d-qaysō* degli Ismaeliti, 'veicoli di legno', espressione interpretata nel testo greco con ναῦς e in latino con *navigia*, l'autore alluderebbe alla prima flotta araba del califfo 'Uthman, che si spense proprio nel 656; ne sarebbe ulteriore riprova la persistenza della polemica antiaraba, che sembra non tener conto della pace ventennale siglata nel 659 fra il βασιλεὺς Costante II e il primo califfo Omayyade Mu'āwiya, pace voluta da quest'ultimo per concentrarsi nella sua lotta contro Alì, cugino e genero del profeta Maometto. Altra data, sostenuta per esempio da Gerrit J. Reinink,[10] potrebbe essere il 691, anno in cui i Bizantini e i Latini prendono coscienza dell'esistenza di un vero Impero arabo, a seguito della consacrazione della Cupola della Roccia per volontà del califfo 'Abd al-Malik.[11] È ragionevole supporre che lo scritto sia della seconda metà del VII secolo. La prima traduzione greca, d'altro canto, potrebbe risalire agli anni dieci dell'VIII, con una notevole interpolazione sull'assedio di Costantinopoli del 717–718, elemento di datazione suggerito anche da András Kraft.[12]

Del luogo di provenienza ci informa lo stesso preambolo del testo siriaco, poi diminuito, come abbiamo già constatato, nelle versioni greche e latine. Si fa menzione esplicita di un monte *Šenāgar*, probabilmente il Jebel Sinjar, un rialzo collinare nella pianura di Jazira, tra Tigri ed Eufrate. Ci è attestata l'esistenza di una fortezza legionaria (ove Settimio Severo insediò la *I legio Parthica*) col nome di Singara, conquistata da Sapore II nel 360. Abitata dai Καδίσηνοι (Curdi?), fu riconquistata dagli imperatori Maurizio (che morì nel 602) e Foca (decapitato da Eraclio I nel 610) e fu infine inglobata nell'Impero arabo da 'Iyaḍ ibn Ghunm, che conquistò la Jazira prima del 640.[13]

Come abbiamo accennato, nella versione greca vi è un'interpolazione sull'assedio di Costantinopoli del 717–718,[14] assente nella traduzione latina.[15] Questo riferimento, che manifesta la sollecita preoccupazione del traduttore per le sorti della capitale imperiale, potrebbe suggerire, sempre secondo Alexander, la sua

9 Alexander (1985).

10 Reinink (1992).

11 Come ci ricorda András Kraft (2012), la reazione antiaraba di Pseudo-Metodio fu forse causata anche dalle riforme monetarie e fiscali di 'Abd al-Malik, nonché dall'arabizzazione linguistica della burocrazia nelle regioni occupate dal Califfato.

12 Kraft (2012).

13 Cfr. Alexander (1985) 27–29.

14 13.7–10.

15 La sezione interpolata è assente anche nel testimone greco R (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. gr. Pio II 11, ff. 257v–258v, 244r–251v e 259r–263v, XV secolo): cfr. Aerts/Kortekaas (1998) 44.

provenienza dai territori siro-bizantini occupati di recente dagli Arabi. Invece la traduzione del monaco Pietro sarebbe di ambiente merovingico.[16]

Infine, come per quello latino, possiamo ipotizzare l'appartenenza al clero anche per l'autore siro e il traduttore greco. È preferibile però non addentrarsi nelle speculazioni circa la specifica confessione dell'autore siriaco (nestoriano o monofisita?), anche perché lo scritto è rivolto evidentemente alla romanità, intesa come cristianità, tutta.[17]

Per quanto concerne l'attribuzione, il testo indica come autore Metodio vescovo di Olimpo, che secondo Girolamo avrebbe subito il martirio nel 311.[18] Chiaramente ci troviamo dinanzi ad una falsa paternità; ad essa però si richiama in seguito, come vedremo più avanti, una certa messe di opere apocalittiche. Secondo il testo siriaco, Metodio, asceso al Sinjar, domandò con una preghiera a Dio che gli desse notizie sull'avvicendarsi dei regni e sulla fine dei tempi; un angelo del Signore[19] gli portò la risposta, che è appunto la nostra *Apocalisse*. L'attribuzione a Metodio si deve forse all'ampia diffusione del culto del vescovo di Olimpo in area orientale e al richiamo al dialogo *De resurrectione*, «in cui l'autore combatte l'antropologia e l'escatologia origeniana».[20]

Per ragionare sulle fonti occorre prima definire due τόποι del testo: la relazione fra Alessandro e Gog e Magog, in particolare l'elemento delle barriere, e poi la discendenza da Cušeth, principessa etiope. Entrambi i motivi sono contenuti nei capitoli 8–9.

L'autore, reinterpretando Dan 7.2,[21] ci informa che quattro Regni (l'etiopico, il macedone, il greco e il romano) si sono succeduti fra loro, secondo il testo siriaco sopraffacendosi l'un l'altro, secondo il greco e il latino riunendosi (ἀλλήλαις συνήφθησαν, *convenerunt sibi*). Si sofferma specificamente su Alessandro, il quale, figlio di Filippo e della figlia del re Fol di Etiopia Cušeth,[22] creò un vasto impero sui

16 Cfr. Garstad (2012) IX e Aerts/Kortekaas (1998) 28–31.

17 Sulla questione cfr. Garstad (2012) VIII–IX.

18 Hieron. *De vir. ill.* 83; cfr. Piras (2018[3]) 118.

19 Tipica espressione biblica per indicare una manifestazione di Dio: cfr. von Rad (1965) 202–206.

20 Piras (2018[3]) 118.

21 *Videbam in visione mea nocte, et ecce quattuor venti caeli pugnabant in mari magno*.

22 Di Olimpiade non si dice nulla. Manca inoltre nel nostro autore qualsiasi allusione alla notizia di una *vicinanza* fra il faraone Nectanebo II e la principessa molossa; ciò è in linea con la ricezione siriaca della storia di Alessandro: cfr. Stoneman (2007) LXXX–LXXXII; Boyle (1977). Questa sorta di *histoire scandaleuse*, come la definisce Stephen Gero (1993) 7, doveva servire a presentare Alessandro come erede dei faraoni, non solo come il figlio di Ammone. Aggiungiamo che Gianfranco Lusini (1994) sembra suggerire che l'espediente rimonti già alla stessa *recensio α* del *Romanzo* alessandrino.

territori di Dario. Fondata Alessandria, si diresse in Oriente ove incontrò ἔθνη ἀκάθαρτα καὶ δυσειδῆ:

> Ci sono poi fra i figli di Iafet alcuni discendenti davanti alla cui impurità [*scil.* Alessandro] inorridì. Infatti ognuno di loro mangiava, come farebbe una blatta, cose impure e adulterate: cani, ratti, serpenti, carni di morti, residui abortivi, corpi informi e quei resti che non si erano ancora raggrumati pienamente nel grembo o che (come un ammasso di membra prodottosi da una qualche altra parte) avrebbero potuto portare a compimento la forma creativa (cavar fuori un volto o una figura) e le caratteristiche tipiche degli animali; e per giunta ogni tipo di bestia immonda. Poi non seppelliscono mai i morti, anzi se li mangiano (8.4).

Nel timore che la loro impurità si diffondesse nella Terra Santa, li ha respinti verso il Nord e qui, a seguito di una preghiera a Dio, i monti noti in greco come Μαζοὶ τοῦ Βορρᾶ si sono avvicinati fin a 12 cubiti. Alessandro, eretta fra di essi una porta bronzea, l'ha quindi ricoperta di un materiale infendibile, ignifugo e resistente ad ogni maleficio demoniaco, l'ἀσυγκίτης, dal quale questi popoli fuoriusciranno fin alla terra d'Israele solo quando si compirà la profezia sulle genti di Gog e Magog, liberamente desunta da Ez 38–39. Gog e Magog, in associazione ad altre ventidue nazioni, sono dunque costrette oltre queste barriere *alessandrine*. Infine – siamo nel primo paragrafo del capitolo 9 – dopo la morte di Alessandro la madre Cušeth ritorna in Etiopia (Cuš).

Sono opportune due brevi parentesi. Secondo uno studio dell'orientalista Paola Carusi, il portentoso materiale definito ἀσύγχυτον o ἀσυγχύτης[23] in riferimento ad una pietra è il talco o il gesso, specie nelle sue forme cristalline di selenite e alabastro. Arriva a questa conclusione rileggendo le proprietà descritte dallo Pseudo-Metodio sulla scorta di alcuni testi islamici di farmacologia, medicina e alchimia. La studiosa evidenzia inoltre che il termine fa parte del lessico patristico e trattatistico tardo-cristiano, impiegato per descrivere la doppia natura (umana e divina) del Cristo, i cui due elementi non sono amalgamabili fra di loro.[24] Questo materiale, similmente al gesso, viene descritto dallo Pseudo-Metodio come in grado di resistere alle percussioni e di non alimentare le fiamme.

Dedichiamo ora una seconda digressione a Gog e Magog.[25] In Gn 10.2 leggiamo che Magog è figlio di Iafet, nipote di Noè.[26] In Ez 38.2 i due nomi ricorrono

23 Così la studiosa ristabilisce la resa greca della parola siriaca *tāsaqtīs*, trasposta da alcuni manoscritti contenenti il nostro testo in ἀσυγκίτης: cfr. Carusi (2007) 249–250.

24 Cfr. inoltre Lampe (1961) 249–250 e Trapp (2001) 222.

25 Un'ottima sintesi riguardo a questi due nomi si trova in *DDD* (1999) 373–375, s.v. "Gog", e 535–537, s.v. "Magog".

26 Υἱοὶ Ιαφεθ· Γαμερ καὶ Μαγωγ καὶ Μαδαι καὶ Ιωυαν καὶ Ελισα καὶ Θοβελ καὶ Μοσοχ καὶ Θιρας; *filii Iafeth: Gomer Magog et Madai, Iavan et Thubal et Mosoch et Thiras*.

accostati; tuttavia non è agevole intendere se si tratti di antroponimi o toponimi.[27] E se per Flavio Giuseppe in *AJ* 1.123 (cfr. appendice B) Magog è sia un antroponimo sia un etnonimo, in Apc 20.7 Gog e Magog sono identificati definitivamente come *gentes*:[28] da qui in poi questa sarà la lettura comune. I due nomi, ad esempio, sono trattati come etnonimi storici negli oracoli del libro III della cosiddetta *Sibilla Tiburtina* (II–V secolo). Tuttavia né Flavio Giuseppe né la *Sibilla* danno ai due nomi specifiche connotazioni escatologiche, come ci ricordano in un interessante volume Emeri van Donzel e Andrea Schmidt.[29] È l'*Apocalisse* giovannea a riportare nel loro contesto apocalittico Gog e Magog, in tal senso recuperando lo spirito, per dir così, del passo di Ezechiele.[30]

Infine, per prestare attenzione anche a tradizioni più lontane, lo storico armeno Elišē (V secolo) descrive come pratica punitiva l'esilio nella regione di Guran e Maguran (i due vocaboli sembrano derivati dai nomi biblici).[31]

La Bibbia è la fonte onnipresente in questo testo. Come abbiamo visto, nel capitolo 8 troviamo le parti profetiche di Daniele ed Ezechiele: la citazione non è sempre letterale e talora osserviamo parafrasi, se non vere e proprie riscritture della fonte. Anche Paolo (2Thess) diventa utile risorsa, quando lo Pseudo-Metodio, al capitolo 10.1–2, prefigura l'Impero romano come l'ultimo regno *danielico*, consegnato poi in mano ai cristiani. Diversamente, per le parti genealogico-cronachistiche l'autore sembra essersi servito della *Grotta dei Tesori* dello Pseudo-Efrem (forse del V–VI secolo); come poi evidenzia Jean-Marc Rosenstiehl in un suo contributo sui modelli cronologici pseudo-metodiani,[32] si possono scorgere echi di altri testi, quali i libri del siriaco *Romanzo di Giuliano* o il *Libro dei Giubilei*, il quale ha avuto fortuna in ambiente essenico e copto. L'episodio delle porte infendibili è poi presente nelle versioni tarde del *Romanzo di Alessandro*.[33] Ma come evidenzia Stephen Gero in un suo contributo sulla ricezione del Macedone in Oriente,[34] esse si rifanno allo Pseudo-Metodio, non il contrario. Inoltre, questo «motif of Alexander's iron gate as

27 Υἱὲ ἀνθρώπου, στήρισον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ Γωγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγωγ, ἄρχοντα Ῥως, Μοσοχ καὶ Θοβελ; *fili hominis, pone faciem tuam contra Gog, terram Magog, principem capitis, Mosoch et Thubal*. Dell'interpretazione del libro di Ezechiele si era già occupato Girolamo nei suoi *Commentarii in Hiezechielem*; cfr., in proposito a Ez 38–39, Glorie (1964) 522–550.

28 Il *locus* è riportato nell'appendice B.

29 Van Donzel/Schmidt (2009).

30 Cfr. inoltre Tooman (2011).

31 Cfr. van Donzel/Schmidt (2009) 51.

32 Rosenstiehl (2006).

33 Maggiori informazioni circa l'influsso del *Romanzo* su opere medievali di area occidentale e orientale si trovano in Boyle (1977).

34 Gero (1993).

found in the Greek and Medieval western versions of *Alexander Romance* was borrowed and inspired by the Greek translation (second recension) of a Syriac text».[35]

Osserviamo però quali sono i primi testi, vicini all'ambiente pseudo-metodiano, che ci parlano delle barriere ignifughe. È noto che nella Sura 18 il condottiero Dhū al-Qarnayn,[36] da molti identificato con Alessandro, rinchiude con una porta o una diga di ferro Yajūj e Mājūj, dalla quale potranno uscire solo alla fine dei tempi.[37] Quest'episodio delle barriere erette dall'eroe bicornuto si trova anche in un *neshānā* siriaco su Alessandro e da questo dipende l'omelia in versi (*mēmrā d-Aleksandros*) attribuita a Ya'qūb di Serūğ, il quale nelle conquiste del Macedone nasconde quelle del βασιλεὺς Eraclio (610–641).[38] Tutti questi testi, in consonanza con la nostra *Apocalisse*, ci consegnano un'immagine di Alessandro strumento di Dio, che opera contro genti abominevoli e che, sebbene noto per aver *aperto* i confini, erige barriere per *delimitare* ed *escludere*.

Ad ogni modo, la nostra opera non dipende certo dal testo islamico. Considerata la profonda vena antiaraba dello scritto pseudo-metodiano, è difficile che proprio il Corano possa qui divenire una fonte. Gero poi ribadisce che fra il *neshānā* (e di conseguenza il *mēmrā*) e l'*Apocalisse* vi è consonanza, ma non dipendenza. Crea un forte discrimine il fatto che la tutela dell'integrità delle porte è affidata nella leggenda siriaca in *congiunzione* a Romani e Persiani, mentre per lo Pseudo-Metodio essa è un'eredità che Alessandro ha consegnato *solo* ai Romani, quindi ai cristiani. È comunque vero che le consonanze fra questi tre testi siriaci sono molteplici, come per esempio la cruda descrizione dei comportamenti truculenti messi in atto dalle popolazioni straniere, alla vista delle quali il Macedone inorridisce. Possiamo forse ritenere che la compresenza del motivo delle porte sia autonoma e che rappresenti la fissazione di leggende orali (giudaiche? iraniche? egizie?) su questa impresa alessandrina, come ipotizza Alexander.[39] A livello generale, si può convenire con la seguente affermazione dell'ungherese Károly Czeglédy: «[t]he Syriac legend concerning Alexander the Great is a product of the syncretistic culture of Northern Mesopotamia».[40]

35 Van Donzel/Schmidt (2009) 30. Questo *topos*, come si vedrà oltre, è assai visitato in ambiente siriaco e orientale in senso lato.

36 'Quello dai due corni': una corona o un elmo con due corna rimanda alla simbologia di Ammone, di cui Alessandro stesso volle già in vita presentarsi come figlio; cfr. inoltre Renard (2001) e Grillon (1967).

37 Per un approfondimento della questione si rimanda a Wheeler (1998) e, in parte, a Lusini (1994).

38 Riguardo ai testi di area siriaca cfr. inoltre Budge (1889) e Hunnius (1904).

39 Del resto, anche Lusini (1994) evidenzia come alla base della cosiddetta *recensio α* del *Romanzo* di Alessandro vi sia un'*anima* egizia, ossia un fondo leggendario originatosi ad Alessandria.

40 Czeglédy (1957) 249.

Se quindi è vero che il mondo orientale del VI–VII secolo fece ampio uso di questo *topos*, tuttavia esso rimanda a tradizioni ben più antiche. Del resto, abbiamo testimonianza che esso era noto, ben prima del VII secolo, a Flavio Giuseppe (*BJ* 7.244–245), in un passo in cui si parla di un negoziato fra Alani[41] e Ircani, perché i primi potessero passare le porte bronzee per saccheggiare la Media; era noto anche a Girolamo in una lettera (*Ep.* 77), in cui scrive *Caucasi rupibus feras gentes Alexandri claustra cohibent*. Strabone inoltre, citando Clitarco, dice che fra le porte caspie e il fiume Termodonte vi sono più di seimila stadi (11.5.4). Plinio (*HN* 6.30) ricorda che nel Caucaso vi erano *fores additae ferratis trabibus*, mentre il primo a legarle all'iniziativa edilizia, per così dire, del re macedone risulta essere Flavio Giuseppe (vd. *supra*), seguito chiaramente dalla sua traduzione latina del IV secolo ca. (Hegesipp. 3.5 e 5.50). In un passo affine a Tac. *Hist*. 1.6.2, Svetonio (*Ner.* 19.2) sembra indicare che a Nerone era nota una connessione fra Alessandro e le porte del Caspio: nominare una legione, preposta alla custodia di quelle aree, come *Magni Alexandri phalanx* creava un utile espediente d'identificazione fra il *princeps* romano e l'ἡγεμών macedone.[42] La *nuova* tradizione che lega la barriera ad Alessandro prosegue in Procopio di Cesarea, nei *Getica* di Giordane e, nel VII secolo, nel *Chronicum* di Fredegario.[43]

Molti si sono cimentati nell'identificazione di tali porte.[44] Come ci chiarisce Plinio (*HN* 6.30 e 6.40), due sedi erano indicate con questo nome: una nel Caucaso propriamente detto, un'altra a ridosso del Mar Caspio. Ma precisare ulteriormente l'identificazione esorbita dagli obiettivi di questa ricerca; mi sembra peraltro di poter affermare che lo Pseudo-Metodio intenda questa località non nella sua concretezza, bensì come un generico baluardo (anche morale), posto da Alessandro a garanzia della civilizzazione. Il testo greco parla di Μαζοὶ τοῦ Βορρᾶ, la versione latina di *Ubera Aquilonis*,[45] su cui viene edificata la barriera e oltre cui sono scacciati i popoli *inmundi*. È evidente che gli Arabi, se son davvero loro il bersaglio della nostra *Apocalisse*, non vivevano di certo oltre il Caucaso. Per risolvere l'aporia l'autore, in modo simile agli altri due testi siriaci sopra menzionati,

41 A chiusura del capitolo 8 lo Pseudo-Metodio nomina gli Ἀλανες / *Alanes*, come gente associata a Gog e Magog.

42 Cfr. Amitay (2010).

43 Nell'appendice B riporto questi e altri passi di autori antichi che ci testimoniano la presenza di porte (nel senso di valichi?) in zona caucasico-caspica.

44 Ad es. Anderson (1928); Trumpf (1971); Schmidt (2008).

45 Per il testo siriaco possiamo dire brevemente che la lettura più corretta, probabilmente, è *bezzay garbaya*, 'seni del Nord', come leggiamo nella *Grotta dei Tesori*: cfr. Payne Smith (1879) 502. Tuttavia un'altra lettura può essere *bnay garbaya*, 'figli del Nord'. La somiglianza delle lettere siriache *zain* e *nun* può causare divergenza di lettura: cfr. Schmidt (2008) 95.

fa partire Alessandro dall'Egitto verso la Media e, in seguito, lo indirizza verso una terra costiera, denominata Ἡλίου Χώρα, *Regio Solis*, che è probabilmente la penisola arabica. Da qui il sovrano incalza (κατεδίωξεν) le *gentes inmundae* oltre i confini settentrionali. Con quest'espediente la cultura siriaca ricollega la leggenda di Gog e Magog, esiliati nel Nord, con i nuovi venuti sulla scena mediterranea: gli Arabi del Sud, i cui antenati sarebbero stati cacciati anch'essi a Settentrione.[46]

Della discendenza da Cušeth di Etiopia lo Pseudo-Metodio è il primo a fornire notizia. L'Etiopia aderiva al credo monofisita[47] e per certi rispetti poteva essere guardata con diffidenza dall'Impero bizantino e, ancor più, dalla latinità occidentale. Inoltre non deponeva a favore di questo Regno l'associazione di Ez 38.5,[48] in cui Persiani, Etiopi e Libi fanno parte degli eserciti guidati da Gog. È possibile che l'autore siriaco, nell'ottica di un progetto panromano e cristiano di resistenza agli Arabi, abbia voluto gettare un ponte fra i due Regni per un'alleanza *ri-fondata* non sul passo precedente, ma su Ps 67.32, *Aethiopia praeveniet manus eius deo*, che lo Pseudo-Metodio reinterpreta appunto in senso *filo-etiopico*. E così l'Etiopia, grazie all'espediente della maternità di Cušeth, è fatta partecipe dell'*orbis* che Alessandro ha costruito.

Alla luce di quanto fin qui esposto, possiamo in parte convenire con l'affermazione di van Donzel e Schmidt, che «[t]he fusion of Alexander's heroic personality with the motif of the enclosure of Gog and Magog is in fact characteristic for the Syriac tradition only».[49] Interessante è inoltre l'insistenza pseudo-metodiana (e più latamente siriaco-orientale) per l'ἀκαθαρσία di queste popolazioni. L'impurità riguarda specificamente non già la pratica di μαγικαὶ κακοτεχνίαι (attitudine attribuita a tutti i pagani), quanto piuttosto la precettistica alimentare (cibi impuri, cannibalismo, necrofagia) e l'inosservanza del rispetto dei morti. Il concetto d'*inmunditia* (come la definisce la versione latina) ricorda certe concezioni brahmaniche; tuttavia vi possiamo scorgere una tendenza sì comune alle culture del bacino medio-orientale, ma comunque autonoma e di più probabile ascendenza giudaico-veterotestamentaria. E lo Pseudo-Metodio sfrutta in modo peculiare le possibilità offerte da queste tradizioni.

46 I *Seni del Nord* compaiono anche nella *Cosmographia* di Ethicus o Aethicus Ister, nelle *Catene* del monaco Severo (861 d.C.), nella *Causa delle Cause* e nel *Libro dell'ape* di Salomone di Bassora, come ci ricorda Trumpf (1971).

47 Alexander (1985) suggerisce che la conversione dell'Etiopia sarebbe avvenuta ad opera di evangelizzatori siriaci.

48 Πέρσαι καὶ Αἰθίοπες καὶ Λίβυες, πάντες περικεφαλαίαις καὶ πέλταις; *Persae, Aethiopes et Lybies cum eis omnes scutati et galeati*.

49 Van Donzel/Schmidt (2009) 36.

Un terzo *topos* caratteristico del nostro testo è la figura dell'ultimo imperatore romano, il quale alla fine dei tempi, essendo anche l'imperatore vittorioso sulle popolazioni ἀκάθαρτοι, renderà il potere a Dio, quando avrà visto comparire l'Anticristo, e così potrà cominciare il tempo della *Parusia* e del Giudizio. La duplice figura di imperatore, da un lato re dell'ultimo regno della Terra, dall'altro vittorioso sugli ἀκάθαρτα ἔθνη, ha una discreta fortuna nella produzione apocalittica successiva. Giusto per fare qualche esempio, reimpiegano questa immagine, alludendo a Costantino il Grande, l'*Apocalisse di Edessa* (la prima opera in cui la figura viene sdoppiata) e il *Vangelo dei Dodici Apostoli* (databili entrambi al tardo VII secolo); seguono le molteplici *Visioni di Daniele*, di ambiente bizantino, che molti manoscritti ascrivono allo stesso Metodio: la *Diegesis Danielis* (forse del 717–718); il *Daniele slavonico* di ambiente siciliano (primo trentennio del IX secolo); l'*Apocalisse dello Pseudo-Crisostomo* (forse della metà del IX); il cosiddetto *Daniele Καὶ ἔσται* (seconda metà del IX secolo) dell'epoca degli Arabi in Italia; il *Daniele settimontano* (IX secolo?); le apocalissi riassunte da Liutprando da Cremona, ambasciatore a Bisanzio nel 968; l'*Ultimo Daniele*, che pare alludere all'occupazione latina di Bisanzio (XIII secolo); e i due testi conglomerati, l'*Apocalisse di Sant'Andrea Salos* (composta fra l'VIII e il X) e il *Centone del vero Imperatore*, contenuto in un manoscritto del XVI secolo. Una caratteristica delle apocalissi bizantine è l'attenzione alla personalità e alla fisionomia dell'ultimo sovrano (nella speranza d'identificarlo) e l'evidente sollecitudine per le sorti di Costantinopoli, ansia che ci è già attestata nella su citata interpolazione dello Pseudo-Metodio greco.

Nel mondo occidentale, l'opera pare avere influenzato il cosiddetto *Libellus de Antichristo* di Adso, abate francese, deceduto nel 992, che indirizzò tale scritto *de ortu et tempore Antichristi* alla regina Gerberga, sotto forma di epistola.[50]

Inoltre suggeriscono influenze pseudo-metodiane i seguenti autori o scritti di ambiente armeno: Stephanus Orbelian (†1304) testimonia una traduzione della versione greca della nostra *Apocalisse* ad opera di Stephanus di Siwnik' (†735); poi abbiamo una *Domanda* (*Harc'umn*) del XII secolo, piccolo scritto apocrifo[51] sulla storia umana da Adamo alla fine dei tempi, in cui compaiono i motivi di Alessandro come strumento divino, delle montagne ravvicinate e della barriera; il *Sermo de Antichristo* dello Pseudo-Epifanio (XIII secolo) sull'invasione turca, che però non parla della porta metallica; infine la traduzione armena della cronaca siriaca del patriarca Michele (†1199), operata da Vardan Areweltsi (†1271).[52]

50 Cfr. ad es. Alexander (1985) 105–109 e 116–122.

51 La *Domanda* è estratta dal *Libro delle Domande* di Vanakan Vardapet ('maestro'), che spirò nel 1251.

52 Per questi testi si veda van Donzel/Schmidt (2009) 38–42.

Per avviarci alla conclusione, è bene ora ragionare sugli intenti della nostra *Apocalisse*. Il messaggio profondo di questo testo ci permette di comprendere perché esso abbia stimolato e suggestionato questa produzione di carattere apocalittico.

Il VII secolo è per molti aspetti un periodo di svolta, anche culturale. I Romani (nel senso di latinità occidentale), ormai politicamente disuniti, e i Romei (in senso politico, i Bizantini) assistono ad una serie di mutamenti spesso inaspettati. In Occidente, ormai da tempo, il potere romano si è disgregato; nuovi signori si sono succeduti. Il cristianesimo, religione di Stato da quasi tre secoli, aveva imposto un profondo cambio di paradigmi culturali. Ad Oriente il potere dello Stato ancora tiene, ma è continuamente minacciato: sono vari gli episodi di tensione nel trapasso da un sovrano all'altro (si pensi alla cruenta decapitazione di Foca a opera di Eraclio I nel 610); l'elemento latino si va affievolendo sempre più e occorre prendere coscienza delle nuove realtà politiche romano-germaniche in Occidente; infine l'arrivo degli Arabi è apparso come un fulmine a ciel sereno nel suo rapido e quasi inarrestabile espansionismo. Una tale situazione richiedeva dagli intellettuali una riflessione, orientata alla filosofia della storia, riguardo alla mutata realtà; molti di loro, fra cui il nostro Pseudo-Metodio, ebbero la sensazione di trovarsi dinanzi alla fine di una civiltà: proprio di quella romana, che nell'adesione alla Croce si era presentata come strumento dell'ordine, del buono e della civilizzazione.

Ma il genere apocalittico, che trae alimento da momenti di crisi, non va ritenuto espressione di disperazione e sconfitta definitiva della ragione. Possiede una sorta di *funzione psicoterapica*, atta a produrre una reazione e una ridefinizione di un mondo di valori minacciato dai mutamenti: alimenta la speranza che tutto, prima o poi, si sistemerà per il bene. Lo Pseudo-Metodio vede nell'avanzata degli Arabi, nonché forse nelle pressioni settentrionali di quei popoli che anticamente erano definiti Sciti e che egli chiama, fra le altre nazioni, Zarmati, Zarmaziani e Alani, una seria minaccia per l'Impero. Ma egli scrive per unire le Chiese e per rincuorarle non nella speranza illusoria di una *Roma aeterna*, ma nella convinzione che l'Impero romano sia giunto, finalmente, alla conclusione del suo compito teleologico: ad essa non può che seguire il ritorno del Messia. E di ciò i cristiani devono rallegrarsi.[53]

Nello Pseudo-Metodio, soprattutto nei suoi riadattamenti greci e latini, il messaggio è rivolto alla cristianità tutta, senza divisioni. Ma non dobbiamo leggervi un anacronistico preludio dello spirito crociato. Egli è ancora romano nel suo concepire la realtà mediterranea. Certo, ritiene che i popoli impuri siano tali perché

53 Per un approfondimento sul genere apocalittico, cfr. Collins (1979).

non hanno accolto il messaggio del Cristo, ma anche perché Alessandro, nello svolgere il suo compito teleologico, li ha tagliati fuori dal consorzio della civiltà, a causa dei loro costumi abominevoli. La minaccia che portano è sì al Regno dei cristiani, ma di cristiani che sono politicamente romani. Possiamo dunque leggervi una forte preoccupazione, che nasce da una visione geopolitica.

L'autore però fornisce anche un esempio ai βασιλεῖς. Oltre che nella figura dell'ultimo imperatore, già in Alessandro essi possono scorgere l'esempio di un sovrano nobile, forte, pio e sempre orante, capace di erigere un *monumentum aere perennius*, fatto appunto di bronzo e ricoperto di ἀσύγχυτον, contro ogni futuro maleficio demoniaco.[54] Molte delle apocalissi che si ispirano al nostro testo forniscono esempi di *optimus princeps*. Per tale atteggiamento, lo Pseudo-Metodio si distanzia dalle immagini negative associate ad Alessandro, talora fornite da Cicerone, da Seneca, nonché da molti Padri quali Taziano, Tertulliano, Clemente, Eusebio di Cesarea, Agostino e Orosio. Ma va ricordato che lo stesso Girolamo ammirava le *res gestae* del sovrano macedone e che, in area orientale, era ampiamente diffuso il motivo dell'*imitatio Alexandri* (chiaramente dell'Alessandro filosofo o re magnanimo), per esempio già presso Flavio Giuseppe, Origene, Basilio e Gregorio di Nissa.[55]

Alla luce di questi dati, è significativo che lo Pseudo-Metodio aggiunga al motivo della barriera quello della preghiera con cui Alessandro chiede l'intervento divino per la sua impresa edilizia. Vi è, sì, il *topos* del Macedone come strumento nelle mani di Dio, ma forse anche la volontà di affermare che un buon *princeps* costruisce i propri successi mediante uno stretto rapporto di devozione verso la divinità.

A conclusione, desidero fornire un ultimo elemento circa il rapporto fra l'*Apocalisse* giovannea e lo Pseudo-Metodio. Questi deve aver avuto presente il testo giovanneo, ma sarebbe imprudente parlare di un rapporto di totale dipendenza, proprio per la differente visione che i due scritti ci offrono dell'Impero romano e delle conquiste culturali di tale fondamentale momento della Storia umana: l'autore siriaco, praticamente, lo benedice come l'ultimo regno *danielico*, strumento di Dio per la realizzazione della Fine, e quindi l'ultimo grande attore terrestre della Salvezza, prima del ritorno del Cristo. E di quest'Impero culturalmente orientato Alessandro viene rappresentato, a tutti gli effetti, come il padre fondatore.

54 Ricordiamo che solo per intervento divino (nella volontà di punire i peccati dei cristiani per ricondurli a una vita più retta) Gog e Magog valicheranno le barriere.

55 Per questi e i riferimenti precedenti, cfr. Peltonen (2018) e (2019).

Appendice A [Meth.] *Apc*. 8–9.1

8.1. Ἄκουε[56] τοίνυν αὖθις σὺν ἀκριβείᾳ, πῶς αἱ τέσσαρες βασιλεῖαι ἀλλήλαις συνήφθησαν, οἱ Αἰθίοπες Μακεδόσι, Ῥωμαίοι‹ς› καὶ Ἕλληνες· αὗταί εἰσιν οἱ τέσσαρες ἄνεμοι τῆς ὑπ’οὐρανόν, οὓς ἐθεάσατο ὁ Δανιὴλ συσσείοντας τὴν μεγάλην θάλασσαν.	8.1. Audi igitur nunc certissime, quomodo quattuor haec regna convenerunt sibi: Aethiopes enim Macedon‹i›is et Romanis Gr‹a›eci. Haec sunt quattuor venti… commoventes mare magnum.
2. Φίλιππος γὰρ ὁ Ἀλεξάνδρου πατὴρ Μακεδὼν ἦν καὶ ἔγημε τὴν Χουσὴθ θυγατέρα τοῦ βασιλέως Φὸλ τῆς Αἰθιοπίας, ἐξ ἧς οὗτος Ἀλέξανδρος τίκτεται Ἑλλήνων τύραννος γεγονώς.	2. Philippus namque pater Alexandri quidem Macedo[n] fuit et accepit in coniugium Chuseth, filia regis Phol Aethiopiae, de qua hic natus est Alexander, Gregorum[57] tyrannus factus.
3. Οὗτος κτίζει Ἀλεξάνδρειαν τὴν μεγάλην καὶ βασιλεύει ἐν αὐτῇ χρόνους δέκα καὶ ἐννέα· οὗτος κατελθὼν εἰς τὴν ἑῴαν ἀπέκτεινε Δαρεῖον τὸν Μῆδον καὶ κατεκυρίευσε χωρῶν πολλῶν καὶ πολέων καὶ περιενόστησε τὴν γῆν καὶ κατήχθη ἕως τῆς[58] θαλάσσης τῆς ἐπονομαζομένης Ἡλίου Χώρας, ἔνθα καὶ ἐώρακεν ἔθνη ἀκάθαρτα καὶ δυσειδῆ.	3. Hic cond*i*dit Alexandriam magnam et regnavit in ea annis XVIIII. Iste descendens in Eoam occidit Darium Medorum et dominatus est multarum regionum et civitatum, et demultavit terram et descendit usque ad mare, qui vocatur Regio Solis, ubi conspexit gentes inmundas et aspectu horrib*i*lis.
4. Εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν υἱῶν Ἰαφὲθ ἀπόγονοι, ὧν τὴν ἀκαθαρσίαν θεασάμενος ἐμυσάχθη. Ἤσθιον γὰρ ἅπαντες αὐτῶν κανθαροειδῶς μυσαρά τε καὶ κίβδηλα· κύνας, μύας, κάτας, ὄφεις, νεκρῶν σάρκας, ἀμβλώματα, ἐκτρώματα, ἔμβρυα μήπω τελείως ἀπαρτισθέντα ἤ τινα τῆς διαπλασέως ἀποσῴζοντα χαρακτῆρα καὶ ταῦτα κτηνῶν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἅπαν εἶδος θηρίων ἀκαθάρτων, τοὺς δὲ νεκροὺς οὐκ ἔθαπτον, ἀλλ’ἤσθιον αὐτούς.	4. Sunt autem ex filiis Iap‹h›eth nepotes, quorum inmunditiam videns exhorruit. Comedebant enim hi omnes cantharo speciem omnem coinquinabilem vel spurc*a*bilem, id est canes, mures, serpentes, morticinorum carnes, aborticia, informabilia corpora et ea qu‹a›e in alvo necdum *p*lena mente[59] coa*g*ulata sunt vel, ex aliqua parte membrorum producta compago, formam figmenti possi‹n›t perficere (vultum vel figuram expr*i*mere) et haec iumentorum, nec non etiam et omnem speciem ferarum inmundarum. Mortuos autem nequaquam sepeliunt, sed s‹a›epe comedent eos.

56 Il testo citato tiene conto dell’edizione di Aerts/Kortekaas (1998). Tuttavia, qua e là ho preferito effettuare alcuni emendamenti e accogliere *lectiones* differenti da quelle adottate dagli editori, sulla base del loro stesso apparato.

57 I.e. *Graecorum*.

58 Aerts/Kortekaas (1998) integrano sulla base del testo siriaco ‹ἑῴας καὶ τῆς›.

59 I.e. *plene*. Una differente lettura è *per lineamenta*.

(continua)

5(1). Ταῦτα ὁ Ἀλέξανδρος ἰδὼν γινόμενα ὑπ'αὐτῶν τά τε μυσαρὰ καὶ ἀθέμιτα, δεδιὼς μήποτε μιάνωσι πᾶσαν τὴν γῆν ἐδεήθη τοῦ θεοῦ περὶ αὐτῶν καὶ προστάξας συνήγαγεν ἅπαντας αὐτούς τε καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν καὶ πάσας τὰς παρεμβολὰς αὐτῶν.	5. Haec vero universa contemplatus Alexander ab eis inmunditer et sceleriter fieri, timens ne quando eant exilientes in terra sancta et illa‹m› contaminent a pollutis suis iniquissimis affecta*t*ionibus, depr[a]ecatus est deum impensius. Et praecipiens congregavit eos omnes mulieresque eorum et filius[60] et omnia scilicet castra illorum.
5(2). Ταῦτα δὲ πάντα θεασάμενος ὁ Ἀλέξανδρος ὑπ'αὐτῶν ἐναγῶς καὶ μυσαρῶς γενόμενα, δεδοικὼς μήπως ἀφίκοιντο ἐν τῇ ἁγίᾳ γῇ καὶ μιάνωσι αὐτὴν ἐκ τῶν μιαρῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων, ἐδεήθη τοῦ θεοῦ ἐκτενῶς καὶ προστάξας συνήγαγεν αὐτοὺς ἅπαντας καὶ ‹τὰς› γυναῖκας αὐτῶν καὶ τὰ τέκνα καὶ ἁπαξαπλῶς πάσας τὰς παρεμβολὰς αὐτῶν.	
6(1). Καὶ ἐξαγαγὼν αὐτοὺς ἐκ τῆς ἑῴας γῆς καὶ κατεδίωξεν ὀπίσω αὐτῶν, ἕως οὗ εἰσήχθησαν ἐν τοῖς πέρασι τοῦ Βορρᾶ, καὶ οὐκ ἔστιν εἴσοδος οὔτε ἔξοδος ἀπὸ ἀνατολῶν μεχρὶ δυσμῶν, δι'ἧς τις πρὸς αὐτοὺς περάσει‹ε› ἢ ἔλθοι οὐκ ἔχων.	6. Et eduxit eos de terra orientali et conclusit minans eos, donec introissent in finibus Aquilonis. Et non est introitus nec exitus ab oriente usque in occidentem, quis[61] per quod possit ad eos transire vel introire.
6(2). Καὶ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐκ τῆς ἑῴας γῆς καὶ κατεδίωξεν ὀπίσω αὐτῶν, ἕως οὗ εἰσήχθησαν ἐν τοῖς πέρασι τοῦ Βορρᾶ, καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε εἴσοδος οὔτε ἔξοδος αὐτῶν ἀπὸ ἀνατολῶν μεχρὶ δυσμῶν, δι'ἧς τις πρὸς αὐτοὺς ἢ εἰσέλθῃ ἢ ἐξέλθῃ.	
7. Εὐθὺς οὖν παρακαλέσας τὸν θεὸν ὁ Ἀλέξανδρος,[62] καὶ ἐπήκουσεν αὐτοῦ τῆς δεήσεως καὶ προσέταξε κύριος ὁ θεὸς τοῖς δύο ὄρεσιν, οἷς ἐστι προσηγορία οἱ Μαζοὶ τοῦ Βορρᾶ, καὶ ἐπλησίασαν ἀλλήλοις ἄχρι πηχῶν δυοκαίδεκα.	7. Continuo ergo supplicatus est deum Alexander, et exaudivit eius obsecrationem et praece*p*it dominus deus duobus montibus, quibus est vocabulum Ubera Aquilonis, et adiuncti proximaverunt invicem usque ad duodecim cubitorum.

60 I.e. *filios*.

61 I.e., come corregge Sackur (1898), [*quis*] *per quod* ‹*quis*›

62 Potrebbe essere un caso di nominativo assoluto oppure un fenomeno semitizzante di *participium praesens pro verbo finito*: cfr. Moulton/Howard (1929) 428–430; Gargiulo (2013).

(continua)

8. Καὶ κατεσκεύασε πυλὰς χαλκᾶς καὶ ἐπίχρισεν αὐτὰς ἀσυγκίτῃ, ἵνα εἰ καὶ βούλοιντο ἀνοῖξαι αὐτὰς ἐν σιδήρῳ[63] μὴ δύνανται ἢ διαλῦσαι αὐτὰς πυρὶ μὴ ἰσχύσουσιν, ἀλλ'αὐτίκα τὸ πῦρ ὑπαντῶν σβέννυται. Τοιαύτη γὰρ ἡ φύσις τοῦ ἀσυγκίτου ἐστίν, ὅτι οὔτε σιδήρου ὑφίσταται τὴν κατάκλισιν[64] οὔτε πυρὸς τὴν διάλυσιν· πάσας γὰρ τὰς περινοίας τῶν δαιμόνων καὶ ἐπινοίας ἑώλους τε καὶ κενὰς ἀπεργάζεται.	8. Et construxit portas aereas et superinduxit eas asincitum, ut si voluerint eas patefacere in ferro[65] non possent aut dissolvere per igne‹m› nec valeant utrumque; sed statim ignis omnis extinguitur. Talis enim est natura asinciti, quia neque ferro confringitur ictus fer[i]ent*i*s[66] neque igne susc*e*pit resolutionem. Universas enim adinventiones daemonum et calliditat*e*s mortiferas vel supervacuas opera[n]tur.[67]
9. Ταῦτα τοίνυν τὰ ἐναγῆ τε καὶ κίβδηλα καὶ μυσαρώτατα ἔθνη πάσαις ταῖς μαγικαῖς κακοτεχνίαις κέχρηνται, καὶ ἐν τούτοις αὐτῶν τὴν ῥυπαρὰν καὶ ἀπάνθρωπον, μᾶλλον δὲ λέγειν μισόθεον, κατήργησε γοητείαν, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μήτε πυρὶ μήτε σιδήρῳ ἤ τινι ἑτέρᾳ ἐπινοίᾳ τὰς τοιαύτας ἀναμοχλεῦσαι πύλας καὶ ἀποδρᾶσαι.	9. Haec obsc*e*nissim‹a›e et deforme‹s› vel sordidae gentes cuncta [que] magicae artis malorum abutuntur inmunditer. Etiam in his illorum sordidam et inhumana, magis autem, ut conpetenter dicitur, deo odibilem d*e*structa est maleficia,[68] ita ut non possint neque ferro neque per ignem vel quodcumque libet aliud astu*t*iam[69] easdem reserare vel aperire portas et fugire.[70]

63 Espressione semitizzante per ἀνοῖξαι σιδήρῳ: cfr. Blass/Debrunner (1982) 291–292.

64 Gli altri manoscritti danno κατάβασιν, κατάκλυσιν e κατάκλησιν, che Aerts/Kortekaas (1998) emendano in κατάκλασιν. Io propongo invece κατάκλισιν ('piegamento', 'deflessione'): del resto va tenuto conto dell'omofonia fra quest'ultima forma, κατάκλυσιν e κατάκλησιν nella pronuncia bizantina.

65 Vd. *supra*.

66 Riferito al genitivo *asynciti*.

67 Forse il traduttore intende *portae operantur*.

68 Si può intendere in due modi: *sordida et inhumana,* [...] *odibilia destructa sunt maleficia*; diversamente il verbo può essere inteso come un (semi-)deponente di significato attivo, modellato sulla diatesi di κατεργάζομαι: *sordida et inhumana,* [...] *odibilia maleficia destructa est* [i.e. *porta destruxit*].

69 I.e. *astutiae*.

70 I.e. *fugere*.

(continua)

10. Ἐν δὲ τοῖς ἐσχάτοις καιροῖς, κατὰ τὴν τοῦ Ἰεζεκιὴλ προφετείαν τὴν λέγουσαν· ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου ἐξελεύσεται Γὼγ καὶ Μαγὼγ εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραήλ (οἵ εἰσιν ἔθνη καὶ βασιλεῖς οὓς καθεῖρξεν Ἀλέξανδρος ἐν τοῖς πέρασι τοῦ Βορρᾶ). Γὼγ καὶ Μαγὼγ καὶ Ἀνοὺγ καὶ Ἀγὴγ[71] καὶ Ἀχενὰζ καὶ Δηφὰρ καὶ Φωτιναῖοι καὶ Λίβιοι[72] καὶ Εὔνιοι[73] καὶ Φαριζαῖοι καὶ Δεκλημοὶ καὶ Ζαρματαὶ καὶ Θηβλαῖοι καὶ Ζαρματιανοὶ καὶ Χαχώνιοι καὶ Ἀμαζάρθαι καὶ Γαρμίαρδοι καὶ ἀνθρωποφάγοι οἱ λεγόμενοι Κυνοκέφαλοι καὶ Θάρβιοι καὶ Ἄλανες καὶ Φισολο[λο]νίκιοι καὶ Ἄρκναιοι καὶ Ἀσαλτήριοι. Οὗτοι οἱ εἴκοσι καὶ δύο βασιλεῖς καθεστήκασιν ἐμφρούριοι ἔνδον τῶν πυλῶν, ὧν ὁ Ἀλέξανδρος ἔπηξεν.	10. In novissimis vero temporibus, secundum Ezechielis prophetiam, qu‹a›e dicit: in novissimo die consummat*i*onis mundi exiet Gog et Magog in terra Israel. (Qui sunt gentes et reges, quos retrusit Alexander in finibus Aquilonis). Gog et Magog et Anog et Ageg et Achennaz et Dephar et Putinaei et Libii et Eunii et Phariz‹a›ei et Declemi et Zarmat‹a›e et Thebl‹a›ei et Zarmatiani et Chachonii et Amazarth‹a›e et Agrimardii et Anuphagii, qui dicuntur Cynocephali, et Tharbei et Alanes et Phisolonicii et Arcn‹a›ei et Asalt*y*rii.[74] Hi viginti duo reges consistunt reclusi intrinsecus portarum, quas confixit Alexander.

71 Questo nome, nella forma Agag, è di un sovrano sconfitto da Saul (1Sam 15). Inoltre esso è sostituito proprio da Gog nel TM: cfr. *DDD* (1999) 374, s.v. “Gog”.

72 In apparato Aerts/Kortekaas (1998) segnalano che il manoscritto R (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. gr. Pio II 11, ff. 257v–258v, 244r–251v, 259r–263v, XV secolo) rende Ἀλβιανοί. Gli etnonimi *Albani-Alani* erano talora intercambiabili (cfr. Ioseph. *AJ* 18.97); in alcuni passi si sospetta persino una vera e propria confusione da parte dell’autore, ad es. in Tac. *Hist.* 1.6.2, dove Mommsen (1882) propone di emendare *Albanos* in *Alanos*. Questa *varia lectio* di R è interessante, giacché suggerirebbe l’identificazione con un popolo caucasico, già individuato da Flavio Giuseppe come *magoghiano*.

73 Similmente a quanto indicato *supra*, anche qui Aerts/Kortekaas (1998) segnalano che il testimone R offre una *varia lectio*: Οὔννοι. Gli Unni sono connessi col *topos* delle barriere *alessandrine* da Girolamo (*Ep*. 77.8). Questo parallelo rende chiaramente interessante la lezione di tale manoscritto.

74 Il manoscritto P (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 13348, ff. 93v–110v, VIII secolo) dà *Asalturii*, mentre G (Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 225, ff. 384–439, fine VIII secolo) dà *Asaltarii*. I testimoni greci B (Oxford, Bodleian Library, Laudianus gr. 27, ff. 8–24, XV secolo) e D (Wien, Österreischiche Nationalbibliothek, Med. 23, ff. 81r–95v, XVI secolo) danno Ἀσαλτήριοι, mentre G (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1700, ff. 117r–157, a. 1332–1333) presenta Ἀσαλτάροι: quest’ultima forma sembra alla base del testimone G latino. La lezione Ἀσαλτήριοι, espressa secondo la pronuncia bizantina, potrebbe aver generato la forma del manoscritto latino P *Asalturii*, dove forse la *u* è una semplificazione per *y*: del resto, bisogna ricordare che in età bizantina la differenza fra η, ι e υ (vocalica) era solo grafica.

(continua)

9.1. Τελευτήσαντος τοιγαροῦν Ἀλεξάνδρου τοῦ πρώτου ἐν βασιλεῦσιν,[75] ἐβασίλευσαν ἀντ’αὐτοῦ οἱ τέσσαρες παῖδες αὐτοῦ· οὐ γὰρ ἔγημε ποτέ. Χουσὴθ δὲ ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἀνέλυσεν ἐν τῇ οἰκείᾳ πατρίδι εἰς τὴν Αἰθιοπίαν.	9.1. Defuncto igitur namque Alexandro, primus rex Gregorum,[76] regnaverunt pro eo quattuor pueri eius: non enim coniunctus est matrimonio aliquando. Chuseth vero mater eius regressa est in propriam patriam Aethiopiam.

Appendice B

Strab. 11.5.4 – ed. Lasserre (1975)
Κλείταρχος δέ φησι τὴν Θαληστρίαν ἀπὸ Κασπίων πυλῶν καὶ Θερμώδοντος ὁρμηθεῖσαν ἐλθεῖν πρὸς Ἀλέξανδρον, εἰσὶ δ’ἀπὸ Κασπίας εἰς Θερμώδοντα στάδιοι πλείους τῶν ἑξακισχιλίων.

Plin. *HN* 6.30 – ed. Mayhoff (1967)
Ab iis [*scil.* gentibus] sunt Portae Caucasiae, magno errore multis Caspiae dictae, ingens naturae opus montibus interruptis repente, ubi fores additae ferratis trabibus, subter medias amne diri odoris fluente citraque in rupe castello, quod uocatur Cumania, communito ad arcendas transitu gentes innumeras, ibi loci terrarum orbe portis discluso, ex adverso maxime Harmasti oppidi Hiberum. A Portis Caucasis per montes Gurdinios Valli, Suani, indomitae gentes, auri tamen metalla fodiunt.

Plin. *HN* 6.40 – ed. Mayhoff (1967)
Corrigendus est in hoc loco error multorum, etiam qui in Armenia res proxime cum Corbulone gessere. Namque ii Caspias appellavere Portas Hiberiae quas Caucasias diximus vocari, situsque depicti et inde missi hoc nomen inscriptum habent. Et Neronis principis comminatio ad Caspias Portas tendere dicebatur, cum peteret illas, quae per Hiberiam in Sarmatas tendunt, vix ullo propter oppositos montes aditu ad Caspium mare. Sunt autem aliae Caspiis gentibus iunctae, quod dinosci non potest nisi comitatu rerum Alexandri Magni.

Ioseph. *AJ* 1.123 – ed. Niese (1955[2])
Μαγώγης δὲ τοὺς ἀπ’αὐτοῦ Μαγώγας ὀνομασθέντας ᾤκισεν, Σκύθας δὲ ὑπ’αὐτῶν [*scil.* Ἑλλήνων] προσαγορευομένους.

75 In questo punto non è agevole riconoscere quale sia la versione seguita dal testo latino: cfr. l’apparato di Aerts/Kortekaas (1998) 118–119.
76 I.e. *primo rege Graecorum*.

Ioseph. *AJ* 18.97 – ed. Niese (1955[2])
Ταῦτα δὲ γράφων Τιβέριος πρὸς τὸν Οὐιτέλλιον μεγάλαις δόσεσι χρημάτων πείθει καὶ τὸν Ἰβήρων καὶ τὸν Ἀλβανῶν βασιλέα πολεμεῖν Ἀρταβάνῳ μηδὲν ἐνδοιάσαι. Οἱ δὲ αὐτοὶ [*scil.* Ἰβήρων] μὲν ἀντεῖχον, Ἀλανοὶ δὲ δίοδον αὐτοῖς διδόντες διὰ τῆς αὐτῶν καὶ τὰς θύρας τὰς Κασπίας ἀνοίξαντες ἐπάγουσι τῷ Ἀρταβάνῳ.

Ioseph. *BJ* 7.244–245 – ed. Niese (1955[2])
Τὸ δὲ τῶν Ἀλανῶν ἔθνος, ὅτι μέν εἰσι Σκύθαι περὶ τὸν Τάναιν καὶ τὴν Μαιῶτιν λίμνην κατοικοῦντες, πρότερόν που δεδηλώκαμεν, κατὰ τούτους δὲ τοὺς χρόνους διανοηθέντες εἰς τὴν Μηδίαν καὶ προσωτέρω ταύτης ἔτι καθ’ἁρπαγὴν ἐμβαλεῖν τῷ βασιλεῖ τῶν Ὑρκανῶν διαλέγονται· τῆς παρόδου γὰρ οὗτος δεσπότης ἐστίν, ἣν ὁ βασιλεὺς Ἀλέξανδρος πύλαις σιδηραῖς κλειστὴν ἐποίησε.

Apc 20.7 – ed. Merk (1964[9]), Rahlfs/Hanhart (2006[2]) e Weber/Gryson (2007[5])
Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ, καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γωγ καὶ Μαγωγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης.
Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur satanas de carcere suo et exibit et seducet gentes quae sunt super quattuor angulos terrae, Gog et Magog, et congregabit eos in proelium, quorum numerus est sicut harena maris.

Tac. *Hist*. 1.6.2 – ed. Wuilleumier *et al.* (1987)
Inducta legione Hispana, remanente ea quam e classe Nero conscripserat, plena urbs exercitu insolito; multi ad hoc numeri e Germania ac Britannia et Illyrico, quos idem Nero, electos praemissosque ad claustra Caspiarum et bellum, quod in Albanos [Alanos *Mommsen*] parabat, opprimendis Vindicis coeptis revocaverat.

Suet. *Ner*. 19.2 – ed. Ihm (1908)
Parabat [*scil.* Nero] et ad Caspias portas expeditionem conscripta ex Italicis senum pedum tironibus nova legione, quam Magni Alexandri Phalanga appellabat.

Hegesipp. 3.5 – ed. Ussani (1932)
Sed postquam Alexander Magnus Caspiam portam Tauri montis praerupto inposuit atque omne interioribus gentibus interclusit iter, memoratam urbem quietam reddidit, nisi forte motus Persicos suspectantem.

Hegesipp. 5.50 – ed. Ussani (1932)
Per idem tempus Alani, gens fera et diu ignota nostris, quod interiorum locorum difficultate et claustro portae ferratae, quam Magnus Alexander praerupti montis inposuit iugo, cum ceteris feris et indomitis introrsum gentibus cohibebantur, incolebant Scythicum Tanain finitimaque eius et M‹a›eotis paludes velut quodam clausi carcere memorati ingenio regis, ut suas terras exercerent, alienas non incursarent.

Hieron. *Ep.* 77.8 – ed. Hilberg (1996[2])
Verum, quod coepimus, persequamur. Quaerentibus nobis dignum tantae feminae habitaculum, cum ita solitudinem cuperet, ut diversorio Mariae carere nollet, ecce subito discurrentibus nuntiis oriens totus intremuit, ab ultima Maeotide inter glacialem Tanain et Massagetarum inmanes populos, ubi Causasi rupibus feras gentes Alexandri claustra cohibent, erupisse Hunorum examina, quae pernicibus equis huc illucque volitantia caedis pariter ac terroris cuncta conplerent. [...] Avertat Iesus ab orbe Romano tales ultra bestias.

Procop. *Pers.* 1.10 – ed. Havry/Wirth (1962)
Ὅπερ ἐπειδὴ ὁ Φιλίππου Ἀλέξανδρος κατενόησε, πύλας τε ἐν χώρῳ ἐτεκτήνατο τῷ εἰρημένῳ καὶ φυλακτήριον κατεστήσατο.

Jord. *Get*. 7.49–50 – ed. Mommsen (1882)[77]
Qua patratae [*scil.* feminae Gothorum] victoria fretaeque maiori audacia invicem se cohortantes arma arripiunt elegentesque duas audentiores Lampeto et Marpesiam principatui subrogarunt. Quae dum curam gerunt, ut et propria defenderent et aliena vastarent, sortitae Lampeto restitit fines patrios tuendo, Marpesia vero feminarum agmine sumpto novum genus exercitus duxit in Asiam, diversasque gentes bello superans, alios vero pace concilians, ad Cauchasum venit, ibique certum tempus demorans loci nomen dedit Saxum Marpesiae, unde et Vergilius "ac si dura silex aut stet Marpesia cautes",[78] in eo loco, ubi post haec Alexander Magnus portas constituens Pylas Caspias nominavit, quas nunc Lazorum gens custodit pro munitione Romana.

Fredeg. *Chron.* 4.66 – ed. Krusch (1888)
Congregatis undique de universas provincias emperiae nimia multetudinem militum, transmittens Aeraglius legationem ad portas Cypias, quas Alexander Magnos Macedus super mare Cespium aereas fiere et serrare iusserat propter inundacione gentium sevissimorum, que ultra montem Caucasi culmenis habetabant, easdem portas Aeraglius aperire precipit.

77 Sono state da me apportate alcune modifiche al testo, tenendo conto dell'apparato fornito dallo stesso Mommsen (1882).
78 Verg. *Aen.* 6.471.

Bibliografia

Aerts/Kortekaas (1998): Willem J. Aerts und Georgius A.A. Kortekaas (hrsg.), *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius die ältestein grieschischen und lateinischen Übersetzungen*, Leuven.
Alexander (1985): Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London.
Amitay (2010): Ory Amitay, *From Alexander to Jesus*, Berkeley-Los Angeles-London.
Anderson (1928): Andrew R. Anderson, "Alexander at the Caspian Gates", in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59, 130–163.
Blass/Debrunner (1982): Friedrich Blass e Albert Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia.
Boyle (1977): John A. Boyle, "The Alexander Romance in the East and West", in: *Bulletin of the John Rylands Library* 60.1, 13–27.
Budge (1889): Ernest A.W. Budge (ed.), *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge.
Carusi (2007): Paola Carusi, "*Asynchytes*: due nature, una pietra. Primi appunti su una questione difficile", in: *Rendiconti Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL. Memorie di Scienze fisiche e naturali* 31.2.2.5, 247–260.
Collins (1979): John J. Collins, *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, Missoula (MT).
Czeglédy (1957): Károly Czeglédy, "The Syriac legend concerning Alexander the Great", in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 7.2/3, 231–249.
DDD (1999): Karel von der Toorn, Bob Becking and Pieter W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Boston-Köln.
Gargiulo (2013): Tristano Gargiulo, "Un costrutto discusso: participio *pro* verbo di modo finito?", in: *Glotta* 89, 109–125.
Garstad (2012): Benjamin Garstad (ed.), *Apocalypse, Pseudo-Methodius; An Alexandrian World Chronicle*, Cambridge (MA)-London.
Gero (1993): Stephen Gero, "The Legend of Alexander the Great in the Christian Orient", in: *Bulletin of the John Rylands Library* 75.1, 3–9.
Glorie (1964): François Glorie (ed.), *S. Hieronymi presbyteri opera*, I, *Opera exegetica*, IV, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, Turnholti.
Grillon (1967): Pierre Grillon, "Le mythe d'Alexandre à travers le roman grec et la tradition islamique", in: *Revue historique et de civilization du Maghreb* 3, 7–28.
Havry/Wirth (1962): Jacobus Havry et Gerhard Wirth (ed.), *Procopii Caesariensis opera omnia*, Leipzig.
Hilberg (1996^{2}): Isidorus Hilberg (ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae*, II, Vindobonae [ed. or. 1912].
Hunnius (1904): Carl Hunnius, *Das syrische Alexanderlied*, Göttingen.
Ihm (1908): Maximilianus Ihm (ed.), *C. Suetoni Tranquilli opera*, I, *De vita Caesarum libri VIII*, Lipsiae.
Kmosko (1931): Michael Kmosko, "Das Rätzel des Pseudo-Methodius", in: *Byzantion* 6, 273–296.
Kraft (2012): András Kraft, "The Last Roman Emperor 'Topos' in the Byzantine Apocalyptic Tradition", in: *Byzantion* 82, 213–257.
Krusch (1888): Bruno Krusch (ed.), *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, Hannoverae.
Lampe (1961): Geoffrey W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
Lasserre (1975): François Lasserre (éd.), *Strabon. Géographie*, VIII, Paris.
Lusini (1994): Gianfranco Lusini, "Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica", in: *Rassegna di Studi Etiopici* 38, 95–118.
Mayhoff (1967): Carolus Mayhoff (ed.), *C. Plini Secundi Naturalis historia*, Stutgardiae.
Merk (1964^{9}): Augustinus Merk (ed.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae [ed. or. 1923].

Mommsen (1882): Theodorus Mommsen (ed.), *Iordanis Romana et Getica*, Berolini.
Moore (2018): Kenneth R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden-Boston.
Moulton/Howard (1929): James H. Moulton and Wilbert F. Howard, *A Grammar of the New Testament Greek*, II, *Accidence and Word-Formation with an Appendix on Semitists in the New Testament*, Edinburgh.
Niese (1955^{2}): Benedictus Niese (ed.), *Flavii Iosephi opera*, Berolini [ed. or. 1885].
Payne Smith (1879): Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii.
Peltonen (2018): Jaakkojuhani Peltonen, "Church Fathers and the Reception of Alexander the Great", in: Moore (2018) 477–502.
Peltonen (2019): Jaakkojuhani Peltonen, *Alexander the Great in the Roman Empire, 150 BC to AD 600*, London-New York.
Piras (2018^{3}): Antonio Piras, *Storia della letteratura patristica*, Cagliari [ed. or. 2008].
Rahlfs/Hanhart (2006^{2}): Alfred Rahlfs et Robert Hanhart (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart [ed. or. 1935].
Reinink (1992): Gerrit J. Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam", in: Averil Cameron and Lawrence I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, I, *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 149–187.
Renard (2001): John Renard, "Alexander", in: Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, I, Leiden, 61–62.
Roisman (2003): Joseph Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston.
Rosenstiehl (2006): Jean-Marc Rosenstiehl, "Modèles du temps e de la Fin des temps dans l'Apocalypse du Pseudo-Méthode", in: Christian Grappe et Jean-Claude Ingelaere (éds.), *Le Temps e les Temps, dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère*, Leiden-Boston, 231–257.
Sackur (1898): Ernst Sackur (hrsg.), *Sybillinische Texte und Forschungen: Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle an der Saale.
Schmidt (2008): Andrea Schmidt, "Die „Brüste des Nordens" und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog", in: Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder (hrsg.), *Endzeiten Eschatologie in den monotheistichen Weltreligionen*, Berlin, 89–100.
Stoneman (2007): Richard Stoneman, *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano.
Tooman (2011): William A. Tooman, *Gog of Magog. Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38–39*, Tübingen.
Trapp (2001): Erich Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, Wien.
Trumpf (1971): Jürgen Trumpf, "Alexander, die Bersiler und die Brüste des Nordens", in: *Byzantinische Zeitschrift* 64.2, 326–328.
Ussani (1932): Vicenzo Ussani (ed.), *Hegesippi qui dicitur historiae libri V*, Vindobonae-Lipsiae.
van Donzel/Schmidt (2009): Emeri van Donzel and Andrea Schmidt, *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leiden-Boston.
von Rad (1965): Gerhard von Rad, "Ἄγγελος", in: Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (a c. di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia, 202–213.
Weber/Gryson (2007^{5}): Robert Weber et Roger Gryson (ed.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stutgardiae [ed. or. 1969].
Wheeler (1998): Brannon M. Wheeler, "Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of *Qur'ān* 18:60–65", in: *Journal of Near Eastern Studies* 57.3, 191–215.
Wuilleumier *et al.* (1987): Pierre Wuilleumier, Henri Le Bonniec et Joseph Hellegouarc'h (éds.), *Tacite. Histoires*, Paris.

Venetia Bridges

The Wonders of Historiography: The Medieval Latin Alexander Narratives and Manuscript Contexts of Justin, Orosius, and the *Historia de Preliis*

In the early 14th century, Alexander the Great takes his place as one of the Nine Worthies.[1] Together, this selection of three pagans, three Jews, and three Christians constructs a picture of complete chivalry, uniting its ideals across different historical periods and religious beliefs. In this context, Alexander has become an exemplar of medieval chivalric prowess, who defeats Darius and destroys Babylon before conquering "everything to be found beneath the heavens".[2] He is no longer primarily a figure from classical antiquity, but a model of medieval knighthood; in literary terms, history has given way to romance. This narrative of movement away from a historical Alexander towards what would now be recognised as a fictional version of the conqueror appears to be supported by the explosion of interest in his story in 12th-century Europe. His increasingly fantastic adventures feature in some of the earliest works 'en romanz' – for example, the mostly lost version of Alberic of Besançon (ca. 1100), the French *Roman d'Alexandre* (ca. 1180) and the Anglo-Norman *Roman de toute chevalerie* (ca. 1175) – that help to establish this compositional mode as the romance genre, and then spread into other European languages as well as those of the Middle East.[3] The generic movement from history to romance is thus paralleled by linguistic proliferation, which in north-western Europe appears as a shift from mainly Latin to increasingly numerous vernacular treatments of Alexander. Genre, language and interpretative approach thus appear to be interlinked, suggesting that as the Macedonian moves from antiquity to the

1 The Nine Worthies appear for the first time in Jacques de Longuyon's *Le voeux du paon* (1312–1313), composed for the bishop of Liège, Thibaut de Bar. The text survives in French in 40 medieval manuscripts of the 14th century. See Leo (2013) 1–2.

2 The Nine Worthies section of *Le voeux du paon* is translated in Wauquelin (2012) Appendix 3, 305–306.

3 On the development of romance in the 12th century, see Green (2002).

Nota: This is a version of a paper given at the conference Mirabilia *and violence around the Indus: the last years of Alexander the Great in Latin, Greek and Sanskrit literary reception*. I am grateful for the feedback given by the participants.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-015

Middle Ages, his history becomes increasingly like romance, both linguistically and hermeneutically, ultimately resulting in his presence as one of the Nine Worthies alongside romance figures like Arthur.

Yet this appealing narrative of classical fact becoming medieval fiction is over-simplified from a generic, hermeneutic, and historical perspective. Firstly, most of the 'historical' accounts of Alexander dating from his era are lost or extant only in quotations used by later authors, and from a very early stage his story is disseminated most widely in what has become known as the 'romance tradition', primarily via the textual phenomenon that is the *Alexander Romance*.[4] The concept of an antique historical Alexander that is generically distinct from his later medieval fictional incarnations is thus inaccurate, since the two modes of discourse are blurred from the beginning (an important reminder that modern understandings of genre are frequently not shared by earlier literary works). Secondly, Alexander's hermeneutic transformation into a medieval chivalric *exemplum* is complex. His status as a non-Christian calls his exemplarity into question, for example in the *Roman d'Alexandre*, where anxiety about his paganism can be seen in the pervasive need to explain his meaning.[5] This and other historical inconveniences (such as Alexander's occasional rage-induced murders, for example that of Cleitus) mean that it is difficult for medieval authors to portray Alexander as either a wholly positive or an entirely negative *exemplum* despite their attempts to do so. Gerald of Wales' use of the conqueror in both modes in close textual proximity is a good illustration of the issue, highlighting the hermeneutic difficulties such apparent contradictions can cause for Alexander's meaning.[6] This in turn means that although he is portrayed variously as a rapacious conqueror or a generous victor, a degenerate pagan or a wise king tutored by Aristotle, in fact the Macedonian does not usually occupy the extreme ends of a 'good/bad' binary in medieval works; rather, he is a multifaceted figure, reflecting a variety of hermeneutic and textual processes. Finally, the historical or chronological perspective – one that sees a more straightforward Alexander, inherited from antiquity, becoming more complex in the Middle Ages due to linguistic and generic proliferation – is also too simple, since it relies upon the idea that Alexander's interpretation is more clear-cut because he is less plural in the classical era. The complexities of genre in the ancient world briefly referenced above would seem to contradict this idea, but in addition the complicated context of (for example) Hellenistic literature in relation to Alexander's earliest texts demonstrates that

4 See Bridges (2018) 28–31, for an overview of this historiographical and generic problem.

5 See Bridges (2018) 115–120.

6 For this and other examples of Alexander as an *exemplum* in the 12th century, see Bridges (2018) 66–67.

his *translatio studii* is already diverse before the Middle Ages' own hermeneutic needs emerge.[7] From all three of these perspectives – generic, hermeneutic, and historical – it seems that a clear-cut movement from classical fact to medieval fiction is problematic, needing to be nuanced in any consideration of Alexander literature across its pre-modern history.

This point about greater nuance in relation to Alexander's journey from antiquity to the medieval period applies with special force to works that are composed and/or read in number at particularly pressurised historical moments. Such moments include the shift from what is known as 'late antiquity' to 'the Middle Ages' (roughly the 3rd to 7th centuries) and the transition to the so-called 'High Middle Ages' (11th–12th centuries).[8] Both of these 'pressure points' are characterised by far-reaching societal and cultural changes that are inevitably reflected in literary contexts; late antiquity in western Europe sees the decline of the Roman Empire and the spread of Christianity (and Islam at its end), whilst the 11th and 12th centuries in contrast are characterised by greater political stability (both papal and dynastic), urbanization and the 'Renaissance' of the 12th century. They are therefore likely to be moments at which Alexander narratives are especially multifaceted in their composition (and potentially interpretation), as they react to the complications of history.

Although these two periods differ from one another markedly, it is important to note that they share a common feature, namely the importance of Latin as the main literary language of western Europe.[9] Latin Alexander works are thus potentially widely disseminated in this era, and may be influential not just for later vernacular adaptations of the Macedonian's narrative but also in their own right. The three major Latin works of this era are: Marcus Junianus Justinus's *Epitome* of Pompeius Trogus' *Philippic Histories* (pre-AD 226/7; possibly 4th century); Paulus Orosius' *Historiarum adversum paganos libri VII* (ca. AD 385–after 418); and the three versions of the *Historia de preliis Alexandri Magni* (10th–13th centuries). All these works are found in numerous medieval copies, indicating that they were widespread during the later period despite their varied dates of origin: Justin's *Epitome* exists in 207 copies, Orosius' *Historiae* in 245, and the *Historia de*

7 On Hellenism and its literatures, see Bowersock (1990) and Clauss/Cuypers (2010); also Bridges (2018) 25–27.

8 Periodization is subjective and frequently differs from one scholarly discipline to another, so these temporal divisions should be seen as suggestions rather than definitions.

9 The timescale of Latin's linguistic change from classical times to 'medieval Latin' is a debated topic, but on the general point about continuity made here see Mantello/Rigg (1996) 3.

preliis in 94.[10] Interestingly, the 11th and 12th centuries are especially well represented by all three texts' surviving manuscripts, indicating this period's increased literary focus.[11] Despite their apparently frequent medieval presence, however, these Latin works have received less Alexandrine scholarly attention than would be expected, in part perhaps because of their Latinity and their chronological position; neither definitive early works nor late vernacular ones, they have fallen between various scholarly disciplines in terms of language and period.[12] Yet these works may be important in nuancing the view that Alexander's movement from classical fact to medieval fiction (already critiqued here) is a steady and well-defined one; situated as they are in periods of transition, their approaches to the conqueror may demonstrate his greater literary and interpretative complexities. In addition, their survival in medieval manuscripts, particularly those of the High Middle Ages, may show how such complexities continue to influence new Alexander works in other contexts. In short, comparing these works' historiography and their manuscript histories will provide invaluable insight into the hermeneutic tendencies of both writers and readers across the centuries, and will help to nuance their interpretation.

Despite their mutual language and wide dissemination, these works vary in their sources and structures. Justin's *Epitome* and Orosius' *Historiarum adversum paganos* both include Alexander's narrative as part of wider universal histories, but differ in the space and emphasis that they give to the conqueror's exploits, whereas the *Historia de preliis* is a prose account of Alexander's history based on a translation of the Greek *Alexander Romance*. A key moment for interpretative focus is the end of Alexander's life and his sudden death, and so it is on the conclusion of his narratives that the following analysis will focus.

10 The numbers are taken respectively from Munk Olsen (1982) 537–551; Ross (1956); Bately/Ross (1961); Hilka/Magoun (1934).

11 It is important to note that wider patterns of medieval manuscript survival and loss affect these numbers. There are peaks of production in the 12th and 15th centuries across most literary genres, for example Mortensen (1999–2000) 106. For the numbers of MSS surviving from the 11th and 12th centuries, see the individual tables in this article.

12 Orosius' *Historiae* has naturally been studied from a wider non-Alexander perspective by late antique historians and theologians, given that only one part of its narrative focuses on the conqueror; to some extent the same applies to Justin's *Epitome*. Scholarly analysis of the *Historia de preliis* by medievalists is far less frequent than are interpretations of its vernacular descendants.

1 Historiography

1.1 Justin, *Epitome*

The popularity of Justin's *Epitome* appears to have eclipsed its source, Pompeius Trogus' *Philippic Histories*, which may be why the latter does not survive. The *Epitome* was read by Jerome and Augustine, and used by Orosius, Cassiodorus, and Isidore in late antiquity; the 8th-century scholar Alcuin mentions a copy in the library at York.[13] Given the work's influence on such historical and intellectual heavyweights, it is notable that Justin has been described in modern times as "more orator than historian", since "what interests him are sudden reversals of fortune, marvels, fabulous events, scenes that evoke pity"; moreover, he has been criticised for a lack of "good historical method" as well as "unreliability and shoddy workmanship".[14] Yet this assessment overlooks the fact that late antique historiography often had priorities beyond narrating events; the 'marvels' and pitiful scenes that are contrasted explicitly with 'historical method' here may well be a crucial aspect of Justin's historiographical approach. His interest in rhetoric (which he taught) and the dramatic possibilities of Alexander's narrative is combined with a desire for his history to be instructive beyond its factual basis. This desire is suggested by the Prologue to the *Epitome*, in which he claims to exclude material that *quae nec cognoscendi voluptate iucunda nec exemplo erant necessaria*, "did not make pleasurable reading or serve to provide a moral";[15] pleasure and moral profit are the stated aims of Justin's rhetorical history. Although these aims might seem to prioritise the *Epitome*'s didacticism rather than its factual historiography, it is notable that the text does not include the extravagant adventures characteristic of the Greek *Romance*; there are no dog-headed peoples or fountains of immortality in Justin's work. It is not therefore a question of opposing 'historical' events with 'romance' ones, but rather one of understanding that the *Epitome*'s historiography is rooted in the desire to learn from the past, and that Justin's rhetorical techniques are intended to enable such didacticism.

Despite this stated ethical purpose, the *Epitome* does not often explicitly comment on Alexander's deeds or character, instead emphasising these via the text's rhetorical style.[16] The moments at which such commentary does happen are nota-

13 Yardley/Heckel (1997) 8, and Reynolds/Marshall (1983) 197.

14 Yardley/Heckel (1997) 36 and 17.

15 *Epitome* praef. 4, trans. Yardley/Heckel (1997) 9. The Latin text of Justin's *Epitome* is always quoted from the critical edition by Seel (1972).

16 An exception is 9.1.9, in which Alexander's youthful potential is mentioned. It is of course difficult to judge for which aspects of the text and its approaches Justin is responsible, given the

ble by their relative scarcity, and are thus more emphatic. One such is the description of Alexander's increasingly violent temper, which is linked to his adoption of Persian customs (12.5.1–2) and leads to his murder of Cleitus. This killing, which illustrates Alexander's immoderate behaviour, does not explicitly comment on Alexander in moral terms, but its position (before the conqueror fights Porus and after his defeat of Darius) makes it a key moment in his narrative as it moves towards his increasing despotism and death. To claim, therefore, that in Justin's *Epitome* an ethical hermeneutic is less strong (despite the stated aims of the Prologue) than in other works is not to state that it is wholly absent, but rather to highlight its relatively lower priority.

One place where an ethical commentary does occur more clearly in combination with Justin's rhetorical interests, however, is at the end of Alexander's narrative. Firstly, the dying conqueror is himself pictured as a 'marvel' for his stoical acceptance of Fortune's reversal:

> *Cum lacrimarent omnes, ipse non sine lacrimis tantum, uerum sine ullo tristioris mentis argumento fuit, ut quosdam inpatientius dolentes coinsolatus sit, quibusdam mandata ad parentes eorum dederit : adeo sicuti in hostem, ita et in mortem inuictus animus fuit.*[17]
>
> While they all wept, he not only did not shed a tear, but showed not the least token of sorrow; so that he even comforted some who grieved immoderately, and gave others messages to their parents; and his soul was as undaunted at meeting death, as it had formerly been at meeting an enemy.

This sense of Alexander as a wondrous, extraordinary being is continued in the epilogue, which describes his miraculous conception and the omens at his birth before concluding in rhetorically demonstrative style:

> *Itaque cum nullo hostium umquam congressus est quem non uicerit, nullam urbem obsedit quam non expugnauerit, nullam gentem adiit quam non calcauerit. Victus denique ad postremum est non uirtute hostili, sed insidiis suorum et fraude ciuili.*[18]
>
> He, in consequence, never engaged with any enemy whom he did not conquer, besieged no city that he did not take, and invaded no nation that he did not subjugate. He was overcome at last, not by the prowess of any enemy, but by a conspiracy of those whom he trusted, and the treachery of his own subjects.

loss of his source the *Philippic Histories*, but his active role in choosing what to include or omit is here taken to mean authorship in the wider sense.

17 12.15.3.

18 12.16.11–12.

In addition to this depiction of the Macedonian as a 'marvel', the epilogue constructs an ethical interpretation of Alexander as an *exemplum* of the potency of treachery. This reading would seem to contrast with the relative lack of explicit ethical emphasis in the rest of the narrative. However, it is notable that Alexander himself is not presented here as an ethical *exemplum* (positive or negative) in terms of his own character; it is what happens to him, rather than what he himself has done, that provides the lesson about human betrayal. The moral valency that is undoubtedly present here still constructs Alexander as a 'marvel' first and foremost.

The *Epitome*'s historiography is therefore a complex phenomenon that combines several approaches, ending with an Alexander who is an *exemplum* indeed, but primarily as a rhetorically described 'marvel' rather than as an ethical model. However, the manuscripts may indicate that the *Epitome*'s interpretative history differs from this textual analysis.

1.2 Orosius, *Historiae*

Orosius' *Historiae* was composed "to refute the current accusation that the collapse of West Roman civilisation was to be attributed to the anger of the Gods of Olympus at the apostasy of their worshippers to Christianity", but it transcended its immediate confessional purpose to become "the standard universal history text of the Middle Ages".[19] Although Justin's *Epitome* is one of the 5th-century historian Orosius' key sources, the *Historiae* takes a different approach to Alexander. Orosius' narrative of Alexander is part of a universal history with an explicitly apologetic hermeneutic and function. The *Historiae*'s Christianity therefore defines its historiography, since Orosius seeks to demonstrate that paganism is a threat to the Christian Rome that is God's instrument for peace on earth. In his view, Rome is thus vital to the continued flourishing of Christianity, despite its recent sack by the Goths in 410, because it is the final worldly empire prophesied in the Bible, a Christian form of *translatio imperii et studii*. Orosius' historiographical approach is to highlight the suffering of pre-Christian times in order to show that, in contrast to such times, even Rome in its darkest days is still an emblem of the 'true' faith to come. As such, his Alexander narrative, which occupies chapters 16 to 20 of book III, provides a grim picture of the pre-Roman (and pre-Christian) past. Historiography here has become salvation history, potentially combining Christian and moral readings of the past (the former being frequently dependent on the latter).

19 Bately/Ross (1961) 329.

This approach is evident from Alexander's first mention (in chapter 7), when he is introduced at birth as a bloodthirsty warmonger: *uere ille gurges miseriarum atque atrocissimus turbo totius orientis*, "truly a whirlpool of sufferings and an ill-wind for the entire East".[20] This damning portrait is consistent throughout Alexander's narrative, which covers the same material as that of Justin, but from a much more rhetorically dramatic and negative perspective. Alexander is cruel, full of *pertinaci furore* ("insatiable fury"), greedy for wealth, and *sanguinem sitiens* ("thirsty for blood"); even his burial of Darius' body and his kindness towards Darius' female relatives, which Justin recounts, here become *inani misericordia* ("an empty gesture of pity") and an act of *crudeli captiuitate* ("cruel captivity").[21] Another contrast with Justin is that in Orosius' version there is no sign of degeneration as Alexander moves further East; he is consistently violent throughout, as bad at the beginning as at the end of his life.

The crucial moment of Alexander's death shows this consistency clearly, since he dies of poison whilst *sanguinem sitiens male castigata auiditate* ("still thirsting for blood with a lust that was cruelly punished").[22] Like Justin's *Epitome*, Orosius here follows this with an interpretative epilogue, although this is much longer and more detailed (occupying the remainder of book XX). It bewails the evils of the past and then seeks to demonstrate that, although Alexander's brutalities are in the past, they are vitally instructive for the present. Interestingly, part of the approach is to highlight the opposing point of view (that Alexander's conquests were praiseworthy) in order to demolish it (by claiming he was a *fugax latro* or "fugitive robber" who gained only one part of the world and is not worthy of remembrance).[23] This tacitly admits the inconvenient fact that Alexander could also be seen as a positive *exemplum* (at least in terms of conquest), and thus complicates Orosius' historiographical polemic by suggesting that other views are possible. Overall, however, Alexander is a consistently negative example of pagan power throughout Orosius' work, with no redeeming qualities, an appropriate historiographical embodiment of Christian salvation history based on his bloodthirsty behaviour. This ironically situates him as an 'anti-marvel', since his demonizing depiction is the mirror image of Justin's portrayal; both authors are engaged in the same discourse of interpretation.

Despite the fact that Orosius relies on Justin's earlier account, the two authors' works have different historiographical priorities. For Justin, Alexander is primarily an opportunity to demonstrate his skill in the rhetoric of 'marvels' and dramatic

20 Oros. 3.7.5. The Latin text of Orosius' *Historiae* is always quoted from the critical edition by Arnuad-Lindet (1990–1991).

21 Oros. 3.16.12, 3.17.5, 3.20.4 and 3.17.7.

22 Oros. 3.20.4.

23 Oros. 3.20.9.

reversals, with ethical exemplarity being less important (although still present), even though his Prologue claims his approach is for pleasure and profit; his Macedonian is an embodied 'marvel' constructed by his oratorical skill. For Orosius, Alexander's negative ethical portrayal is fundamental to his text's Christian eschatological historiography, which leads to even greater rhetorical flights than Justin's work and which also constructs Alexander, ironically, as a hideous wonder. Although these two authors' works therefore differ from one another, the distinction is mostly one of emphasis; for example, both Justin and Orosius are concerned with ethical exemplarity, but to varying degrees and for seemingly different reasons. These varied presentations (and their different moral/ethical valencies) provide the later Middle Ages with creative possibilities for Alexander's interpretation and adaptation.

1.3 *Historia de preliis*

The influence of Justin, and particularly Orosius, in the Middle Ages is matched (if not outweighed) by that of the *Alexander Romance* (*AR*), a phenomenon that is best understood as a network rather than an individual text.[24] Originally composed in Greek in the 3rd century BC, the *Romance* plays a huge part in later medieval textual culture across Europe and into the east, spreading into over 30 languages.[25] Its narrative begins with Alexander's miraculous conception and birth, then moves on to tell of his conquest of Darius before describing his encounter with Porus and adventures in the East, ending with the conqueror's death. A notable feature is the inclusion of many letters (e.g. between Alexander and Olympias, Alexander and Darius). The *Romance* survives in two well-known medieval Latin translations, the second of which is the *Nativitas et victoria Alexandri Magni* (known as the *Historia de preliis*), composed in the 10th century by the Archpriest Leo, who discovered a copy of the Greek *Alexander Romance* in Constantinople and translated it. Despite being described as a "wretched little book", "clumsy and inelegant", it was the inspiration for many of the European vernacular reworkings.[26] Leo's work gave rise to three separate textual traditions, with the third of these being the most influential. This third tradition in turn pro-

24 See Konstan (1998) 123.

25 For a brief overview of the Greek *Alexander Romance* see Bridges (2018) 32–37, and for more textual details Stoneman (1991) 28–32.

26 See Ross (1956) and Pritchard (1992) 7.

duced three different (and independent) versions, the J1 recension composed ca. 1100, J2 (no later than the second half of the 12th century), and J3 (late 12th/early 13th century).[27] Since it is the earliest version, the following analysis will focus on J1.

The J1 version of the *Historia de preliis* contains Leo's text interpolated with other material: Josephus, Jerome, Orosius, Solinus, Isidore, and various works describing Alexander's travels in the East (*On the Brahmins*, *Alexander and Dindimus*, *Epistola Alexandri ad Aristotelem*).[28] It was less influential than J2 and J3, as it seems to have been eclipsed by their popularity: 18 manuscripts survive, as opposed to 37 and 39 for J2 and J3 respectively.[29] However, J1 is important given its composition date of around 1100, since it appears just before the explosion of the romance genre in Europe during the early 12th century (firstly in French, then in other vernaculars, as described above). Like its ultimate source the Greek *Alexander Romance*, and in marked contrast to Justin's and Orosius' works, the J1 *Historia de preliis* includes Alexander's more fantastical adventures in the East (his submarine and aerial exploits, for example), as well as the strange men and beasts found in the *Epistola Alexandri ad Aristotelem*. The work's interest in marvels and 'fictional' adventures is intriguingly paralleled by the features of developing romance, making the Latin work an apt companion for, if not part of the inspiration behind, that genre, and thus giving it a particular importance in this literary-historical context.

The J1 version of the *Historia de preliis* has a complex relationship to both Leo's work and to the *AR* that has been discussed in detail elsewhere, but broadly J1 tends to elaborate and expand upon its sources.[30] Like Justin's *Epitome*, but to a greater extent, the text presents Alexander as a marvel in line with the other wonders (peoples, cities, adventures) that frequent the text. The natural phenomena that occur at his birth and his unusual physical appearance set the tone from the outset,[31] which is also strikingly unadulterated by exemplary treatment; Alexander appears to be beyond the range of usual humanity in every sense (physical and ethical). Without assuming a hard division between 'romance' and 'history', this pervasive sense of the marvellous moves the work further away from historiography, since it prioritises what is now known as 'fiction' over the narration of historical events. Alexander's lack of exemplarity also moves the work away from

27 See Stoneman (1991) XXIX, for a useful table of texts and dates. The J1, J2 and J3 versions are edited separately by Hilka/Steffens (1979); Hilka (1976–1977) and Steffens (1975).

28 For an overview, see Pritchard (1992) 1–12.

29 These numbers are taken from Hilka/Magoun (1934), supplemented by those listed on *ArLiMA – Archives de littérature du Moyen Âge*, Pritchard (1990) and Bergmeister (1975).

30 Pritchard (1992) 10–11 gives a helpful overview.

31 See J1 1.9–11.

historiographical approaches that are dependent upon his moral interpretation, for example Orosius' *Historia*. The J1 *Historia de preliis* occupies a different position on the historiographical-fictional spectrum from either of the texts discussed so far.

However, there is a point of similarity between all three works, since like the *Epitome* and the *Historia* the J1 *Historia de preliis* also contains an epilogue. This passage, which is an addition in J1, describes Alexander's physical appearance:[32]

> *Fuit enim Alexander statura mediocri, cervice longa, letis oculis, illustribus malis ad gratiam rubescentibus, reliquis membris corporis non sine maiestate quadam decoris, victor omnium, sed vino et ira victus.*
>
> Alexander was of fairly small size. He had a long neck and sparkling eyes, and a distinguishing feature were the cheeks that blushed to confer grace. Yet the other limbs of his body were not without some majestic beauty. He overcame all, but was himself overcome by wine and anger.

Alexander's small stature has been a feature elsewhere in the work and in the *AR*, but here it is prioritised as the first item of his portrait. The effect is to make him seem less of a marvel, more on a human scale, in contrast to his presentation thus far. The moralistic sentence about being overcome by wine and anger is another intriguing addition found only in J1, which also seems to contrast with the lack of an ethical approach elsewhere in the text. It is reminiscent of the phrase in Justin's epilogue *Victus denique ad postremum est non uirtute hostili, sed insidiis suorum et fraude ciuili*, "He was overcome at last, not by the prowess of any enemy, but by a conspiracy of those whom he trusted, and the treachery of his own subjects".[33] In contrast to Justin's epilogue, however, the J1 text does not blame the external forces of conspiracy and treachery for Alexander's downfall, but rather lays the blame on his own characteristics of greed and anger. Although the moralistic tone and sense of reversal of fortune is similar in both texts, the JI version of the *Historia de preliis* takes this further in terms of making a judgement about Alexander's own ethical character. In this sense, the JI *Historia de preliis* exacerbates the approach of Justin's work and that of the *AR*. Alexander is a marvel until he suddenly becomes all too human, and as such an example of humanity's common fate.

Although the contrast between the lack of an ethical hermeneutic throughout J1 and its sudden, stark appearance at the work's end is startling, there are some subtle anticipatory hints of this contrast in the narrative of Alexander's death

32 J1 3.35, trans. Pritchard (1992) section 130 and 123.
33 *Epitome* 12.16.12.

that immediately precedes the epilogue. In another addition, the J1 text includes some small details that emphasise Alexander's humanity for the first time. At his poisoning, for example, Alexander drinks the toxin mixed with wine instead of on its own, and is visibly physically affected, leaning over to his right-hand side (3.127).[34] These may seem like insignificant additions, but they mark an important shift in the narrative, as they depict Alexander in human terms (drinking wine, reacting to physical pain), whereas the tale up to now has constructed him as super-human and invincible. This humanising of Alexander increases the sense of contrast between his past glory and his present deathly weakness; it is a rhetorical and dramatic effect that adds to the scene's pathos. The weeping and wailing of Alexander's soldiers is also heightened in J1, to the same effect.[35] The subtly increased humanity of Alexander that here intrudes on the super-hero story thus sets the scene for the more explicit contrast, and ethical interpretation, of the epilogue.

Although the J1 *Historia de preliis* differs markedly from the *Epitome* and the *Historia* in content, its presentation of Alexander as a marvel followed by his humanising is somewhat reminiscent of Justin's work, meaning that the *Historia de preliis* (at least in this example) develops some of the approaches seen in the late antique text. In addition, Alexander's increased humanity is perhaps a covert reflection on the complex issue of his paganism in a medieval Christian context, although it should be noted that Orosius' Christian history takes a different hermeneutic approach to this issue in its vituperation of the conqueror.

These three texts therefore demonstrate Alexander's hermeneutic possibilities by the 12th century. It is clear that, when compared, their approaches trouble the idea of a one-way movement from history to fiction, and also problematize the concept of a steadily increasing exemplarity from a chronological perspective. Yet it is also important to note that there are broad similarities across all three works, such as the depiction of Alexander as extraordinary from different perspectives. These works' preoccupations with varied historiographical approaches suggest that their existence in manuscripts may reflect a similar diversity. A further vital observation is that there is not necessarily a complete correlation between a text's hermeneutic approach (or approaches) to Alexander and the nature of the manuscript *compilatio* in which it is found (if the latter is identifiable); whilst this study will assume that there is some perceptible relationship between the two, it should be noted that such a relationship may be obscure. With

34 J1 1.31b, trans. Pritchard (1992) section 127 and 119.
35 J1 1.32.4, trans. Pritchard (1992) section 129 and 123.

these caveats in mind, the second part of this essay will consider the *Epitome*, the *Historiae* and the *Historia de preliis* in their manuscript contexts.

2 Manuscripts

2.1 Justin, *Epitome*

According to Munk Olsen, there are 39 manuscript copies of Justin's work datable to between the 9th and 12th centuries, and another 164 originate in Italy during the 15th and 16th centuries.[36] Together, these manuscripts account for the majority of the known copies (203 of 207). It seems, then, that there are two distinct medieval periods of interest in Justin's work. The following analysis will focus on the first, since this is the period in which medieval Alexander texts begin to appear in number.

Of the 39 witnesses dated to this first period, at least 20 contain the *Epitome* alone, three pair it with Justin as the only other text, and 12 juxtapose it with other works (some including Orosius). This group of 12 witnesses may suggest medieval compilers' and readers' interpretative approaches to Justin in terms of the texts that appear alongside the *Epitome*.[37]

Tab. 1: Multi-text manuscripts of Justin, Epitome (9th-13th centuries).

Manuscript	Date and provenance	Texts
Bern, Burgerbibliothek, 582-II	Start of 12th century	2: Boethius, *Arithmetica;* Justin, *Epitome*
Cambridge, Clare College, 19 (Kk.4.5)-II	Start of 12th century; England	3: Orosius, *Historiae*; Justin, *Epitome*; Vegetius, *Epitoma rei militaris* (extracts)
Cambridge, Trinity College, B.1.29 (27)-III	12th/13th century; England?	5: Historical compilations, including extracts from Justin, *Epitome*
Cambridge, University Library, Dd.IV.11	12th/13th century	3: William of St Denis' Latin *Vita* of philosopher Secundus; Justin, *Epitome*; manual of penitence

36 Munk Olsen (1982) 537–551; Ross (1956) 261. See also Reynolds/Marshall (1983) 197–199.

37 For the purposes of this study, I am assuming that these books, whether copied at one time or over several periods, construct an interpretative *compilatio* out of their texts (intentionally or otherwise). On the questions of definition raised by reading anthologies, see Bridges (2015).

Tab. 1 (continued)

Manuscript	Date and provenance	Texts
Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 601-II	10th century; south Germany or Switzerland	3: Dares, *De excidio Troiae;* Justin, *Epitome* (extracts?); Greek-Latin glossary and grammar
Oxford, Bodleian Library, Arch. Selden B. 16	ca. 1130; England	5: Dares, *De excidio Troiae*; Justin, *Epitome* (extracts); Orosius, *Historiae*; a triple history made up of Eutropius, *De gestis Romanorum* (including Paul the Deacon's additions), another history of the same name by Jordan bishop of Ravenna, and a digest made by William from Haimo of Florence; a legal text compiled of various works
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 4952	Start of 12th century; France, probably east	2: Justin, *Epitome*; letter from Arnauld bishop of Halberstadt (996–1023) to Henri bishop of Wurtzburg
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6256	Second quarter of 12th century; western France	5: Justin, *Epitome*; a commentary on Caesar, *De bellum civile*; extracts from Sallust; "de libro Egesippi" (Hegesippus) and extracts from Josephus
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15425	12th century; France	6: Justin, *Epitome*; Seneca, *De beneficiis*; Thégan, *Vie de Louis le Debonnaire*; Eginhard, *Vie de Karoli Magni*; annals; *Epistola Alexandri ad Aristotelem*
St Gall, Stiftsbibliothek, 623	Second half of 9th century; St Gall	2: Justin, *Epitome*; ecclesiastical vestment inventory
Sélestat, Bibliothèque municipale, 99-I	12th century; France/ Germany	2: Justin, *Epitome*; *Historia Trevirorum*
Vatican City, Vatican Library, Pal. lat. 927	End of 12th century; Verona	More than 7, all historical works: Justin, *Epitome* (extracts) are nos. 6 and 7; other contents are extracts from Bede, Cassiodorus, Isidore, Eutropius, Paul the Deacon

These 12 manuscripts highlight that Justin's *Epitome* is being read alongside a variety of mainly historical texts, often in the form of extracts juxtaposed with similar works to form narrative histories (Cambridge, Trinity College, B.1.29 (27)-III; Vatican City, Vatican Library, Pal. lat. 927; Oxford, Bodleian Library, Arch. Selden B. 16). This is not surprising, but it is an indication of how highly the text was thought of to find it alongside such stalwarts as Dares and Isidore, not to mention the manuscripts in which it is found with Orosius' *Historia*; Lars Boje Mortensen has demon-

strated that pairing Justin and Orosius was a particular speciality of northern France and southern England in this period, clearly indicating the *Epitome*'s prestige.[38] The *Epitome* is also found with *vitae* of saints and kings (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15425) in a slightly different form of historiographical *compilatio*, one that is apt for the text's interest in Alexander as a superhuman 'marvel'. These manuscripts, then, demonstrate that Justin's *Epitome* was viewed as an important part of medieval historiography, integrating its version of Alexander into a capacious historical narrative that included Troy texts and Christian eschatology (Orosius) as well as saints' and kings' lives. The *Epitome*'s high-medieval manuscript anthologies thus indicate Alexander's useful range of hermeneutic possibilities.

2.2 Orosius, *Historiae*

Of the 249 surviving manuscripts of the *Historiae*, 204 date from the 11th century onwards, which indicates a high level of later medieval interest.[39] In addition, Orosius' work was translated into several vernacular languages, disseminating its material more widely.[40] Given the numbers of manuscripts involved, the following analysis focuses on those now held in the British Library.

There are ten complete or abbreviated copies in the British Library collection that date from the 12th to 15th centuries. They are as follows:

Tab. 2: Manuscripts of Orosius, Historiae, held in the British Library (12th-15th centuries).

Manuscript	Date and provenance	Texts
Burney 214	ca. 1434; Basel	1: Orosius, *Historiae*
Burney 215	ca. 1235; France	2: Orosius, *Historiae*; Old Testament compilation
Burney 216	Second or third quarter/ late 12th century; Yorkshire	5: Orosius, *Historiae*; Dares, *De excidio Troiae*; Constantine the African, *De melancholia*; William of Conches, *De philosophia mundi*; Abelard, *Carmen ad Astralabium*

38 Mortensen (1990) 389.

39 The figures are taken from Mortensen (1999–2000), to whom I am deeply indebted for this analysis. There are more MSS dating from the 12th and 15th centuries – a third of all the copies are from the 1400s, as ascertained by Mortensen (1999–2000) 108.

40 The Old English version of Orosius' text is a good example.

Tab. 2 (continued)

Manuscript	Date and provenance	Texts
Royal 6 C VIII and Cotton Vitellius C VIII	Second/third quarter of the 12th century; Rievaulx	3: Orosius, *Historiae*; Dares, *De excidio Troiae*; *Cronica Anglorum*
Royal 7 D XXV	Late 12th century; possibly copied by Adelard of Bath	6: Commentary on Matthew; Orosius, *Historiae* (abbreviated); Bede (extracts: actually Isidore, *Etymologiae*); *distinctiones* in Victorine style; Plato, *Timaeus* in Latin; Boethius, Aristotle commentary
Royal 13 A XX	13th century with 14th-century marginal notes; England	Orosius, *Historiae*
Egerton 639	15th century; England	Orosius, *Historiae*
Harley 2765	First quarter of the 15th century; Italy	4: Orosius, *Historiae*; Livy, *Ab urbe condita* (abbreviated); Livy (full); Caesar's letters; Zenobia da Florencia, *Oratio*
Harley 654	14th century	4: Eutropius, *Historiae Romanae*; Paul the Deacon's additions to Eutropius; list of Roman emperors; Orosius, *Historiae*
Additional 26623	15th century; England	Orosius, *Historiae*; Bernard of Clairvaux; Jerome etc.[41]

Of these, three (Burney 214, Royal 13 A xx and Egerton 639) contain the *Historiae* alone, and in the other seven witnesses, Orosius' work is accompanied by a variety of texts; both situations are usual across all the copies. The anthologies are of particular interest here, since they provide evidence of the kinds of works that were read alongside the *Historiae*, and thus may suggest the hermeneutic practices applied to the work. Three of the anthologies date from the 12th century, in line with patterns of copying and survival noted by Mortensen: Burney 216, Royal 6 C VIII and Cotton Vitellius C VIII, and Royal 7 D XXV. Interestingly, these manuscripts demonstrate the greatest variety of texts of the ten books: they contain narratives of Troy (Dares), Biblical texts and commentaries (Old Testament compilation, Commentary on Matthew), and many that relate to the theological and scientific culture of northern France in the 12th century (*De melancholia*, *De phi-*

41 The information is derived from Bately/Ross (1961); Mortensen (1999–2000), and the catalogues available on the British Library website. There are some small disparities in dating; where the sources differ, I have followed the website.

losophia mundi, Isidore, the Latin *Timaeus*, Boethius' commentary on Aristotle, *distinctiones*). It is more common to find Orosius' text alongside one or two other historically-focused texts, such as Dares' *De excidio Troiae*, Alexander material (e.g. *Epistola Alexandri ad Aristotelem*), Justin's *Epitome*, or Paul the Deacon's *Historia Romana*;[42] the number and variety of works in Burney 216 and Royal 7 D XXV are especially unusual. This Royal MS is particularly erudite; dating from the later 12th century, it may have been owned by the scholar Adelard of Bath. Here the *Historiae* is found with Plato's *Timaeus* in Latin and a commentary by Boethius on Aristotle, as well as with a Bible commentary and theological *distinctiones*. Burney 216 contains Orosius' text alongside Dares' Troy narrative, an 11th-century treatise on melancholy, William of Conches' *De philosophia mundi* and a work attributed to Abelard. These two (admittedly unusual) manuscripts demonstrate the 12th-century importance of the *Historiae* beyond its immediate historical contents. In Royal 7 D XXV, it is part of what looks like a collection of 'key' works covering the vital branches of knowledge: the *Historiae* takes its place alongside Biblical texts and studies, classical philosophy and science as a model for the historical understanding of the world. In Burney 216 (and also in the Royal and Cotton combination), Orosius' history is set alongside a rather different historical work, Dares' Latin prose tale of Troy, providing the reader with not just two separate narratives but two varying approaches to history (Dares' work is not written from a Christian eschatological perspective). The presence of a prestigious philosophical work, William of Conches' *De philosophia mundi*, locates the manuscript (like Royal 7 D XXV) within the exciting intellectual culture of the later 12th century.

These manuscripts of course provide only a couple of glimpses of Orosius' work at a specific point in the later Middle Ages, but they are illuminating nonetheless. They demonstrate that the *Historiae* was incorporated into the 12th-century scholarly culture that developed in northern France, valued both for its historical contents and also for its historiography; reading it alongside Dares' Troy narrative would have provided not just new factual material but, crucially, would have demonstrated a different approach to the writing and interpretation of history. Although Alexander's story forms only a small part of Orosius' *Historiae*, it is nevertheless incorporated into the varied historiographical possibilities developing in this period. Justin's *Epitome* is also part of this historiographical spectrum, but interestingly it is present in a less diverse range of manuscripts. This may be due to Orosius' greater ubiquity.

42 Mortensen (1999–2000) 119–165.

2.3 *Historia de preliis* (J1)

As mentioned above, the J1 version of the *Historia de preliis* is found in 18 surviving manuscripts, 11 of which are considered here:[43]

Tab. 3: Manuscripts of J1 *Historia de preliis*.

Manuscript	Date and provenance	Texts
Graz, Universitätsbibliothek, 105	12th century	2: Josephus, *De bello Judaico*; *Historia de preliis* J1
Graz, Universitätsbibliothek, 1520	12th century	1: *Historia de preliis* J1 (beginning missing)
London, British Library, Royal 13 C XII	Early 15th century; England?	3: Guido de Columnis, *Historia destructionis Troiae*; *Historia de preliis* J1; Hayto, *Flos Historiarum*
London, British Library, Arundel 123	First quarter of 14th century; England	9: Bartholomeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, book XV; opening of Pseudo-Aethicus, *Cosmographia*, followed by material from Pliny, *Natural History*; Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, book I; *Apollonius of Tyre*; *Historia de preliis* J1; Johannes Hispaniensis, *Regimen sanitatis* (*Secretum secretorum* text); Bede, *De temporum ratione liber* (extract) with Aethicus Ister, *Cosmographia*, extract from book III; *Liber philosophorum moralium antiquum*; dialogue between Hadrian and Secundus
Madrid, National Library of Spain, 9783	13th century, with 15th-century notes; France	18 items, including: Turpin, *Historia Karoli magni et Rotholandi*; *Historia de preliis* J1; *Iter Alexandri ad paradisum*; *Epistola Alexandri ad Aristotelem*; *Visio Tgnudali*; *Visio monachi de Eynesham*; *Gospel of Thomas*; *Book of the BVM*; *Gesta Francorum*; *Descriptio sanctorum locorum in Hierusalem*
Munich, Bayerisch Staatsbibliothek, Clm 7843	1450	3: Augustine of Ancona, commentary on the Magnificat; Jacobus de Cessolis, *Liber de moribus hominum et officiis nobilium super ludo scacchorum*; *Historia de preliis* J1

43 These are the MSS with accessible descriptions at the time of writing.

Tab. 3 (continued)

Manuscript	Date and provenance	Texts
Oxford, Bodleian Library, Rawlinson A 273	Second half of 14th century; England	Multiple: Ps-Aristotle, *Secretum secretorum*, Ps.-Aristotle, *De pomo*, *Historia de preliis* J1; Lapidary; "texts on natural philosophy", ditto on theology and religious texts, proverbs (Latin, Anglo-Norman, English), letters and charters of popes, English kings and bishops (mid 13th-mid 14th century), other letters
Oxford, Bodleian Library, Rawlinson B 149	End of 14th century; England	6: John of Hildesheim, *Historia trium regum; Arthur and Gorlagon* (Latin); *Apollonius of Tyre*; *Historia Meriadoci Regis Cambriae; Historia de preliis* J1; Ps-Aristotle, *Secretum secretorum*
Oxford, Bodleian Library, E. D. Clarke 27	15th century; German/Austrian?	2: *Historia de preliis* J1; *History of Trojan War* (no more information)
Oxford, New College, 342	15th century	3: Text "de regimine principum"; text "de consolatione humanae miseriae"; *Historia de preliis* J1
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 8501	13th century; southern Italy	2: Versified adaptation of J3 *Historia de preliis*; *Historia de preliis* J1

These manuscripts situate the J1 *Historia de preliis* in varied textual company. The presence of Troy material (Royal 13 C XII, Clarke 27) is familiar from Orosius' manuscripts, but the intellectual treatises found alongside the *Historia* are not so prominent here. Instead of Plato, William of Conches and Bede, these manuscripts contain the more fantastical Alexander texts (Madrid 9783), saints' lives, apocryphal gospels, visions and devotional works (Madrid 9783, Rawlinson A 273), and advice literature (Arundel 123, Rawlinson A 273, Rawlinson B 149, New College 342). Particularly noteworthy is the repeated presence of the *Secretum secretorum*, a natural companion to the *Historia de preliis* given its supposedly Aristotelian authorship (Arundel 123, Rawlinson A 273, Rawlinson B 149), and *Apollonius of Tyre* (Arundel 123, Rawlinson B 149); an advisory text and a late-antique romance, both works contextualise the J1 *Historia de preliis* in exemplary and fictional terms. Arundel 123 stands out as an explicitly Alexander-focused book, placing Alexander's narratives in the wider context of an interest in travel, namely the geography and 'marvels' of the world (items 1–4); items 5–8 are all concerned primarily with the conqueror's adventures, starting with the J1 *Historia de preliis* and then moving on to extracts

from the *Secretum secretorum*, Bede's *De temporum ratione liber* mixed with Aethicus Ister's *Cosmographia*, and the *Liber philosophorum*.[44] This sense of Alexander as a marvel is also found in Rawlinson B 149, albeit in a more 'fictional' context. Here Alexander's status as a superhuman marvel in much of the J1 *Historia de preliis* is reflected in the similar preoccupations of the book's Latin works, which are narratives of Apollonius, the three kings, Arthur, and a mythical king of Wales. This manuscript as a whole demonstrates "a delight in the adventurous and the fantastic"[45] to which the *Historia de preliis*'s wondrous Alexander contributes. Yet this pronounced tendency to associate the *Historia de preliis* with marvels (and thus generically with romance works) should not diminish the Alexander work's relevance in less fictional contexts. Its presence alongside theological and historical documents in Rawlinson A 273, Madrid 9783 and Arundel 123 demonstrates that the *Historia de preliis* remains part of a wide historiographical tradition that can encompass the apologetic eschatology of Orosius and the devotional histories of saints. Once again, we are reminded that there is no sharp distinction between 'history' and 'fiction'.

In these manuscripts, therefore, the J1 *Historia de preliis* is participating in a variety of literary contexts, demonstrating the point made above about the plural nature of Alexander's medieval interpretations. It is this multiple, even eclectic presence that has become more apparent when the medieval witnesses are considered, an eclecticism that stands out from the manuscript situations of the *Epitome* and *Historiae*.

Conclusion

In the light of these historiographical and codicological comparisons, Alexander's 14th-century presence as one of the Nine Worthies is not the triumph of medieval chivalric romance over historiography that it initially seems. Instead, it conceals a more complex historiographical perspective, one also found in these earlier Latin works themselves and their manuscript histories. It is a perspective that is intrigued by the 'marvellous' aspects of Alexander and his narrative, and alert to the exemplary opportunities (and difficulties) of interpretation that these present. This is less surprising in the *Historia de preliis*, since it draws its material from the fantastical Greek *Alexander Romance*, but it is interesting to find a comparable interest in wonders in the *Epitome* and the *Historiae*, admittedly in varying

44 Hamel (1997) 2–8.
45 Day (1990) 69.

ways. The three works' manuscript histories also demonstrate a similarly broad historiographical interest, judging by their *compilatio*; Alexander's story is unsurprisingly most often found amongst historical works of various kinds, but it is also accompanied by saints' lives, charters, letters, manuals of pastoral care, *gesta regum*, and even a treatise on the game of chess. Alexander has evidently been in diverse company even before the vast proliferation of his narrative in the late medieval vernaculars of western Europe.

Bibliography

Arnuad-Lindet (1990–1991): Marie-Pierre Arnuad-Lindet (ed.), *Orose. Histoires (Contre Les Païens)*, I–III, Paris.

Bately/Ross (1961): Janet M. Bately and David J.A. Ross, "A Check List of Manuscripts of Orosius *Historiarum adversum paganos libri septem*", in: *Scriptorium* 15.2, 329–334.

Bergmeister (1975): Hermann-Josef Bergmeister (ed.), *Die Historia de preliis Alexandri Magni: der lateinische Alexanderroman des Mittelalters*, Meisenheim am Glan.

Bowersock (1990): Graham Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge (MA).

Bridges (2015): Venetia Bridges, "Reading Walter of Châtillon's *Alexandreis* in Medieval Anthologies", in: *Mediaeval Studies* 77, 81–101.

Bridges (2018): Venetia Bridges, *Medieval Narratives of Alexander the Great: Transnational Texts in England and France*, Woodbridge.

Clauss/Cuypers (2010): James J. Clauss and Martine Cuypers (eds.), *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford.

Day (1990): Mildred L. Day, "*Historia Meriadoci* and *Arthur and Gorlagon*. Two Arthurian Tales in a Unique Fifteenth-Century Collection of Latin Romances", in: *Fifteenth Century Studies* 17, 67–70.

Green (2002): Dennis H. Green, *The Beginnings of Medieval Romance. Fact and Fiction, 1150–1220*, Cambridge.

Hamel (1997): Mary Hamel, "An Anthology for the Armchair Traveler: London, British Library, MS Arundel 123", in: *Manuscripta* 41, 3–18.

Hilka (1976–1979): Alfons Hilka (ed.), *Historia Alexandri Magni (Historia de Preliis). Rezension J2*, I–II, Meisenheim am Glan.

Hilka/Magoun (1934): Alfons Hilka and Francis P. Magoun, "A List of Manuscripts Containing Texts of the *Historia de Preliis Alexandri Magni*, Recensions I^1, I^2, I^3", in: *Speculum* 9.1, 84–86.

Hilka/Steffens (1979): Alfons Hilka and Karl Steffens (eds.), *Historia Alexandri Magni (Historia de Preliis). Rezension J1*, Meisenheim am Glan.

Leo (2013): Dominic Leo, *Images, Texts, and Marginalia in a 'Vows of the Peacock' Manuscript (New York, Pierpont Morgan Library MS G24)*, Leiden.

Konstan (1998): David Konstan, "The *Alexander Romance*: The Cunning of the Open Text", in: *Lexis* 16, 123–138.

Mantello/Rigg (1996): Frank A.C. Mantello and Arthur G. Rigg (eds.), *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington (DC).

Mortensen (1990): Lars B. Mortensen, "Orosius and Justinus in One Volume: Postconquest Boks Across the Channel", in: *Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin* 60, 389–399.

Mortensen (1999–2000): Lars B. Mortensen, "The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages: A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts", in: *Filologia mediolatina* 6–7, 101–200.

Munk Olsen (1982): Birger Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*, I, Paris.

Pritchard (1990): Roger T. Pritchard, "The Peniarth *Historia de Preliis*", in: *The National Library of Wales Journal* 26.3, 229–239.

Pritchard (1992): Roger T. Pritchard (ed.), *The History of Alexander's Battles*. *Historia de Preliis*. *The J1 Version*, Toronto.

Reynolds/Marshall (1983): Leighton D. Reynolds and Peter K. Marshall (eds.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford.

Ross (1956): David J.A. Ross, "An Illustrated Humanistic Manuscript of Justin's Epitome of the *Historiae Philippicae* of Trogus Pompeius", in: *Scriptorium* 10.2, 261–267.

Seel (1972): Otto Seel (ed.), *M. Juniani Justini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Stutgardiae.

Steffens (1975): Karl Steffens (ed.), *Die* Historia de preliis Alexandri Magni *Rezension J3*, Meisenheim am Glan.

Stoneman (1991): Richard Stoneman (ed.), *The Greek Alexander Romance*, London.

Wauquelin (2012): Jehan Wauquelin, *The Medieval Romance of Alexander*, Woodbridge.

Yardley/Heckel (1997): John C. Yardley and Waldemar Heckel (eds.), *Justin. Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*, I, *Books 11–12*: *Alexander the Great*, Oxford.

Corinne Jouanno

Enquête sur la réception de la ‘légende noire’ d’Alexandre dans la littérature byzantine

Bien que les Byzantins aient eu d’Alexandre une image globalement positive,[1] parce qu’ils voyaient en lui le premier des empereurs grecs, un certain nombre de traces de la ‘légende noire’ sont néanmoins repérables en divers secteurs de la littérature byzantine. Cette ‘légende noire’ s’est diffusée à Byzance à travers trois canaux principaux : 1) les ouvrages historiques de Diodore de Sicile, Plutarque et Arrien qui, malgré leur tendance nettement apologétique, ne dissimulent pas les aspects obscurs de la personnalité du Conquérant et les crises dont son règne fut entaché, notamment après la conquête de l’Asie ;[2] 2) la tradition anecdotique, représentée par des auteurs comme Lucien, Élien ou Athénée, très critiques à l’égard d’Alexandre ;[3] 3) les jugements, parfois sévères, formulés par des figures fondatrices de la tradition judéo-chrétienne,[4] comme Philon d’Alexandrie ou Eusèbe de Césarée, dont la *Vie de Constantin* trace un cruel portrait du Conquérant macédonien.[5] Nous nous intéresserons à la postérité byzantine de ces trois séries de textes, dans la littérature chronographique, les encyclopédies et collections d’extraits, puis dans la tradition rhétorique (lettres, discours et monographies historiques, où l’on rencontre un nombre assez conséquent d’*exempla* négatifs).[6]

1 Voir notamment Gleixner (1960) ; Pfister (1960).

2 Diodore, Plutarque et Arrien se montrent surtout sensibles à la détérioration du caractère d’Alexandre, dont la transformation fascinait les Anciens, comme le signale O’Brien (1992) 101–154, qui a consacré tout un chapitre à la ‘métamorphose’ du Conquérant.

3 Jouanno (2022) 108–114 sur Élien et Athénée et 117–118 sur Lucien. Sur le rôle de Lucien et d’Élien dans la diffusion de la ‘légende noire’ à Byzance, voir aussi Jouanno (2018b) 451–453.

4 Klein (1988) ; Peltonen (2018) ; Djurslev (2019). Sur Philon comme ‘précurseur de la philosophie chrétienne’, voir Runia (1993) 3 : à la fin de l’époque patristique, Philon avait quasiment acquis le statut d’un Père de l’Église ; Runia (1993) 163 : Origène parle de lui comme d’un prédécesseur ; Runia (1993) 344 : des sources plus tardives le présentent comme un évêque – légende qui montre bien à quel point il avait été intégré dans la tradition chrétienne.

5 Djurslev (2019) 184 voit dans cette digression « one of the most vituperative remarks on Alexander’s conquest in Antiquity » ; Djurslev (2019) 199 : « one of the most damning literary portraits of Alexander in Antiquity ».

6 Voir Cresci (2004) 116 sur les liens étroits unissant historiographie et rhétorique à Byzance ; Cresci (2004) 123 sur la nécessité, dans les *synkriseis*, d’affirmer la supériorité du personnage byzantin et d’insister, par conséquent, sur les défauts du ‘modèle’ antique. En utilisant Alexandre comme figure-repoussoir, les auteurs pratiquent l’*exemplum a contrario*, tel qu’il est défini par

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-016

Nous concentrerons nos analyses, autant qu'il est possible, sur les textes concernant la dernière étape de la marche d'Alexandre vers l'Orient, sa campagne en Inde, afin de mieux mesurer la place occupée par le matériau indien dans la 'légende noire' à Byzance.

La réception byzantine des trois historiens grecs d'Alexandre est caractérisée par une forte tendance à l'expurgation. De cette tendance, la chronique de Jean Zonaras[7] offre un exemple frappant. C'est à la *Vie d'Alexandre* de Plutarque que Zonaras a emprunté la quasi-totalité de la série de chapitres qu'il consacre au règne du Conquérant :[8] le chroniqueur y propose un épitomé de la biographie plutarchéenne,[9] dont il accentue la tendance apologétique, en ne reprenant qu'une très faible part des éléments critiques transmis par Plutarque.[10] Il passe fort vite sur l'épisode sanglant de la prise de Thèbes (qui occupe une place majeure dans la 'légende noire')[11] et, s'il évoque l'exécution de Philotas et Parménion et le meurtre de Cleitos, il noircit à dessein les victimes d'Alexandre pour atténuer la culpabilité de ce dernier. Dans le récit de la campagne indienne, il n'a conservé que quelques-unes des ombres, pourtant peu nombreuses, du texte de Plutarque :[12] comme celui-ci, il note qu'Alexandre, à cette étape de sa carrière, « était devenu redoutable et châtiait inexorablement ceux qui commettaient des fautes », mais il laisse de côté les exemples cités par Plutarque – la mise à mort de l'un des hétaïres, Ménandre, et celle du barbare Orsodatès.[13] Après avoir évoqué la soumission de Taxilès, il écrit, en suivant Plutarque : « Après avoir conclu un traité avec une cité indienne, il fit périr, alors qu'ils en repartaient, tous ceux qui y servaient comme mercenaires et comptaient parmi les Indiens les plus belliqueux : ce fut là comme une tache apposée à ses hauts faits », mais il omet la suite du texte plutarchéen, où il était question

Apsinès *Rhet.* 6.8–12, éd. Patillon (2001) ou par Hermog. [*Inv.*] 3.7.2, éd. Patillon (2012) : cfr. Karla (2017) 141.

7 Sur ce texte, composé entre 1143 et 1150, voir Kampianaki (2022).

8 Zonar. 4.8–14, éd. Pinder (1841) 329.9–355.16. Figurant dans la première partie de la chronique (I–VI), consacrée à l'histoire juive, ce long développement constitue une digression, introduite à l'occasion du supposé passage d'Alexandre à Jérusalem : Kampianaki (2022) 46–47. Sur l'importance de Plutarque dans l'*Épitomé* de Zonaras : Kampianaki (2017) 18–29.

9 Zonaras insiste, dans le prologue de sa chronique, sur son souci de brièveté : Kampianaki (2022) 41.

10 Cfr. Jouanno (2001) 103–104 ; Kampianaki (2019) 256–259 : Zonaras s'emploie à présenter Alexandre en modèle de bon gouvernement.

11 Jouanno (1993).

12 Le récit de la campagne indienne figure aux chapitres 12–14 du livre 4, éd. Pinder (1841) 344.11–349.3, qui correspondent à Plut. *Alex.* 57–67, éd. Flacelière/Chambry (1975).

13 Zonar. 4.12, éd. Pinder (1841) 344.14–15 : ἤδη δὲ καὶ φοβερὸς ἦν καὶ ἀπαραίτητος κολαστὴς τῶν πλημμελούντων ; cfr. Plut. *Alex.* 57.3.

de la mise à mort de philosophes contestataires[14] (les Brahmanes du Sind, qui inspirèrent les révoltes de Sambos et Mousicanos),[15] et lorsque, un peu plus loin, il raconte la rencontre d’Alexandre et des Gymnosophistes, il en occulte totalement la dimension conflictuelle, que Plutarque soulignait dans l’introduction et la conclusion de la séquence :[16] il n’est plus question chez le chroniqueur byzantin de menace de mort formulée par le conquérant,[17] et celui-ci n’apparaît pas non plus piégé par l’astuce du juge indien, comme c’était le cas chez Plutarque.[18] Lorsqu’il évoque le dénouement de la sédition de l’Hyphase, Zonaras se garde de mentionner les procédés « ingénieux et trompeurs » (ἀπατηλὰ καὶ σοφιστικά) imaginés par Alexandre « en vue de sa gloire » (πρὸς δόξαν), et notamment la confection d’armes et de mangeoires à chevaux géants destinés à le faire passer pour un surhomme aux yeux de la postérité.[19] Enfin, l’évocation de la bacchanale de Carmanie, qui marqua le point final de la campagne indienne, après l’éprouvante traversée de la Gédrosie, tient en deux mots, αὐτὸς ἐκώμαζε, alors que Plutarque avait consacré un chapitre entier à ce sulfureux épisode.[20] Il reste donc très peu d’éléments négatifs dans la section indienne de la biographie de Zonaras, où la séquence la plus étoffée con-

14 Zonar. 4.13, éd. Pinder (1841) 345.18–21 : σπεισάμενος δέ τινι πόλει τῶν Ἰνδικῶν, ἀπιόντας ἐκεῖθεν τοὺς ἐν αὐτῇ μισθοφοροῦντας τῶν μαχιμωτάτων Ἰνδῶν ἀπέκτεινεν ἅπαντας· ὃ τοῖς αὐτοῦ πολεμικοῖς ἔργοις οἷά τις κηλὶς πρόσεστιν ; cfr. Plut. *Alex*. 59.6–7 (passage repris) et 8 (passage omis). La ville évoquée ici anonymement était Massaga, comme il ressort des récits parallèles de Diod. Sic. 17.84.2–6 et Arr. *Anab*. 4.27.3–4.

15 Cfr. Arr. *Anab*. 6.16.5 et 17.2

16 Zonar. 4.14, éd. Pinder (1841) 348.2–4 ; reprise expurgée de Plut. *Alex*. 64.1 et 65.1.

17 Plut. *Alex*. 64.12 : « Les Gymnosophistes avaient été les principaux instigateurs de la révolte de Sabbas et ils avaient causé beaucoup de maux aux Macédoniens. Il en prit dix qui étaient renommés pour l’habileté et la concision de leurs réponses. Il leur proposa des questions insolubles, en les avertissant qu’il ferait mourir le premier qui aurait mal répondu, et les autres à la suite ; comme juge, il désigna le plus vieux ».

18 Plut. *Alex*. 64.1 : « Alors, se tournant vers le juge, Alexandre lui ordonna de prononcer sa sentence ; il déclara qu’ils avaient tous répondu plus mal les uns que les autres. “Eh bien, dit Alexandre, c’est toi qui mourras le premier pour ce beau jugement”. “Non pas, roi, répondit-il, à moins que tu n’aies menti quand tu disais que tu mettrais à mort le premier qui aurait fait la plus mauvaise réponse” ».

19 Zonar. 4.13, éd. Pinder (1841) 346.11–18 ; cfr. Plut. *Alex*. 62.5–6 (passage repris) et 6–8 (passage omis). Sur ces constructions gigantesques, voir aussi Diod. Sic. 17.95.1–2. Chez Arr. *Anab*. 5.29.1, il est seulement question d’autels « hauts comme les plus hautes tours, mais encore plus larges qu’elles » – trad. Savinel (1984).

20 Zonar. 4.14, éd. Pinder (1841) 349.2–3 ; cfr. Plut. *Alex*. 67.1–8. Dans ses scholies au texte de Plutarque, Aréthas exprime avec virulence sa désapprobation en marge de ce passage : αἰσχύνη καὶ Ἀλεξάνδρῳ καὶ ὑμῖν, Ἕλληνες, τοιούτοις ἀσχήμοσι πράγμασι τὴν ἀοίδιμον ὑμῖν στρατείαν συντελεσαμένοις καὶ ἔργῳ τὴν Διονύσου βακχείαν, ὡς καὶ αὐτὴ οὐ μῦθος ἀλλ’ ἀσελγὴς πραγμάτων στρατός, ἀπελέγξασι. Cfr. Manfredini (1975) 346 et (1979) 109.

cerne l'assaut de la cité des Malles[21] – épisode guerrier caractérisé par sa tonalité dramatique, puisqu'Alexandre faillit y perdre la vie.

Les récits de Diodore et d'Arrien n'ont pas fait l'objet du même genre de résumé que la biographie plutarchéenne. Un passage du livre XVII de la *Bibliothèque historique* a néanmoins laissé des traces dans la tradition chronographique byzantine : il s'agit du texte fameux où Diodore évoque l'orientalisation d'Alexandre, adoptant le costume des rois de Perse et cédant aux charmes des trois cents concubines de Darius.[22] On retrouve l'écho de ce passage dans un fragment de la chronique de Jean d'Antioche, conservé dans les *Excerpta* de Constantin Porphyrogénète :[23]

> ‹ On notera › qu'Alexandre de Macédoine, après avoir renversé la royauté des Perses et fait périr Darius, laissa son esprit se corrompre (διεφθάρη τὸν νοῦν) et glissa dans les plaisirs de la chair (πρὸς τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς διωλίσθησε), revêtant l'habit des Perses, se faisant escorter de myriades de jeunes gens comme gardes du corps, et usant des services de trois cents courtisanes, au point de transformer en ‹ coutumes › perses toutes les coutumes royales macédoniennes, puis de mettre à mort certains des siens, victimes de calomnies, Langkeus (*i-e* Lynceste) et Parménion, chefs de son armée, et une part non négligeable de la jeunesse macédonienne.[24]

Le passage en question a été repris ensuite, sous une forme légèrement abrégée, à la fin du développement, très élogieux, que la chronique de Georges Kédrénos consacre à Alexandre, dont la gloire se trouve un peu ternie par cet ajout.[25] On en retrouve peut-être aussi un très vague écho chez Georges le Syncelle, lorsque celui-ci écrit qu'après la mort de Darius, Alexandre « exerça la royauté perse en adoptant le mode de vie barbare (ἅμα τῇ βαρβάρῳ διαίτῃ) ».[26]

21 Zonar. 4.13, éd. Pinder (1841) 346.21–347.21 ; cfr. Plut. *Alex*. 63.1–13. L'épisode était assez célèbre pour avoir été repris aussi dans la version ancienne du *Roman d'Alexandre* – texte A 3.4 , éd. Kroll (1926), à la suite du récit de la prise de la roche Aornos – autre grand moment de la campagne indienne. Cfr. Djurslev (2019) 171 : « Aornus certainly had the status of a topos in ancient historiography ».

22 Diod. Sic. 17.77.4–7, éd. Goukowsky (1976).

23 La fin de l'extrait s'inspire de Diod. Sic. 17.79–80, où il est question de la conspiration de Philotas, puis de la mise à mort d'Alexandre Lynceste et de Parménion.

24 Jean d'Antioche F 76.1, éd. Roberto (2005) = F 27, éd. Mariev (2008). Ce texte est le seul des 75 extraits de Jean d'Antioche cités dans les *Excerpta de virtutibus* (*EV*) qui traite de l'histoire d'Alexandre : il y figure sous le numéro 11 – *Pars* I, éd. Büttner-Wobst/Roos (1906) 168–169.

25 Kédrénos, éd. Bekker (1838) 272 et Tartaglia (2016) 303 (170.2). Jean d'Antioche mentionnait l'élimination d'Alexandre Lynceste, de Parménion et la mise à mort de jeunes gens macédoniens ; Kédrénos reste dans le vague et parle seulement d'ἐξάρχους ἄνδρας τῶν Μακεδονικῶν ταγμάτων πλείστους.

26 Georges le Syncelle, éd. Mosshammer (1984) 318.17.

Une version resserrée du même fragment de Jean d'Antioche figure également dans l'encyclopédie de la *Souda*, qui l'a peut-être emprunté aux *Excerpta* constantiniens,[27] pour compléter la longue notice consacrée à Alexandre. Il s'agit d'une notice bipartite, constituée d'une première série d'emprunts à l'*Anabase* d'Arrien, où s'intercale un bref extrait de Polybe relatif à la prise de Thèbes,[28] puis d'une deuxième série de quatre extraits de Jean d'Antioche. Dans ce développement globalement très élogieux, le passage de Polybe, où il est question de la colère d'Alexandre à l'encontre des Thébains, et celui où Jean d'Antioche dépeint l'orientalisation du Conquérant introduisent une note discordante. La campagne indienne y est représentée tout d'abord par un extrait du livre VI de l'*Anabase*, évoquant les amis d'Alexandre, fâchés de le voir risquer personnellement sa vie à la tête de son armée :[29] le passage est tiré du récit de l'assaut de la cité des Malles qui, nous l'avons vu, comptait parmi les plus célèbres des épisodes indiens. La seconde allusion au séjour en Inde figure dans l'un des extraits de Jean d'Antioche, inspiré cette fois non de la tradition historique, mais du *Roman d'Alexandre*, puisqu'il y est question de la rencontre du Conquérant et de la reine Candace.[30]

Le texte original de Diodore sur l'orientalisation d'Alexandre figure aussi dans les *Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, parmi les vingt-sept passages tirés du livre XVII de la *Bibliothèque historique* :[31] il est cité dans le *De virtutibus*, sous le n° 160, où il se détache dans une sélection d'extraits essentiellement favorables à Alexandre ; comme pour en atténuer la portée, les excerpteurs ont toutefois pris soin de recopier ensuite, sous le n° 161, le correctif de Diodore, précisant qu' « Alexandre, cependant, ne suivait que rarement ces usages et demeurait le plus possible attaché aux pratiques antérieures, par crainte de choquer (προσκόπτειν) les Macédoniens ».[32] La campagne indienne est presque totalement absente des extraits du livre XVII présents dans le *De virtutibus* et le *De sententiis* : seuls

27 De Boor (1912) 415 : la *Souda* a tiré la majeure partie de ses citations d'historiens des *Excerpta* constantiniens, et non d'une lecture personnelle des œuvres originales.

28 *Souda* A 1121 (Ἀλέξανδρος), éd. Adler (1928–1938) : extraits d'Arr. *Anab*. 7.28.1–3 ; Polyb. 5.10.6–7 ; Arr. *Anab.* 3.10.2 ; 4.19.5–20.3 ; 6.13.4 ; Jean d'Antioche F 74 (Roberto) = F 25 (Mariev) ; version alternative de F 76.1 (Roberto) [*EV* 11] = F 27 (Mariev) ; F 76.2 (Roberto) = F 28 (Mariev) ; F 77 (Roberto) = F 29 (Mariev).

29 Arr. *Anab.* 6.13.4 (d'après Néarque *FGrHist* 133 F 2).

30 F 76.2 (Roberto) = F 28 (Mariev). Passage inspiré du *Roman d'Alexandre* (3.18–23), sans doute par l'intermédiaire de la chronique de Jean Malalas (8.3).

31 Sur la place de Diodore et d'Arrien dans cette vaste collection, voir Jouanno (2018a) 192–194. Dix extraits du livre XVII figurent dans les *Excerpta de virtutibus*, éd. Büttner-Wobst/Roos (1906) 244–247 (Diod. Sic. 153–162) et dix-sept extraits dans les *Excerpta de sententiis* (*ES*), éd. Boissevain (1906) 326–332 (Diod. Sic. 188–204).

32 *EV* Diod. Sic. 160–161 (17.77.4–7).

deux très courts passages, cités dans ce dernier ouvrage, concernent l'Inde, l'un signalant la participation de femmes indiennes au combat, l'autre le fait que les Indiens « préfèrent une mort glorieuse à un ignoble attachement à l'existence ».[33] Alexandre n'est pas mentionné dans ces deux *excerpta*.

Comme Diodore, Arrien fait partie des auteurs exploités dans les *Excerpta* constantiniens : onze extraits de l'*Anabase* figurent dans le *De legationibus*, et dix-huit dans le *De sententiis*,[34] et cette fois, la campagne indienne est beaucoup mieux représentée avec trois passages dans le premier recueil et huit dans le second.[35] Les extraits du *De legationibus* sont d'un intérêt tout particulier, dans la mesure où ils évoquent des ambassades envoyées à Alexandre par divers peuples de l'Inde pour lui offrir leur soumission : il y est question de la reddition d'Abisarès, des Malles et des Oxydraques, puis des Ossadiens.[36] Dans ces textes, qui ne parlent que de présents et d'offres de services, rien ne filtre de la violence et des massacres de masse qui marquèrent la campagne d'Alexandre en Inde.[37] Quant aux passages cités dans le *De sententiis*, on y trouve un mélange d'épisodes flatteurs (générosité d'Alexandre à l'égard de Poros),[38] de développements plus ambigus (réactions mitigées suscitées par la témérité d'Alexandre lors de l'assaut contre les Malles),[39] et deux séquences relevant de la 'légende noire' : l'une évoque la bacchanale de Nysa, puis les distorsions imposées à la géographie de l'Orient par les flatteurs d'Alexandre ;[40] l'autre, la rencontre d'Alexandre et des

33 *ES* Diod. Sic. 199–200 (17.84.5–6).

34 *Excerpta de legationibus* (*EL*), 1, éd. de Boor (1903) 89–90 (Arr. 1) et 2, éd. de Boor (1903) 513–516 (Arr. 1–10) ; *ES*, éd. Boissevain (1906) 55–64 (Arr. 1–18).

35 *EL* 2 Arr. 5–7 ; *ES* Arr. 11–18.

36 *EL* 2 Arr. 5–7 (*Anab*. 5.20.5–6 ; 6.14.1–3 ; 6.15.1).

37 Cfr. Briant (1987) 97 (massacre des populations des vallées subhimalayennes), 106–107 (Malliens, Oxydraques) et 108 (populations du Sind). Voir aussi Stoneman (2011) 1 et (2019) 44, 65–66 et 74–79 ; Anson (2013) 10 ; Djurslev (2019) 53 : « While the Indian leg of the campaign is the one most enveloped in legend, the Greco-Roman sources also represent it as the bloodiest ».

38 *ES* Arr. 12 (*Anab*. 5.19.1–3).

39 *ES* Arr. 16 (*Anab*. 6.13.5).

40 *ES* Arr. 11 (*Anab*. 5.2.7–3.4). Sur les déformations partisanes infligées à la géographie de l'Asie par les flatteurs d'Alexandre, afin de faire croire qu'il s'était rendu en des lieux jamais atteints par Héraclès ou Dionysos, voir Cataudella (2010) : l'auteur cite de nombreuses références byzantines à un mythique 'Caucase indien' ; voir par exemple Eustathe de Thessalonique *Commentaires à la Périégèse de Denys d'Alexandrie* 1153, éd. Müller (1861) 405–406 : Οἱ Μακεδόνες κολακείᾳ τῇ πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον μετέθηκαν τῷ λόγῳ τὸν Καύκασον εἰς τὴν ἑῴαν θάλασσαν, καλέσαντες Καύκασον ὄρη τινὰ ἐκεῖ Ἰνδικά. […] Οἱ δ' αὐτοὶ κόλακες κατὰ τοὺς παλαιοὺς Καύκασον ὠνόμασαν ὁμοῦ τόν τε Παροπαμισὸν καὶ τὸ Ἠμωδὸν καὶ τὸ Ἰμάϊον, τὰ Ἰνδικὰ ὄρη.

‘sophistes’ de l’Inde, dont les critiques, intégralement reproduites, constituent une remise en question radicale de l’expédition du Conquérant :[41]

> Roi Alexandre, chaque homme n’a de terre que le morceau sur lequel nous sommes installés ; et toi, tu ne te distingues en rien des autres hommes, sauf que, agité et follement orgueilleux (πολυπράγμων καὶ ἀτάσθαλος), tu t’es éloigné de la terre de tes pères, et tu as parcouru la terre entière en te créant des ennuis et en en suscitant aux autres (πράγματα ἔχων τε καὶ παρέχων ἄλλοις). Et pourtant, bientôt tu seras mort et ‹ tu ne posséderas de terre › que ce qu’il faut ‹ pour inhumer ta dépouille ›.

Si les éléments critiques sont en nombre limité dans les *Excerpta* constantiniens, leur présence est beaucoup plus notable dans l’encyclopédie de la *Souda*. La notice consacrée à Alexandre est certes, nous l’avons vu, globalement positive, mais on trouve aussi un grand nombre de lemmes qui se font l’écho de traditions hostiles au Conquérant, et évoquent ses relations parfois conflictuelles avec des intellectuels grecs (Démosthène, Anaximène ou Xénocrate),[42] la cohorte de ses flatteurs,[43] son ivrognerie,[44] son goût ou celui de son entourage pour le plaisir et le luxe ;[45] il est aussi question du châtiment des Branchides, de celui des Lacédémoniens à l’issue de la révolte d’Agis, du meurtre de Cleitos, de l’élimination de Callisthène et de son ami Néophron.[46] La coexistence, dans la *Souda*, de deux traditions opposées relatives à Philippe et Alexandre, l’une élogieuse, l’autre malveillante, a été bien mise en évidence par Cinzia Bearzot, Franca Landucci Gattinoni et Umberto Roberto, qui considèrent la tradition philomacédonienne comme débitrice d’Arrien, tandis que la tradition antimacédonienne, liée à la rhétorique athénienne et à la pensée démocratique, pourrait être associée à Dexippe.[47] Signalons toutefois l’existence d’une autre source, à l’origine de lemmes clairement hostiles à Alexandre : Élien, d’où proviennent la notice sur les Branchides,[48] les deux lemmes jumeaux ‘*Bombousin*’ et ‘*Diônymoi*’, où il est question des flatteurs « qui bourdonnent à la table de Denys [*scil.* le tyran] » et de « ceux qui se déchaînent aux festins et dans l’armée d’Alexan-

41 *ES* Arr. 18 (*Anab*. 7.1.5–6 : fin lacunaire).

42 M 185 (Μαργίτης) ; A 1989 (Ἀναξιμένης) ; Ξ 42 (Ξενοκράτης).

43 B 374 (Βομβοῦσιν) ; Δ 1244 (Διώνυμοι).

44 K 203 (Κάλανος) ; M 720 (Μεταξύ) ; K 2251 (Κῶμα).

45 K 2335 (Κρατερός) ; Λ 249 (Λεοννάτος); O 670 (Ὄρχησις) ; X 398 (Χορείαν).

46 B 514 (Βραγχίδαι) ; O 245 (Ὀμηρεύοντας) ; M 720 (Μεταξύ) ; K 240 (Καλλισθένης) ; N 218 (Νεοφρῶν).

47 Bearzot/Landucci Gattinoni (2002) 26 ; Roberto (2001) 255. Sur l’importance de la ‘tradizione arrianea’ dans la *Souda*, voir aussi Bearzot (1999) 59 ; Landucci Gattinoni (1999) 109–111.

48 B 514 (Βραγχίδαι) = Ael. F 57 éd. Domingo-Forasté (1994).

dre » ;[49] d'Élien viendrait aussi, selon Andrea Favuzzi, la notice '*Metaxu*', où l'on peut lire qu' « Alexandre, au cours d'une beuverie, alors qu'il était enflammé par l'ivresse, se prit de querelle avec Cleitos et, ayant saisi la lance d'un de ses gardes du corps, transperça le flanc de Cleitos, comme transporté de fureur ».[50] C'est sans doute dans les *Excerpta* constantiniens que la *Souda* a trouvé ses citations d'Élien : d'après Carl de Boor, il devait être représenté dans le second tome (perdu) du *De virtutibus*.[51] À nouveau, on constate que l'Inde est absente de ces notices critiques à l'égard d'Alexandre.

De manière générale, sa place est d'ailleurs fort réduite dans le corpus des références à Alexandre présentes chez Lucien, Élien ou Athénée, ces trois auteurs qui comptent en Grèce parmi les plus hostiles à Alexandre. Ce qu'ils critiquent ou raillent surtout chez le Conquérant, ce sont son ivrognerie, son adoption des mœurs

49 B 374 : Βομβοῦσιν αἱ μέλισσαι, ὅταν τις προσίῃ μύρου ὄζων. Πολιτείας θ' [Pl. *Resp*. 573a] || καὶ οἱ περὶ τὴν Διονυσίου βομβοῦντες τράπεζαν [Ael. F 110a Domingo-Forasté (fin)] || καὶ περὶ τὴν Ἀλεξάνδρου μεμηνότες δαῖτα καὶ χεῖρα, καὶ ἄλλοι δὲ καὶ ἄλλοι ὧν εἶπον, Ὀρέστης, Μαρψίας, Καλλίου τοῦ Ἀθηναίου κόλακες σὺν ἑτέροις, καὶ ὅδε παρὰ Ῥωμαίοις Ἄλβιος ὄνομα [Ael. F 110b Domingo-Forasté], « Les abeilles bourdonnent, quand quelqu'un s'approche en exhalant une odeur de parfum : *République* IX. || De même, ceux qui bourdonnent à la table de Denys || et ceux qui se déchaînent aux festins et dans l'armée d'Alexandre, ainsi qu'une foule d'autres, parmi ceux que j'ai dits : Oreste, Marpsias, les flatteurs de l'Athénien Callias, entre autres, ainsi que, chez les Romains, cet homme appelé Albius ». Δ 1244 : Διώνυμοι· ἐν τοῖς Ἕλλησι διώνυμοι κόλακες καὶ κεκηρυγμένοι περιηχοῦσιν ἡμᾶς, Κλείσοφοί τε καὶ Στρουθίαι καὶ Θήρωνες καὶ οἱ περὶ τὴν Διονυσίου βομβοῦντες τράπεζαν [Ael. F 110a Domingo-Forasté] || καὶ οἱ περὶ τὴν δαῖτα Ἀλεξάνδρου μεμηνότες [Ael. F 110b Domingo-Forasté (début)], « Renommés : Des flatteurs renommés et célébrés chez les Grecs bruissent autour de nous, les Kleisophoi et les Strouthiai, les Thérons, ceux qui bourdonnent à la table de Denys || et ceux qui se déchaînent aux festins d'Alexandre ».

50 M 720 : Μεταξύ· ἔτι, οὐ πρὸ πολλοῦ. [Hsch. M 1035] || ὁ δὲ Ἀλέξανδρος μεταξὺ πίνων καὶ ἀναφλεχθεὶς ὑπὸ τῆς μέθης πρὸς ἔριν ἦλθε πρὸς Κλεῖτον καὶ λόγχην ἁρπάσας παρά του τῶν δορυφόρων διήλασε τοῦ Κλείτου τὴν † λόγχην †, ὥσπερ οἰστρηθείς. [Ael.] || καὶ αὖθις· ἐξάπτεται δὲ αὐτῷ μεταξὺ πίνοντι ὀργὴ πρός τινα συμπότην μὲν τότε, κοινωνὸν δὲ τῶν φόνων [source non identifiée]. Favuzzi (2014) propose de substituer à λόγχην, sans doute corrompu, le terme homérique λαπάρην, dont la présence en ce passage pourrait s'expliquer par une interprétation mythologisante de l'épisode du meurtre de Cleitos comme expression de la vengeance de Dionysos. Il attribue la paternité de ce texte à Élien en raison de la parenté du vocabulaire employé ; il pense que la citation anonyme καὶ ταῦτα μὲν ἔδρασεν ὥσπερ οἰστρηθεὶς καὶ κάτοινος γενόμενος figurant dans le lemme OI 178 (Οἰστρεῖ) pourrait être tirée du même passage, et constituer la suite de M 720. Pareille séquence s'insérerait particulièrement bien dans un ouvrage comme le traité, perdu, *Sur la providence*.

51 De Boor (1912) 415 et 423–424. Élien a été abondamment exploité par les auteurs de la *Souda*, si l'on en croit l'*Index auctorum* de l'édition Adler (1928–1938) : 4.40–43.

orientales, son homosexualité, la mise à mort de ses plus proches amis (notamment Cleitos),[52] ses prétentions à la divinité : ils exploitent ainsi le répertoire de *topoi* que l'*Art rhétorique* du Ps.-Aristide invite à passer sous silence dans un éloge du Conquérant.[53] Dans l'*Histoire variée* d'Élien, on ne trouve que trois passages faisant référence à l'Inde,[54] dont un seul de contenu critique, évoquant le concours de beuverie organisé par Alexandre à la mort de Calanos ; les six références à la campagne en Inde figurant dans la *Personnalité des animaux* témoignent en revanche du pouvoir de fascination de ce pays lointain et de son surprenant bestiaire.[55] Lucien évoque certes la roche Aornos, le suicide de Calanos, la guerre contre Poros et ses redoutables éléphants, mais sans associer le moindre blâme à ces brèves références :[56] sa seule remarque critique, formulée par la bouche de Philippe dans le *Dialogue des morts* n° 12, concerne la témérité mal placée qui valut à Alexandre de frôler la mort lors de l'assaut de la cité des 'Oxydraques'[57] (mentionnés par erreur en lieu et place des Malles).[58] Athénée, pourtant prodigue en anecdotes féroces à l'encontre d'Alexandre, ne les associe jamais à l'Inde, sinon lorsqu'il mentionne, comme Élien, le concours de beuverie en l'honneur de Calanos.[59]

Un constat similaire s'applique aux éléments de blâme exploités chez les pères fondateurs de la tradition judéo-chrétienne.[60] Ce que Philon reproche à Ale-

52 C'est l'un des pires épisodes de la 'légende noire'. Cfr. Djurslev (2019) 47 : le destin tragique de Cleitos symbolise « the midway mark of the decline of Alexander's mentality ».

53 Aristid. [*Rhet*.] 1.162, éd. Patillon (2002), à propos de l'éloge par omission : « Par exemple si, voulant louer Alexandre, [...] nous omettons le meurtre de Cleitos, le penchant pour la boisson, l'adoption du costume mède, l'exigence qu'on se prosterne devant lui comme devant le Grand Roi de Perse, et tous autres faits de ce genre ».

54 *VH* 2.41 ; 3.23 ; 5.6. Sur Élien et Alexandre, voir Prandi (2004) 265–267 et (2005) 81–90 ; Stamm (2003) 139–161.

55 *NA* 5.21 (paons) ; 7.37 (éléphant de Poros) ; 8.1 (hybrides de chiennes et de tigres) ; 15.21 et 16.39 (dragons) ; 17.25 (singes). Sur la fascination exercée par la faune et la flore de l'Inde, voir Stoneman (2019), 99–126 (notamment 120–126 : 'Animals') et 254–285.

56 Roche Aornos : *Hermot.* 4 ; *Rhet. Praec.* 7 ; *Dial. mort.* 12.6. – Suicide de Calanos : *De mort. Peregr.* 25. – Guerre contre Poros / éléphants indiens : *Hist. conscr.* 12 ; *Dial. mort.* 12.3 ; 25.5.

57 *Dial. mort.* 12.5. Sur ce texte, voir Müller (2010) 25.

58 La confusion devait être fréquente, si l'on en croit la remarque polémique d'Arr. *Anab*. 6.11.3 : « Et d'abord, il court un bruit universellement admis, selon lequel ce malheur serait arrivé à Alexandre chez les Oxydraques : or il s'est produit chez les Malles, nation indienne indépendante, et la ville était une ville des Malles, et ceux qui tiraient sur Alexandre des Malles ». Plutarque, lui aussi, situe l'épisode chez les Malles (*Alex.* 63.2) ; en revanche, Diodore, après avoir parlé de campagne d'Alexandre « contre les Soudarques et la peuplade appelée Malliens », omet de localiser la ville pendant l'assaut de laquelle le roi fut blessé (17.98.1–6).

59 Ath. 10.437a-b. Sur Athénée et Alexandre, voir Zecchini (1984) 208–211.

60 Sur le peu d'intérêt des Pères de l'Église pour la campagne indienne, voir Djurslev (2019) 105 : dans les textes chrétiens, « the focus is fixed upon Persia as the grand enemy, [...] no interest is

xandre dans son *De Cherubim*, c'est la présomption avec laquelle, une fois devenu maître de l'Asie, il affirmait « d'une âme puérile, enfantine » : « De ce côté-ci, de ce côté-là, c'est à moi ».[61] Tatien qui, dans son *Discours aux Grecs*, qualifie le Conquérant de « jeune fou furieux » (μεμηνὸς μειράκιον), lui reproche d'avoir encagé l'un de ses amis « comme un ours ou une panthère » et transpercé l'autre de sa lance.[62] Quant au cruel portrait dressé par Eusèbe dans la *Vie de Constantin*, l'accent y est mis sur les beuveries d'Alexandre, ses guerres sanguinaires, ses amours masculines et l'absence de descendance qui voue toute son entreprise à l'échec :[63] aucun épisode indien n'est directement mentionné dans cette liste. La seule aventure indienne qui paraisse avoir suscité quelque réprobation dans la littérature judéo-chrétienne, c'est la rencontre d'Alexandre avec les Gymnosophistes, comme

taken in the Indian foe » ; 168 : dans sa *Chronique*, Eusèbe prête à peine attention à la campagne indienne.

61 Cette référence à Alexandre intervient, à titre de comparant, pour dénoncer l'excès de confiance de l'esprit (νοῦς), associé à la perception sensible (αἴσθησις) : Περιβλεψάμενος οὖν ὧδε κἀκεῖσε καὶ περιαθρήσας ἑαυτόν τε καὶ τὰς δυνάμεις ἐτόλμησε ταὐτὸν αὔχημα αὐχῆσαι τῷ βασιλεῖ Μακεδόνων Ἀλεξάνδρῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνόν φασιν, ἡνίκα Εὐρώπης καὶ Ἀσίας ἔδοξεν ἀνάψασθαι τὸ κράτος, ἐν ἐπικαίρῳ χώρῳ στάντα καὶ πάντα περιαθρήσαντα εἰπεῖν, ὅτι ‘καὶ τὰ τῇδε καὶ τὰ τῇδε ἐμά’, μειρακιώδους καὶ νηπίας καὶ ἰδιωτικῆς τῷ ὄντι ψυχῆς, οὐ βασιλικῆς, ἐπιδειξάμενον κουφότητα – *Cher.* 63, trad. Gorez (1963) : « Alors il regarda autour de lui, ici et là, observa et lui-même et ses puissances ; il osa ensuite s'enorgueillir du même orgueil que le roi de Macédoine Alexandre ; celui-ci, dit-on, quand il crut s'être attaché étroitement le commandement sur l'Europe et l'Asie, se tint sur une éminence, observa à l'entour et dit : "De ce côté-ci, de ce côté-là, c'est à moi". D'une âme puérile, enfantine, de l'âme d'un homme du commun, et non d'un roi, il montrait bien la légèreté ». Passage signalé par Peltonen (2019) 116–117.

62 *Ad Gr.* 2.1–2, trad. Puech (1903) : Tatien fait allusion au sort de Lysimaque et de Cleitos. Son but, en ce passage, est de dénoncer l'inutilité de l'éducation païenne, en la personne d'Aristote, incapable d'inculquer la vertu à Alexandre, son royal disciple : cfr. Klein (1988) 929–934 ; Peltonen (2018) 480–482. Sur l'hostilité affichée par Tatien à l'encontre des philosophes anciens, voir Hunt (2003) 61 et 100–101.

63 *Vit. Const.* 7.1–2, trad. Pietri/Rondeau (2013) : « Chez les Macédoniens, les enfants des Grecs chantent qu'Alexandre a soumis des milliers de peuples divers ; mais avant d'avoir atteint pleinement l'âge d'homme, il mourut prématurément, emporté par les banquets et les beuveries (κώμοις καὶ μέθαις). Il avait vécu trente-deux ans dans toute sa vie, dont il avait passé le tiers ou un peu plus à régner. L'homme s'avançait en répandant le sang, semblable à la foudre (σκηπτοῦ δίκην), asservissant sans merci (ἀφειδῶς), dans la fougue de sa jeunesse (ἡβηδόν), nations et cités entières. Et voilà qu'au moment où il venait à peine d'atteindre la fleur de l'âge et où il pleurait son mignon (τὰ παιδικὰ πενθοῦντι), l'inéluctable, cruellement, le surprenait sans enfants, sans racines, sans foyer (ἄτεκνον ἄρριζον ἀνέστιον), sur une terre étrangère et hostile, et le faisait disparaître afin qu'il ne dévastât pas plus longtemps la race mortelle. Aussitôt son empire était partagé entre ses seconds qui se l'arrachaient et s'en arrogeaient chacun une part ». Sur ce texte, où Eusèbe utilise le procédé de la *synkrisis* pour transformer Alexandre en antithèse de Constantin, voir Klein (1988) 960–961 ; Peltonen (2018) 486–488 ; Djurslev (2019) 184–189 et 199.

le montre le passage du traité *Quod omnis probus liber sit* où Philon reproduit une lettre que Calanos aurait adressée à Alexandre, qui voulait le contraindre à l'accompagner, afin de lui signifier qu' « il n'existe ni roi ni souverain » qui puisse forcer les philosophes de l'Inde à faire ce qu'ils n'ont pas librement choisi[64] – lettre partiellement reproduite par Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*.[65] Clément évoque d'ailleurs aussi, dans un autre passage du même ouvrage, l'entretien d'Alexandre et des Gymnosophistes, tel qu'il était raconté chez Plutarque, avec la menace de mort d'Alexandre à l'encontre des Gymnosophistes, la série de dix questions soumises à leur sagacité, et l'évocation du roi piégé par le verdict de l'arbitre indien.[66]

Les *exempla* utilisés dans les lettres, discours ou monographies historiques des Byzantins se démarquent assez peu de ceux exploités dans l'Antiquité : les lettrés médiévaux recourent sensiblement aux mêmes *topoi* que les auteurs anciens pour dénigrer Alexandre, sa folie des grandeurs, son incapacité à maîtriser ses émotions, les effets désastreux de ses accès de colère (seul le grief d'homosexualité n'est guère présent dans les textes byzantins)… S'il est souvent difficile d'assigner une source précise à des références parfois très stéréotypées, quelques passages témoignent pourtant de l'influence directe de Lucien, d'Élien ou des Pères de l'Église. Lorsqu'Aréthas, dans un discours composé à l'automne 901 pour célébrer une victoire de l'empereur Léon VI « sur les Sarrasins », dénie à Alexandre toute εὐτυχία et, rappelant les peines et revers subis par le conquérant macédonien, mentionne les blessures reçues par lui lors du combat « contre les Oxydraques », il paraît reprendre à son compte les propos tenus par Philippe dans le *Dialogue des Morts* n° 12.[67] Ses autres griefs à l'encontre d'Alexandre – prétentions à la divinité, adoption du costume perse, imposi-

64 *Quod omnis probus liber sit* 93–96, trad. Petit (1974). Sur ce texte, voir Klein (1988) 944 ; Djurslev (2019) 54 ; Peltonen (2019) 104. Sur Calanos, voir aussi Stoneman (1994a) 505–506 et (2019) 312–319.

65 *Strom.* 4.7.50.1, trad. van den Hoeck/Mondésert (2001) : « Les sages indiens disent à Alexandre de Macédoine : "Tu transporteras nos corps d'un endroit à un autre, mais tu ne forceras pas nos âmes à faire ce que nous ne voulons pas. Le feu est pour les hommes la pire des tortures, mais nous le dédaignons" ».

66 *Strom.* 6.38.1–12, éd. Descourtieux (1999). Sur Alexandre et les Brahmanes chez Clément d'Alexandrie : Klein (1988) 941–945.

67 *Op.* 62, éd. Westerink (1972) 32. Sur ce discours, voir aussi Jenkins *et al.* (1954) 14–15 (*Or.* 6) ; Loukaki (2007) 268–270. En présentant les conquêtes du Macédonien comme un effet de son absence de mesure et en lui opposant la politique raisonnable du *basileus*, qui jamais n'entreprit de guerres contre des peuples sans rapport avec l'Empire, Aréthas développait une thématique bien faite pour plaire à un souverain qui se démarqua de ses prédécesseurs en ne participant à aucune expédition militaire, désireux peut-être de remettre à l'honneur le modèle de gouvernement qu'avait incarné Justinien au VI^{e} siècle : cfr. Tougher (1997) 39–4 et 164–167 et (1998).

tion de la proskynèse – comptent d'ailleurs parmi les éléments le plus souvent tournés en dérision chez Lucien, auteur qu'Aréthas connaissait fort bien.[68] C'est aussi Lucien que le poète de cour Manganeios Prodrome a imité dans le poème où il compare un portrait en pied de l'empereur Manuel I[er] Comnène et de son épouse au tableau d'Aétion représentant les noces d'Alexandre et de Roxane, tel qu'il était décrit dans l'opuscule *Hérodote ou Aétion*. De ce qui était chez Lucien une scène de genre à l'érotisme délicat, Manganeios a tiré des éléments de blâme, arguant de la présence du lit nuptial et des Érotes pour critiquer la *tryphé* du héros antique, qu'il oppose à la parfaite honorabilité du couple impérial byzantin.[69] Le passage du panégyrique où Nicétas Choniatès, dressant une comparaison entre l'empereur Isaac II Ange et Alexandre, stigmatise le luxe « barbare » du conquérant, que l'orgueil de ses victoires a rendu « inabordable » (δυσπρόσιτος), est étroitement inspiré de l'*Histoire variée* d'Élien.[70] Et dans l'*Epithalamios logos* composé par le même auteur à l'occasion des noces d'Isaac Ange avec Marie (*i-e* Margarita), fille du roi Bela de Hongrie, le parallèle établi par l'orateur avec l'épisode des noces de Suse et leur faste grandiose est un emprunt direct à Athénée.[71] La formule pleine de mégalomanie que Philon avait prêtée à Alexandre : « De ce côté-ci, de ce côté-là, c'est à moi » est citée par Michel Psellos, dans un éloge du moine Jean Kroustoulas, à titre d'illustration de la vaine gloire,[72] et on la retrouve dans l'*Histoire* de Nicétas Choniatès, pour critiquer

68 Sur ses nombreuses scholies au texte de Lucien, voir Russo (2012).

69 Manganeios Prodrome *Poème* 4.578–602, éd. Miller (1881) 744–745 : cfr. Lucien *Her*. 5–6. Texte commenté par Maguire/Maguire (2007) 144–145.

70 Nicétas Choniatès *Or*. 9, éd. van Dieten (1972) 95–96. Sur ce discours, prononcé le 5 janvier 1190, lors de la fête des lumières, voir aussi Grabler (1966) 149–172. Nicétas y utilise Alexandre comme faire-valoir, pour vanter la simplicité et l'humilité davidique d'Isaac Ange. Il s'inspire d'Ael. *VH* 9.3 ; on trouve un développement très similaire chez Athénée (12.539c-f), qui cite pour sources les historiens hellénistiques Phylarque et Agatharchidès de Cnide. Sur la diffusion des *Histoires variées* à Byzance, voir Dilts (1971).

71 Nicétas Choniatès *Or*. 5, éd. van Dieten (1972) 41. Sur ce discours, prononcé en 1186, voir aussi Grabler (1966) 70–84. Nicétas s'y inspire d'Ath. 12.538b–539a (qui cite Charès). Sur la prédilection de l'orateur byzantin pour les sources 'alternatives', voir Simpson (2019) 289. Ses discours offrent un bon exemple du goût qu'ont les lettrés du XII[e] siècle pour les anecdotes peu répandues ou les détails mineurs : cfr. Cresci (2004) 123–124. Un peu plus loin dans le même discours, Nicétas, superposant au souvenir des noces de Suse celui du mariage d'Alexandre et de Roxane, se tourne vers un second modèle, l'*Hérodote ou Aétion* de Lucien, pour évoquer les 'Érotes' présents aux noces d'Alexandre, mélange, à ses yeux, incongru d'Aphrodite et d'Arès : Lucien voyait pourtant dans les Amours jouant avec les armes du Conquérant un détail censé rappeler « les indications guerrières d'Alexandre qui, malgré sa passion pour Roxane, n'avait pas oublié celle des armes » – trad. Chambry/Billault/Marquis (2015).

72 Michel Psellos *Laudatio in Joannem Crustulam – Or. min.* 37.427–430, éd. Littlewood (1985) : Psellos admire que, tout en étant doué de qualités exceptionnelles, Kroustoulas cultive l'humilité

les rêves d’hégémonie universelle du « roi d’Allemagne » Henri VI (1165–1197), fils de Frédéric Barberousse.[73] Quant à Eusèbe, il a influencé Nicéphore Grégoras qui, dans sa *Vie de Constantin*,[74] utilise lui aussi Alexandre comme figure repoussoir et suit de près le portrait-charge brossé par l’évêque de Césarée, comparant comme lui le Conquérant macédonien à un éclair qui a traversé le monde en brûlant tout sur son passage, lui reprochant de n’avoir laissé derrière lui aucun « germe de sa race », puis brodant sur le motif de son ivrognerie.[75]

Parmi les épisodes indiens le plus souvent évoqués dans les *exempla* byzantins, c’est peut-être la prise de la cité des Malles qui suscite le plus de réticences, en raison des risques inconsidérés encourus par Alexandre en cette occasion.[76]

---

et imite la douceur du Christ, et non la vantardise d’Alexandre. Sur ce texte, voir aussi Gautier (1980–1982).

73 Nicétas Choniatès *Hist.* 15.11.1, éd. van Dieten (1975) 480 et Pontani/Pontani (2014) 64–65 : « constamment torturé de soucis » et « hostile à toute forme de mollesse », Henri VI ambitionnait « de s’arroger le pouvoir absolu et de se rendre maître de ‹ toutes › les puissances environnantes, se figurant par l’esprit les Césars Augustes et les Antonins, focalisant ses désirs sur leur pouvoir, et bien près de dire, à l’instar d’Alexandre : “De ce côté-ci, de ce côté-là, tout est à moi” (Τὰ τῇδε καὶ τὰ τῇδε πάντα ἐμά) ». Ayant conçu le projet d’une croisade germanique, Henri VI mourut, en septembre 1197, avant d’avoir pu embarquer pour la Terre Sainte : il avait contraint les Byzantins à participer au financement de l’expédition – ce qui contribue sans doute à expliquer l’animosité de Nicétas à son égard. Pour une biographie détaillée, voir Csendes (1997), notamment 223 sur les aspirations d’Henri VI au *dominium mundi*. L’alexandromanie semble avoir été assez répandue parmi les chefs occidentaux : Nicétas se moque aussi des prétentions du comte normand Alduin qui, enorgueilli par ses succès militaires sur les ‘Romains’, s’identifiait ostensiblement au Conquérant macédonien : *Hist*. 12.2.9, éd. van Dieten (1975) 359–360 et Pontani (1999) 322–323 ; texte signalé par Cresci (2004) 137.

74 L’ouvrage tient de l’hagiographie et du *basilikos logos* : cfr. Paraskeuopoulou (2013) 116–127.

75 Nicéphore Grégoras *Vie de Constantin* 49, éd. Leone (1994) : Alexandre « faillit révolutionner l’Asie entière et ambitionna de ne rien laisser échapper à sa vue, ni grottes souterraines (ὑπόγεια σπήλαια), ni montagnes dépassant les nuées (ὑπερνέφελα ὄρη) », mais « après avoir fait une brève apparition (βραχὺ φανείς), il s’éclipsa, sans avoir obtenu pour lui-même aucune jouissance de ses peines, et sans en avoir laissé aucune à des enfants qui lui auraient succédé » ; « pareil à un éclair (καθάπερ κεραυνός) brûlant tout devant lui, il laissa constamment tout dévasté sur son passage, jusqu’à ce qu’il se dissolve à son tour, sans même laisser un germe de sa race (σπέρμα τοῦ γένους) : à peine eut-il disparu que les Séleucos, les Ptolémées, les Cratères, les Antigones, et autres satrapes plus ou moins importants se partagèrent la totalité du pouvoir, qu’ils pillèrent, tels des chiens une dépouille laissée à l’abandon » ; Nicéphore Grégoras *Vie de Constantin* 50, éd. Leone (1994) : « Alexandre, qui toutes les nuits concourait à qui boirait le plus de vin pur et qui, à Babylone, livra la dignité de la royauté aux flûtes et aux cithares, n’était plus ce qu’il était et devint ce qu’il n’était pas, de tempérant qu’il était transformé en jouet de l’intempérance, et de roi en esclave du chant des flûtistes ». Sur ce texte, voir Jouanno (2018a) 207–210.

76 Julian *Symp.* 31 ; Jean Diogène *Oratio ad Manuelem Comnenum imperatorem*, éd. Regel (1914) 311 ; Eustathe de Thessalonique *Or*. 16 (*À l’empereur Manuel Comnène*), éd. Wirth (1999) 267 ; Nicé-

La rencontre d'Alexandre et des Gymnosophistes, à laquelle la tradition légendaire du *Roman d'Alexandre* accorde une si large place,[77] semble en revanche n'avoir laissé qu'assez peu de traces dans les *exempla* de la tradition rhétorique.[78] Les autres faits marquants de la campagne en Inde auxquels les lettrés byzantins se plaisent à faire référence sont des faits suscitant l'admiration (générosité d'Alexandre à l'égard de Poros)[79] ou l'étonnement (prise de la roche Aornos).[80] Lorsqu'Aréthas, dans l'un de ses panégyriques de Léon VI, procède à la mise en parallèle des aspects positifs et négatifs de l'histoire d'Alexandre, les aventures indiennes apparaissent d'ailleurs dans la première liste, celle des glorieux exploits du Conquérant (il s'est emparé de la roche Aornos, a courageusement combattu les Oxydraques et franchi l'indienne Nysa) – exploits auxquels Aréthas oppose ensuite les mauvais traitements infligés par Alexandre à ses amis, en ci-

tas Choniatès *Or*. 16 (*À l'empereur Théodore Laskaris*), éd. van Dieten (1972) 171 ; voir aussi Grabler (1966) 286–298. Julien et Nicétas Choniatès situent l'épisode « chez les Indiens », Jean Diogène mentionne les « Oxydraques », la localisation de la séquence reste indéterminée chez Eustathe de Thessalonique.

77 Cfr. Stoneman (1994a) et (1995). Dans la plus ancienne version grecque du *Roman d'Alexandre*, l'opuscule de Palladius *Sur les peuples de l'Inde* – trad. Maraval (2016) – a été interpolé, intégralement, dans la section consacrée aux aventures indiennes d'Alexandre, à la suite du récit, pseudo-callisthénien, de la rencontre du héros avec les Gymnosophistes (texte A, 3.7–16) – et cela, en dépit de l'image assez peu attractive que le texte en question donnait du conquérant macédonien. L'influence de Palladius s'est exercée aussi sur la littérature chronographique, chez Georges le Moine, qui a repris de larges pans de la description du mode de vie des Gymnosophistes (en laissant de côté tout élément critique à l'encontre d'Alexandre) ; il a été suivi au XII^{e} siècle par Michel Glycas et Georges Kédrénos : cfr. Jouanno (2001) 101–102.

78 On trouve dans le *Théophraste* d'Énée de Gaza une référence au passage, déjà cité, de l'*Anabase* (7.1.5–6) où Arrien évoque les « sophistes de l'Inde » critiquant la πλεονεξία d'Alexandre – éd. Colonna (1958) 17–18. Nicéphore Grégoras, lui, s'inspire de Plutarque (*Alex.* 64.8) lorsque, dans un discours à l'empereur Andronic II Paléologue, il cite en exemple le conseil donné à Alexandre par les Gymnosophistes : « À Alexandre de Macédoine, qui lui demandait comment on peut se faire le plus aimer, l'un des sophistes de l'Inde répondit : "Si, tout en étant très puissant (κράτιστος), on se montre bienveillant (εὐμενής) envers ses sujets" » – *Or*. 2, éd. Leone (1971) 514. Grégoras rappelle le même conseil des sages indiens « à celui qui veut gouverner » (mais sans faire référence à Alexandre) dans son *Histoire romaine* – éd. Bekker/Schopen (1829) 188 –, et dans l'une de ses lettres – *Ep*. 43.31, éd. Leone (1982–1983).

79 Them. *Or*. 7.89a-b et *Or*. 15.190c-d ; Grégoire de Nazianze *Or*. 4.41 ; Michel Italikos *Op*. 43 (*Discours à Jean Comnène*), éd. Gautier (1972) 264 ; Nicéphore Basilakès *Or*. 3.27 (*À Jean Comnène*), éd. Garzya (1984) 65 ; Euthyme Tornikès *Or*. 6 (*À Manuel Comnène*), éd. Papadopoulos-Kerameus (1913) 166–167.

80 Iulian. *Or*. 3.18.11 ; Manganeios Prodrome *Poème* 26.27–29, éd. Miller (1881) 762 ; Eustathe de Thessalonique *Epitaphios en l'honneur de Manuel Comnène* 64, éd. Bourbouhakis (2017) 71.

tant pour exemple le meurtre de Cleitos, commis au cours d’un banquet (μεταξὺ πίνων).[81]

Il convient toutefois de ne pas oublier que les *topoi* ont pour particularité d’être réversibles et peuvent voir leur valeur habituelle (positive ou négative) s’inverser, en vertu d’un jeu rhétorique destiné à prouver la dextérité de l’orateur.[82] C’est ainsi que, dans l’un de ses *Carmina moralia* consacré à la colère, Grégoire de Nazianze, réécrivant l’épisode de l’algarade entre Alexandre et Parménion, a complété d’une manière inattendue la réplique célèbre du roi (« Moi aussi, si j’étais Parménion »), en associant Parménion à la cruauté et Alexandre à la douceur.[83] Citons enfin, pour terminer cette enquête sur une référence indienne, la manière dont Procope de Gaza, dans son *Panégyrique pour l’empereur Anastase*, ironise sur la générosité d’Alexandre à l’égard de Poros, en la présentant comme fort peu spontanée : il aurait « demand[é] conseil à l’ennemi sur la façon dont il désirait qu’on le traitât » et, « honteux de la leçon reçue », fait preuve d’humanité « sans doute malgré lui » (ἴσως ἄκων).[84]

Conclusion

La place réservée à la campagne indienne est en fait assez restreinte dans la ‘légende noire’ byzantine : ce ne sont pas les ombres d’une expédition militaire extrêmement meurtrière qui paraissent avoir le plus marqué les esprits, mais

81 Aréthas *Op*. 61, éd. Westerink (1972) 29 ; Jenkins *et al*. (1954) 11–14 (*Or*. 5). Ce passage pourrait être inspiré d’Ael. *VH* 3.23, où l’on note le même procédé de mise en balance : « Ce sont de beaux exploits d’Alexandre que la bataille du Granique, celle d’Issos, celle d’Arbèles, Darius vaincu et les Perses soumis aux Macédoniens. C’est un bel exploit aussi que toute l’Asie ait été défaite, et en particulier que les Indiens eux aussi aient obéi à Alexandre. Ce sont également de hauts faits que les combats contre Tyr et contre les Oxydraces, ainsi que bien d’autres succès qu’il a obtenus. […] Le comportement suivant d’Alexandre n’est en revanche pas beau […] » – trad. Lukinovich/Morand (1992) (Élien évoque longuement l’alcoolisme du Conquérant).

82 Sur ce souci de *variatio*, cfr. Cresci (2004) 128–129.

83 *Carm. mor*. 25 (Κατὰ θυμοῦ).270–277 (*PG* 37.832–833) : Σοὶ μὲν γάρ ἐστιν ὠμότης, τὸ δὲ πρᾶον | Ἐμόν […]. Il est question, chez Grégoire de Nazianze, de sévir contre une cité grecque, et non plus, comme dans les sources historiques, d’accepter les offres de paix de Darius (cfr. Diod. Sic. 17.54.4–5 ; Plut. *Alex*. 29.8 ; Arr. *Anab*. 2.25.2). Le caractère topique du portrait d’Alexandre en roi colérique est confirmé par les *Progymnasmata* de Libanios, où l’exemple du Conquérant est dûment cité dans le ‘Blâme de la colère’ : τὸν λαμπρὸν ἐκεῖνον Ἀλέξανδρον τὸν ἐν πολέμοις ἀήττητον ὀργὴ κατέστησεν αἰτίαις οὐ μικραῖς ἔνοχον (*Prog*. 9.7.34).

84 *Panégyrique pour l’empereur Anastase* 10, éd. Amato *et al.* (2014).

l'exotisme d'une marche en terres inconnues, situées aux marges du monde.[85] De ce pouvoir de fascination témoignent aussi les chapitres réservés dans les différentes versions du *Roman d'Alexandre* aux aventures 'indiennes' d'Alexandre[86] – mais il s'agit là de textes qui, représentant le versant populaire de la légende, sont essentiellement voués à l'exaltation du Conquérant.

Bibliographie

Adler (1928–1938) : Ada Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, Lipsiae.

Amato *et al*. (2014) : Eugenio Amato *et al.* (éds.), *Procope de Gaza. Panégyrique pour l'empereur Anastase*, Paris.

Anson (2013) : Edward M. Anson, *Alexander the Great: Themes and Issues*, London.

Bearzot (1999) : Cinzia Bearzot, "La storia greca nella *Suda*", in : Giuseppe Zecchni (ed.), *Il Lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio*, Bari, 35–74.

Bearzot/Landucci Gattinoni (2002) : Cinzia Bearzot e Franca Landucci Gattinoni, "I Diadochi e la *Suda*", in: *Aevum* 76, 25–47.

Bekker (1838) : Immanuel Bekker (ed.), *Georgius Cedrenus*, I, Bonnae.

Bekker/Schopen (1829) : Immanuel Bekker et Ludwig Schopen (ed.), *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, I, Bonnae.

Boissevain (1906) : Ursul P. Boissevain (ed.), *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, IV, *Excerpta de sententiis*, Berolini.

Bourbouhakis (2017) : Emmanuel C. Bourbouhakis (ed.), *Not Composed in a Chance Manner: The Epitaphios for Manuel I Komnenos by Eustathios of Thessalonike*, Uppsala.

Briant (1987) : Pierre Briant, *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris.

Büttner-Wobst/Roos (1906) : Theodor Büttner-Wobst et Anton G. Roos (ed.), *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, II, *Excerpta de virtutibus et vitiis*, Berolini.

Cataudella (2010) : Michele R. Cataudella, "Alessandro Magno e la geografia patristica", in : *Sileno* 36, 15–24.

Chambry/Billault/Marquis (2015) : Émile Chambry, Alain Billault et Émeline Marquis (éds.), *Lucien. Œuvres complètes*, Paris.

Colonna (1958) : Maria Elisabetta Colonna (a c. di), *Enea di Gaza. Teofrasto*, Napoli.

Cresci (2004) : Lia Raffaella Cresci, "*Exempla* storici greci negli encomi e nella storiografia bizantini del XII secolo", in : *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 22, 115–145.

Csendes (1997) : Peter Csendes, *Heinrich VI*, Darmstadt.

de Boor (1903) : Carl de Boor (ed.), *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, I, *Excerpta de legationibus*, Berolini.

de Boor (1912) : Carl de Boor, "Suidas und die Konstantinische Excerptsammlung, I", in : *Byzantinische Zeitschrift* 21, 381–424.

85 La fascination exercée par cette campagne indienne s'exprime dans les *Chiliades* de Jean Tzetzès, à travers la notice consacrée aux 'serpents d'Aposisarès' : 3.114.943–952, éd. Leone (2007), d'après Ael. *NA* 15.21 et 16.39.

86 Cfr. Stoneman (1994b).

Descourtieux (1999) : Patrick Descourtieux (éd.), *Clément d'Alexandrie*. *Stromates VI*, Paris.
Dilts (1971) : Mervin R. Dilts, "The Testimonia of Aelian's *Variae Historiae*", in : *Manuscripta* 15, 3–12.
Djurslev (2019) : Christian Th. Djurslev, *Alexander the Great in the Early Christian Tradition: Classical Reception and Patristic Literature*, London-New York.
Domingo-Forasté (1994) : Douglas Domingo-Forasté (ed.), *Claudii Aeliani Epistulae et fragmenta*, Stutgardiae-Lipsiae.
Favuzzi (2014) : Andrea Favuzzi, "Alessandro e Clito", in : *Histos* 8, 320–332.
Flacelière/Chambry (1975) : Robert Flacelière et Émile Chambry (éds.), *Plutarque*. *Alexandre*, Paris.
Garzya (1984) : Antonio Garzya (ed.), *Nicephori Basilacae orationes et epistulae*, Lipsiae.
Gautier (1972) : Paul Gautier (éd.), *Michel Italikos. Lettres et discours*, Paris.
Gautier (1980–1982) : Paul Gautier, "Éloge inédit du lecteur Jean Kroustoulas par Michel Psellos", in : *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 17–19, 119–147.
Gleixner (1960) : Heribert J. Gleixner, *Das Alexanderbild der Byzantiner*, Munich.
Gorez (1963) : Jean Gorez (éd.), *Philon*. *De Cherubim*, Paris.
Goukowsky (1976) : Paul Goukowsky (éd.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre XVII*, Paris.
Grabler (1966) : Franz Grabler, *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede: Reden und Briefe des Niketas Choniates*, Graz-Vienna-Cologne.
Hunt (2003) : Emily J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London-New York.
Jenkins *et al*. (1954) : Romilly J.H. Jenkins, Basileios Laourdas and Cyril A. Mango, "Nine Orations of Arethas from *Cod. Marc. Gr*. 524", in : *Byzantinische Zeitschrift* 47, 1–40 [repr. in : Romilly J.H. Jenkins, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th centuries*, London, 1970, VI).
Jouanno (1993) : Corinne Jouanno, "Un épisode embarrassant de l'histoire d'Alexandre : la prise de Thèbes", in : *Ktêma* 18, 245–258.
Jouanno (2001) : Corinne Jouanno, "L'image d'Alexandre le Conquérant chez les chroniqueurs byzantins (VIe–XIIe siècles)", in : *Kentron* 17/2, 93–106.
Jouanno (2018a) : Corinne Jouanno, "The Alexander Historians in Byzantium", in : Krzysztof Nawotka, Robert Rollinger, Josef Wiesehöfer and Agnieszka Wojciechowska (eds.), *The Historiography of Alexander the Great*, Wiesbaden, 187–210.
Jouanno (2018b) : Corinne Jouanno, "Byzantine Views on Alexander the Great", in : Kenneth R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden, 449–476.
Jouanno (2022) : Corinne Jouanno, "*Alexandre le Petit*: Fragments d'un discours de dérision sur Alexandre dans la tradition anecdotique ancienne et à Byzance", in : Catherine Gaullier-Bougassas et Hélène Tropé (éds.), *Qui nous délivrera du grand Alexandre le Grand? Alexandre tourné en dérision de l'Antiquité à l'époque moderne*, Turnhout, 107–124.
Kampianaki (2017) : Theofili Kampianaki, "Plutarch's Lives in the Byzantine Chronographic Tradition: The Chronicle of John Zonaras", in : *Byzantine and Modern Greek Studies* 41, 15–29.
Kampianaki (2019) : Theofili Kampianaki, "Plutarch and Zonaras: from Biography to a Chronicle with a Political Leaning", in : Sophia Xenophontos and Katerina Oikonomopoulou (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, 248–264.
Kampianaki (2022) : Theofili Kampianaki, *John Zonaras' Epitome of Histories: a Compendium of Jewish-Roman History and its Reception*, Oxford-New York.
Karla (2017) : Grammatiki Karla, "Die Macht des Exempels: Alexander der Grosse in den Reden des Libanios", in : *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 35/2, 137–160.
Klein (1988) : Richard Klein, "Zur Beurteilung Alexanders des Grossen in der patristischen Literatur", in : Wolfgang Will und Johannes Heinrichs (hrsg.), *Zu Alexander d. Gr. Festchrift G. Wirth*, Amsterdam, 925–989 [repr. in : Raban von Haehling und Klaus Scherberich (hrsg.), *Richard*

Klein: Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike, Zurich-New York, 1999, 460–517].

Kroll (1926) : Wilhelm Kroll (ed.), *Historia Alexandri Magni. Recensio vetusta*, Berolini.

Landucci Gattinoni (1999) : Franca Landucci Gattinoni, "Storici greci da Eforo agli autori del tardo ellenismo", in : Giuseppe Zecchini (ed.), *Il Lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio*, Bari, 101–112.

Leone (1971) : Pietro Luigi M. Leone (ed.), "Nicephori Gregorae Ad Imperatorem Andronicum II Palaeologum Orationes", in : *Byzantion* 41, 503–515.

Leone (1982–1983) : Pietro Luigi M. Leone (ed.), *Nicephori Gregorae Epistulae*, Matino.

Leone (1994) : Pietro Luigi M. Leone (ed.), *Nicephori Gregorae Vita Constantini*, Catania.

Leone (2007): Pietro Luigi M. Leone (ed.), *Ioannis Tzetzae Historiae*, Galatina.

Littlewood (1985) : Antony R. Littlewood (ed.), "Michael Psellos. Laudatio in Joannem Crustulam", in: Antony R. Littlewood (ed.), *Michael Psellos. Oratoria minora*, Lipsiae, 137–151.

Loukaki (2007) : Marina Loukaki, "Notes sur l'activité d'Aréthas comme rhéteur de la cour de Léon VI", in : Michael Grünbart (ed.), *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, Berlin, 259–275.

Lukinovich/Morand (1992) : Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand (éd.), *Élien. Histoire variée*, Paris.

Maguire/Maguire (2007) : Eunice D. Maguire and Henry Maguire, *Other Icons: Art and Power in Byzantine Secular Culture*, Princeton.

Manfredini (1975) : Mario Manfredini, "Gli scolii a Plutarco di Areta di Cesarea", in : *Siculorum Gymnasium* 28, 337–350.

Manfredini (1979) : Mario Manfredini, "Gli scholi alle *Vite* di Plutarco", in : *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 28, 83–119.

Maraval (2016) : Pierre Maraval (éd.), *Palladios d'Hélénopolis, Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Paris.

Mariev (2008) : Sergei Mariev (ed.), *Ioannis Antiocheni Fragmenta quae supersunt omnia*, Berolini.

Miller (1881) : Emmanuel Miller (éd.), *Recueil des historiens des croisades. Historiens grecs*, II, Paris.

Mosshammer (1984) : Alden A. Mosshammer (ed.), *Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*, Lipsiae.

Müller (1861) : Karl Müller (ed.), *Geographi Graeci Minores*, II, Parisiis.

Müller (2010) : Sabine Müller, "In the Shadow of his Father: Alexander, Hermolaus, and the Legend of Philip", in : Elizabeth D. Carney and Daniel Ogden (eds.), *Philip II and Alexander the Great: Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford, 25–32.

O'Brien (1992) : John M. O'Brien, *Alexander the Great: The Invisible Enemy*, London-New York.

Papadopoulos-Kerameus (1913) : Athanasios Papadopoulos-Kerameus (ed.), *Noctes Petropolitanae*, Petropoli [repr. Lipsiae 1976].

Paraskeuopoulou (2013) : Iliana Paraskeuopoulou, *Το αγιολογικό και ομιλητικό έργο του Νικηφόρου Γρηγορά*, Thessaloniki.

Patillon (2001) : Michel Patillon (éd.), *Apsinès. Arts rhétoriques*, Paris.

Patillon (2002) : Michel Patillon (éd.), *Ps.-Aelius Aristide*. *Arts rhétoriques*, Paris.

Patillon (2012) : Michel Patillon (éd.), *Corpus rhetoricum*, III.1, Paris.

Peltonen (2018) : Jaakkojuhani Peltonen, "Church Fathers and the Reception of Alexander the Great", in : Kenneth R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden, 477–502.

Peltonen (2019) : Jaakkojuhani Peltonen, *Alexander the Great in the Roman Empire, 150 BC to 600 AD*, London.

Petit (1974) : Madeleine Petit (éd.), *Philon. Quod omnis probus liber sit*, Paris.

Pfister (1960) : Friedrich Pfister, "Alexander der Grosse in der byzantinischen Literatur", in : *Berliner Byzantinistische Arbeiten* 16, 112–130.
Pietri/Rondeau (2013) : Luce Pietri et Marie-Joseph Rondeau (éds.), *Eusèbe de Césarée. Vie de Constantin*, Paris.
Pinder (1841) : Moritz Pinder (éd.), *Ioannis Zonarae Annales*, I, Bonnae.
Pontani (1999) : Anna Pontani (a c. di), *Niceta Coniata. Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, II, *Libri* 9–14, Milano.
Pontani/Pontani (2014): Anna Pontani e Filippomaria Pontani (a c. di), *Niceta Coniata. Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, III, *Libri 15–19. De statuis*, Milano.
Prandi (2004) : Luisa Prandi, "Il ritratto di Alessandro Magno in un'opera miscellanea. Studio su Eliano", in : *Studi Ellenistici* 16, 261–273.
Prandi (2005) : Luisa Prandi, *Memorie storiche dei Greci in Claudio Eliano*, Roma.
Puech (1903) : Aimé Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris.
Regel (1914) : Vasilii E. Regel (ed.), *Fontes Rerum Byzantinarum. Rhetorum saeculi XII orationes politicae*, Petropoli [repr. Lipsiae 1981].
Roberto (2001) : Umberto Roberto, "Note sulla memoria et sull'uso della storia antica nel *Lessico della Suda*. Saggi e studi", in : *Mediterraneo Antico* 4/1, 249–270.
Roberto (2005) : Umberto Roberto (ed.), *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, Berolini.
Runia (1993) : David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Minneapolis.
Russo (2012) : Giuseppe Russo, *Contestazione e conservazione: Luciano nell'esegesi di Areta*, Berlin-Boston.
Savinel (1984) : Pierre Savinel (éd.), *Arrien*. *Histoire d'Alexandre. L'Anabase d'Alexandre le Grand*, Paris.
Simpson (2019) : Alicia Simpson, "Precepts, Paradigms and Evaluations: Niketas Choniates' Use of Plutarch", in : Sophia Xenophontos and Katerina Oikonomopoulou (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, 279–294.
Stamm (2003) : Caroline Stamm, *Vergangenheitsbezug in der zweiten Sophistik? Die* Varia Historia *des Claudius Aelianus*, Frankfurt am Main.
Stoneman (1994a) : Richard Stoneman, "Who are the Brahmans? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' *De Bragmanis* and its Models", in : *Classical Quarterly* 44, 500–510.
Stoneman (1994b) : Richard Stoneman, "Romantic Ethnography: Central Asia and India in the *Alexander Romance*", in : *The Ancient World* 25/1, 93–107.
Stoneman (1995) : Richard Stoneman, "Naked Philosophers: the Brahmans in the Alexander Historians and the *Alexander Romance*", in : *Journal of Hellenic Studies* 115, 99–114.
Stoneman (2011) : Richard Stoneman, "Primary Sources from the Classical and Early Medieval Periods", in : David Zuwiyya (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden, 1–20.
Stoneman (2019) : Richard Stoneman, *The Greek Experience of India: from Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton.
Tartaglia (2016) : Luigi Tartaglia (ed.), *Georgii Cedreni Historiarum compendium*, I, Roma.
Tougher (1997) : Shaun Tougher, *The Reign of Leo VI. Politics and People*, Leiden-New York-Cologne.
Tougher (1998) : Shaun Tougher, "The Imperial Thought-World of Leo VI, the Non-Campaigning Emperor of the Ninth Century", in : Leslie Brubaker (ed.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, Aldershot, 51–60.
van den Hoeck/Mondésert (2001) : Annewies van den Hoeck et Claude Mondésert (éds.), *Clément d'Alexandrie*. *Stromates IV*, Paris.

van Dieten (1972) : Jan-Louis van Dieten (ed.), *Nicetae Choniatae orationes et epistulae*, Berolini-Novi Eboraci.
van Dieten (1975) : Jan-Louis van Dieten (ed.), *Nicetae Choniatae Historia*, Berolini-Novi Eboraci.
Westerink (1972) : Leendert G. Westerink (ed.), *Arethae Scripta Minora*, II, Lipsiae.
Wirth (1999) : Peter Wirth (ed.), *Eustathii Thessalonicensis Opera Minora*, Berolini.
Zecchini (1984) : Giuseppe Zecchini, “Alessandro Magno nella cultura dell’eta antonina”, in : Marta Sordi (ed.), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, 195–212.

Tommaso Braccini

L'acqua immortale e la Bella dei Monti: folklore, *mirabilia* e ironia in un episodio del *Romanzo di Alessandro*

Tra gli episodi fantastici che caratterizzano il cosiddetto *Romanzo di Alessandro*, uno dei più emblematici è senza dubbio quello che vede il condottiero macedone sfiorare, letteralmente, l'immortalità. Per ironia della sorte, tuttavia, saranno altri e non lui a poter attingere alla fonte dell'"acqua della vita'.[1]

La storia, assente nel manoscritto A che per noi costituisce l'unico testimone della recensione α, considerata la più antica, affiora invece nella recensione β, in genere datata al V secolo,[2] caratterizzata da una tendenza apologetica nei confronti di Alessandro, da un certo riguardo per la decenza cristiana (tende infatti a minimizzare o sopprimere situazioni che vedono il protagonista eccessivamente coinvolto con divinità pagane), e probabilmente elaborata in ambito costantinopolitano.[3] L'incontro con la fonte dell'immortalità è collocato all'interno della cosiddetta "Lettera delle meraviglie" (2.23–41), una missiva fittizia che il Macedone indirizza alla madre Olimpiade e al maestro Aristotele per ragguagliarli dei *mirabilia* in cui si è imbattuto addentrandosi nel sempre più remoto Oriente, dopo la morte di Dario. La *vulgata* di β recita così (2.39–41):

> Καὶ οὕτως εἰσερχόμεθα ὁδὸν σκοτεινὴν ἐπὶ σχοίνους δεκαπέντε· καὶ εἴδομέν τινα τόπον καὶ ἦν ἐν αὐτῷ πηγὴ διαυγής, ἧς τὸ ὕδωρ ἤστραπτεν ὡς ἀστραπή. Πρόσπεινος δὲ γενόμενος ἠθέλησα δέξασθαι ἄρτον· καὶ καλέσας τὸν μάγειρον εἶπον αὐτῷ· εὐτρέπισον ἡμῖν προσφάγιον. Ὁ δὲ τάριχον λαβὼν ἐπορεύθη ἐπὶ τὸ διαυγὲς ὕδωρ τῆς πηγῆς πλῦναι τὸ ἔδεσμα. Καὶ εὐθέως βραχὲν ἐν τῷ ὕδατι ἐψυχώθη καὶ ἔφυγε τὰς χεῖρας τοῦ μαγείρου. Ἦσαν δὲ πάντες οἱ τόποι ἐκεῖνοι ἔνυγροι. Ὁ δὲ μάγειρος οὐδενὶ ἐδήλωσε τὸ γενόμενον. […] Καὶ ἐξελθόντων ἡμῶν πρὸς τὸ φῶς εὑρέθησαν χρυσίον δόκιμον λαβόντες. Τότε οὖν καὶ ὁ μάγειρος ὑφηγήσατο πῶς ἐψυχώθη τὸ ἔδεσμα. Ἐγὼ δὲ ὀργισθεὶς ἐκόλασα αὐτόν. Ἔρρωσθε.[4]

1 Si veda il dettagliato inquadramento in Stoneman/Gargiulo (2012) 439–441.

2 Cfr. Jouanno (2002) 247; Stoneman (2007) LXXIX; Franchi (2021) 24.

3 Cfr. Jouanno (2002) 248–250 e 254–261.

4 Il testo è tratto da Bergson (1965) 133–134.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-017

Esiste tuttavia una versione di questo episodio molto più ampia e ricca di particolari, il cui testo è fornito da un manoscritto 'eccentrico' di β noto come L (Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Vulc. gr. 93, copiato nella prima metà del XV secolo da Gerardo di Patrasso), da una 'sottorecensione'[5] di β contraddistinta dal *siglum* λ (sulla quale, cfr. *infra* p. 368) e infine da un manoscritto appartenente alla successiva recensione γ indicato come C (Paris, Bibliotèque Nationale de France, Suppl. gr. 113, copiato nel 1567), frutto di una mescidazione con un esemplare di β affine a L/λ.

Se per L e C si può disporre da tempo di testi affidabili, diversa è invece la situazione per λ, di cui si hanno solo edizioni parziali, relative al libro III.[6] In attesa che si completi l'opera ecdotica eccellentemente intrapresa da Caterina Franchi, e avvalendosi anche dei materiali che quest'ultima, con grande generosità, ha messo a disposizione di chi scrive (che coglie l'occasione di ringraziarla ancora una volta), si fornisce di seguito un testo *ad interim* che previa collazione di digitalizzazioni[7] mette a frutto i tre manoscritti testualmente significativi della 'sottorecensione' che riportano l'episodio,[8] ovvero da un lato O (Oxford, Bodleian Library, Barocci 23, della prima metà del XIII secolo, ff. 17v, 18r–19r) e W (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 71, del XVI secolo, ff. 108v, 110v–111v), e dall'altro P (Oxford, Bodleian Library, Auct. T.5.21, del 1516, ff. 59v–60r, 61r–62v),[9] che fa capo all'altro ramo dello stemma bipartito in cui si divide la tradizione,[10] e il cui testo, in virtù della notevole distanza che lo separa (anche per la lingua, molto tendente al demotico) dagli altri testimoni, dev'essere riportato separatamente.[11]

5 Sui limiti di questa tradizionale definizione, cfr. Franchi (2021) 31.

6 Si tratta di van Thiel (1959) e Franchi (2021).

7 Per O e W si è potuto fruire delle digitalizzazioni disponibili in rete, rispettivamente agli indirizzi https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/4ea391b8-575d-4230-b2c8-b0e2a7436756/ e https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.171 (ultimo accesso 31.3.2023).

8 Che risulta invece assente da H (Oxford, Bodleian Library, Holkham gr. 99, del XV secolo, un'epitome, di cui ho potuto visionare un microfilm) e, come gentilmente mi comunica Caterina Franchi, U (Monte Athos, Monastero di Iviron, 165, del XV secolo, peraltro carente di molte parti).

9 Per la descrizione dei manoscritti si rimanda a Franchi (2021) 34–40.

10 Cfr. Franchi (2021) 45.

11 Cfr. Franchi (2021) 47–48.

λ (mss. O e W)	λ (ms. P)[12]	L[13]	C[14]
Καὶ εὕρομεν τόπον, καὶ ἦν ἐν αὐτῷ (αὐτῇ OW) πηγὴ διαυγής, καὶ ἕτερα πλεῖστα ὑδάτα. Ἦν δὲ καὶ ὁ ἀὴρ τοῦ τόπου ἐκείνου εὐώδης (εὐῶδες O) καὶ οὐ πάνυ σκοτεινός (σκοτεινόν O). Ἐκέλευσα οὖν μεταλαβεῖν τροφῆς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· ἰχθὺν τάραχον (ταράχου W) οὖν λαβὼν ὁ ἐμὸς μάγειρος ἐν τῷ τόπῳ Ἀνδρέας ὀνόματι ἐπορεύθη ἐν τῇ πηγῇ τοῦ πλῦναι αὐτόν. Καὶ εὐθέως βραχεὶς τῷ ὕδατι ἐψυχώθη καὶ ἔφυγε τὰς χεῖρας αὐτοῦ. Ἐκεῖνος δὲ φοβηθεὶς οὐκ ἀνήγγειλέ μοι ταῦτα. Αὐτὸς δὲ λαβὼν ἐξ	Καὶ εἴδομέν τινὰ τόπον. Καὶ ἦν ἐν αὐτῷ βρύσις λάμπουσα, ὁποῖον ἐκεῖνον τὸ ὕδωρ ἔλαμπεν ὡς ἀστραπή. Ἦταν ἐκεῖσε καὶ ἕτερα πολλὰ ὕδατα. Ἦν δὲ ὁ αὴρ τοῦ τόπου ἐκείνου εὐώδης καὶ οὐ πάνυ σκοτεινός. Ἐπείνασα οὖν, καὶ ἠθέλησα νὰ φάγω ψωμίν. Ὥρισα οὖν ἵνα καὶ ὅλον τὸ στράτευμα πιάσωσι νὰ φάγωσι. Ἔκραξα οὖν τὸν μάγειρόν μου τὸν Ἀνδρέαν καὶ εἶπον αὐτῷ· «ἑτοίμασαί μοι νὰ φάγω.» Ὁ δὲ ὠοτάριχον λαβὼν ἐπορεύθη ἐπὶ τὸ διαυγὲς ἐκεῖνο τὸ λάμπον ὕδωρ τῆς πηγῆς πλῦναι τὸ	Καὶ οὕτως εἰσήλθομεν ὁδὸν ὡσεὶ σχοίνους ιε΄. Καὶ εὕρομεν τόπον, καὶ ἦν ἐν αὐτῷ πηγὴ διαυγής, ἧς τὸ ὕδωρ ἤστραπτεν ὡς ἀστραπή, καὶ ἕτερα πλεῖστα ὑδάτων. Ἦν δὲ καὶ ὁ ἀὴρ τοῦ τόπου ἐκείνου εὐώδης καὶ οὐ πάνυ σκοτεινός. Πρόσπεινος δὲ γενόμενος ἠθέλησα δέξασθαι ἄρτον, καὶ καλέσας τὸν μάγειρον Ἀνδρέαν ὀνόματι[15] εἶπον αὐτῷ· «εὐτρέπισον ἡμῖν προσφάγιον.» Ὁ δὲ τάριχον λαβὼν ἐπορεύθη ἐπὶ τὸ διαυγὲς ὕδωρ τῆς <πη>γῆς πλῦναι τὸ ἔδεσμα. Καὶ εὐθέως	Καὶ οὕτως εἰσερχόμενοι ὁδὸν σκοτεινὴν ἐπὶ σχοίνους δεκάπεντε εἶδόν τινα τόπον, καὶ ἦν ἐν αὐτῷ πηγὴ διαυγής, ἧς τὸ ὕδωρ ἤστραπτεν ὡς ἀστραπή. Ἦν δὲ ὁ ἀὴρ ἐκεῖνος εὐώδης καὶ πάνυ γλυκύτατος. Πρόσπεινος δὲ γενόμενος Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεῦς ἤθελε γεύσασθαι ἄρτου. Καὶ καλέσας τὸν μάγειρον αὐτοῦ ὀνόματι καλούμενον Ἀνδρέαν εἶπεν αὐτῷ ἵνα εὐτρεπίσῃ προσφάγιον. Ὁ δὲ ὠοτάριχον λαβὼν ἐπορεύθη ἐπὶ τὸ διαυγὲς ὕδωρ τῆς πηγῆς ἐκπλῦναι τὸ

12 Nella trascrizione sono stati normalizzati spiriti e accenti e corretti tacitamente i molti errori di itacismo e omofonia.

13 Il testo è ricavato da van Thiel (1983) 116 e 118. Nel testo ho inserito le maiuscole dopo i punti fermi e le virgolette 'caporali'; non ho accolto, né segnalato le espunzioni postulate da van Thiel per le pericopi non presenti in C, per la precisione Καλὴ μὲν [...] κατοικήσεις e τουτέστιν [...] ἐν τοῖς ὄρεσιν, quest'ultima ritenuta un'interpolazione anche da Merkelbach (1977) 135.

14 Il testo è ricavato da Stoneman/Gargiulo (2012) 280, 284 e 286; ho inserito le maiuscole dopo i punti fermi.

15 Ἀνδρέαν ὀνόματι è aggiunto come *marginale* nel manoscritto da quella che Meusel (1871) 765 definisce una «gleichzeitige Hand»; viene accolto nel testo da Bergson e van Thiel, che lo stampa senza alcuna indicazione. Cook (2009) 118–119 ritiene che l'assenza della pericope in L rispecchierebbe uno stato originario del testo, in cui il nome del cuoco sarebbe stato aggiunto solo successivamente; sulla base del confronto con gli altri testimoni e per la stessa coerenza interna della storia (anche in L, infatti, si afferma che lo specchio di mare in cui fu gettato il *mageiros* prese il nome di *Andreas*, senza esplicitarne altrimenti il motivo) risulta più semplice pensare, tuttavia, che l'elemento fosse originario e che quella di L o del suo antigrafo sia stata una dimenticanza, o forse il volontario rigetto di un elemento che, in quel punto della narrazione, pareva insignificante e pedestre.

(continua)

λ (mss. O e W)	λ (ms. P)	L	C
αὐτοῦ τοῦ ὕδατος ἔπιε καὶ ἔβαλεν (ἔλαβεν O) καὶ ἐν σκεύει τινὶ ἀργυρέῳ (ἀργυραίῳ W) καὶ ἐφύλαξεν. Ἦν γὰρ πᾶς ὁ τόπος βρύων τὰ ὕδατα, ἐξ ὧν ὑδάτων πάντες ἐπίομεν. Ὢ[16] τῆς ἐμῆς δυστυχίας, ὅτι οὐκ ἔδει με πιεῖν ἐκ τῆς ἀθανάτου ἐκείνης πηγῆς τῆς (τοῖς O) ζωογονούσης τὰ ἄψυχα, ἧς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκε. […] Κατὰ δὲ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς, διηγήσατο καὶ ὁ μάγειρος τὸ συμβὰν ἐν τῇ πηγῇ. Ἐγὼ δὲ τοῦτο ἀκούσας συνεχύθην τῇ λύπῃ, καὶ τοῦτον δεινῶς μαστιγώσας, εἶπον (εἰπὼν O) πάλιν· «τί σοι τὸ ὄφελος, ὦ Ἀλέξανδρε, μεταμεληθεὶς ἐπὶ πράγματος παρελθόντος;» Οὐκ εἶδον δὲ ὅτι καὶ ἐκ τοῦ ὕδατος ἔπιεν ἢ ὅτι ἐφύλαξε· τοῦτο γὰρ οὐκ ὡμολόγησεν, εἰ μὴ ὅτι ἐψυχώθη τὸ τάραχον. Προσελθὼν δὲ ὁ μάγειρος τῇ ἐμῇ θυγατρὶ τῇ ἐκ τῆς	ἔδεσμα. Καὶ εὐθέως ὡς ἔβρεξεν αὐτὸ ἐν τῷ ὕδατι ἐψυχώθην καὶ ἔφυγεν ἀπὸ τὰς χεῖρας αὐτοῦ. Ἦσαν δὲ οἱ τόποι ἐκεῖνοι ἔνυδροι. Ὁ δὲ μάγειρος φοβηθεὶς οὐδέν με τὸ εἶπε. Αὐτὸς δὲ ὁ μάγειρος λαβὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος εἰς ἀγγεῖον ἀργυροῦν ἐφύλαξε. Ἦν γὰρ ὁ τόπος ἐκεῖνος βρύων ὕδατα πολλὰ καὶ ἐξ αὐτῶν πάντες ἐπίομεν. Ὅμως οὐδέν με ἔτυχεν νὰ εὕρω καὶ ἐγὼ τὴν ἀθάνατον πηγὴν νὰ πίω ἀπ᾽ἐκείνης ὅπου ἐζωογόνει τὰ ἔμψυχα, ὡς περιέτυχε καὶ εὗρέ την ὁ ἐμὸς μάγειρος Ἀνδρέας, ὦ τῆς ἐμῆς δυστυχίας. […] Καὶ ἀφ᾽ὧν ἐξέβημαν ἀποκεῖθεν, ἐδιηγήθη μας καὶ ὁ μάγειρος τὸ ἐγένετον εἰς τὴν ἀθάνατον πηγὴν περὶ τοῦ ὠταρίχου. Ἐγὼ δὲ ὥς το ἤκουσα ἐλύπηθηκα πολλά, καὶ ἔδειρά τον πικρά. Ὅμως εἶπα πρὸς τὸν ἑαυτόν μου· «τί	βραχὲν ἐν τῷ ὕδατι ἐψυχώθη καὶ ἔφυγε τὰς χεῖρας τοῦ μαγείρου. Ἐκεῖνος δὲ φοβηθεὶς οὐκ ἀνήγγειλέ μοι τὸ γεγονός· αὐτὸς δὲ λαβὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος ἔπιεν καὶ ἔλαβεν ἐν σκεύει τινὶ ἀργυρῷ καὶ ἐφύλαξεν. Ἦν γὰρ πᾶς ὁ τόπος βρύων ὕδατα πολλά, ἐξ ὧν ὑδάτων πάντες ἐπίομεν. Ὢ τῆς ἐμῆς δυστυχίας, ὅτι οὐκ ἔκειτό μοι πιεῖν ἐκ τῆς ἀθανάτου ἐκείνης πηγῆς τῆς ζωογονούσης τὰ ἄψυχα, ἧς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκεν. […] Μετὰ δὲ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς διηγήσατο ὁ μάγειρος τὸ συμβὰν αὐτῷ ἐπὶ τῆς πηγῆς. Ἐγὼ δὲ τοῦτο ἀκούσας συνεχύθην τῇ λύπῃ καὶ τοῦτον δεινῶς ἐκόλασα. Ὅμως εἶπον πρὸς ἐμαυτόν· «τί σοι τὸ ὄφελος, Ἀλέξανδρε, μεταμεληθῆναι ἐπὶ πράγματι παρελθόντι;» οὐκ ἤδειν δὲ ὅτι ἐκ τοῦ ὕδατος ἔπιεν ἢ ὅτι ἐφύλαξεν.	ἔδεσμα. Καὶ εὐθέως βραχὲν ἐν τῷ ὕδατι ἐψυχώθη καὶ ἐξέφυγε τῶν χειρῶν τοῦ μαγείρου. Ὁ δὲ μάγειρος οὐδενὶ ἐδήλωσε τὸ γενόμενον, αὐτὸς δὲ λαβὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος ἐν σκεύει τινὶ ἀργυρέῳ ἐφύλαξεν. Ἦν γὰρ πᾶς ὁ τόπος ἐκεῖνος βρύων ὕδατα, ἐξ ὧν πάντες ἔπιον καὶ ἔλαβον τροφῆς. […] Τότε οὖν καὶ ὁ μάγειρος ὑφηγήσατο πῶς ἐψυχώθη τὸ ἔδεσμα· ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ὀργισθεὶς ἐκέλευσεν αὐτὸν δεινῶς μαστιγωθῆναι. Ὅμως εἶπεν πρὸς ἑαυτόν· «τί σοι ὄφελος, Ἀλέξανδρε, μεταμεληθῆναι ἐπὶ πράγματι παρελθόντος». Οὐκ ᾔδει ὅτι ἔπιεν ἐκ τοῦ ὕδατος ἢ ὅτι ἐφύλαξεν αὐτό. Τοῦτο δὲ ὁ μάγειρος οὐκ ὡμολογῆσαι εἶχεν, εἰ μὴ ἐψυχώθη τὸ ὠτάριχον. Προσελθὼν δὲ ὁ πονηρὸς ἐκεῖνος

16 Rubricato da O, che a margine ha un vistoso σημείωσαι.

(continua)

λ (mss. O e W)	λ (ms. P)	L	C
παλακίδος μου ὀνόματι Καλῇ, ἐπλάνησε, καί τι ὑποσχόμενος (ὑποσχούμενος O) αὐτῇ δοῦναι ἐκ τῆς ἀθανάτου πηγῆς· ὃ καὶ πεποίηκεν. Ἐγὼ δὲ τοῦτο μαθών – ἐρῶ τὸ ἀληθές – ἐφθόνησα τῇ ἀθανασίᾳ αὐτῶν. Καὶ τὴν ἐμὴν θυγατέρα προσκαλεσάμενος[17] εἶπον αὐτῇ· “λαβών σου τὸν ἰματισμὸν ἔξελθε τοῦ προσώπου μου· ἰδοὺ γὰρ γέγονας δαίμων ἀπαθανατισθεῖσα (ἀπαθανατησθεῖσα O). Καλὴ μὲν τῷ ὀνόματι ἐκλήθης, ἀρτίως δὲ καλέσω σε (σοι O) Καλὴν τῶν ὀρέων, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῦ λοιποῦ κατοικήσεις. -Ἔσῃ δὲ κεκλημένη Νεραΐδα, ὡς ἐκ τοῦ νεροῦ τὰ ἀΐδια (ἴδια OW) δεξαμένη (κεκτημένη W), τουτέστι τὰ ἀθάνατα.” Καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέταξα (προσέταξε OW) τοῦ λοιποῦ μὴ οἰκεῖν ἐν ἀνθρώποις	ὠφέλειαν ἔχεις, Ἀλέξανδρε, νὰ μεταμέλεσαι εἰς πρᾶγμα ὅπου ἔγινε, καὶ οὐδὲν ἔνε δυνατὸν νὰ μεταγένῃ;» Οὐκ οἶδα δὲ ὅτι πῶς ἔπιεν ἐκ τὸ νερὸν τῆς ἀθανάτου πηγῆς, ἢ ὅτι ἐφύλαξεν ἐξ ἐκεῖνο. Ἐπειδὴ οὐδέν με το ὠμολόγησεν, εἰ μὴ μόνον ὅτι ἐψυχώθη τὸ ὠοτάριχον. Προσελθὼν οὖν ὁ πονηρὸς μάγειρος τῇ θυγατρὶ τῇ ἐκ παλάσσοὺς (sic) Οὔνας, ὀνόματι καλουμένης Καλῆς, ἐπλάνησεν αὐτήν, ὑποσχόμενος δοῦναι αὐτὴν πιεῖν ἐκ τῆς καλουμένης πηγῆς ἀθανάτου, ὃ καὶ ἐποίησεν. Ἐγὼ δὲ ὡς ἔμαθα τοῦτο, τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἐφθόνησα τὴν ἀθανασίαν αὐτῶν. Καὶ τὴν θυγατέραν μου ταύτην Καλὴν προσκαλεσάμενος εἶπον αὐτῇ· «ἔπαρε τὰ ῥοῦχά σου ὅλα, καὶ ἐξέβα ἀπὸ τῶ<ν> προσώπων μου, διότι	Τοῦτο γὰρ οὐκ ὠμολόγησεν, εἰ μὴ ὅτι ἐψυχώθη τὸ τάριχον. Προσελθὼν δὲ ὁ μάγειρος τῇ ἐμῇ θυγατρὶ τῇ ἐκ τῆς παλλακῆς Οὔννας[18] ὀνόματι Καλῇ ἐπλάνησεν καί τι ὑποσχόμενος αὐτῇ δοῦναι ἐκ τῆς ἀθανάτου πηγῆς· ὃ καὶ πεποίηκεν. Ἐγὼ δὲ τοῦτο μαθών – ἐρῶ τὸ ἀληθές – ἐφθόνησα τῇ ἀθανασίᾳ αὐτῶν. Καὶ τὴν ἐμὴν θυγατέρα προσκαλεσάμενος εἶπον αὐτῇ· «λαβοῦσά σου τὸν ἰματισμὸν ἔξελθε τοῦ προσώπου μου· ἰδοὺ γὰρ γέγονας δαίμων ἀπαθανατισθεῖσα. Καλὴ μὲν τῷ ὀνόματι ἐκλήθης, ἀρτίως δὲ καλέσω σε Καλὴν τῶν ὀρέων, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῦ λοιποῦ κατοικήσεις. Ἔσῃ δὲ κεκλημένη Νεραΐδα, ὡς ἐκ τοῦ νεροῦ τὸ ἀΐδιον (τὰ ἴδια ms.) δεξαμένη τουτέστιν τὰ ἀθάνατα.» καὶ ταῦτα εἰπὼν	τῇ θυγατρὶ Ἀλεξάνδρου, τῇ ἐκ τῆς παλλακῆς Οὔνης γεννηθείσῃ καλουμένῃ Καλῇ, ἐπλάνησεν αὐτὴν ὑποσχόμενος δοῦναι πιεῖν ὕδωρ ἐκ τῆς ἀθανάτου πηγῆς· ὃ καὶ ἐποίησεν. Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος τοῦτο μαθών ἐφθόνησε τὴν ἀθανασίαν αὐτῶν· καὶ τὴν αὐτοῦ θυγατέρα προσκαλεσάμενος εἶπεν αὐτῇ· «λαβοῦσά τὸν ἰματισμὸν σου ἔξελθε ἀπεντεῦθεν· ἰδοὺ γὰρ γέγονας δαίμων ὡς ἀπαθανατισθεῖσα. Ἔσῃ δὲ καλουμένη Νεραΐς, ὡς ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ἀΐδιον ἔχουσα, καὶ ἐνταῦθα κατοικήσεις.» Ἡ δὲ κλαίουσα καὶ ὀδυρομένη ἐξῆλθε τοῦ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἀπῆλθεν ἐν ἐρήμοις τόποις μετὰ τῶν δαιμόνων. Τὸν δὲ μάγειρον προσέταξε δεθῆναι λίθῳ ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ καὶ ῥιφθῆναι ἐν τῇ θαλάσσῃ. ὁ δὲ ῥιφθεὶς

17 A margine di O qualcuno ha scritto τοῦ παραδόξου.

18 Il manoscritto ha Οὖν νας, corretto in Οὔννας da tutti gli editori.

(continua)

λ (mss. O e W)	λ (ms. P)	L	C
ἀλλ’ ἐν τοῖς ὄρεσιν. Ἡ δὲ κλαίουσα καὶ ὀδυρομένη ἐξῆλθε τοῦ προσώπου μου καὶ ἀπῆλθεν οἰκῆσαι μετὰ δαιμόνων ἐν ἐρήμοις τόποις. Προσέταξα δὲ καὶ τὸν μάγειρον δεθῆναι λίθον ὡς (W aggiunge λίθον ὡς nell’interlinea) μύλον ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ καὶ ῥῖψαι ἐν τῇ θαλάσσῃ. Ὁ δὲ ῥιφεὶς ἐγένετο δαίμων καὶ ἀπελθὼν κατῴκησεν ἔν τινι τόπῳ ἐν τῇ θαλάσσῃ, ἀφ’ οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἐκλήθη Ἀνδρέας. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ἐμοῦ μαγείρου καὶ τῆς θυγατρός μου.	ἐγίνεσουν δαίμων ὡς ἀθανατισθεῖσα. Σύρε οὖν καὶ νά σε λέγουν Νεραΐδα, ὡς ἀπὸ τοῦτο ὕδωρ τὸ ἀΐδιον, ἤγουν τὸ ἀθάνατον ἐπάρασα. Καὶ Καλὴ μὲν ὀνόματι ἐκλήθης, ἐγὼ δὲ νά σε ὀνομάσω Καλὴν τῶν Ὀρέων, ὅτι εἰς αὐτὰ τὰ ὄρη τὰ πετρώδη καὶ σκληρὰ νὰ κατοικήσῃς.» Καὶ ὥς την εἶπα ταύτην ὥρισά την πλέον μηδὲν κατοικῇ μὲ τοὺς ἀνθρώπους εἰ μὴ εἰς τὰ βουνά. Ἡ δὲ κλαίουσα καὶ ὀδυρομένη ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ προσώπου μου καὶ ἀπῆλθεν νὰ ἔνε μετὰ τῶν δαιμόνων. Τὸν δὲ μάγειρον ὥρισα καὶ ἤφεραν ἕνα λίθον μέγαν, καὶ ἔδησαν εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριψάν τον εἰς τὴν θάλασσαν. Καὶ ὥς τον ἔρριψαν, ἐγένετο δαίμων καὶ ἐκατοίκησεν (ἐκατοίμησεν ms.) εἰς ἕναν τόπον τῆς θαλάσσης ἀφ᾽οὗ τόπου ἐκλήθη Ἀνδρέας. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ἐμοῦ μαγείρου καὶ τῆς ἐμῆς θυγατρός.	προσέταξεν τοῦ λοιποῦ μὴ οἰκεῖν ἐν ἀνθρώποις ἀλλ’ ἐν τοῖς ὄρεσιν. ἡ δὲ κλαίουσα καὶ ὀδυρομένη ἐξῆλθε τοῦ προσώπου μου καὶ ἀπῆλθεν οἰκῆσαι μετὰ δαιμόνων ἐν ἐρήμοις τόποις. τὸν δὲ μάγειρον προσέταξα δεθῆναι μύλον ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ καὶ ῥῖψαι αὐτὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ. ὁ δὲ ῥιφεὶς ἐγένετο δαίμων καὶ ἀπελθὼν κατῴκησεν ἔν τινι τόπῳ τῆς θαλάσσης, ἀφ’ οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἐκλήθη Ἀνδρέας. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ἐμοῦ μαγείρου καὶ τῆς ἐμῆς θυγατρός.	ἐγένετο δαίμων καὶ κατῴκησεν ἐκεῖ ἔν τινι τόπῳ τῆς θαλάσσης, ἀφ’ οὗ ἐκλήθη ὁ τόπος Ἀνδρεατικός. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ μαγείρου καὶ τῆς θυγατρός αὐτοῦ.

Al netto di rielaborazioni, banalizzazioni e adattamenti linguistici, è chiara la compattezza di queste attestazioni, e spiccano gli elementi che al contempo le caratterizzano e le distanziano dalla vulgata di β/γ. Il cuoco si chiama Andrea e pensa bene di tenere da parte un po' dell'acqua della vita in una fiasca d'argento. Quando viene a sapere di aver perso l'occasione di attingere alla fonte dell'immortalità, Alessandro punisce il servitore (come in β/γ), ma poi si rende conto che la sua ira non servirà a nulla. Nel frattempo il cuoco si reca da Kalè, la figlia che Alessandro ha avuto dalla concubina Un(n)a (i manoscritti O e W non riportano il nome della donna, ma la sua presenza in L, C e P attesta che si tratta di un elemento originario), e la seduce procurandole l'acqua immortale. Alessandro ammette di essere stato sopraffatto dall'invidia dopo essere venuto a sapere dell'accaduto. Per questo maledice la figlia, allontanandola dal suo cospetto e condannandola a vivere lontano dagli uomini, in montagne deserte, in compagnia dei demoni. Di conseguenza la ragazza assumerà il nome di Bella dei Monti (particolare omesso da C), e verrà chiamata 'nereide', in quanto dall'acqua (*nerò*, in greco demotico, reso incongruamente come *hydor* da P e C) aveva ottenuto *ta aìdia* (frainteso e banalizzato come *ta ìdia*, 'le proprietà', da O, W ed L), 'l'immortalità'. Il cuoco, invece, viene gettato in mare con una pesante pietra al collo: anch'egli è destinato a trasformarsi in demone, e il luogo in cui si è inabissato prenderà da lui il nome di A(n)driatico, frainteso e banalizzato come 'Andrea' da λ ed L.

È evidente come a monte di λ/L/C[19] vada postulato un testo comune, non coincidente con nessuna delle versioni superstiti, ma ricostruibile nei suoi tratti a partire da un confronto delle stesse. Questo testo è caratterizzato da un lato dall'interesse per le eziologie di entità soprannaturali (Bella dei Monti, nereide) e toponimi (Adriatico), legate a giochi di parole paretimologici che coinvolgono anche il greco demotico; dall'altro dalla *tendance dépréciative*, per usare le parole di Corinne Jouanno (che ben rileva questa medesima tendenza anche in vari altri episodi che caratterizzano λ/L),[20] relativamente alla figura di Alessandro, che è costretto a confessare la propria invidiosa impotenza e, di fronte allo smacco di aver perduto per sempre la *chance* di divenire immortale, si vendica sul cuoco che gli ha sedotto la figlia, e su quest'ultima. Le banalizzazioni e alterazioni cui, in maniera più o meno pesante, sono variamente soggetti questi elementi caratterizzanti in tutti i testimoni che li tramandano fanno sospettare come il testo originario non sia da collocare diretta-

19 La sequenza segue la datazione dei rispettivi testimoni.
20 Jouanno (2002) 275–277.

mente a ridosso della tradizione manoscritta (il cui più antico testimone O, ricordiamo, risale alla prima metà del XIII secolo), ma ne sia separato da un lasso di tempo e da vari anelli di trasmissione.

In effetti, si è detto prima come usualmente si supponga per il nucleo originario di β una datazione al V secolo. Per quanto riguarda invece la datazione della prima *facies* (talora definita 'archetipo') della 'sottorecensione' rappresentata da λ, e della versione tramandata da L, per la prima in genere si parla dell'VIII secolo, per la seconda viene postulato un *terminus ante quem* costituito dalla citazione di alcuni episodi caratteristici nel *Pirqé* di Rabbi Eliezer ai primi decenni del IX secolo.[21]

Una prima possibilità di spiegazione è dunque che λ/L/C, in ultima istanza, da questo punto di vista derivino tutti da un iparchetipo di β, e che dunque l'episodio dell'Acqua della Vita, di Kalè e del cuoco Andrea costituisca un 'ampliamento posteriore' della storia come narrata da β/γ,[22] collocabile dopo il V secolo e, al più tardi, a ridosso dell'VIII, momento in cui si sarebbero coagulate le versioni testuali da cui discendono λ/L/C. Ultimamente, tuttavia, sta riprendendo forza un approccio che si era affacciato anche in precedenza. Basandosi sul concetto di *blind motif* (una ripresa monca e defunzionalizzata di un elemento narrativo preesistente, altrimenti compiuto e pienamente dotato di senso)[23] e su paralleli orientali, dalla cosiddetta *Omelia metrica* attribuita a Giacomo di Sarug (sulla quale, cfr. *infra* p. 377), al *Talmud babilonese* fino addirittura all'*Epopea di Gilgamesh*,[24] si è supposto che il redattore di β abbia inserito nel testo in forma decurtata e vestigiale un episodio che doveva già circolare (forse in una versione autonoma delle "Lettera delle meraviglie") in una versione ben più sviluppata;[25] nell'agire così, avrebbe dato corso ancora una volta alla sua 'agenda' finalizzata a eliminare gli episodi più imbarazzanti per il Macedone, e quelli più in contrasto con il cristianesimo[26] – proprio come la storia di Kalè e del cuoco. Di conseguenza, l'episodio dell''acqua immortale', del cuoco Andrea e della figlia di Ales-

21 Così in ultimo Franchi (2021) 25–26 e 31–32; una datazione di L tra VII e VIII secolo è postulata da Jouanno (2002) 280; di VII secolo per L e λ parla Konstantakos (2017) 446, e questa datazione sembra implicata da Stoneman (2007) LXXX.

22 Cfr. van Thiel (1983) XXXVI (stemma) e 187, nonché Cook (2009) 114.

23 Cfr. Henkelman (2010) 324.

24 Si veda in particolare Henkelman (2010); cfr. anche Konstantakos (2017) 449–450 e 469–475, anche per la bibliografia precedente.

25 Cfr. Bergson (1965) 133–134; Merkelbach (1977) 132–133; Jouanno (2002) 267–269 e 294 n. 187; Henkelman (2010) 327.

26 Cfr. Konstantakos (2017) 448.

sandro come compare in L/λ/C «must be regarded in the main as the earlier and original form of the legend»[27] e lungi dall'essere un'invenzione posteriore deriverebbe, in realtà, dallo stesso modello da cui avrebbe attinto, tagliando e decurtando, il redattore di β, se non addirittura da una versione di β che ancora lo recepiva e che poi sarebbe stata rielaborata nella forma in cui la tramandano B e gli altri testimoni della *vulgata*.[28] Quest'affermazione, peraltro, si colloca in sintonia con alcune delle considerazioni stemmatiche che nel corso del tempo hanno cercato, per quanto sia possibile farlo con un 'testo vivo' dalla tradizione magmatica e 'caratterizzante' (e non aliena da contaminazioni) come quello del *Romanzo di Alessandro*,[29] di ricostruire i rapporti che legano le varie recensioni e sottorecensioni. In effetti, generalmente si concorda sul fatto che L e λ costituiscano sostanzialmente due rami indipendenti dal perduto β[30] da cui deriverebbe anche la summenzionata *vulgata* di questa recensione (rappresentata in particolare dal manoscritto B, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Gr. 1685 del XV secolo), che andrebbe dunque inquadrata come un terzo ramo di tradizione. E anche C, dunque, potrebbe costituire un ramo della recensione γ più vicino (forse per contaminazione) alla *facies* originaria di β.[31]

Se così fosse, dovremmo supporre che l'episodio della Fonte dell'Immortalità fosse già sostanzialmente costituito, a livello testuale, nel V secolo – anche se gli studiosi che appoggiano questa ipotesi tendono a precisare che a questo nucleo si sarebbero poi aggiunte *later accretions* rintracciabili soprattutto nell'episodio di Kalè, come dimostrerebbe il gioco di parole basato sul termine demotico *nerò*.[32] Si tratta di una considerazione certamente sensata, ma forse non incontrovertibile. Il termine infatti è attestato nei papiri e nelle iscrizioni già nel V secolo d.C.,[33] e

27 Cfr. Konstantakos (2017) 448.

28 Cfr. Merkelbach (1977) 133; Henkelman (2010) 346–347.

29 Si tengano presenti i *caveat* di Franchi (2021) 19–20, 31–32 e 46–48.

30 Cfr. Bergson (1965) XXIII.

31 Si vedano lo stemma di Engelmann (1963) III, e quello di Stoneman (2007) LXXXIV.

32 Cfr. Henkelman (2010) 328 e 348, Stoneman/Gargiulo (2012) 444, e soprattutto Konstantakos (2017) 449 n. 8. Considera la menzione di Kalè e il gioco di parole con *nerò* «accrezioni secondarie» in cui paiono essere entrate glosse tardive anche Jouanno (2002) 277.

33 Cfr. PSI III.165 (da Ossirinco, 441–442 d.C.), dove compare τὸν νιρόν, e IGChrEg 628 (da Talmis, in Nubia, VI secolo d.C.); già l'atticista Frinico, del resto, nel II secolo d.C. condannava (*Eclogae* 27) l'uso (evidentemente dilagante) del nesso νηρὸν ὕδωρ; quello che si verificò senz'altro nel corso del tempo (forse anche nel caso del *Romanzo*?) fu invece l'adozione, sia per *nerò* sia per *Nerais*, della forma con ε invece che con η. Cfr. anche Cook (2009) 124.

del resto la presenza del *pun* in tutti i testimoni implica che dovesse essere già presente nell'antenato comune da cui fluisce l'episodio. Giochi di parole tra nomi di personaggi leggendari e termini demotici attestati esplicitamente solo molto tempo dopo, peraltro, non costituirebbero un *unicum* nel V–VI secolo,[34] e del resto nella stessa "Lettera delle meraviglie" tramandata da λ/L/C non mancano altri passi da cui pare di evincere un gusto del *calembour* verbale che non parrebbe dunque episodico e circoscrivibile all'estro di qualche tardo copista.[35]

Per tentare di valutare la storia della Fonte dell'Immortalità nella versione testimoniata da λ/L/C occorre peraltro tenere conto di un altro aspetto da tempo noto agli studiosi, ovvero la vicinanza dell'episodio a una serie di narrazioni e credenze folkloriche moderne attestate tra Otto e Novecento nell'ambito culturale greco e in altri vicini, come quelli armeno, rumeno e bulgaro.

In estrema sintesi, si diceva che *exotikà* come Nereidi (spiriti della natura spesso identificate con *anemostroviloi*, 'trombe d'aria') e Gorgoni (sostanzialmente corrispondenti alle Sirene dell'immaginario moderno, mezze donne e mezze pesci, identificate anche con le foche), ma talora anche altre entità come le streghe, fossero in qualche misura legate ad Alessandro. Le prime Nereidi o Gorgoni, o le regine delle stesse, sarebbero state la sorella, o la madre, o l'amante, solo in qualche caso la figlia di Alessandro. Avrebbero ottenuto la loro immortalità sottraendogli (o adoperando senza piena cognizione di causa) l'acqua della vita, che il conquistatore aveva ottenuto a prezzo di grandi fatiche (ma non c'è mai menzione del ruolo del cuoco, o della Terra dell'Oscurità); dopo averla bevuta e/o essersi lavate con essa, ne avrebbe gettato via i resti, che a loro volta avrebbero dato l'apparenza di un'eterna giovinezza a piante (come la scilla) e animali (come le galline), in una buffa forma di eziologia. Alessandro, furibondo, le avrebbe cacciate via dal consesso degli uomini, costringendole a popolare gli

34 L'episodio della difesa di Bisanzio da parte di Fidalia, moglie del fondatore Bisante, che respinge l'attacco degli Sciti scagliando contro di loro serpenti come frecce, cui allude Nonno in *Dion.* 36.176–179, e che viene riferito più estesamente da Esichio Illustrio, *BNJ* 390 F 7.18–19, sembra infatti postulare un'equivalenza giocosa tra il nome di Φιδάλεια e il demotico φίδι, 'serpente' appunto. Cfr. anche Braccini (2019) 96.

35 Ci si riferisce in particolare all'oracolo di 2.38, assente in β/γ, in cui una voce misteriosa proveniente da un'isola proibita rivela ad Alessandro, con *calembours* basati sul significato del suo nome e il valore numerico delle lettere che lo compongono, che morirà arrivato ai trent'anni. Secondo alcuni l'oracolo in origine era in coliambi, e questo ne metterebbe i versi in linea con la recensione α, la più antica: cfr. Jouanno (2002) 271.

spazi 'esterni' della terraferma disabitata (Nereidi) o del mare (Gorgoni). Da allora, quando incontrano i mortali, chiedono loro come sta Alessandro: se si sentono rispondere che «vive e regna», o formule simili, si rivelano pacifiche e benevole; altrimenti scatenano la loro ira e possono rivelarsi molto pericolose.[36] Questa storia, che ha avuto anche un trattamento letterario con *I Gorgona* di

36 Una prima testimonianza compare in Schmidt (1871) I, 107 e 125 (da Cefalonia): la 'regina' delle Nereidi è nota come ἡ μεγάλη κυρά, e si ritiene fosse la sorella del re Alessandro. Quando si incontra un *dust devil*, identificato con una Nereide, si esclama: Χαιράμεναις, καλόκαρδαις, / μέλι καὶ γάλα / 'ς τοῦ βασιλέα τὴν τάβλα! / Στὴ ψυχὴ τοῦ βασιλέως τοῦ Ἀλεξάνδρου, / κακὸ μὴ μοῦ κάμετε! Altre testimonianze ricorrono in Politis (1878) 11–12 (in una fiaba di Paro il protagonista affronta una Gorgona che mangia a mo' di pedaggio un marinaio ogni volta che una nave passa di lì; l'entità viene sconfitta e giura di smetterla in nome di suo padre Alessandro e di sua madre il mare) e 10–11, dove si ricorda come in Romania si dica che le due fate che stabiliscono il destino dei neonati sono due ancelle di A., che gli sottrassero l'acqua che fa tornare giovani. Particolarmente rilevanti le numerose testimonianze raccolte da Politis (1904) I, num. 551 (le Gorgoni vivono soprattutto nel Mar Nero, e appaiono soprattutto il sabato a mezzanotte; se uno le incontra, domandano Ζῇ ὁ βασιλιᾶς ὁ Ἀλέξαντρος?, e per salvarsi occorre rispondere Ζῇ καὶ βασιλεύει ο Ζῇ καὶ βασιλεύει καὶ τὸν κόσμον εἰρηνεύει ο Ζῇ καὶ βασιλεύει καὶ ζωὴ νά χετε καὶ σεῖς); 552 (raccolta a Creta nel 1887: A. interroga i maghi per sapere come diventare immortale; deve bere l'acqua della vita, di cui si procura una fiasca oltrepassando due monti che si scontrano e uccidendo un drago; quando torna a palazzo la sorella, ignara del contenuto, versa l'acqua su una scilla che da allora non secca mai; A. la maledice e la trasforma in Gorgona, condannata a vivere nel mare; i marinai che la incontrano devono dire che A. ζῇ καὶ βασιλεύει); 554 (da Vizye, 1884: nei gorghi marini vive la Phokia, mezza donna e mezza pesce, la madre di A.; quando incontra le navi domanda per tre volte se il figlio vive e regna, e se non ottiene una risposta positiva, fa affondare le imbarcazioni); 651 (da Kalavryta: A. torna a casa dai suoi viaggi con due recipienti di ἀθάνατο νερό; un cortigiano fa la spia con le sorelle, che la bevono e vi fanno il bagno, prendendo il volo e diventando le prime Nereidi, che ogni anno arruolano nei propri ranghi 'ragazze segnate', ossia storpie; queste ultime possono essere fastidiose o pericolose, ma se uno grida che «A. vive e regna» le sorelle accorrono in suo soccorso; le medesime sorelle gettarono via gli scarti dell'acqua, che caddero sopra una gallina e una scilla marittima); 652 (dalla Macedonia: in presenza di *dust devils*, identificati con Nereidi, uno deve gridare Μέλι κὶ γάλα! Καπ'άπ'ἰδῶ πέρασι ἡ βασιλιᾶς ἡ Ἀλέξανδρους· ζῇ κὶ βασιλεύγει! Tutto deriva dal fatto che A. era amante di una Nereide, e che anche le altre gli erano affezionate). Dawkins (1937) 186–187, riporta una versione da Samsun, risalente al 1896, secondo cui la sorella di A., terrorizzata dopo aver bevuto per errore l'acqua dell'immortalità che il fratello custodiva in una bottiglia, si era tuffata in mare trasformandosi in *phoka*, mezza donna e mezza pesce; è ostile alle navi, ma se i marinai le gridano che A. vive e regna, li lascia andare. Spyridakis (1953) 404–405 ricorda la tradizione di Retimno, raccolta nel 1925, secondo cui la sorella di A., dopo aver esaurito l'acqua immortale che il fratello custodiva in una bottiglia (non senza aver gettato i rimasugli sulla solita scilla), timorosa di essere punita si era gettata in mare e lì si era trasformata in una *arkouda* mezza donna e mezza pesce, che il 2 febbraio – giorno dell'Hypapantè, considerata fine delle 'feste' e ominoso per la meteorologia delle settimane successive: cfr. Megas (2012) 111–112 – risale in superficie e chiede ai marinai se il fratello è sempre vivo, con i consueti sviluppi. Per altre versioni più recenti si

Andreas Karkavitsas,[37] è ancor oggi popolarissima in Grecia, dov'è al centro di cartoni animati e libri per bambini.

Come devono essere interpretate queste tradizioni in collegamento con l'episodio di λ/L/C? Tradizionalmente si è parlato di *modern survivals* di una tradizione antica;[38] ma, a parte la problematicità del concetto, ormai decisamente superato in ambito folklorico, di *survival*,[39] in ogni caso non si può assolutamente pensare che le tradizioni neogreche (e bulgare, romene, armene) siano riducibili a un *gesunkenes Kulturgut* a partire dal *Romanzo di Alessandro*. Permettono di affermarlo considerazioni quantitative e qualitative. Per quanto riguarda le prime, occorre ricordare che l'episodio di Kalè e del cuoco Andrea ricorre solo in una ridotta frazione dei manoscritti superstiti del *Romanzo di Alessandro* (che

veda Megas (2012) 405–409: a Creta la Gorgona è la figlia di A., maledetta e confinata nel mare da quest'ultimo, come mezza donna e mezza pesce, per aver gettato via inavvertitamente l'acqua dell'immortalità; è condannata a rimanere lì finché il padre non l'avrà perdonata, e continua a interrogare i marinai che passano; a Chio si raccontava la storia di Gorgoni risalite dal mare per chiedere se il loro fratello A. fosse ancora vivo; a Paramythia la sorella del Conquistatore si era trasformata in Gorgona dopo aver versato per errore l'acqua della vita su una scilla; a Çorlu in Tracia si diceva che la Gorgona fosse la figlia di A., trasformatasi in *phokia* (senza connessioni con l'*athanato nerò*) per ritrovare l'amante esiliato dal padre, che l'aveva fatta inseguire con una nave da lei affondata; ora si trova in Egitto e, quando i marinai la avvistano, per salvarsi gridano per tre volte che A. vive e regna; a Corfù si diceva che le *stringles* fossero le tre sorelle di A., trasformatesi dopo aver bevuto l'acqua immortale, che da allora vivono una nell'aria, l'altra in mare e l'ultima nella terra; quando le si incontra bisogna dire Κυρὰ διαβαίνει, 'ς τὴ ψυχὴ τοῦ Ἀλεξάνδρου κακὸ νὰ μὴ μᾶς κάμῃ; nella Macedonia Occidentale si diceva che le tre sorelle maghe di A. gli avessero consumato l'acqua immortale; il fratello, adirato, le aveva uccise e bruciate e ne aveva disperso le ceneri nell'aria, tanto che quando si incontrano gli *anemostroviloi* occorre esclamare Ζῇ ἀκόμη ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος, τὸ ἄτι του καὶ τὸ σπαθί του; a Kastoria infine si pensava che le sorelle di A. si fossero trasformate negli spiriti noti come Melitenie, che si potevano incontrare la notte ai crocicchi o nelle valli, intente a cercare il fratello; quando si incontravano occorreva esclamare Ὁ βασιλιάς, ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος, ζῇ καὶ βασιλεύει μαζὶ μὲ τ'ἄλογό του. Per l'ambito bulgaro si può ricordare Schischmanoff (1896) 84–87, dove l'insidiosa sirena è la sorella di Salomone o di A., che aveva assunto simili fattezze preoccupata per il fratello calatosi in fondo al mare in una campana di vetro. Per il contesto armeno (di Costantinopoli) si rimanda invece a Tchéraz (1912) 208–218: la figlia di A. esaurisce l'acqua della vita che quest'ultimo aveva ricavato dai semi dell'aglio (che da allora non ha più semi); inseguita dal padre con una spada, cade in mare e si trasforma in sirena pericolosa per i marinai; fugge quando qualcuno le dice «Voici le roi Iskender qui arrive!». Cfr. anche la rassegna, che attinge alle testimonianze succitate, di Gleixner (1961) 107–111.

37 Karkavitsas (1899). Cfr. Cook (2009) 106–108.

38 Così Dawkins (1937) 183, che peraltro esclude una derivazione diretta dal *Romanzo* – Dawkins (1937) 185 –; di una derivazione dallo Pseudo-Callistene parla invece espressamente Spyridakis (1953) 410; si veda anche van Thiel (1983) XXVIII.

39 Cfr. Braccini (2021a) 25–27 e 85–89.

com'è ovvio non corrispondono a tutti quelli mai esistiti, ma costituiscono comunque un campione rappresentativo, in particolare per il tardo medioevo e l'età moderna), e soprattutto che le due versioni a stampa che letteralmente inondarono il mondo ellenico in età moderna (il *Romanzo* fu l'assoluto *bestseller* neogreco per tutta l'età moderna e l'inizio della contemporanea: si parla di 61 edizioni complessive dal 1670 fino al 1926)[40] e riverberarono, se altre mai, sul folklore,[41] ovvero la *Phyllada* in prosa e la *Rhimada* in poesia, *non* riportano la storia. Nella *Phyllada* (187–188), tutto l'esercito del Macedone si bagna nella fonte dell'immortalità, risultandone rinvigorito;[42] nella *Rhimada* (vv. 1699–1708, 1729–1732), il condottiero adirato fa mettere a morte il cuoco. D'altro canto, si sarà notato come *nessuna* delle numerose versioni folkloriche rispecchi neanche lontanamente l'andamento narrativo di λ/L/C, con una diffrazione che coinvolge quasi tutti gli aspetti del racconto.

Molto meglio allora pensare, come faceva già Politis, che le attestazioni folkloriche e l'episodio del *Romanzo* derivino parallelamente da una tradizione preesistente.[43] Ma questo riporta allo spunto iniziale: questo ruolo del folklore come *locus parallelus* può aiutare a comprendere se l'episodio della Fonte della Vita all'interno del *Romanzo* è una superfetazione altomedievale rispetto a β o invece rispecchia una tradizione preesistente a quest'ultimo? Come spesso accade, anche in questo caso le testimonianze folkloriche esplicite in nostro possesso non risalgono a prima del XIX secolo, quando si iniziò massicciamente a raccogliere le 'tradizioni popolari' della Grecia contemporanea. Come si suol dire, però, l'assenza di una prova non equivale alla prova di un'assenza, e in questo caso sembra di poter rintracciare già nell'antichità un brodo di coltura quantomeno prodromico allo sviluppo di queste tradizioni.

Di fronte alla diffrazione delle testimonianze folkloriche, si può in effetti individuare come fulcro mitopoietico l'usanza di evocare il nome di Alessandro come formula di protezione in presenza di entità soprannaturali potenzialmente pericolose, come Nereidi e Gorgoni, o con le loro manifestazioni come gli *anemostroviloi*, per i quali nel mondo greco sono ampiamente diffuse filastrocche che chiamano in causa esplicitamente il Macedone. Oltre a quelle evocate *supra* (cfr. n. 36), si possono per esempio ricordare Ὥρα καλή, ὥρα καλή, / πᾶτε καλά, πᾶτε καλά, / ζῇ ὁ βασιλιὰς Ἀλέξανδρος / κι αὐτὸς καὶ τ'ἄλογό του / στὰ Φέρσαλα, στὰ Φέρσαλα (da Kastoria; i *dust devils*, detti *anemikes*, in origine sarebbero state an-

40 Cfr. Veloudis (1989) κδ'–κε'.

41 Cfr. Politis (1878) 8–9.

42 Per le versioni tardobizantine del *Romanzo* da cui la *Phyllada* prende questo sviluppo, cfr. Moennig (1992) 254.

43 Cfr. Politis (1904) II, num. 1192.

celle di Alessandro), oppure Κυρὰ διαβαίνει, κακὸ δὲν κάνει, / νὰ χαρῇ τὸν ἀδελφό της τὸν Ἀλέξαντρο / κακὸ μὴ μοῦ κάμετε (da Corfù).[44] E del resto, sempre in tutto il mondo greco moderno sono parimenti attestati scongiuri nei quali veniva invocato o evocato Alessandro per guarire attacchi di panico, esantemi, il morso della tarantola e persino per curare i gelsi, tenere lontane le volpi dalle greggi e cacciare i topi dalle case.[45]

In effetti non mancano le testimonianze tardoantiche che attestano come già all'epoca fosse riconosciuto al Macedone un ruolo apotropaico e protettivo. Sono notissimi[46] il passo dell'*Historia Augusta* in cui si accenna alla funzione di portafortuna delle effigi di Alessandro (*Triginta tyranni* 14.3–6: *dicuntur iuvari in omni actu suo, qui Alexandrum expressum vel auro gestitant vel argento*), e la reprimenda di Giovanni Crisostomo contro chi utilizzava come talismano 'monete' del Macedone (*Ad illuminandos catecheses* PG 49.240.22–24: Τί ἄν τις εἴποι περὶ τῶν ἐπῳδαῖς καὶ περιάπτοις κεχρημένων, καὶ νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεσμούντων;): un passo, quest'ultimo, che ha sollevato alcune difficoltà nei numismatici,[47] ma che in ogni caso sembra testimoniare una percezione ben precisa. Un uso protettivo è postulato anche per i medaglioni tessili copti effigianti Alessandro vittorioso,[48] e non manca una gemma, datata tra IV e VI secolo, in cui i tratti di Alessandro sono associati a un'invocazione alla *kale Tyche*.[49]

Per quanto poi riguarda nello specifico le Gorgoni e le Nereidi, occorre innanzitutto osservare che l'identificazione di queste ultime con animali marini, verosimilmente assimilabili alle foche, è già attestata nell'antichità:[50] la bipartizione

44 Cfr. Spyridakis (1953) 409.

45 Cfr. Spyridakis (1953) 415–416 e Gleixner (1961) 111–112.

46 Si veda almeno Cracco Ruggini (1965) 10–16.

47 Maguire (1997) 1040; Fulghum (2001) 145–146; Faraone (2018) 43–44 e 248 accettano la testimonianza sostanzialmente *at face value*, evocando talora anche il caso problematico dei contorniati, per i quali tuttavia solo un uso 'occasionale' come amuleti è ammesso, in ultimo, da Sánchez Vendramini (2022) in part. 286–289 (al quale si rimanda anche per un inquadramento della questione), e della medaglia aurea effigiante Alessandro oggi a Baltimora, di origine egiziana e risalente al IV–V secolo, discussa da Bruhn (1993) 45–46. Per esempi di monete auree e argentee di Alessandro forate e usate come amuleto nel corso del tempo si vedano Dodwell (1819) I, 141, e Pera (1993) 355–356. Perassi (2011) 225–226 assennatamente sostiene che per quanto riguarda il passo del Crisostomo si potrebbe semplicemente pensare a 'oggetti monetiformi'; cfr. anche Mondello (2020) 280.

48 Cfr. Maguire (1995) 56–57.

49 Cfr. Dalton (1901) 16 n. 103.

50 Oltre a Plin. *HN* 9.9, occorre almeno ricordare anche il meno noto Giovanni Filopono *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria* 411: λέγεται δὲ καὶ παρὰ τοῦ Πλάτωνος εὑρεθῆναι σῶμα Νηρηίδος νεκρὸν ἐρριμμένον.

attestata nelle testimonianze folkloriche attuali forse non era tale in una fase precoce, in cui gli spiriti femminili della terra e del mare potevano essere noti con l'etichetta unica di Nereide (e del resto, ancora in manoscritti astrologici del XV–XVI secolo le Nereidi potevano essere descritte con le fattezze di una moderna sirena).[51] Non mancano in ogni caso precoci punti di contatto tra la vicenda più o meno leggendaria del Macedone e le Nereidi: l'esistenza di una pericolosa Nereide che minacciava i naviganti (e allo stesso tempo era all'origine del popolo degli Ittiofagi) era già ricordata, in riferimento a un'isola dell'Oceano Indiano chiamata Nosala, nel resoconto di Nearco, a quanto riferisce Arriano (*Indikà* 31), e un'eco di questa storia (cui potrebbe alludere anche lo stesso *Romanzo* a 2.38) pare riverberata anche da Filostrato (*VA* 3.56). Anomale preghiere di Alessandro rivolte a Teti, a Nereo, Poseidone e le Nereidi prima della battaglia di Isso (in un contesto, dunque, non direttamente legato al mare) sono attestate nell'eccentrica *Storia di Alessandro* attestata nel *POxy*. 15.1798 (qui *FGrHist* 148 F 44), databile al II secolo, e a buon diritto Luisa Prandi ha notato come qui debba entrare in gioco «the well known identification of Alexander with Achilles»;[52] e forse non si è rilevato a sufficienza come in effetti ad avere una figlia di nome Nereide, andata in sposa a Gelone II di Siracusa, fosse Pirro (o secondo alcuni suo nipote, Pirro II),[53] un altro discendente degli Eacidi imparentato con Alessandro.

Prese nel loro insieme, queste testimonianze possono essere interpretate alla stregua di un *fumus propinquitatis* che lascerebbe intendere come già nell'antichità vi fossero credenze e tradizioni quantomeno prodromiche allo sviluppo di concezioni folkloriche sottese e rielaborate nell'episodio della Fonte dell'Immortalità tramandato da λ/L/C. Il medesimo episodio, nella cacciata e condanna di Kalè e di Andrea, potrebbe del resto avere a sua volta un lontano modello mitico nella storia di Ino e Melicerte, che alcune testimonianze scoliastiche dipingono in maniera non troppo distante.[54]

51 Cfr. Weinstock (1951) 146: Νεραὶς οὖσα γυμνὴ μέχρι τοῦ ὀμφαλοῦ, τὰς χείρας ἡπλωμένας ἔχουσα καὶ κρατοῦσα διὰ τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς τὴν οὐρὰν αὐτῆς· ἔχει γὰρ τὰ μετὰ τὸν ὀμφαλὸν ὀψαρίου κορμὶν νεῦον πρὸς τὴν ἀριστερὰν χεῖρα αὐτῆς (si tratta di un brano del trattatello *De mansionibus Lunae* ricavato dal ms. Oxford, Bodleian Library, Cromwell 12). Sullo sviluppo medievale dell'immagine attuale delle Sirene, si veda Berti/Carlà-Uhink (2018) 205–213. Colgo l'occasione di ringraziare Filippo Carlà-Uhink per questa segnalazione e per le preziose osservazioni con cui ha chiosato la prima presentazione orale di questo intervento.

52 Cfr. Prandi (2016) per un puntuale commento al brano.

53 Si vedano Polyb. 7.4.5 e Paus. 6.12.3, per i quali Nereide sarebbe stata figlia di Pirro; cfr. anche il commento di Maddoli/Nafissi/Saladino (1999) 256.

54 Il riferimento è in particolare alla versione *a* dell'ipotesi alle *Istmiche* di Pindaro, secondo cui Ino τὸ τελευταῖον ἥλατο μετὰ τοῦ Μελικέρτου εἰς θάλασσαν, καὶ ἐγένετο μὲν ἡ Ἰνὼ μία τῶν Νη-

Questo lascerebbe più che mai aperta, tuttavia, la questione del momento in cui queste tendenze, sempre più dense, raggiunsero il punto di precipitazione che fece prendere forma all'episodio confluito nel *Romanzo*. Non si tratta di una questione di poco momento, considerato che di contro a una massa crescente di attestazioni della equivalenza folklorica tra le attuali e 'demoniache' Nereidi e le antiche ninfe che si fa sempre più intensa negli ultimi secoli di Bisanzio,[55] per l'epoca altomedievale e tantomeno tardoantica non ci sono (non sorprendentemente, tenendo conto anche di quella che viene chiamata 'esclusione del folklore')[56] attestazioni esplicite, tanto che l'episodio di λ/L/C potrebbe costituirne in ogni caso la prima documentazione.

Lo stesso vale per l'evocazione della *Kalè ton oreon*, la 'Bella dei Monti', che com'è noto viene ricordata una prima volta da Michele Psello nell'XI secolo e poi risulta attestata nei secoli successivi in incantesimi e scongiuri vari, anche in combinazione con le Nereidi, non senza riflessi nel folklore.[57] Non sarebbe certo il primo caso di entità attestate in testi magici ed esorcistici bassomedievali con una storia molto lunga la quale, tuttavia, ha lasciato pochi o nessun riflesso nella tradizione manoscritta precedente: basta pensare al caso degli esorcismi contro la diavolessa Gellò, la cui prima attestazione manoscritta del XIV secolo si riallaccia a una lamina plumbea cipriota dell'VIII, e ha precisi paralleli in *incantation bowls* aramaiche del IV d.C.[58] Resta il fatto che, ancora una volta, l'individuazione del 'punto di precipitazione' resta indefinibile in un lasso di tempo che va dall'epoca tardoantica fino all'VIII secolo, se non addirittura ancora più tardi, prima della sua emersione in O e negli altri manoscritti che riportano l'episodio della Fonte dell'Immortalità.

ρεῖδων […] ἔστι δὲ αὕτη Λευκοθέα· ὁ δὲ Μελικέρτης μετεβλήθη εἰς δαίμονα· ἔστι δὲ οὗτος Παλαίμων.

55 Si veda almeno Braccini (2021b) 104–107; negli scolii al *Pluto* di Aristofane tramandati dal manoscritto Paris, Bibliotèque Nationale de France, Gr. 2822, risalente al 1475 ca., il termine Νεράϊδα viene usato addirittura per glossare Ἐριννύς del v. 423, a testimonianza dei tratti di temibile vendicatività associati ormai a queste entità. Testo in Chantry (1996) 115.

56 Per quest'efficace espressione, coniata da A. Vàrvaro, si veda almeno Braccini (2021a) 14.

57 Il breve testo di Psello è riportato da Allacci (1645) 158–160. Per un incantesimo quattrocentesco per evocare la Bella dei Monti, cfr. Delatte (1927) 600 (dal celebre manoscritto Bologna, Biblioteca Universitaria, 3632); un esorcismo contro di essa e le Nereidi compare invece in Vassiliev (1893) 325–326; cfr. anche Greenfield (1988) 189 e *passim*; cfr. anche Cook (2009) 121. Per l'ambito folklorico, cfr. almeno Spyridakis (1953) 413 n. 1; Politis (1904) I, num. 653, dal canto suo ricorda come Καλαΐς κυράδες fosse il nome eufemistico con cui ancora nell'Ottocento, a Samo, erano chiamate le Nereidi.

58 Per un quadro completo della tradizione e dello sviluppo di quest'esorcismo, cfr. in ultimo Braccini (2021c).

Restano solo due elementi da vagliare. Il primo è la vicenda del cuoco Andrea, divenuto suo malgrado eponimo dell'Adriatico.[59] Il motivo del pesce secco che riprende vita, diffusissimo, compare già in Erodoto (*Hist.* 9.120),[60] e in passato è stato più volte evocato il precedente mitico di Glauco.[61] La storia del *mageiros* poi, com'è noto, ha precisi paralleli nella recensione III della cosiddetta *Omelia metrica* attribuita a Giacomo di Sarug, sicuramente posteriore al VII secolo,[62] dove la punizione del cuoco innominato è trattata con dettagli assenti in λ/L/C (l'uomo dev'essere gettato in mare con una pietra al collo[63] perché, nonostante i tentativi, non si riesce a uccidere chi ha bevuto l'acqua della vita), al punto che si è plausibilmente supposta l'esistenza di una «common source, rather than a direct borrowing of the story from β».[64] In questa stessa recensione pare forse rintracciabile, in forma vestigiale, anche il gioco di parole: al v. 835, infatti, nella versione di Reinink il Macedone ordina «dass ihr in das Meer gegenüber Rom hineingegangen seit».[65] L'editore pensa a un richiamo a Bisanzio, ma c'è da chiedersi se qui non si celi piuttosto un riferimento all'Adriatico, il mare che si frapponeva tra Roma e Costantinopoli, e il Vicino Oriente, sia per chi procedesse lungo la via Appia e poi la via Egnazia, sia per chi dopo aver percorso il 'corridoio bizantino' si imbarcasse a Ravenna alla volta dell'Oriente. E che in epoca tardoantica, anche in ambito cristiano, vi fosse interesse per l'Adriatico come luogo di tempeste (perché a questo sembra implicitamente alludere l'affermazione secondo cui Andrea si trasforma in un δαίμων confinato in quel braccio di mare)[66] pare attestato dalla leggenda ricordata da Gregorio di Tours nei *Dialogi miraculorum* 1.5 (MGH, SRM 1.2, 41 Krusch), secondo cui sarebbe stata l'imperatrice Elena, gettandovi un chiodo della Santa Croce, a rendere navigabile l'Adriatico che *eo enim tempore* [...] *magnis fluctibus movebatur, in quo tam frequentia erant naufragia ac dimersio hominum, ut vorago navigantium diceretur*.[67]

59 Per un lasco parallelo folklorico di questa storia, cfr. Politis (1904) I, num. 904.

60 Cfr. Jouanno (2002) 291 n.161.

61 Cfr. Jouanno (2002) 277; il parallelo con Glauco è ritenuto di scarso momento da Cook (2009) 117.

62 Cfr. Henkelman (2010) 328–329.

63 Il riferimento a una 'macina', come nota Jouanno (2002) 300 n. 255, rimanda a Matteo 18.6.

64 Cfr. Henkelman (2010) 337–338 n. 62.

65 Cfr. Reinink (1983) 163.

66 Secondo il *modus operandi* attestato anche nella leggenda di probabile origine orientale del *gouffre de Satalie*, il gorgo provocato nelle acque dell'Egeo orientale dalla presenza di una demoniaca 'testa', reminiscente di quella di Medusa e frutto di un orrido atto di necrofilia, che vi sarebbe stata gettata per ordine della figlia dell'imperatore di Costantinopoli: cfr. Walter Map *De nugis curialium* 4.12 e Gervasio di Tilbury *Otia imperialia* 2.12.

67 Cfr. anche Belamarić (2014) 159–162.

Resta a questo punto un unico elemento da esaminare, costituito dal nome della madre di Kalè (Una o Unna), ed è qui che emerge un contatto particolarmente interessante. La versione tramandata da λ/L/C sembra infatti riecheggiare una rara versione della morte di Attila, apparentemente riconducibile al resoconto di Prisco di Panio (*Exc.* 3A Carolla),[68] tramandata da Giovanni Malala (14.10) e dal *Chronicon Paschale* (588 Dindorf). Si riporta il testo di quest'ultimo, peraltro esattamente corrispondente a quello di Malala nel punto cruciale:

> Ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ Ἀττίλας τελευτᾷ καταφορᾷ αἵματος διὰ τῶν ῥινῶν ἐνεχθεὶς νυκτὸς μετὰ Οὔννας παλλακίδος αὐτοῦ καθεύδων, ἥτις κόρη καὶ ὑπενοήθη ὅτι αὐτὴ ἀνεῖλεν αὐτόν.

Il richiamo non è affatto banale. La vicenda di Attila era assai meno nota in Oriente che in Occidente. In molte cronache universali bizantine non c'è la minima menzione di lui, e anche dove compare gli viene tributato un ruolo assai ridotto; la concubina Unna, poi, sembra particolarmente isolata. Nella *vulgata* che trattava del suo decesso, sostanzialmente quella di Teofane[69] (108 de Boor) e di chi a lui attinse, ci si limitava infatti ad accennare al *gamos* fatale con una *kore* non meglio specificata.

Difficilmente può trattarsi di una vicinanza casuale. L'allusione che compare nel testo di λ/L/C, dove il Macedone risulta così equiparato a un altro dispotico conquistatore intenzionato a conquistare il mondo ma che si rivela miseramente soggetto al destino mortale di tutti gli uomini[70] (in entrambi i casi, con il coinvolgimento di una donna, la «concubina Unna» o sua figlia), sembra per giunta ben inquadrabile nel contesto di quella *tendance dépréciative* di cui sopra, e che pare caratterizzare l'episodio della Fonte dell'Immortalità. Già questa è un'acquisizione rilevante, che permette di conoscere una nuova sfaccettatura della ricezione di Alessandro, non sempre positiva: e del resto fin dall'antichità si era ironizzato sulla mancata acquisizione dell'*athanasia* da parte dell'insaziabile Macedone.[71] Ma c'è di più. Sembra difficile, infatti, che chi mise per iscritto l'episodio abbia recuperato un cenno così prezioso ed erudito a molta distanza dai fatti nar-

68 Che tuttavia, stando a un frammento (exc. 23 Carolla) veicolato da Giordane, forniva il nome della ragazza, *Ildico*.

69 Sulla cui diffusione, cfr. Treadgold (2013) 77.

70 Per la condanna moralistica legata alla narrazione sulla morte di Attila, cfr. Babcock (2005) 212–216.

71 Cfr. Jouanno (2002) 220, con particolare riferimento a una citazione del cinico Telete (III secolo a.C.) tramandata da Stobeo *Flor.* 4.33.31.133, che per alcuni potrebbe forse alludere a una qualche precoce versione della storia della Fonte dell'Immortalità: cfr. Gunderson (1980) 85, nonché Konstantakos (2017) 451–452.

rati, quando era ormai sepolto in cronache dalla non grandissima diffusione,[72] e quando ben difficilmente avrebbe potuto essere colto dai lettori contemporanei. Sempre che non si documenti un canale di diffusione diverso, e ben più accessibile, rispetto al filone rappresentato da Malala e dal *Chronicon Paschale*, questo cenno maligno si spiega meglio collocandolo più in prossimità della fine di Attila, quando la notizia della scomparsa del terribile condottiero era, se non freschissima, almeno attuale, e intorno a essa circolava la voce che fosse perito mentre era a letto «con la sua concubina unna», una voce riflessa per noi unicamente dalle cronache superstiti del VI e VII secolo. E per quanto Unna, nel *Romanzo*, sia solo un nome, si colloca in uno snodo cruciale del racconto, che implica la presenza di una figlia, la cui esistenza a sua volta è direttamente legata alla sua seduzione da parte del cuoco e alla punizione di entrambi.

La questione del momento in cui il pulviscolo di tradizioni riguardanti Alessandro, le Nereidi, il cuoco Andrea, l'acqua dell'immortalità e la Bella dei Monti arriva a coagularsi testualmente, il 'punto di precipitazione' insomma, si potrebbe dunque collocare abbastanza precocemente, nel suo complesso, in quella forbice temporale che va almeno dalla redazione di β, nel V secolo, alla data di probabile formazione del testo archetipico di λ/L, nell'VIII, e si estende fino al primo testimone, nel XIII. Se così fosse, l'episodio della Fonte della Vita per come trasmesso da λ/L/C si rivelerebbe di fondamentale importanza, ancora maggiore di quanto finora supposto, per comprendere e inquadrare la fortuna tardoantica di Alessandro, sia sul coté folklorico (rispetto al quale offrirebbe un precocissimo osservatorio), sia su quello della critica, venata di ironia[73] e marcata da *calembours* e allusioni giocose alle credenze 'superstiziose' che lo circondavano, alla smania di conquista del Macedone.

72 Per la relativamente rapida scomparsa dell'opera di Prisco di Panio, e la ridottissima diffusione del *Chronicon Paschale* (tramandato da un *codex unicus* danneggiato), si veda almeno Treadgold (2007) 102 e 348. Anche di Malala, com'è noto, oggi sopravvive un unico manoscritto danneggiato; si suppone che abbia goduto di una qualche circolazione almeno fino al XIII secolo, ma la pericope su Attila non sembra comparire nelle cronache che da esso hanno attinto e, se si eccettua il passo del *Chronicon Paschale*, risulta isolata: cfr. Jeffreys (2016), 139–140 e 142; Thurn (2000) 279.

73 Su quest'aspetto, cfr. anche Konstantakos (2017) 476–477.

Bibliografia

Allacci (1645): Leo Allatius, *De templis Graecorum recentioribus* […] *de narthece ecclesiae veteris* […] *nec non de Graecorum hodie quorundam opinationibus ad Paullum Zacchiam*, Coloniae Agrippinae.

Babcock (2005): Michael A. Babcock, *The Night Attila Died: Solving the Murder of Attila the Hun*, New York.

Belamarić (2014): Joško Belamarić, "The Holy Portolano. The Sacred Geography of Navigation along the Dalmatian coast in the Middle Ages", in: Michele Bacci and Martin Rohde (eds.), *The Holy Portolano: the Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages*, Berlin-Munich-Boston, 159–183.

Bergson (1965): Leif Bergson (hrsg.), *Der griechische Alexanderroman, Rezension β*, Stockholm-Göteborg-Uppsala.

Berti/Carlà-Uhink (2018): Irene Berti und Filippo Carlà-Uhink, "Mixanthropoi. Die mittelalterliche Rezeption antiker hybrider Kreaturen: Paradigmen und Paradigmenwechsel", in: Ulrich Rehm (hrsg.), *Mittelalterliche Mythenrezeption: Paradigmen und Paradigmenwechsel*, Wien-Köln-Weimar, 193–222.

Braccini (2019): Tommaso Braccini, *Bisanzio prima di Bisanzio: miti e fondazioni della Nuova Roma*, Roma.

Braccini (2021a): Tommaso Braccini, *Folklore*, Roma.

Braccini (2021b): Tommaso Braccini, "Leggere i bucolici minori a Tessalonica: un sondaggio sulle glosse tricliniane del *Parisinus gr.* 2832", in: *Erytheia* 49, 79–115.

Braccini (2021c): Tommaso Braccini, "Revisiting the 'exorcism of Gello': a new text from a Vatican manuscript, with a typological analysis of the known variants", in: *Medioevo greco* 21, 149–170.

Bruhn (1993): Jutta-Annette Bruhn, *Coins and Costume in Late Antiquity*, Washington (DC).

Chantry (1996): Marcel Chantry (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum*, IVb: *Scholia recentiora in Aristophanis Plutum*, Groningen.

Cook (2009): Brad L. Cook, "A watery folktale in the *Alexander Romance*: Alexander's Byzantine *Neraïda*", in: *Syllecta classica* 20, 105–134.

Cracco Ruggini (1965): Lellia Cracco Ruggini, "Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo", in: *Athenaeum* 43, 3–80.

Dalton (1901): Ormonde M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities and Object from the Christian East in the Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography of the British Museum*, London.

Dawkins (1937): Richard M. Dawkins, "Alexander and the Water of Life", in: *Medium Aevum* 6.3, 173–192.

Delatte (1927): Armand Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris.

Dodwell (1819): Edward Dodwell, *A classical and topographical tour through Greece during the years 1801, 1805 and 1806*, I–II, London.

Engelmann (1963): Helmut Engelmann (hrsg.), *Der griechische Alexanderroman. Rezension Γ: Buch II*, Meisenheim am Glan.

Faraone (2018): Christopher A. Faraone, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Philadelphia.

Franchi (2021): Caterina Franchi, Alexander Romance *λ III: introduction, critical edition and commentary*, Bologna.

Fulghum (2001): Mary M. Fulghum, "Coins used as amulets in Late Antiquity", in: Sulochana R. Asirvatham, Corinne O. Pache *et al.* (eds.), *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 139–147.

Gleixner (1961): Heribert J. Gleixner, *Das Alexanderbild der Byzantiner*, *Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München*, München.
Greenfield (1988): Richard P.H. Greenfield, *Traditions of belief in late Byzantine demonology*, Amsterdam.
Gunderson (1980): Lloyd L. Gunderson, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim am Glan.
Henkelman (2010): Wouter Henkelman, "Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgameš, Alexander, and the Loss of immortality", in: Robert Rollinger, Birgit Gufler *et al.* (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Wiesbaden, 323–359.
Jeffreys (2016): Elizabeth Jeffreys, "The manuscript transmission of Malalas' chronicle reconsidered", in: Mischa Meier, Christine Radtki und Fabian Schulz (hrsg.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas: Autor – Werk – Überlieferung*, Stuttgart, 139–151.
Jouanno (2002): Corinne Jouanno, *Naissance et métamorphoses du* Roman d'Alexandre*: domaine grec*, Paris.
Karkavitsas (1899): Andreas Karkavitsas, "I Gorgona", in: Andreas Karkavitsas, *Logia tis ploris. Thalassina diiyimata*, Athina, 278–285.
Konstantakos (2017): Ioannis Konstantakos, "The wisdom of the hidden old man. An ancient folktale of the East in the *Alexander Romance*", in: *Athenaeum* 105.2, 444–481.
Maddoli/Nafissi/Saladino (1999): Gianfranco Maddoli, Massimo Nafissi e Vincenzo Saladino (a c. di), *Pausania, Guida della Grecia*, *Libro VI: l'Elide e Olimpia*, Milano.
Maguire (1995): Henry Maguire, "Magic and the Christian Image", in: Henry Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington (DC), 51–71.
Maguire (1997): Henry Maguire, "Magic and Money in the Early Middle Ages", in: *Speculum* 72.4, 1037–1054.
Megas (2012): Georgios A. Megas, *Ellenikes giortes kai ethima tes laikes latreias*, Athina.
Merkelbach (1977): Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München.
Meusel (1871): Heinrich Meusel, "Pseudo-Callisthenes. Nach der Leidener Handschrift herausgegeben", in: *Jahrbücher für classische Philologie* Suppl. 5, 701–816.
Moennig (1992): Ulrich Moennig, *Die spätbyzantinische Rezension *ζ des Alexanderromans*, Köln.
Mondello (2020): Cristian Mondello, "Re-reading the So-called '*Asina* Tokens': Religious Diversity in Late Antiquity", in: *American Journal of Numismatics*, s. II, 32, 273–312.
Pera (1993): Rossella Pera, "La moneta antica come talismano", in: *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 95, 347–359.
Perassi (2011): Claudia Perassi, "Monete amuleto e monete talismano. Fonti scritte, indizi, *realia* per l'età romana", in: *Numismatica e antichità classiche* 40, 223–274.
Politis (1878): Nikolaos Politis, *Ho peri ton Gorgonon mythos para to Helleniko lao*, apospasma ek tou B tomou tou *Parnassou*, en Athenais.
Politis (1904): Nikolaos Politis, *Meletai peri tou biou kai tes glosses tou Hellenikou laou*. *Paradoseis*, I–II, en Athenais.
Prandi (2016): Luisa Prandi, "Anonymous on Alexander (P. Ox. 1798) (148)", in: Ian Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby*, ed. online.
Reinink (1983): Gerrit J. Reinink (hrsg.), *Das syrische Alexanderlied: die drei Rezensionen*, Lovanii.
Sánchez Vendramini (2022): Darío N. Sánchez Vendramini, "Alexander the Great on Late Roman *contorniates*: religion, magic or history?", in: *Journal of Ancient History* 10.2, 262–296.
Schischmanoff (1896): Lydia Schischmanoff, *Légendes religieuses bulgares*, Paris.

Schmidt (1871): Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig.
Spyridakis (1953): Georgios K. Spyridakis, "Symbole eis ten meleten ton demodon paradoseon kai doxasion peri tou Megalou Alexandrou", in: *Geras Antoniou Keramopoullou*, Athenai, 385–419.
Stoneman (2007): Richard Stoneman (a c. di), *Il romanzo di Alessandro*, I, Milano.
Stoneman/Gargiulo (2012): Richard Stoneman e Tristano Gargiulo (a c. di), *Il romanzo di Alessandro*, II, Milano.
Tchéraz (1912): Minas Tchéraz, *L'Orient inédit: légendes et traditions arméniennes, grecques et turques*, Paris.
Thurn (2000): Ioannes Thurn (ed.), *Ioannis Malalae Chronographia*, Berolini-Novi Eboraci.
Treadgold (2007): Warren Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, Houndmills-New York.
Treadgold (2013): Warren Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Houndmills-New York.
van Thiel (1959): Helmut van Thiel (hrsg.), *Die Rezension λ des Pseudo-Kallisthenes*, Bonn.
van Thiel (1983): Helmut van Thiel (hrsg.), *Leben und Taten Alexanders von Makedonie: der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt.
Vassiliev (1893): Afanasij Vassiliev (ed.), *Anecdota graeco-byzantina*, I, Mosquae.
Veloudis (1989): Giorgos Veloudis (ed.), *Diegesis Alexandrou tou Makedonos*, Athina.
Weinstock (1951): Stefan Weinstock (ed.), *Catalogus codicum astrologorum Graecorum: codices Britannici*, I, *Codices Oxonienses*, Bruxellis.

Giancarlo Abbamonte

La presenza delle fonti greche su Alessandro nel dibattito umanistico durante la prima metà del Quattrocento

1 Le traduzioni delle opere greche su Alessandro nel XV secolo

Nell'Europa occidentale, la fortuna di Alessandro Magno durante il Medioevo fu assicurata esclusivamente da fonti latine (Livio, Curzio Rufo, Paolo Orosio e la versione latina del *Romanzo di Alessandro*), dalle rielaborazioni romanzesche di area francese e dall'*Alexandreis*, poema epico di Gualtiero di Châtillon (1135–1204).[1] Alcune delle fonti storiche romane (per es. Livio e Paolo Orosio) non erano state benevole nei confronti del giovane re macedone, accusandolo di vari vizi (l'irascibilità, l'abuso di alcol, l'essere crudele, sanguinario e violento e l'ambizione smodata), mentre attribuivano i suoi successi ad una serie di circostanze fortunate.[2]

Un apporto di nuove fonti, che produsse un mutamento d'immagine, si ebbe alla fine del Trecento, quando lo studio del greco riprese ad essere praticato a Firenze grazie all'impegno del cancelliere della Repubblica, Coluccio Salutati (1331–1406), il quale invitò ad insegnare greco all'università di Firenze uno dei maggiori intellettuali di Costantinopoli, Manuele Crisolora (ca. 1350–1415).[3]

Nei tre anni di insegnamento a Firenze (1397–1400), Crisolora riunì attorno a sé un gruppo di giovani che avrebbero dato un enorme impulso allo studio del greco nell'Italia della prima metà del XV secolo: Iacopo di Angelo da Scarperia, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Pier Paolo Vergerio, ecc. Negli anni a seguire,

1 La bibliografia sulla fortuna di Alessandro nel Medioevo è vastissima. Un'efficace messa a punto dei principali nodi interpretativi sul tema è in Stock (2016). In Italia il tema è trattato in Frugoni (1978) e Boitani *et al.* (1997). Dal 2011 la casa editrice belga Brepols ha inaugurato una collana, intitolata *Alexander Redivivus*, di cui sono responsabili Catherine Gaullier-Bougassas, Jean-Yves Tilliette, Corinne Jouanno e Margaret Bridges, che ha pubblicato finora quindici volumi sul tema della fortuna di Alessandro in varie arti e contesti culturali.

2 Cfr. Oros. 3.16–20. Anche Dante avrebbe fatto propria questa condanna, se è da riconoscere in Alessandro Magno il personaggio nominato nel girone dei violenti contro il prossimo: cfr. Dante *Inf.* 12.106–108. Completamente diversa è l'immagine di Alessandro che viene fuori dalla tradizione romanzesca, per la quale si rimanda ai titoli menzionati nella nota precedente.

3 Su Crisolora cfr. Cammelli (1941) e Maisano/Rollo (2002).

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-018

altri discepoli di Crisolora si aggiunsero in altre città italiane (Venezia, Milano) o nella sua casa di Costantinopoli: Guarino Guarini, Francesco Filelfo, Cencio de' Rustici, Pier Candido Decembrio. Tra i testi utilizzati da Crisolora per insegnare il greco occupavano un posto di primo piano le opere di Plutarco, in particolare le *Vite*.

Prima dell'arrivo di Crisolora, Coluccio Salutati, che non riuscì mai a imparare il greco, aveva insistentemente ricercato le *Vite* di Plutarco nel mondo occidentale,[4] venendo alla fine in possesso di una versione aragonese approntata da Nicola di Drenopoli su commissione del maestro dell'ordine di Gerusalemme, Juan Fernández de Heredia (†1396).[5] L'interesse di Salutati verso le *Vite* di Plutarco ha sollevato tra gli studiosi la questione se l'ampio uso didattico di Plutarco fatto da Crisolora a lezione sia stata una scelta personale o se il maestro abbia voluto, in qualche modo, accomodare i desideri del Cancelliere di Firenze.[6]

Plutarco costituisce una delle fonti greche più importanti per la nostra conoscenza di Alessandro, in quanto al condottiero macedone egli dedicò una *Vita* e alcune opere comprese tra i *Moralia*: due orazioni speculari, probabilmente gio-

4 A conferma di questo interesse di Salutati per Plutarco esiste una lettera inviata dal Cancelliere in data 25 marzo 1496 a Iacopo di Angelo, che si trovava a Costantinopoli, dove era stato inviato da Salutati per prendere contatti con Crisolora. Accanto a questo compito, Salutati chiede a Iacopo di procurarsi un certo numero di codici di opere greche da portare a Firenze, tra cui quante più opere di Plutarco egli possa trovare: *Tertium ut quam maiorem potes librorum copiam afferas. Nullus qui reperiri queat fac desit historicus, nullusque poeta vel qui fabulas tractaverit poetarum. Fac etiam versificandi regulas habeamus. Platonica velim cuncta tecum portes et vocabulorum auctores quot haberi possunt, ex quibus pendet omnis huius perceptionis difficultas.* ***Mihi vero fac Plutarchum et omnia Plutarchi quae poteris emas****. Emas et Homerum grossis litteris in pergameno et si quem mythologum invenies, emito. Praetium solvent socii Iohannozii de Biliottis*, in Novati (1893) 131–132 (qui e ovunque, il grassetto è di chi scrive).

5 Nel 1392 Salutati era entrato in contatto direttamente con il de Heredia per avere una copia di questa versione, come attesta la lettera di Salutati a Heredia del 1° febbraio 1392: Novati (1893) 289–302. La versione aragonese, però, gli fu inviata solo grazie all'intervento del papa avignonese Benedetto XIII, Pedro de Luna, in una data anteriore al 1396, quando Salutati utilizzò un episodio della *Vita* di Pirro nel suo trattato *De fato et fortuna.* Le *Vite* aragonesi appartenute a Salutati sono ora divise in quattro manoscritti conservati a Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 36 sin. 7, Plut. 36 sin. 9, Plut. 36 sin. 10 e Biblioteca Nazionale Centrale, II.1.52 (= ex Magliabechi XXIII.107): cfr. Tanturli (2008). Sull'interesse di Salutati per la versione commissionata da Heredia cfr. Pade (2007) I, 76–87, e Abbamonte/Stok (2017) 12–13.

6 Ritengono che Plutarco fosse un interesse di Crisolora già prima di arrivare a Firenze Cammelli (1941) 88; Wytt (1978); Pade (2002) 103 e 342 e (2007) I, 92–96; Botley (2004) 15 e n. 17, mentre più scettico appare Berti (1998) 88–91, che sottolinea il ruolo di Salutati in questa scelta didattica.

vanili, intitolate *De Alexandri fortuna aut virtute*, un'altra orazione *De fortuna Romanorum*, oltre a numerose citazioni in altre opere.[7]

In particolare nei tre opuscoli dei *Moralia* Plutarco prova a rispondere all'interrogativo se le conquiste di Alessandro fossero frutto di capacità militare o solo il prodotto di una serie di colpi di fortuna e se esse fossero paragonabili ai successi militari e politici dei Romani. Il problema era già stato sollevato da Livio, un detrattore del condottiero macedone, il quale riteneva che la buona sorte in battaglia e la brevità dell'esistenza avessero contribuito enormemente ad accrescere una fama di invincibilità di Alessandro, in buona parte usurpata; al contrario, il popolo romano avrebbe mostrato con costanza, nel corso dei secoli e in diversi scenari, il proprio valore contro diversi nemici (Liv. 9.17–19). Dal suo punto di vista di scrittore greco, Plutarco ribalta i termini del confronto, evidenziando tra i meriti del Macedone oltre al coraggio, il fatto che avrebbe avuto la Fortuna contro di lui e sarebbe stato il primo a tentare l'unificazione dell'umanità sotto una monarchia universale.[8]

Con l'arrivo di Crisolora in Italia e la ripresa dello studio del greco nel Quattrocento, sembrò riaccendersi anche questo antico dibattito sulla figura di Alessandro. L'obiettivo del presente lavoro è tentare di determinare i contesti, le motivazioni e i protagonisti di questo dibattito, prendendo come strumento d'indagine le versioni latine delle opere greche relative ad Alessandro Magno realizzate nel corso del XV secolo.

Nel 1408 Guarino Guarini (1374–1460), di ritorno dal suo periodo di istruzione a Costantinopoli presso la famiglia Crisolora, portava con sé un abbozzo della sua traduzione latina della *Vita di Alessandro* di Plutarco, che avrebbe fatto circolare solo intorno al 1414.[9]

Nello stesso periodo in cui vedeva la luce l'abbozzo guariniano, tra il 1405 e il 1409, un altro allievo di Crisolora, Iacopo di Angelo da Scarperia, aveva tradotto le due orazioni *De Alexandri fortuna aut virtute*, insieme all'altro opuscolo plutarcheo *De fortuna Romanorum*. Le tre versioni erano state dedicate al cardinale Pietro Filargis (1340–1410, cardinale dal 1405 al 1409), futuro pontefice di obbedienza

7 Della *Vita* esiste un commentario continuo, che si consulta ancora utilmente sebbene sia di qualche anno fa: Hamilton (1969); le edizioni italiane commentate di riferimento dei tre opuscoli plutarchei sono: D'Angelo (1998) e Cammarota (1998) per le due orazioni *Alex. fort.*, e Forni (1989) per il *Fort. Rom.*

8 Plutarco risponde a Livio, che è menzionato in *Fort. Rom.* 326a: cfr. Forni (1989) 12–20 e Frazier/Froidefond (1990) 9–26.

9 Sulla cronologia di Guarino cfr. Pistilli (2003); sugli studi plutarchei di Guarino cfr. Pade (2002); in particolare sulla versione della *Vita di Alessandro*, di cui manca un'edizione, e sulla sua gestazione, cfr. Pade (2007) I, 172–177 e II, 133–135 (edizione della lettera di dedica su cui cfr. *infra*).

pisana asceso al soglio di Pietro con il significativo nome di Alessandro V (26 giugno 1409–3 maggio 1410).[10]

I tre opuscoli plutarchei furono ritradotti intorno alla metà del secolo da Niccolò Perotti (1430–1480), un umanista che aveva imparato il greco alla scuola di Vittorino da Feltre, allievo di Guarino, e probabilmente presso lo stesso Guarino a Ferrara.[11] Nel 1449 Perotti dedicò le versioni delle due orazioni *De Alexandri fortuna aut virtute* al pontefice Niccolò V; nell'autunno del 1452, terminava la traduzione del *De fortuna Romanorum*, dedicandolo ancora una volta al pontefice umanista, che andava costituendo la futura Biblioteca Vaticana ed era fortemente interessato ad avere in questa biblioteca una ricca collezione di testi greci in originale e in traduzione.[12]

Prima di Perotti, tra il 1433 e il 1437, un altro allievo dei corsi fiorentini di Crisolora, Pietro Paolo Vergerio (1368/70–1444), tradusse l'altra importante fonte greca della spedizione di Alessandro, l'opera in sette libri intitolata *Anabasi di Alessandro* dello storico di età antonina Arriano di Nicomedia. Vergerio inserì nella traduzione anche l'altra opera di Arriano, trasmessa spesso insieme all'*Anabasi*, gli *Indikà* ('Notizie sull'India'), che probabilmente egli considerava l'VIII e ultimo libro dell'*Anabasi*.[13] La versione era dedicata all'imperatore Sigismondo II di Lussemburgo (1368–1437) e si conserva in un solo manoscritto, l'attuale Paris, Bibliothèque Nationale de France, NAL 1302, che era appartenuto a Tommaso Parentucelli (futuro Niccolò V).[14]

A proposito di questa traduzione, Gilbert Tournoy ha brillantemente messo in luce la circolazione della versione di Vergerio all'interno della corte imperiale, ritrovando alcuni aneddoti tratti dagli *Indikà* in una lettera di Enea Silvio Piccolomini, allora segretario dell'imperatore.[15] Ma questa versione sembra legata a Piccolomini anche per un altro motivo: nel 1456, quando era ancora segretario imperiale, Piccolomini inviò da Wiener Neustadt due lettere a Napoli, indirizzate al Panormita e al re Alfonso d'Aragona Trastámara, re di Napoli, nelle quali informa i suoi interlocutori che egli era in possesso di un manoscritto della versione di Arriano realizzata da Vergerio per Sigismondo II.

---

10 Le versioni di Iacopo di Angelo sono edite in Abbamonte/Stok (2017). Sul dedicatario, Filargis, cfr. *infra*.

11 Sulla biografia di Perotti cfr. Mercati (1925) e D'Alessandro (2015).

12 Sulle traduzioni di Perotti cfr. Abbamonte/Stok (2011). Sulla sezione greca della biblioteca di Niccolò V cfr. Manfredi/Potenza (2022).

13 Gli *Indikà* accompagnano il testo dell'*Anabasi* in 31 dei 38 manoscritti che trasmettono l'*Anabasi* e anche per questo motivo furono spesso considerati l'ottavo volume dell'*Anabasi*. Cfr. la *Praefatio* dell'edizione di Roos/Wirth (1967).

14 Su Vergerio cfr. Venier (2020). A proposito del ms. parigino, cfr. Duchemin (1940?).

15 Cfr. Tournoy (2006).

Nei primi anni ’50 anche Perotti annuncia la sua intenzione di voler tradurre l’*Anabasi* di Arriano, dichiarando che questo compito gli sarebbe stato assegnato da Niccolò V. Tuttavia, di questa iniziativa perottina non restano tracce.[16] Nel corso del triennio 1454–1457, invece, la versione di Vergerio fu rimaneggiata dall’umanista ligure Bartolomeo Facio (1405/10–1457), allievo di Guarino Guarini e attivo alla corte di Alfonso d’Aragona.[17] Facio dichiara di aver rivisto la precedente versione, in quanto era rimasto insoddisfatto del lavoro di Vergerio.[18] Anche la versione di Facio include l’altra opera di Arriano, gli *Indikà*.

2 Le versioni delle opere su Alessandro nel contesto delle traduzioni umanistiche

Il quadro appena delineato circa le traduzioni latine realizzate nel XV secolo delle principali opere greche relative ad Alessandro offre un numero di traduzioni e traduttori che sembrerebbe indicare una robusta ripresa di interessi verso la storia del condottiero macedone: in realtà, se collocate nel contesto dell’intero movimento delle traduzioni dal greco al latino, e di quelle plutarchee in particolare, queste iniziative appaiono episodiche e isolate.

Tutti i traduttori delle opere di Plutarco e di Arriano su Alessandro si ricollegano all’insegnamento di Crisolora (Guarino, Iacopo di Angelo e Pier Paolo Vergerio) o appresero il greco con il suo allievo Guarino (Bartolomeo Facio e Niccolò Perotti), che più di tutti portò avanti i metodi didattici e i piani culturali del suo maestro bizantino.[19] Inoltre, nella scelta di tradurre le opere su Alessandro va tenuto in considerazione un dato biografico dei traduttori della prima generazione: Iacopo di Angelo e Guarino (ma forse anche Vergerio) ebbero la possibilità di entrare direttamente a contatto con il mondo greco contemporaneo.

La figura di Iacopo non corrisponde a quella del tipico umanista italiano che aveva studiato il greco presso qualche maestro madre-lingua spesso nella propria città italiana. Prima dell’arrivo di Crisolora in Italia, Iacopo aveva cominciato lo studio del greco con il ravennate Giovanni Malpaghini (1394–1395); nell’autunno del 1395 fu inviato a Costantinopoli da Salutati per convincere Crisolora ad accettare la cattedra di greco offertagli dal comune di Firenze. Iacopo rimase a Costantinopoli fino all’autunno del 1396, quando si mise in viaggio verso l’Italia insieme

16 Cfr. Abbamonte/Stok (2011) 240–241.

17 Su Facio cfr. Viti (1994).

18 La lettera di dedica di Facio è qui pubblicata in appendice.

19 Sulla venerazione che Guarino aveva per Crisolora cfr. Fera (2002).

a Crisolora. Durante il soggiorno a Costantinopoli, Iacopo migliorò le sue conoscenze di greco parlato e scritto oltre che quelle della lingua antica, come sappiamo da un suo scambio epistolare in greco con il teologo orientale Manuele Caleca.[20]

Anche Guarino ebbe un contatto diretto e prolungato con la cultura greca della sua epoca, maturato nel corso del suo lungo soggiorno a Costantinopoli presso i Crisolora (1403–1408): la prima bozza della versione della *Vita di Alessandro* fu ultimata quando Guarino si trovava ancora in Oriente.

Durante i loro soggiorni a Costantinopoli, l'esperienza di entrambi non si era limitata all'apprendimento della lingua greca antica, ma sia Iacopo sia Guarino erano entrati in contatto con intellettuali greci, di cui avevano apprezzato la cultura, e avevano imparato a comunicare nel greco della loro epoca. Questa esperienza li mise probabilmente in una disposizione d'animo più sensibile verso i contenuti della storia e della cultura greca: un tale atteggiamento non si ritrova con coloro che apprendevano il greco restando in Italia.

Sappiamo, invece, troppo poco delle circostanze in cui Vergerio realizzò la traduzione dell'*Anabasi* di Arriano alla corte di Sigismondo II, per cui riesce difficile comprendere le ragioni che lo indussero a mettere a disposizione dei lettori occidentali quest'altra importantissima fonte su Alessandro: non si può escludere che Vergerio, originario di Capodistria e cresciuto nella stimolante atmosfera multietnica della città dalmata, allora sotto l'influenza culturale di Venezia, potesse essere anche lui più predisposto verso lo studio della cultura e della storia greca rispetto ai suoi colleghi fiorentini o generalmente italiani. Dei traduttori della seconda generazione (Perotti e Facio) va osservato che Perotti fu a lungo il segretario del cardinale Bessarione, greco convertito, ma cultore delle lettere greche e possessore della più ricca collezione privata di manoscritti di opere greche, cristiane e profane, del XV secolo, mentre di Facio, al di fuori del discepolato presso Guarino, non sono noti contatti diretti con il mondo orientale.

Poiché l'esperienza personale con la lingua greca parlata e con la cultura greca di quasi tutti i traduttori di opere su Alessandro costituisce un'eccezione rispetto al livello consueto di interesse verso la cultura greca degli umanisti italiani, è verisimile pensare che la loro attenzione verso la figura del Macedone possa essere spiegata anche con questa anomalia. Inoltre, quando si tratta di versioni latine di opere greche bisogna tenere sempre in conto il fatto che queste traduzioni erano spesso su commissione, per cui è sempre necessario indagare sulla figura del committente, per illuminare il contesto in cui videro la luce queste traduzioni su Alessandro.

20 Cfr. Abbamonte/Stok (2017) 293–300; la corrispondenza con Caleca è in Loenertz (1950) 212.

In particolare, si è già detto che Iacopo di Angelo dedica le sue traduzioni plutarchee al cardinale Filargis. Nella lettera di dedica, Iacopo accenna alla circostanza che avrebbe prodotto le sue traduzioni dei tre opuscoli plutarchei, ricordando un vivace dibattito (*altercatio*), nato a Firenze, in cui si discuteva della superiorità militare di Alessandro o Cesare:

> Nuper inter quosdam urbis nostrae Florentinae haud duri ingenii nec ignobilis sortis cives **altercatio orta est uter imperator ampliori potestate vixisset Caesar an Alexander**. Pulcherrima quippe quaestio et iudicio non indocto, ut arbitror, digna: Latini praeponunt suum, Graeci suum, sicut in aliis multis excellentissimis et clarissimis viris, ut de Homero et Marone ac Demosthene et Cicerone solemus.
>
> Fervebat quaesitum et ob id maxime quod aequa ferme doctrina et ferme pari studio et ingenti propemodum multorum expectatione certabatur – Iacopo *Praefatio* 6–15, ed. Abbamonte/Stok (2017) (qui e ovunque, il grassetto è di chi scrive).

Iacopo racconta che ad un certo punto sembrava che dovessero prevalere i fautori di Cesare, quando Filargis gli mostrò i tre opuscoli di Plutarco (*Alex. fort.* I e II e *Fort. Rom.*) e lo invitò a tradurli per inserirli nella discussione e provare a ribaltare la posizione del Macedone:

> Consuluntur qui in hac urbe et ingenio et eruditione huiuscemodi iudicium praestare possunt docti gravesque viri. **Diversae feruntur sententiae, Alexander tamen cedebat Caesari, cum humanitas tua eius disceptationis licet ignara ternos hos libellos Plutarchi viri Cheronensis in latinum de graeco vertendos mihi porrexit** – Iacopo *Praefatio* 16–21, ed. Abbamonte/Stok (2017).

Dalle parole di Iacopo si deduce che il dibattito rifletteva una conoscenza a Firenze sia della coppia plutarchea di *Vite* di Alessandro e Cesare sia di quella costituita da Demostene e Cicerone, oltre al fatto che Iacopo accenna alla presenza al dibattito di Greci (*Latini praeponunt suum, Graeci suum*) e che alla fine vi abbia partecipato lo stesso Filargis.

La ricostruzione di Iacopo mostra qualche incoerenza rispetto ai dati storico-cronologici in nostro possesso: Filargis fu sicuramente a Firenze come ambasciatore di Gian Galeazzo Visconti nel 1392, quattro anni prima della venuta di Crisolora, mentre non risulta un suo soggiorno a Firenze durante gli anni di cardinalato (1405–1409), quando Iacopo immagina che Filargis gli abbia prestato il codice greco con gli opuscoli plutarchei. Probabilmente, Iacopo ha qui voluto drammatizzare un dibattito che si svolse nel corso di più anni a Firenze e che ebbe forse inizio all'epoca di Crisolora e continuò quando Iacopo si era trasferito presso la Curia romana, dove aveva conosciuto Filargis (1401). Abbastanza certa appare, invece, la

notizia fornita da Iacopo che sarebbe stato Filargis a fornirgli l'antigrafo greco degli opuscoli plutarchei, invitandolo a tradurli.[21]

Non sorprende la notizia presente nella dedica, secondo cui gli Italiani (definiti qui *Latini*) si schieravano con Cesare, alla luce dei dati relativi alle *Vite* di Plutarco che furono tradotte sotto l'egida di Salutati a Firenze o negli anni immediatamente successivi alla sua scomparsa (1406). Dall'elenco, che fornisce i principali dati su tutte le traduzioni delle *Vite* plutarchee che videro la luce tra il 1400 (anno della prima traduzione) e il 1414 (anno di pubblicazione della traduzione guariniana della *Vita di Alessandro*), si osserva che l'interesse dei traduttori si concentrò quasi esclusivamente sui personaggi della storia romana di età repubblicana:

1. 1400 *Vita di Bruto*: traduttore Iacopo di Angelo;
2. 1401 *Vita di Cicerone*: traduttore Iacopo di Angelo;
3. 1404–1405 *Vita di Antonio*: traduttore Leonardo Bruni;
4. *ante* 1406 *Vita di Mario*: traduttore Iacopo di Angelo;
5. *ante* 1406 *Vita di Pompeo*: traduttore Iacopo di Angelo (?);[22]
6. 1405–1407 *Vita di Catone minore*: traduttore Leonardo Bruni;
7. 1408–1409 *Vita di Emilio Paolo*: traduttore Leonardo Bruni;
8. 1410 *Vita dei Gracchi*: traduttore Leonardo Bruni;
9. 1410 (?) *Vita di Sertorio*: traduttore Leonardo Bruni;
10. 1411 *Vita di Flaminino*: traduttore Guarino;
11. *ante* 1412 *Vita di Marcello*: traduttore Guarino;
12. 1412 *Vita di Demostene*: traduttore Leonardo Bruni;
13. *ante* 1413 *Vita di Pirro*: traduttore Leonardo Bruni;
14. 1413 *Cicero novus* di Leonardo Bruni;
15. *ante* 1414 *Vita di Coriolano*: traduttore Guarino;
16. *ante* 1414 *Vita di Alessandro*: traduttore Guarino.

Delle sedici *Vite* plutarchee tradotte nell'ambiente fiorentino, la maggior parte (13) riguarda personaggi della storia romana repubblicana e solo tre sono di personaggi della storia greca, tra cui Pirro, che sicuramente interessava ai lettori italiani per i suoi scontri con Roma nel Mezzogiorno, e Demostene, che fu il campione della libertà ateniese contro la tirannide di Filippo II, per cui la sua *Vita* era funzionale

21 Sul manoscritto greco usato da Iacopo per tradurre i tre opuscoli cfr. Abbamonte/Stok (2017) 376–385.

22 La datazione delle *Vite* di Mario e Pompeo è stata ridiscussa in Pade (2007) I, 122–126, che con argomenti convincenti le anticipa al periodo 1401–1405. L'attribuzione a Iacopo della *Vita di Pompeo* è stata spesso messa in dubbio, ma Pade (2007) I, 123 e II, 131–132 offre buoni argomenti a favore della paternità di Iacopo.

allo scontro ideologico tra la 'repubblicana' Firenze e la 'tirannide' milanese dei Visconti.[23]

Come Marianne Pade ha giustamente osservato, la selezione delle *Vite* tradotte a Firenze rispondeva alle istanze di Coluccio Salutati, che era particolarmente interessato allo studio della storia romana e in particolare alla fase repubblicana, in quanto egli vedeva nelle istituzioni fiorentine della sua epoca un retaggio della Repubblica romana – significativo è il fatto che la prima traduzione riguardi il personaggio di Bruto, colui che cacciò i re di Roma e istituì la repubblica.[24] Un totale disinteresse si osserva, invece, nei confronti delle *Vite* degli imperatori romani e dei personaggi della storia greca, fatta eccezione per Demostene (cfr. *supra*), messo a confronto con Cicerone anche nella dedica di Iacopo. Sulla base di questi dati, si può concludere che la *Vita di Alessandro* tradotta da Guarino non rientrava negli interessi culturali del circolo fiorentino.[25]

Analogamente, le versioni portate a termine da Iacopo dei tre opuscoli plutarchei su Alessandro non rispondevano alle aspettative dell'ambiente fiorentino, ma sarebbero nate solo dopo il trasferimento di Iacopo nella Curia pontificia (1401), dove venne a contatto con ambienti e personalità politicamente più orientati verso forme di governo signorile (la Curia stessa o Filargis stesso, che era uno stretto collaboratore del Visconti).

3 I dedicatari delle traduzioni latine di opere greche su Alessandro

Il rapporto che la dedicatoria di Iacopo ha messo in luce tra le sue traduzioni e le aspettative di Filargis consiglia che per queste e per le altre traduzioni siano individuati i dedicatari, che si possono rivelare un tassello indispensabile per ricostruire il contesto e le motivazioni che spinsero a realizzare le traduzioni di opere su Alessandro nella prima metà del Quattrocento. Proprio il dedicatario delle versioni di Iacopo, Pietro Filargis, mostra più di un aspetto che lo connota come un

23 Cfr. Pade (2007) I, 175.

24 Pade (2007) I, 104–113.

25 Pade (2007) I, 179–183, suggerisce che l'interesse verso i personaggi greci delle *Vite* plutarchee si sia sviluppato nell'ambiente di Venezia tra il 1414 e il 1440, in quanto la città, che aveva una fitta rete di scambi con il mondo balcanico, si proponeva come erede della cultura greca. Accanto a questa giusta considerazione, esistono, come vedremo, anche singoli personaggi come Filargis, che rivelano un interesse personale per il mondo greco.

intellettuale interessato a promuovere lo studio non solo del greco, ma anche della cultura greca.

Filargis era un madre-lingua greco, nato a Creta e portato in gioventù in occidente. Sebbene avesse ricevuto un'educazione teologica di tipo scolastico a Oxford e Parigi, egli non dovette mai dimenticare le sue origini greche. Lo dimostra il fatto che sarebbe stato lui molto probabilmente a suggerire al Visconti di invitare Crisolora a Milano nel 1400 e che abbia avuto un ruolo anche nel persuadere Crisolora a lasciare Firenze.[26] Filargis organizzò un gruppo di copisti greci, legati a Crisolora, in Lombardia e fu un possessore di manoscritti greci, tra cui quello dei *Moralia*, che egli stesso offrì a Iacopo per fargli tradurre i tre opuscoli plutarchei.[27] Infine, non è da trascurare il fatto che Filargis prese il nome di Alessandro V una volta asceso al soglio di Pietro. Tutti questi elementi testimoniano che Filargis fosse interessato alla cultura greca in sé e non in funzione della storia di Roma, come Salutati, e che in particolare era attratto dalla figura di Alessandro Magno.

Diverso è il contesto in cui Guarino pubblicò intorno al 1414 la sua versione della *Vita* di Alessandro, dopo una revisione della bozza che aveva realizzato in Oriente intorno al 1408.[28] Dei 53 manoscritti che trasmettono la versione,[29] uno solo contiene una lettera di dedica anonima e acefala (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di San Pietro, H 31).[30] La dedica è stata attribuita a Guarino non solo per lo stile, ma anche per il ricordo affettuoso del magistero di Crisolora, che riportò lo studio del greco in Italia:[31]

> Preterea si hec conticescerem, insignem magno illi et clarissimo uiro Manueli Chrysolore iniuriam inferre me non dubitabam, qui profugas dudum ex Latio litteras Grecas ex innata liberalitate reducens ad nostrates, id in primis meditatus est, ut Greca Latinis imperciens tam precioso patrimonio et immortali beneficio uniuersam ditaret Italiam – ed. Pade (2007) II, 134.

26 Su Filargis cfr. Petrucci (1960).

27 Si tratta probabilmente dell'attuale ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 126 inf., redatto nel circolo di Massimo Planude alla fine del XIII secolo: cfr. Abbamonte/Stok (2017) 374–396. Sul ruolo di Filargis nello sviluppo degli studi greci nella Lombardia di inizio Quattrocento cfr. Rollo (2005).

28 La revisione impegnò Guarino tra il 1411 e il 1413, il *terminus ante* è la data del 13 novembre 1414 soscritta nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di San Pietro H 31: cfr. Pade (2007) I, 172–173.

29 L'elenco è in Pade (2007) II, 134–135. È interessante quanto osserva Pade (2007) I, 174, a proposito degli undici mss. che trasmettono solo la versione della *Vita* di Cesare: in questi testimoni la *Vita* è sempre affiancata da altre opere sulla repubblica romana.

30 Cfr. Pade (2007) I, 172–177.

31 Il ricordo di Crisolora è ricorrente nelle lettere di Guarino: cfr. Fera (2002).

L'anonimo dedicatario è indicato come un eminente personaggio politico, amante delle lettere, che avrebbe irradiato il suo prestigio su quest'opera già illustre di per sé sia per la fama di Plutarco sia per quella dei suoi due protagonisti, Alessandro e Cesare:

> Ii [*scil.* Alessandro e Cesare] tametsi magnam apud posteros auctoritatem tum ab se tum ab scriptore ipso uendicaturi sint, **maximum insuper consecuturos precium existimaui, si tuo nomini, qui in hoc dignitatis singulari sapiencia et eruditione longe precellis, destinentur** – ed. Pade (2007) II, 134.

Infine, Guarino ricorda come l'insistenza del dedicatario, presso cui l'umanista desiderava allocarsi, lo avesse indotto a pubblicare la versione:

> Quocirca inceptum pene omiseram, nisi humanitas et diuina ferme comitas tua occurrisset, que coram te patrocinium michi spem ac dubitanti ueniam prestitisset – ed. Pade (2007) II, 134.

Sulla base di questi dati, Marianne Pade propone di identificare con molta cautela il dedicatario in Carlo Malatesta, signore di Rimini (1364–1429), educato secondo i valori umanistici, conoscitore del greco grazie all'insegnamento di Malpaghini, egli stesso copista di codici e famoso comandante militare, il quale in quegli anni era il condottiero di Firenze, dove Guarino si trovava ad insegnare tra mille difficoltà e polemiche.[32]

Se l'identificazione del dedicatario fosse comprovata da ulteriori argomenti, sarebbe possibile vedere riunite nel Malatesta due istanze che giustificano l'interesse verso la figura di Alessandro che ritroveremo anche in altri ambienti dell'Italia e dell'Europa del Quattrocento: da un lato, il raffinato politico mostrerebbe la stessa curiosità verso la cultura greca e i suoi protagonisti, che si è osservata in Filargis;[33] dall'altro, Alessandro rappresenta il modello ideale del condottiero nobile, eroico e vittorioso, che ha una lunga tradizione nei secoli precedenti del Medioevo, quando Alessandro era divenuto nei romanzi francesi o nel poema epico latino di Gualtiero di Châtillon, l'*Alexandreis*, il modello funzionale all'ideale del nobile cavaliere medievale.

L'interesse verso la figura di Alessandro come modello di eroe-cavaliere-condottiero (una sorta di *speculum principis*) da parte dei signori italiani sembra

32 Pade (2007) I, 176–177. È possibile che la dedica fosse un tentativo da parte di Guarino di trovare nel Malatesta un mecenate che gli avrebbe consentito di lasciare Firenze, dove si era scontrato con alcuni maggiorenti tra cui Niccolò Niccoli.

33 A questo aspetto farebbero riferimento i richiami, fatti da Guarino nella dedica, al magistero di Crisolora. Tuttavia, non si può escludere che essi siano un'iniziativa di Guarino che travalicava gli interessi del destinatario.

confermato anche dal fatto che la versione guariniana della *Vita* plutarchea fu ricopiata nei decenni successivi all'interno di sontuosi manoscritti allestiti per le biblioteche di famosi principi e condottieri. Tra questi manoscritti si ricordano quello conservato attualmente a Cesena, Biblioteca Malatestiana, SIN.XV.1–2, che fu commissionato da Malatesta Novello;[34] quello di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 448, approntato per Federico da Montefeltro;[35] il manoscritto conservato attualmente a Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 65.25, destinato a Iñigo d'Avalos, condottiero al servizio di Alfonso d'Aragona.[36]

Il recupero della figura di Alessandro in contesti culturali in cui era ancora vivo l'ideale cavalleresco medievale, declinato nella nuova forma del condottiero al soldo delle signorie, sembra trovare conferma nei due dedicatari delle versioni dell'*Anabasi di Alessandro* di Arriano. Sebbene siano poco note le circostanze in cui fu realizzata la traduzione dell'*Anabasi* da parte di Vergerio, la dedica all'imperatore Sigismondo II di Lussemburgo rimanda al contesto culturale della Germania della prima metà del XV secolo, in cui i modelli e i valori della cavalleria medievale erano ancora sentiti nella società, in genere, e nella nobiltà in particolare.

Un analogo interesse verso le imprese del condottiero macedone mostrò anche il re del Regno delle Due Sicilie, Alfonso d'Aragona, come ci testimonia una lettera a lui indirizzata da Enea Silvio Piccolomini, datata 27 gennaio 1454, nella quale l'allora segretario dell'imperatore d'Austria ricorda la sua visita a Napoli dell'autunno 1450:

> Serenissime ac gloriosissime rex, cum essem Neapoli, tertius nunc annus est [*scil. post* settembre 1450],[37] accessit me nostri temporis poeta singularis, Antonius Panormita, et pro vetusta consuetudine, quam Senis in adolescentia simul habuimus, multa contulit mecum. Inter loquendum autem, ut fit, percontatus est ex me, quoniam etatem pene omnem in Germania consumpsissem, numquid operis aliquid rari inter bibliothecas, que multe sunt apud Theutones, invenissem. **Cumque Arrianum De gestis Alexandri Macedonie a Paulo Vergerio Iustinopolitano de Greco in nostram linguam translatum comperisse me dice-**

34 Del codice esiste una versione digitale online, visibile alla seguente URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.448 (ultimo accesso 1.3.2023).

35 Cfr. Pade (2007) I, 175. Di questo codice esiste una versione digitale online, visibile alla seguente URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.448 (ultimo accesso 1.3.2023).

36 Anche di questo codice esiste una versione digitale online, visibile alla seguente URL: http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOIt8U2I1A4r7GxMMZB&c=Plutarchi%20Vitae%20quaedam%20Guarino%20interprete#/oro/15 (ultimo accesso 1.3.2023).

37 Nel settembre del 1450 Enea Silvio Piccolomini era stato inviato a Napoli dall'imperatore Federico III per pattuire con re Alfonso d'Aragona il matrimonio tra l'Asburgo ed Eleonora del Portogallo, nipote dello stesso Alfonso: cfr. Pellegrini (2015).

> **rem, magnopere me rogavit, quoniam tanti viri facta libenter audires**, eius libri copiam tue maiestati facerem.
>
> Spopondi me facturum suo desiderio satis; sed usque in hanc diem nullus mihi occurrit, cui tantum thesaurum libenter crederem. Nunc quia nepos meus Petrus Romam petit, commisi sibi deferendum librum, ex Roma vero fida manu tue serenitati tradendum.
>
> Accipe igitur ex me munus, quod non solum ego sed Antonius quoque, magnus poeta et illustris orator, te dignum putavit – in Tournoy (2006) 6 = ed. Wolkan (1918) 249.436–437.

Il segretario di Alfonso, l'umanista Antonio Beccadelli detto il Panormita, aveva chiesto a Piccolomini se in Germania avesse avuto l'opportunità di scoprire qualche opera antica finora sconosciuta, come aveva fatto Poggio Bracciolini qualche decennio prima. Piccolomini aveva risposto di possedere una copia della traduzione di Arriano, fatta da Vergerio, e la notizia aveva suscitato la curiosità del Panormita, in quanto il monarca aragonese sarebbe stato sicuramente interessato a conoscere le imprese di Alessandro (*quoniam tanti viri facta libenter audires*). Panormita ne richiese una copia. La presente lettera è quella che accompagnava la copia per il re, che Piccolomini inviò solo dopo tre anni per una serie di complicazioni cui fa cenno, tra cui la mancanza di copisti affidabili alla corte imperiale e la difficoltà a reperire messaggeri fidati per spedire il manoscritto a Napoli.

L'interesse di re Alfonso verso le imprese di un grande condottiero come Alessandro è confermato da alcuni passaggi della dedica al monarca aragonese che Bartolomeo Facio premette alla sua versione di Arriano (in appendice è riportato per intero il testo della dedica, conservato nel manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 415, ff. 1r–2r).

L'umanista dichiara di aver avuto a disposizione la versione di Vergerio:

> Itaque **cum ad manus meas peruenisset Arriani ipsius traductio quaedam non satis Latina neque Alexandri nomine gloriaque digna**, nouae compositionis laborem assumere libuit, **nec uero est quod Petrumpaulum Vergerium eius traduc**- [f. 1v] **tionis auctorem uituperem**, quem unum ex doctis et eloquentibus uiris aetatis nostrae fuisse satis scio. Nam pro sua eloquentia, ut puto, si uoluisset et ornate et commode hanc historiam, quemadmodum coetera quae Latine composuit, interpretari ac tractare potuisset – Vat. Urb. lat. 415, f. 1r–v.

È verisimile che Facio abbia avuto tra le mani il codice inviato dal Piccolomini a Napoli nel 1454. L'umanista dichiara di essere rimasto insoddisfatto della versione di un umanista come Vergerio, di cui però riconosce i grandi meriti: per questo motivo, si era deciso a ritradurre il testo di Arriano.[38]

38 Come Vergerio, Facio traduce sia l'*Anabasi* sia gli *Indikà*, che aggiunge come libro VIII dell'*Anabasi*, probabilmente in quanto lo considerava parte dell'opera maggiore.

Sulle ragioni che spinsero Facio a questo lavoro, egli annovera l'affidabilità di Arriano come storico di Alessandro:

> Arrianus autem noster unus omnium diligentissime ac uerissime hanc historiam Gr(a)ece putatur scripsisse uel eo maxime quod Ptolemeum et Aristobulum, grauissimos ac summos uiros, qui omnibus Alexandri rebus gestis non solum interfuere, sed etiam cum dignitate praefuere, secutus est – Vat. Urb. lat. 415, f. 1r.

E annovera il valore paradigmatico della spedizione di Alessandro, ancora valido per i re e per i governanti della sua epoca, in quanto il condottiero macedone realizzò imprese straordinarie con pochi mezzi e spesso avendo la fortuna avversa:

> **At cum caeterorum regum ac principum uirorum facta noscitanda sint aut regibus aut rem publicam gubernantibus, in primis tamen Alexandri nostri facta contenderunt**, qui tam florenti aetate tam breui temporis curriculo, tam parua militum manu quicquid terrarum ab Hellesponto ad oceanum Indicum pertinet, imperio suo subiecit, **qui tot proelis ne semel quidem fortunam aduersam expertus est**, qui denique clementia, liberalitate, magnificentia, non minus quam armis notus est atque illustris, cuius rei gratia hoc opus aliquanto libentius aggressus [f. 2r] sum – Vat. Urb. lat. 415, ff. 1v–2r.

Nel riferimento alla fortuna avversa Facio riprende il dibattito antico sul ruolo della fortuna nei successi di Alessandro, che aveva visto gli interventi divergenti di Livio e Plutarco (cfr. *supra*). L'allusione al tema della fortuna di Alessandro non era casuale alla corte aragonese, in cui la lettura dell'opera di Livio era tra i passatempi preferiti del re nella cosiddetta 'ora del libro'.[39]

Comunque, anche per Facio la ripresa di un'opera su Alessandro si inserisce evidentemente nel contesto di una corte, quella del regnante Trastámara, nella quale circolavano sicuramente le nuove idee propugnate dagli umanisti ed era apprezzato lo studio del greco, ma restavano ancora fortemente radicati nelle nobiltà ispanica e napoletana quei valori della cavalleria medievale che si riconoscevano nel coraggio e nelle imprese del Macedone.[40]

Anche le nuove traduzioni dei due opuscoli plutarchei *De Alexandri fortuna aut virtute* e *De fortuna Romanorum*, realizzate da Niccolò Perotti tra il 1449 e il 1452 e dedicate a Niccolò V, rispondono alle due direttive principali che hanno guidato le versioni di Iacopo, Guarino, Vergerio e Facio; inoltre, esse contengono una ripresa della polemica che vedeva contrapposti Alessandro *versus* i Romani.

Ancora una volta sono le lettere di dedica a Niccolò V a fornirci importanti informazioni: in quella premessa alle versioni delle due orazioni *De Alexandri for-*

39 Cfr. Regoliosi (1981) LXVII–LXXVII e *passim*.

40 Nella dedica, Facio non fa alcun riferimento all'argomento degli *Indikà*, sia che questo testo non fosse considerato autonomo sia che la materia trattata non fosse al centro degli interessi di Facio, del suo regale committente o del pubblico cui la versione era destinata.

tuna aut virtute, Perotti riprende il dibattito sul ruolo che ebbero la fortuna o il valore militare nei successi di Alessandro e si schiera con Plutarco e con coloro che consideravano Alessandro un condottiero valoroso che ha avuto, anzi, spesso la fortuna a lui avversa:

> Faciet id [*scil.* la difesa del valore Alessandro] pro nobis, summe pontifex, Plutarchus, uir apud Graecos in omni litterarum genere celeberrimus, qui cum obscurissimam hanc atque implicatissimam quaestionem aperire cuperet, duos de fortuna uirtuteue Alexandri libellos scripsit, in quibus **illum, cum fortunam omnibus fere in rebus aduersam haberet**, sola uirtute tot populorum potentissimarumque nationum principatum adeptum manifestissimis argumentis ostendit. Hunc ego proximis diebus Latinum feci tuoque sanctissimo nomini quasi quasdam ingenii mei primitias dedicaui, ubi omnes fere res gestas Alexandri summatim commemoratas intueri poteris – ed. Cassidy (1967) 109.13–110.2.

Se escludiamo che il pontefice abbia potuto mostrare interesse verso le imprese di Alessandro per un retaggio della tradizione cavalleresca, che non traspare da nessun documento riguardante la cultura di Niccolò V, la decisione di dedicare al pontefice questa versione rispondeva verisimilmente all'ambizioso progetto papale di tradurre in latino il maggior numero possibile di opere greche, per metterle a disposizione dei lettori occidentali. Si trova una conferma di questo piano del pontefice, nella dedica a Niccolò V della traduzione latina del *De plantis* di Teofrasto, terminata alla metà del 1451, in cui il traduttore, Teodoro Gaza, afferma che grazie al papa presto si sarebbe letta in latino tutta la letteratura greca:

> Qua in re peculiarem profecto laudem illam quoque tibi reddere licet, quod non solum uolumina omnia quae lingua Latina praebere possit, summa cum diligentia colligenda et usque ultra aquilonem degentibus conquirenda magno cum sumptu curas, sed etiam Graecorum numerosa opera conuertenda in Latinum sermonem percenses. Idque tanto cum desiderio agis, ut breui pauci uix libri insignes restent linguae illius qui Latine legi non possunt. O rem perutilem et summo pontifice dignam! [. . .] Haec tuas bibliothecas, summe princeps, non paucis quibusdam Iudeorum libellis, ut de Ptolomeo Philadelpho scribitur, sed plurimis amplissimisque Graecorum codicibus gentis nobilissimae omnique litterarum genere praestantissime facit pleniores – ed. Manfredi/Potenza (2022) 36–37.

Contemporaneamente, non si può escludere che tra le ragioni della scelta di queste opere ci siano state le sollecitazioni del gruppo di umanisti gravitanti intorno al pontefice, che certamente consideravano la cultura greca almeno alla pari di quella latina. Tra essi si ricordano Giovanni Tortelli, Giorgio Trapezunzio, Teodoro Gaza, ma soprattutto il cardinale Bessarione, di cui Perotti era segretario all'epoca e che Perotti ricorda al termine della dedica per l'aiuto da lui ricevuto nello stendere la versione:

> Si quid autem tersius aut exquisitius forte interpretatum reperies, it attribues clementissimo principi meo, cuius ope hanc meam lucubratiunculam proximis diebus elaboraui – ed. Cassidy (1967) 110.5–9.

Più complessi sono gli argomenti messi in campo da Perotti nella dedica della sua versione del *De fortuna Romanorum*:[41]

> [. . .] sed postea etiam assidua lectio persuasisset, adeo ut ea Apollinis oraculo ueriora existimarem, **nuper tamen omnem meam opinionem euerterat hic de fortuna Romanorum libellus**. Ita mihi tot ac tantorum uirorum res gestas deprimere uidebatur, cum paulo ante unius Alexandri tantopere extulisset. **Coeperam itaque hunc quoque mecum stomachari parumque abfuit quin a coepto traducendi opere desisterem**. Sed primo iussa tua, summe pontifex, quibus tergiversari nefas erat, me represserunt, deinde et mei clementissimi Principis singularis auctoritas, qui hoc opusculum apud Graecos multis manifestissimisque argumentis imperfectum deprehendi asseruit, quod profecto satis uerisimile uidetur. Neque mihi persuadere possum eum uirum, qui caeteris in rebus tantam aequabilitatem moderationemque seruauerit, hac una in re lapsum fuisse – ed. Stok (2011) 32.

Perotti afferma di aver cominciato a tradurre l'opuscolo in considerazione della stima che aveva nei confronti di Plutarco, che lui considerava uno storico imparziale, ma ad un certo punto le critiche mosse da Plutarco ai Romani, che avrebbero ottenuto (secondo Plutarco) numerosi successi in modo rocambolesco, e l'esaltazione di Alessandro Magno, già presente nei due opuscoli precedentemente tradotti, lo avevano a tal punto disgustato (*stomachari*) che era stato quasi sul punto di abbandonare la traduzione, se non fossero intervenuti il pensiero della promessa fatta al pontefice e i saggi argomenti del suo *patronus* Bessarione, il quale lo aveva invitato a sospendere il giudizio su un'opera che doveva essere chiaramente incompleta.

In questa dedica appare con chiarezza l'atteggiamento di Perotti, il quale, sebbene si fosse dedicato alle traduzioni di questi opuscoli su Alessandro, conservava un sentimento anti-greco e filo-romano, che è dominante nella maggior parte degli umanisti italiani. Non è dato, invece, sapere se il pontefice avesse una sua personale posizione in questo dibattito.

In conclusione, nonostante la presenza di un certo numero di traduttori e traduzioni di opere greche su Alessandro nel Quattrocento, non si può parlare di un *revival* del condottiero macedone, né è possibile associare *tout court* queste traduzioni al fenomeno del ritorno dello studio del greco in Italia, iniziato con l'arrivo di Crisolora. La figura di Alessandro fu studiata e riproposta soprattutto in ambienti in cui vi era l'interesse a conoscere la cultura greca nei suoi risvolti più intrinseci, e questi ambienti furono molto pochi e assai circoscritti nell'Italia del-

41 La dedica è analizzata da Stok (2011) 31–34.

l'epoca, in cui il greco era studiato eminentemente per avere notizie relative alla storia di Roma. Pochi umanisti, che per lo più avevano studiato in Oriente o erano allievi di Crisolora o di Guarino, uno dei più 'filelleni' degli umanisti italiani, tradussero opere greche su Alessandro e questo loro impegno si spiega anche con i loro committenti o dedicatari.

Tra essi, alcuni erano greci (Filargis) o erano interessati a favorire la diffusione (e il trasferimento) della cultura greca in Italia (e in Occidente), in un momento in cui l'Impero Romano d'Oriente viveva il periodo più profondo di crisi, che l'avrebbe portato all'estinzione (per es. Niccolò V e dietro di lui le figure di Tortelli e Bessarione).

Altri committenti erano più legati all'immagine medievale di Alessandro: si tratta di uomini politici che vedevano in Alessandro Magno un modello del loro ideale di politico, che era ancora legato a retaggi medievali, in cui la figura del governante si identificava con quella del condottiero e del cavaliere eroico (Carlo Malatesta, Sigismondo II di Lussemburgo, Alfonso d'Aragona). In questo contesto, in cui la ripresa della figura di Alessandro risponde a sollecitazioni di ordine culturale (il movimento dei Filelleni) o sociale (gli ideali cavallereschi persistenti in alcuni ambienti della classe dirigente), appare ancora assai flebile se non inesistente l'attenzione verso gli aspetti più esotici della spedizione di Alessandro. Bisognerà attendere le scoperte geografiche e la ripresa degli studi scientifici di geografia, etnografia o di quelli dedicati alle scienze naturali (botanica, zoologia e geologia), a partire dal XVI secolo, per trovare i primi lettori attenti della parte più esotica e orientale della vicenda di Alessandro.

Appendice

Dedica ad Alfonso d'Aragona, re di Napoli, della traduzione latina dell'*Anabasi* di Arriano, realizzata da Bartolomeo Facio (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 415, ff. 1r–2r).

Multi, Alfonse rex gloriosissime, Alexandri Macedonis scriptores fuere. Neque enim de quoquam rege plures fere unquam scripsere, tantae omnibus saeculis admirationi fuit illius regis siue fortuna siue uirtus siue gloria. Sed mirum est quantum hi omnes inter se discrepare uideantur. Nanque alii uulgi rumores secuti non tam quae Alexander gesserit quam quae de illo peruulgata essent, memoriae prodidere. Alii domesticae laudis studio adducti in extollendis rebus eius modum excessisse existimati sunt. Nonnulli gloriae cupiditate adducti quae tanto rege digna putauerunt litteris mandauere lenociniis quibusdam figmentorum delectari. Quidam tanti nominis splendore offensi eiusdem res carpere atque eleuare studuerunt.

Arrianus autem noster unus omnium diligentissime ac uerissime hanc historiam Gr(a)ece putatur scripsisse uel eo maxime quod Ptolemeum et Aristobulum, grauissimos ac summos uiros, qui omnibus Alexandri rebus gestis non solum interfuere, sed etiam cum dignitate praefuere, secutus est.

Ad haec oratione ipsa pressus ac perpolitus maximeque circa rerum narrandarum ordinem intentus historicum sese quam oratorem uideri mauult, quamquam in orationibus nec uim dicendi nec copiam sibi defuisse demonstrat.

Itaque cum ad manus meas peruenisset Arriani ipsius traductio quaedam non satis Latina neque Alexandri nomine gloriaque digna, nouae compositionis laborem assumere libuit, nec uero est quod Petrumpaulum Vergerium eius traduc- [f. 1v] tionis auctorem uituperem, quem unum ex doctis et eloquentibus uiris aetatis nostrae fuisse satis scio. Nam pro sua eloquentia, ut puto, si uoluisset et ornate et commode hanc historiam, quemadmodum coetera quae Latine composuit, interpretari ac tractare potuisset.

Coeterum, ut a Sigismondo imperatore Romano, qui parum doctus erat, sine cuiuspam adiumento posset intelligi, sic enim ab eo scriptum repperi hanc historiam ita inculte de industria traduxit. Sed ut ille Sigismundi uoluntati, qui exiguam grammaticae, nullam eloquentiae cognitionem haberet, gerere morem studuit, sic ego tentare uolui an hic noster labor Alfonso regi, omni doctrina praedito, probari posset atque, ut illa prior editio Germanis incultioribus relinqueretur, haec nostratium politiorum esset. Iuuabit me quidem duorum maximorum et opulentissimorum aetatis suae regum omnisque memoriae facile principum alterius facta celebrasse alterius res Graece scriptas Latinas effecisse, cum prius quantum ad Arrianum attinet, non satis Latinae essent.

At cum caeterorum regum ac principum uirorum facta noscitanda sint aut regibus aut rem publicam gubernantibus, in primis tamen Alexandri nostri facta contenderunt, qui gratia hoc opus aliquanto libentius aggressus [f. 2r] sum.

In quo si tibi, Alfonse, et coeteris doctis hominibus satisfecero hoc tibi Alexander merito debebit quod Arrianus suus, qui prius tantummodo Graecus erat, nunc etiam tuo hortatu Latinus factus est.

Bibliografia

Abbamonte/Stok (2011): Giancarlo Abbamonte e Fabio Stok, “Perotti traduttore degli opuscoli plutarchei *De Alexandri Magni fortuna aut virtute e De fortuna Romanorum*”, in: *Renaessanceforum* 7, 217–260.

Abbamonte/Stok (2017): Giancarlo Abbamonte e Fabio Stok (a c. di), *Iacopo D’Angelo traduttore di Plutarco.* De Alexandri fortuna aut virtute *e* De fortuna Romanorum, Pisa.

Berti (1998): Enrico Berti, “Manuele Crisolora, Plutarco e l’avviamento delle traduzioni umanistiche”, in: *Fontes* 1, 81–99.

Boitani *et al.* (1997): Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla e Mariantonia Liborio (eds.), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano.

Botley (2004): Paul Botley, *Latin Translations in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge.

Cammarota (1998): Maria Rubina Cammarota (ed.), *Plutarco. La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda orazione*, Napoli.

Cammelli (1941): Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell’Umanesimo*, I, *Manuele Crisolora*, Firenze.

Cassidy (1967): Bernard J. Cassidy, *Barberini Latin Manuscripts 47–56 and Niccolò Perotti’s Latin Version of the* De Alexandri Magni fortuna aut uirtute *of Plutarch*, New York.

D’Alessandro (2015): Paolo D’Alessandro, “Perotti, Niccolò”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 82, 431–433.

D’Angelo (1998): Annamaria D’Angelo (ed.), *Plutarco. La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima orazione*, Napoli.

Duchemin (1940?): M. Duchemin, *Répertoire alphabétique général du fonds des Nouvelles acquisitions latines de la Bibliothèque nationale (1868–1940). A-I*, *25*. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5371014d/f57.item.r=Nouvelles%20acquisitions%20latines (ultimo accesso 1.3.2023).

Fera (2002): Vincenzo Fera, “La leggenda di Crisolora”, in: Maisano/Rollo (2002) 11–18.

Forni (1989): Giovanni Forni (ed.), *Plutarco. La fortuna dei Romani*, Napoli.

Frazier/Froidefond (1990): Françoise Frazier et Christian Froidefond (éd.), *Plutarque. Œuvres Morales*, V.1, *La fortune des Romains, La fortune ou la vertu d’Alexandre, La gloire des Athéniens*, Paris.

Frugoni (1978): Chiara Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall’Antichità al Medioevo*, Firenze.

Hamilton (1969): James R. Hamilton, *Plutarch*, *Alexander. A Commentary*, Oxford.

Loenertz (1950): Raymond-Joseph Loenertz, *Correspondance de Manuel Calécas*, Città del Vaticano.

Maisano/Rollo (2002): Riccardo Maisano e Antonio Rollo (a c. di), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Napoli.

Manfredi/Potenza (2022): Antonio Manfredi e Francesca Potenza, *I codici greci di Niccolò V. Edizione dell’inventario del 1455 e identificazione dei manoscritti. Con approfondimenti sulle vicende iniziali del Fondo Vaticano Greco della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano.

Mercati (1925): Giovanni Mercati, *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti, arcivescovo di Siponto*, Città del Vaticano [rist. 1973].

Novati (1893): Francesco Novati (a c. di), *Epistolario di Coluccio Salutati*, II, Roma.

Pade (2002): Marianne Pade, “Latin Manuscripts of Plutarch’s Lives Corrected and Annotated by Guarino Veronese”, in: Maisano/Rollo (2002) 249–268.

Pade (2007): Marianne Pade, *The Reception of Plutarch’s* Life *in Fifteenth Century Italy*, I–II, Copenhagen.

Pellegrini (2015): Marco Pellegrini, “Pio II, papa”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXIII, Roma, 663–685.

Petrucci (1960): Armando Petrucci, “Alessandro V”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma, 193–196.

Pistilli (2003): Gino Pistilli, “Guarini, Guarino”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LX, Roma, 357–369.

Regoliosi (1981): Mariangela Regoliosi (ed.), *Laurentii Valle Antidotum in Facium*, Padova.

Rollo (2005): Antonio Rollo, “Gli inizi dello studio del greco in Lombardia”, in: Mario Vegetti e Paolo Pissavino (a c. di), *I Decembrio e la tradizione della* Repubblica *di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, 237–265.

Roos/Wirth (1967): Antoon G. Roos und Gerhard Wirth (eds.), *Flavii Arriani quae extant omnia edidit A. G. Roos; addenda et corrigenda adiecit G. Wirth*, Lipsiae.

Stock (2016): Markus Stock, “The Medieval Alexander. Transcultural Ambivalences”, in: Markus Stock (ed.), *Alexander the Great in the Middle Ages. Transcultural Perspectives*, Toronto, 3–12.

Stok (2011): Fabio Stok, “Perotti traduttore di Plutarco: il *De fortuna Romanorum*”, in: *Studi Umanistici Piceni* 31, 29–44.

Tanturli (2008): Giuliano Tanturli, “Scheda n. 13 (Firenze, BML Laur. 36,7, BNCF II.I.52, BML Laur. 36,9, BML Laur. 36,10)”, in: Teresa De Robertis, Giuliano Tanturli e Stefano Zamponi (a c. di), *Coluccio Salutati e l’invenzione dell’Umanesimo* (Catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 2 novembre 2008–30 gennaio 2009), Firenze, 80–84.

Tournoy (2006): Gilbert Tournoy, “Storiografia greca nell’Umanesimo: Arriano, Pier Paolo Vergerio e Enea Silvio Piccolomini”, in: *Humanistica Lovaniensia* 55, 1–8.

Venier (2020): Matteo Venier, “Vergerio, Pier Paolo, il Vecchio”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* XCVIII, Roma, 754–757.

Viti (1994): Paolo Viti, “Facio, Bartolomeo”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIV, Roma, 373–382.

Wolkan (2018): Rudolf Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, III 1, Wien.

Wytt (1978): Ronald G. Wytt, “Salutati and Plutarch”, in: Sergio Bertelli and Gloria Ramakus (eds.), *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, I, Firenze, 335–346.

Indici

Tutti gli indici sono redatti in italiano, lingua principale del volume, e non includono gli elenchi bibliografici in calce a ogni contributo.

Per lo scioglimento delle abbreviazioni nell'indice dei passi citati, si vedano l'*Oxford Classical Dictionary* per le opere classiche (le sigle lì assenti sono state dedotte per analogia con le altre), le pp. 203 e 228 del presente volume per quelle in sanscrito e questo stesso indice per i repertori epigrafici (accanto alla rispettiva sigla). L'indice dei nomi antichi non comprende la voce "Alessandro" (e relative varianti) ed elenca gli umanisti per cognome (*e.g.* 'Bruni, Leonardo' e non 'Leonardo Bruni'). Nell'indice dei toponimi e degli etnonimi, questi ultimi (quando presenti) sono elencati insieme al relativo nome di luogo.

La cura degli indici è di Matteo Stefani.

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-019

Indice dei passi citati

A
– 5.3.92 222

Ael. fr.
– F 57 Domingo-Forasté 347
– F 110a Domingo-Forasté 348
– F 110b Domingo-Forasté 348

Ael. *NA*
– 5.21 356
– 6.44 118, 127
– 7.37 349
– 8.1 118, 349
– 15.21 118, 349
– 16.2 127
– 16.39 118, 349
– 17.25 118, 349

Ael. *VH*
– 1.25 118
– 2.3 118
– 2.19 118
– 2.41 349
– 3.17 118
– 3.23 118, 349
– 5.6 349
– 7.8 118, 162
– 9.3 352
– 9.37 118
– 10.4 118
– 12.26 118

Aen. Gaz. *Theophr.*
– 17–18 Colonna 354

Aesch. *Per*.
– 978–981 261

Aeschin. *In Ctes.*
– 3.132 291

Amyntas
– *FGrHist* 122 27

Amyzon (*Inscription from Amyzon*)
– 15.7 Robert/Robert 262

Anaxicr.
– *FGrHist* 2201a F 1 41
– *FGrHist* 2201a F 2 41
– *FGrHist* 2201a T 2 41

Androst.
– *FGrHist* 711 F 3 42
– *FGrHist* 711 F 4 42
– *FGrHist* 711 F 5 42

Anec. Gr.
– ἐπίσκέπται 261
– ἐπίσκηψις 261

Anon. Florent.
– *FGrHist* 647 F 1 68

Anth. Lat.
– 437–438 R. 74

ĀpDhS
– 1.25.11–12 222
– 2.21.11–12 210

App. *BCiv.*
– 1.80.366 83
– 1.96.449 77
– 2.49.200 76
– 2.76.319 76
– 2.86.363 83
– 2.91.384 83

App. *Mith.*
– 15.103 79, 81
– 95.438 79
– 121.588 79

App. *Syr*.
– 10 125

Apsines *Rhet*.
– 6.8–12 342

ĀpŚS
– 22.7.20–25 215, 218

Apul. *Apol.*
– 22.8 125
– 38 144

Apul. *De deo Socr.*
– 2.2–3 (119–120) 154

Apul. *De dog. Plat.*
– 1.8.4–5 (197–198) 154–155

Apul. *Flor.*
– 6 127, 156
– 6.1–5 134
– 6.2 155
– 6.4 155, 185
– 6.7–9 155–156
– 7 141, 156
– 7.1–10 125–126
– 7.2–3 156
– 12 127
– 15.16–18 127
– 18.16 145

Apul. *Met.*
– 3.2 155
– 11.7 155
– 11.20 155
– 11.26 155

Apul. *Mund.*
– prol. 7–9 (288–289) 147
– 1.6 (290) 144
– 15.1–2 (321) 148
– 16.1–2 (323) 148
– 17.3–7 (326–329) 149
– 17.5–7 (327–329) 145
– 19.3–7 (332–334) 150
– 22.1–2 (337) 151
– 22.5 (339) 151
– 22.26 (346) 152
– 24.1 (341) 144
– 25.1 (343) 144
– 32.3–4 (361) 152
– 33.4 (363) 145
– 38.4 (374) 145

Ar. *Achar*.
– 91–124 261

Ar. *Av*.
– 1020–1055 261

Archelaos
– *FGrHist* 123 27

Arethas *Op*.
– 61.29 Westerink 355
– 62.32 Westerink 351

Arist. *Cael.*
– 2.14.298a9-12 56

Arist. *De an.*
– 1.2.405a 178

Arist. fr.
– F 246 Rose = F 686 Gigon = [Aristot.] *FGrHist* 646 T 2a 27
– F 248 Rose = F 695 Gigon = *FGrHist* 646 F 1 58, 60, 66–67, 69

Arist. *Hist. anim*.
– libri 3–5 58

Arist. *Metaph.*
– 1.982b.12–17 153

Arist. *Metereol.*
– 350b.1–4 60
– 353b35–354a.5 141
– 354a.2–3 56

Arist. [*Mund.*]
– 391a.18–b.3 147

– 392a.4 144
– 393a.9–394b.46 141
– 395a.13–17 148
– 395a.28–32 148
– 395b.23–30 149
– 396a.33–b.5 150
– 397a.5–8 151
– 397a.19–24 151
– 397b.9 144
– 397b.25 144
– 398a.10–b.10 139–141
– 399b.33–400a.4 152

Arist. *Part. an.*
– 1.5.645a.15–17 154

Arist. *Pol*.
– 3.13.1284a.11 9
– 3.14.1285b.20–33 9
– 3.16.1287a.8 9
– 3.17.1288a.18–19 9
– 4.11.1296a.32–b.2 12
– 7.6.1327b.29–33 13

Aristid. *HL*
– 4.18 118
– 4.48–49 118

Aristid. [*Rhet.*]
– 1.162 349

Aristob.
– *FGrHist* 139 F 7 42
– *FGrHist* 139 F 55 28, 42

Arr. *Anab*.
– 1.3.5 80
– 1.11.7 76
– 1.11.8 84
– 1.12.1 161
– 2.25.2 355
– 3.3.2 275
– 3.3–4 275–276
– 3.3.4–5 276
– 3.5.3 262
– 3.7.1 68
– 3.10.2 345
– 3.22.1 262
– 3.28.4 262
– 4.9.3–4 162
– 4.11 16
– 4.19.5–20.3 345
– 4.27.3–4 343
– 4.28.4 76
– 5.2.1 161
– 5.2.5–6 280
– 5.2.7–3.4 346
– 5.19.1–3 346
– 5.19.4–5 128
– 5.20.5–6 346
– 5.22 193
– 5.25–26 56
– 5.26.5 161
– 5.28.3 162
– 5.29.1 343
– 6.1.2–6 55, 57
– 6.3.2 161
– 6.11.3 349
– 6.13.4 345
– 6.13.5 346
– 6.14.1–3 346
– 6.15.1 346
– 6.16.5 343
– 6.17.2 343
– 7.1.5–6 347, 354
– 7.2.1 119
– 7.2–3 212
– 7.3.1 213
– 7.3.5 213
– 7.9.6–8 56
– 7.11.1 162
– 7.14.4 162
– 7.14.4–10 161
– 7.14.6 162
– 7.16.1–2 28
– 7.16.1–4 56
– 7.19.3–20 42
– 7.19.3–22.5 28
– 7.20.1 161
– 7.20.2 28
– 7.20.7–10 56
– 7.28.1–3 345
– 7.30.1 291

Arr. *Ind.*
– 6.2 64
– 6.4–8 64
– 7.1 64
– 12 261
– 31 375
– 31.9 169
– 43.7 41

AŚ
– 1.6.5 242
– 1.6.11 242
– 1.10 241
– 1.12.16 241
– 1.16.7 243
– 2.1.4 244
– 2.6.1–3 242
– 2.10.3 260
– 2.15.3 243
– 3.1.1 244
– 3.12.2 242
– 4.11.11 242
– 5.1.1 242
– 5.1.50–52 243
– 5.2.38 242, 264
– 5.3.26 242
– 7.16 243
– 8.15.21–30 243
– 13.3.36 242
– 13.5.15 242

Ath.
– 10.437a-b 349
– 12.538b–539a 352
– 12.539c-f 352

August. *De civ. D.*
– 4.12 144
– 8.12 144

Auson. *Mos.*
– 311–317 179

Baiton
– *FGrHist* 119 27

BaudhDhS
– 1.2.9–17 196

BaudhŚS
– 18.13 197
– 18.48 217

Biblia – Novum Testamentum
– Apc 20.7 302, 314

Biblia – Vetus Testamentum (LXX)
– Dan 7.2 300
– 1Esd. 1.5 253
– 1Esd 1.12 253
– 1Esd 5.4 253
– 1Esd 8.28 253
– Ez 38.2 301
– Ez 38–39 301–302
– Ez 38.5 305
– Gn 10.2 301
– 1Mac 10.65 253, 254
– 2Mac 3.4–6 262
– Ps 67.32 305
– 1Sam 15 312

Caes. *BGall.*
– 1.2 86

Callisth.
– *FGrHist* 124 F 12a 27
– *FGrHist* 124 F 14a 275
– *FGrHist* 124 F 14a–b 16
– *FGrHist* 124 F 31 291
– *FGrHist* 124 T 10 275

Cass. Dio
– 30–35.107.1 83
– 36.37.4–5 78
– 36.52–53 78
– 36.54.5 78
– 37.21.2 79
– 37.21.3 83
– 39.38.2–5 84
– 39.39.4–5 86
– 42.1.1 85
– 42.5.1 85

Cat.
– 11 74

Cedr. *Hist. comp.*
– 167.59 177
– 170.2 344

Chron. Pasch.
– 588 Dindorf 378

Cic. *Arch.*
– 10.24 83–85

Cic. *Att.*
– 1.13.4 77
– 2.7.2 77
– 2.9.1 77
– 2.19.3 82
– 2.20.1 77
– 2.22.2 77
– 3.19.3 77
– 4.9.1 77
– 4.15.7 77
– 7.21.1 87

Cic. *Balb.*
– 4.9 76, 79
– 4.21 79
– 6.16 79

Cic. *Brut.*
– 43.161 85
– 68.239 85

Cic. *Cat.*
– 3.11.26 79

Cic. *Div.*
– 86.1 178

Cic. *Dom.*
– 42.110 79

Cic. *Fam.*
– 7.1.3 84
– 8.1.3 77

Cic. *Fin.*
– 5.53.2 173

Cic. *Hort.*
– 110.2 Grilli 173

Cic. *Leg. agr.*
– 2.19.52 79

Cic. *Man.*
– 10.28 85
– 11.29 79
– 12.35 79
– 13.36 76–78
– 14.40 76, 79
– 14.42 77
– 16.48 74
– 16.49 76, 85
– 22.64 76
– 24.69 77

Cic. *Phil.*
– 2.28.69 76

Cic. *Pis.*
– 7.16 79

Cic. *Rep.*
– 6.20.21–22 74

Cic. *Sest.*
– 31.67–68 79
– 61.129 79

Cic. *Tusc.*
– 1.35.86 85
– 5.32.92 119

Cic. *Verr.*
– II 2.46.113 78
– II 5.58.153 78

CKC (*Catalog of Kharosthi Coins*)
– 234 246, 252
– 235 246, 252
– 236 246, 252

– 300 246, 252
– 306 246, 252
– 307 246, 252

CKI (*Catalog of Kharosthi Inscriptions*)
– 14 260
– 29 260
– 30 260
– 31 260
– 32 234, 253
– 33 234, 253, 255
– 176 234, 251, 256, 258–259
– 190 234, 246–248, 252
– 241 234, 246–253
– 242 234, 246–247, 249, 251, 253, 259
– 243 234
– 247 234, 249, 251
– 249 234, 253, 256
– 255 234, 246–248, 253
– 257 234, 245–249, 251, 253
– 259 234
– 265 234, 246–249, 251, 253, 256, 265
– 358 234, 246–248, 250, 252
– 359 234, 250–251
– 402 234, 249–252
– 405 234, 246–249, 251, 253
– 454 234, 251, 253, 256
– 470 234
– 552 234, 253, 254–255, 263, 265
– 553 234, 260, 263–265
– 930 234, 250, 252
– 966 234
– 1035 234, 246–248, 251

CKM (*Catalog of Kharosthi Manuscripts*)
– 1 246

Clem. Al. *Strom.*
– 4.7.50.1 351
– 6.38.1–12 351

Const. Porphyr. *Exc. de legationibus 1* (*EL*)
– Arr. 1 346

Const. Porphyr. *Exc. de legationibus 2* (*EL*)
– Arr. 1–10 346
– Arr. 5–7 346

Const. Porphyr. *Exc. de sententiis* (*ES*)
– Arr. 1–18 346
– Arr. 11 346
– Arr. 11–18 346
– Arr. 12 346
– Arr. 16 346
– Arr. 18 347
– Diod. Sic. 188–204 345
– Diod. Sic. 199–200 346

Const. Porphyr. *Exc. de virtutibus* (*EV*)
– Diod. Sic. 153–162 345
– Diod. Sic. 160–161 345
– Iohan. Antioch. 11 344

Ctes. *Ind.*
– F 45.32 173

Curt.
– 4.7.5–30 275
– 4.8.3 66
– 4.8.4 262
– 6.5.18–19 127
– 6.5.29 165
– 7.8.9 165
– 8.5–12 16
– 8.10.12 280
– 9.7.1–11 43

Dante *Inf.*
– 12.106–108 383

Dexipp.
– *FGrHist* 100 F 33d = F 5d Martin = F 4d Mecella 44

Dio Chrys. *Or.*
– 2 118, 122, 132
– 2.2 122
– 2.15 122
– 2.16 165
– 2.17 165
– 2.29 122
– 2.79 18, 122
– 4 118, 120, 122, 132
– 4.1 119
– 4.3 119

– 4.4–5 120
– 4.6–7 120
– 4.10 120
– 4.14 122
– 4.14–15 120
– 4.15 121
– 4.17–18 121
– 4.21–28 120
– 4.31 121
– 4.38 120–121
– 4.59 120–121
– 4.70 11
– 4.74 121
– 6 118
– 45.1 118
– 47.8 18
– 49.4 18

Diod. Sic.
– 1.37.5 65
– 1.40.1–3 61
– 2.41.3 261
– 2.55.3–4 172
– 2.56.7 176
– 2.57.4 173
– 3.37.9 185
– 17.1.4 160
– 17.1.5 76, 84
– 17.50.6 276
– 17.51.4 276
– 17.54.4–5 355
– 17.77.4–7 344
– 17.79–80 344
– 17.84.2–6 343
– 17.84.5–6 346
– 17.94 61
– 17.95.1–2 288, 343
– 17.98.1–6 349
– 17.99.5–6 43
– 17.108.6–7 44
– 17.111.1 43
– 18.7.1 43
– 18.8–10 43
– 18.9.4 44
– 18.10.1 44
– 18.18.4–5 45
– 39.9 76
– 39.20 76
– 40.4 79, 83

Diog. Laert.
– 5.1.18 7
– 5.1.22 7
– 5.26 8
– 5.51–52 43
– 6.32 119
– 6.38 119
– 6.60 119
– 6.68 119
– 10.34–83 63

Diognetos
– *FGrHist* 120 27

Epist. Alex.
– 37.5–38.2 Boer 183

Eratosth.
– *FGrHist* 241 F 29 103

Eur. *Hipp*.
– 1392 100

Euseb. *Vit. Const*.
– 7.1–2 350

Eust. Thess. *Dionys. Perieg*.
– 1153 Müller 346

Eust. Thess. *Epitaph. in Man. Comn.*
– 64 Bourbouhakis 354

Eust. Thess. *Or*.
– 16.267 Wirth 353

Euth. Tornikes *Or*.
– 6.166–167 Papadopoulos-Kerameus 354

Facius Bart. *Arr. Anab.*
– praef. (ms. Vat. Urb. Lat. 415, f. 1r–v) 395–396, 399–400

Favorin. *Fort.*
– 1 118
– 19–20 118

Flor.
– 1.41.14 78
– 1.41.15 79
– 2.13.51 86–87

Fredeg. *Chron.*
– 4.66 315

Gaza Theod. *Theophr. Caus. pl.*
– praef. pp. 36–37 Manfredi/Potenza 397

Gell. *NA*
– 2.22 143
– 5.1 128
– 5.2 135
– 5.2.4–5 127
– 5.3 128
– 6.1 128
– 7.8 135
– 7.8.1–2 128
– 9.3.3 128
– 9.3.5 128
– 9.4 129, 130
– 13.4.1–3 130
– 17.21 129
– 17.21.32–34 129
– 20.5.7–8 129

Georg. Sync.
– 318.17 Mosshammer 344

Gran. Lic.
– 36.2 83

Greg. Naz. *Carm. mor.*
– 25.270–277 355

Greg. Naz. *Or*.
– 4.41 354

Guar. Veron. *Plut. Alex.*
– II, 134 Pade 392–393

Harp.
– ἐπίσκοπος 261

Hdt.
– 1.144.2 261
– 2.29 68
– 2.32–34 60
– 2.92 58
– 2.73 29
– 2.175.2 67–68
– 3.107 29
– 3.107–113.1 29
– 3.110 39
– 4.44.1 58
– 4.44.2 61
– 4.49.3 60
– 9.120 377

Hegesipp.
– 3.5 304, 314
– 5.50 304, 314

Hermog. [*Inv.*]
– 3.7.2 342

Hieron. *De vir. ill.*
– 83 300

Hieron. *Ep.*
– 77 304
– 77.8 312, 315

Hist. Aug.
– *Tyr. Trig.* 14.3–6 374

Historia de preliis (J1)
– 1.31b 330
– 1.32.4 330
– 3.35 329

Hom. *Il.*
– 3.179 291
– 3.194 165
– 18.80–82 162
– 19.215–220 166
– 19.375–383 165

– 22.207 84
– 23.135–153 161
– 23.140–151 162

Hom. *Od*.
– 7.117–121 176
– 8.75 166
– 8.122–126 176–177
– 8.135–137 165
– 8.158–164 164
– 8.165–185 164
– 9.489–491 165
– 9.513–516 165
– 9.515 165
– 18.9–13 164
– 18.14–24 164
– 20.301–302 164
– 23.111 164

Hsch.
– M 1035 348

Hsch. Ill.
– *BNJ* 390 F 7.18–19 370

HŚS
– 17.3.18 215, 219

Hymn. Hom. Cer.
– 277–278 100

Iac. Ang. *Plut. Alex. fort.*
– praef. 6–15 Abbamonte/Stok 389
– praef. 16–21 Abbamonte/Stok 389

IG (*Inscriptiones Graecae*)
– I^3, 14.12–16 261
– I^3, 15 261
– I^3, 40 261

Iohan. Antioch.
– F 74 Roberto 345
– F 76.1 Roberto 344, 345
– F 76.2 Roberto 345
– F 77 Roberto 345

Iohan. Chrys. *Ad ill. cat.*
– PG 49.240.22–24 374

Iohan. Diogenes *Or. ad Man. Comn.*
– 311 Regel 353

Iohan. Lydus
– *De mens.* 4.107 Wuensch 27, 67

Iohan. Mal.
– 8.3 345
– 14.10 378

Ioseph. *AJ*
– 1.6 281
– 1.123 302, 313
– 12.261 253
– 12.264 253
– 18.97 312, 314

Ioseph. *BJ*
– 7.4.4 281
– 7.7.4 304, 313

Iul. Val. *Res gest. Alex.*
– 3.17.455 182
– 3.17.461 182
– 3.17.513–517 183

Iulian. *Or*.
– 3.18.11 354

Iulian. *Symp.*
– 31 353

Iust.
– praef. 4.9 323
– 9.4.2 11
– 12.6.1–17 16
– 12.15.3 324
– 12.16.11–12 324
– 12.16.12 329

Iuv.
– 4.10.168–172 74

– 10.147–172 125
– 10.283–286 86

JB
– 2.167 217

JMS
– 10.2.57 224
– 10.2.58 224

Jord. *Get.*
– 7.49–50

KS
– 18.9 219

KŚS
– 22.6.1–6 219

LāṭŚS
– 8.8 216, 225

Lib. *Prog*.
– 9.7.34 355

Liv.
– 9.17.5–7 83
– 9.17.6 74
– 9.17.7 85
– 9.17–19 385
– 30.45.6–7 83
– 35.14.5–12 125
– *Per.* 82 77
– *Per.* 89 77
– *Per.* 99 79

Luc.
– 1.151 112
– 7.6 86
– 8.84–85 86
– 9.197–198 76
– 9.201 76
– 9.727–733 185
– 10.272–275 67
– 10.280 174

Lucian. *De mort. Peregr*.
– 25 349

Lucian. *Dial. mort.*
– 12 122
– 12.1–2 123
– 12.3 349
– 12.3–4 123
– 12.3–5 124
– 12.5 349, 349
– 12.6 124
– 13 122, 124
– 13.1 124
– 13.4 124
– 13.5 124
– 25 122
– 25 124, 133
– 25.5 349

Lucian. *Hist. conscr*.
– 12 349

Lucian. *Nigr.*
– 8.15 133

Lucian. *Pisc*.
– 28.19 132
– 28.20 124

Lucian. *Rhet. Praec.*
– 7 349

Lucian. *Ver. hist*.
– 1.29 123
– 2.9 125

Lucr.
– 7.916–926 178

Mang. Prodr. *Poem*.
– 4.578–602 Miller 352
– 26.27–29 Miller 354

Manil. *Astron.*
– 4.52 79

– 4.53–54 74, 83
– 4.54–56 85

Max. Tyr.
– 2.6 118
– 14.8 118, 132
– 28.1 118
– 29.2 118
– 32.9 118
– 36.6 118

MBh
– 12.65.13–16 198
– 12.185.3 226
– 12.185.5 226
– 12.200.40–41 198
– 13.33.19–21 197

MDhŚ
– 3.92 221
– 10.43–44 197
– 11.48–53 221

Megasth. *Ind.*
– F 36 Müller 193–194
– F 40 Müller 193–194

Mela *Chorogr.*
– 3.62 185

Meth. [*Apc.*]
– *incipit* 298
– 7.1–2 298
– 8 302
– 8.4 301
– 8–9.1 297, 300, 309–313
– 9.1 301
– 10.1–2 302
– 13.7–10 299

Mich. Italikos *Op*.
– 43.264 Gautier 354

MS
– 2.11.3–5 219

Nearch.
– *FGrHist* 133 F 1 42
– *FGrHist* 133 F 2 345

Nic. Choniates *Hist*.
– 12.2.9 353
– 15.11.1 353

Nic. Choniates *Or*.
– 5.41 van Dieten 352
– 9.95–96 van Dieten 352
– 16.171 van Dieten 354

Niceph. Basilakes *Or.*
– 3.27 Garzya 354

Niceph. Gregoras *Ep*.
– 43.31 Leone 354

Niceph. Gregoras *Hist*.
– 188 Bekker/Schopen 354

Niceph. Gregoras *Or*.
– 2.514 Leone 354

Niceph. Gregoras *Vit. Const*.
– 49 353
– 50 353

Nonn. *Dion.*
– 36.176–179 370

OGIS (*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*)
– 315, ll. 2–7 257
– 763, l. 31 257

Ones.
– *FGrHist* 134 F 1–38 275
– *FGrHist* 134 F 22 42

Oros.
– 3.7.5 326
– 3.16–20 383
– 3.16.12 326

– 3.17.5 326
– 3.17.7 326
– 3.18 195
– 3.20.4 326
– 3.20.9 326

Ov. *Fast.*
– 1.603 83
– 5.375 100

Ov. *Pont.*
– 4.3.43 79

Pallad. *Common.*
– 1.4 170–171
– 1.5 177
– 1.6 174–175
– 1.14 181–182
– 1.15 169

Paradox. Vatic.
– 2 Giannini 65

Patañjali *Mahābhāṣya*
– P. 2.4.10 196
– P. 6.3.109 196

Paus.
– 1.25.5 43
– 6.12.3 375
– 8.52.5 43

PB
– 17.12.1–6 215
– 17.12.3 216
– 17.12.5 216
– 17.12.6 216

Perottus Nic. *Plut. Alex. fort.*
– 109, l. 13–110, l. 2 Cassidy 397
– 110, ll. 5–9 Cassidy 398

Perottus Nic. *Plut. Fort. Rom.*
– p. 32 Stok 398

PHerc.
– 1015.LVI.15–20 14

Philo *Cher.*
– 63 349–350

Philo *Omn. prob. lib.*
– 93–96 350–351

Philonides
– *FGrHist* 121 = *BNJ* 121 27

Philostr. *VA*
– 2.20 118
– 2.33 118
– 3.56 375

Philostr. *VS*
– 2.1.9 132

Phlp. *Aet. mund.*
– 174.26–26 Rebe 140

Phlp. *In Arist. An. post.*
– 411 374

Phot. *Bibl.*
– 249.441b Bekker 27
– 249.441b.4–12 Bekker 66

Phot. *Lex.*
– μ 259 253

Phryn. *Eclogae*
– 27 369

Piccolomini Aen. Silv. *Epist.*
– 249.436–437 Wolkan 394–395

Pl. *Ap.*
– 28c-d 166
– 41b-c 166

Pl. *Ion*
– 533d 178

Pl. *Phd.*
– 64a 164
– 86d 164–165
– 96a.6–10 153
– 96b.8–c.6 153–154

Pl. *Resp*.
– 573a 348

Pl. *Tht.*
– 155d.2–5 153

Plaut. *Mostell.*
– 775–776 83

Plin. *HN*
– praef. 18 135
– 2.211 179
– 6.30 304, 313
– 6.40 304, 313
– 6.58–75 134
– 6.60 134
– 6.61 134
– 6.64 193
– 6.81 134
– 6.96 134
– 6.183 65, 68
– 6.198 134
– 7.2.28 209
– 7.11 134
– 7.27–29 174
– 7.27.95 74, 76
– 7.27.95–96 83
– 7.27.96 83
– 7.28 134
– 7.108 133
– 7.125 126, 133
– 8.2.4 83, 84
– 8.7.20 84
– 8.32 185
– 8.44 29, 133
– 8.154 127
– 9.2–7 134
– 9.9 374
– 10.50 127
– 10.96 127
– 12.14.29 181
– 12.21–72 134
– 12.56–56 43
– 13.3 133
– 18.6.14 82
– 34.19.57 76
– 34.42.147 179
– 35.36.38 80
– 35.85–87 133
– 36.25.126–130 179
– 37.6.14 83

Plut. *Aem.*
– 23.9 83

Plut. *Ages.*
– 5.3 108
– 7–8 104
– 15.4–5 88

Plut. *Alex.*
– 1.1–2 89
– 2.1 76, 84, 160
– 2.3 99, 102
– 2.4 88
– 2.9 160
– 3.5–8 99, 101, 106
– 4.1–3 82
– 4.3–7 99, 100–102, 107, 113–114
– 4.7 164
– 4.8 76–77, 79, 164
– 4.8–9 80
– 4.9–10 76
– 5.4–5 76
– 5.6 79
– 5.8 84, 161
– 8.2 161
– 8.2–3 28
– 11.5 78
– 13.2 88, 164
– 13.4 77
– 14 119
– 14.4 101, 105
– 14.6–7 99
– 15.6 77
– 15.8 161
– 15.8–9 84, 275
– 16.8 79

– 16.17 79
– 17.4 291
– 17.6 78, 85
– 17.6–7 99
– 18.1 79
– 18.7 100, 102–103
– 18.8 79
– 20.7 85
– 20.10 87
– 20.13 81
– 21.1–7 80
– 21.1–22.6 80
– 21.7 164
– 22.7 164
– 22.10–11 76
– 23.1–2 164
– 23.7 164
– 23.9 164
– 24.5 76
– 24.10–11 161
– 24.11–14 100, 103, 110
– 26.2 161
– 26.7 101, 105
– 26.13–14 104–106, 108, 111, 113
– 26.14 79, 85
– 28.4 112
– 29.3–4 104–106, 108
– 29.8 355
– 30.10–11 80
– 30.11 77
– 31.2–5 98, 103–107, 113
– 31.11–12 165
– 32.3 87, 164
– 33 68
– 33.8 87
– 35.1–14 100–103, 106–107, 111–112
– 38.2–8 101–103
– 38.5 79
– 39.1 77
– 39.6 164
– 39.7–9 77
– 40.4 88
– 41.1–3 77
– 42.1 77
– 42.4 79, 164
– 42.10 77
– 43.5 81, 88
– 44.1–2 80
– 44.5 77
– 45 277
– 45.1 105
– 46.1–4 99
– 46.1–5 80
– 47.2–3 79
– 47.7–8 80, 86
– 48.1 77
– 49.7–8 164
– 49.14 112
– 50.2 85, 164
– 51.5 164
– 51.10 164
– 52.5 79
– 52.8 104–106, 108
– 53–55 106
– 53.1 79
– 54.3 16
– 57–67 342
– 57.2 102–103, 112
– 57.3 342
– 57.5–9 100
– 58.2 79, 85
– 58.8 77
– 59.4–5 77
– 59.6–8 343
– 59.8 193
– 60.11 79
– 61.1–2 128
– 62.1–4 79
– 62.5 108
– 62.5–6 83
– 62.5–8 343
– 62.7 79
– 63.1 80
– 63.1–13 344
– 63.2 349
– 63.4 165
– 64.1 343
– 64.8 354
– 64.12 343
– 65.1 343
– 66.1 80
– 67.1–8 343
– 68 109
– 68.1 80

– 70.4 164
– 71.4 79, 164
– 71.8 77
– 72.3–4 161
– 73.5 88
– 74.3 164
– 75.5–6 102
– 76.2–6 102
– 77.5 107

Plut. *Alex. fort.*
– 326f 76
– 327e 76
– 329b 3, 6, 15, 19
– 329b-d 278
– 329c 79
– 330a 77
– 330e 81
– 331c 277, 291
– 331d 84
– 331e–332b 119
– 332a 76, 80–81, 277–278
– 332a-b 275
– 332c 76–77
– 332c-d 276
– 332d 77, 80
– 332f 81
– 333a 80
– 334d 76
– 336e 77
– 337a 102
– 337a-b 77
– 337b 76, 77
– 338d 76, 87, 102
– 338d-e 80
– 338e 77
– 339a 76
– 339b 77
– 341e 76
– 341f 76
– 342a 80–81
– 342f 76–79
– 343a 76–77, 80
– 343b 84–85, 290
– 343d 81
– 344e 77

Plut. *An seni*
– 786a 76

Plut. *Ant.*
– 6.3 87

Plut. *Apopht.*
– 204b 76

Plut. *Arist*.
– 2.2 104

Plut. *Artax.*
– 12.1 261

Plut. *Caes*.
– 8.6–7 98, 107–108, 111–114
– 11.1 98, 107, 114
– 38.3 111
– 42.2 104, 108
– 43.5–6 106
– 44.7–12 98, 103, 107, 109–111, 113
– 47.1 106
– 47.5 106
– 58.4–5 98, 104, 106–108, 110–114
– 60–68 108, 114
– 63.1 106
– 63.3 103, 106
– 64.5 108
– 67.3 98, 107–108, 113, 114
– 68.1 103
– 68.4 102–103
– 69.1–14 108, 113
– 69.5 107

Plut. *Crass.*
– 7.1 82
– 7.3 77
– 16.1 86
– 21.2 77

Plut. *Flam*.
– 21.3–5 125

Plut. *Fort. Rom.*
– 324a 79, 85

– 326a 385
– 326b 76

Plut. *Luc.*
– 40.2 76

Plut. *Lyc.*
– 16.9 104

Plut. *Num.*
– 3.2 104
– 17.2 104

Plut. *Phoc.*
– 28.7 45

Plut. [*Placit. philos.*]
– 4.1 62

Plut. *Pomp.*
– 1.1–2 75
– 1.3–4 76
– 2.1 78
– 2.2 73
– 2.2–4 82
– 2.6–7 77
– 2.6–9 80
– 2.11–12 76
– 4.4 77
– 6.5 85
– 7.3 76
– 8.3 77
– 8.5 77
– 9.1–4 77
– 10.2 78
– 10.4–6 77–78
– 10.7–8 78
– 10.10 78
– 10.11 78
– 12.2 79
– 12.7 85
– 12.8 79, 85
– 13.1–4 77, 83
– 13.7–9 82
– 14.3 104
– 14.6 83
– 14.9 79
– 16.3 77
– 16.6–8 78
– 18.2–3 76
– 19.4 76
– 20.6–7 77–78
– 21.3 85
– 21.7 77
– 23.3–4 77
– 26.5 79
– 26.7 79
– 27.6 78
– 28.3 79
– 28.4–5 78
– 29.1–4 77
– 29.5–7 84
– 30.7–8 77
– 31.8–10 77
– 33.2 78
– 34.6 78
– 34.7–8 80
– 35.4 76
– 35.5 80–81
– 36.3–9 80
– 36.9 81
– 36.9–10 76
– 38 79
– 38.4 80
– 38.4–5 79
– 39.6 78
– 40.6 77
– 40.8–9 76
– 41.4 76, 85
– 42.3 79
– 42.3–4 81
– 42.12 85
– 43.5 77
– 44.2 77
– 44.4 77
– 45.4 76
– 45.6–7 79
– 46.1 85
– 46.2 85
– 46.3–4 77
– 46.8–9 77
– 48.8 86

– 48.10–12 86
– 49.1 77, 86
– 49.4 77
– 49.12 79
– 50.3 86
– 51.8 77
– 52.2 80
– 52.5 84
– 53.1 86
– 55.7–9 77
– 55.10 77
– 57.7 87
– 60.1–2 87
– 60.7–8 77
– 63.4 87
– 64.3 76
– 64.7 77
– 65.3–4 87
– 66.1 87
– 66.4–6 87
– 67.5 88
– 67.7 87
– 68.3 87
– 70.1 108
– 70.6 87
– 72.1–2 87
– 73.1 85, 87
– 73.2 87
– 73.8 86
– 76.3 87
– 79.5 85
– 80.7 88
– *synkr.* 82.6 87–88
– *synkr.* 83.3 78
– *synkr.* 83.6 87
– *synkr.* 84.2–3 87

Plut. *Pyrrh.*
– 11.4 83
– 19.2 83

Plut. *Sert.*
– 13.1–2 76

Polyb.
– 5.10.6–7 345
– 5.71.2 257
– 7.4.5 375
– 36.5.7 257

Posid.
– F 222 Edelstein-Kidd + *POxy.* 4458 68

Prisc. Pan. *Historia*
– *Exc.* 3A Carolla 378
– *Exc.* 23 Carolla 378

Procl. *In Ti.*
– 1.21 Diehl 69
– 3.272.20–21 Diehl 140

Procop. *Pers.*
– 1.10 315
– 1.19.23–25 180

Procop. Gaz. *In Anastas. imp.*
– 10 355

Psellos *Or. min*.
– 37.427–430 Littlewood 352

PTeub
– 1.66.60 254

Ptol. *Geog.*
– 7.2.31 179
– 7.4.11 180

Qur'an
– 18 303

Romanzo di Alessandro (*RA*)
– 1.16.5a 163
– 1.18.10 164
– 1.19.5 163
– 1.21.2 164
– 1.23.1 163
– 1.23.5:163
– 1.23.7 (γ) 164
– 1.37.5 163
– 1.41.1 164
– 1.43.4 (β e γ) 164
– 1.45.3–4 162
– 1.46.3 164

– 1.46a.4–6 162
– 1.46a.8 162
– 1.46a.9 164
– 2.4.6 163
– 2.10.9 164
– 2.13.2 163
– 2.13–15 163
– 2.15.1 165
– 2.16.1 163
– 2.23–41 361
– 2.35a (11a γ) 164
– 2.38 370, 375
– 2.39–41 361, 363–366
– 3.3.3 163
– 3.4 344
– 3.4.3 165
– 3.7–16 354
– 3.18–23 345
– 3.19–23 163
– 3.19.8 163
– 3.23.5 163

ṚV
– 1.110 216
– 1.161 216
– 1.162 223
– 3.54 216
– 3.60 216
– 10.14.8 215

Sall. *Hist.*
– 1.52 Maur. 77
– 2.16 Maur. 77
– 2.17 Maur. 76
– 2.28–19 Maur. 76
– 3.88 Maur. 74

ŚBh ad JMS
– 10.2.58 224

ŚBM
– 9.3.1.24 197, 198

Sen. *Ben.*
– 1.13.1–2 76
– 1.13.2 131
– 7.2.5–7.3.1 131
– 7.3.1 76

Sen. *Brev.*
– 13.6–7 84

Sen. *Cons. ad Marc.*
– 20.4 86

Sen. *De ira*
– 3.20 174

Sen. *Ep.*
– 10.83.23 76
– 91.17 131
– 94.61–63 131
– 113.29–30 131

Sen. *QNat*.
– 4A (*de Nilo*) 67
– 5.18.9 131
– 5.18.10 131
– 6.23.2–3 131

Sen. Rhet. *Controv.*
– 1.6.4 83

Sil. *Pun.*
– 13.861 82

Simpl. *In Arist. Cael*.
– 2.12 68

Solin. *Coll.*
– 11.34 174

ŚS
– 6.108 216

Stat. *Silv.*
– 2.71–72 74
– 2.93–95 74

Stob. *Flor.*
– 1.40 140
– 4.33.31.133 378

Strab.
– 1.4.9 6
– 11.1.4 290
– 11.5.4 304, 313
– 11.11.2 237
– 13.1.27 161, 275
– 15.1.11 60
– 15.1.17–19 64
– 15.1.25 58–59
– 15.1.63 208
– 15.1.63–64 207
– 15.1.64 209
– 15.1.65 209, 213
– 15.1.68 211, 214, 226
– 15.1.70 209
– 15.1.72 184
– 15.1.48 261
– 16.3.4 41
– 16.4.4 28, 41
– 17.1.5 68
– 17.1.43 275–276

Suda
– A 1121 345
– A 1989 347
– B 374 347, 348
– B 514 347
– Δ 1244 347, 348
– K 203 347
– K 240 347
– K 2251 347
– K 2335 347
– Λ 249 347
– M 185 347
– M 720 347, 348
– N 218 347
– Ξ 42 347
– O 245 347
– O 670 347
– OI 178 348
– X 398 347

Suet. *Ner.*
– 19.2 304, 314

Tac. *Hist.*
– 1.6.2 304, 314

Tatianus *Ad Gr.*
– 2.1–2 350

Them. *Or.*
– 7.89a-b 354
– 15.190c-d 354

Theoph. Conf. *Chronogr.*
– 108 de Boor 378

Theophr. *Caus. pl.*
– 2.5.5 42
– 2.13.5 30
– 3.3.3 63
– 6.14.8 100, 113–114
– 6.16.2 100, 113–114
– 6.18.3 100, 113–114

Theophr. *De od.*
– 29 39

Theophr. *Hist. pl.*
– 1.1.10–11 30
– 3.9.2 29
– 4.4.1 30
– 4.4.2–3 31
– 4.4.5 30–31
– 4.4.9–11 31, 44
– 4.4.12 31
– 4.4.13 31
– 4.4.14 32
– 4.5 209
– 4.7.7 42
– 4.8.7–8 58
– 5.4.7–8 42
– 9.3.1–3 29
– 9.4 40
– 9.4.1 32
– 9.4.2–3 32–33, 37
– 9.4.3–6 37
– 9.4.4 34, 40
– 9.4.4–5 41
– 9.4.5 34–35
– 9.4.6 35
– 9.4.7 35, 37, 39
– 9.4.8 35–37
– 9.4.9 36–37, 41

– 9.4.10 36–37, 39, 41
– 9.5.1 39
– 9.5.2 39
– 9.5.3 39
– 9.6 40
– 9.7 40
– 9.7.1 40
– 9.7.2 40, 41
– 9.7.2–3 41
– 9.8–9 43

Theophr. Περὶ λίθ.
– 1.4 178
– 5.29 178

Thuc.
– 2.34.1 208

TrGF
– 201 Nauck^2 75

TS
– 4.7.3 219
– 7.4.9 222

Tzetzes *Chil.*
– 3.114.943–952 356

UM (*Philadelphia University Museum – Epigraphic Collection*)
– 29–15–802.2 262

Val. Max.
– 4.3.ext.4 119
– 4.7.ext.2 74
– 5.1.9 78
– 5.3.5 77
– 6.2.8 77
– 9.13.2 77

VDhS
– 1.8–16 196
– 29.3–4 214

Vell.
– 2.29.2–4 76
– 2.29.3 76–77
– 2.32.6 78
– 2.40.2 79
– 2.40.4 79
– 2.48.1 86
– 2.48.2 86
– 2.53.3 79, 85
– 2.53.4 85

Verg. *Aen.*
– 1.403 100
– 6.471 315

Vitr. *De arch.*
– 3.3.5 76

VS
– 18.6 219

Xen. *Cyr.*
– 8.6.16 261

Xen. *Mem.*
– 3.2.2 291

Xen. *Oecon.*
– 4.8 261

Zonaras
– 4.8–14 342
– 4.12 342
– 4.12–14 342
– 4.13 343, 344
– 4.14 343

Indice dei nomi antichi

‘Abd al-Malik 299
Abisare 346
Achemenidi 60, 201, 202
Achille 84–85, 160–162, 165–166, 275, 375
Adamo 298, 306
Adelardo di Bath 334–335
Adriano 63, 276, 336
Adso 306
Aethicus (Ethicus) Ister 305, 336, 338
Afranio, Lucio 87
Afrodite 352
Agag 312
Agamennone 291
Agatarchide di Cnido 352
Agesilao 74, 78, 88
Agide 347
Agostino d’Ancona 336
Agostino d’Ippona 144, 173, 308, 323
Aiace 166
Aimone di Firenze 332
Aitone da Corico 336
Albio 348
Alcuino 323
Alduino 353
Alessandro V 385–386, 389–393, 399
Alessandro di Lincestide 344
Alfonso V d’Aragona Trastámara 387, 394–396, 399–400
ʿAlī ibn ʾAbī Ṭālib 299
Ambrogio di Milano 170
Aminta 27, 123
Amminape 262
Ammone v. Zeus/Giove/Ammone
Anassarco 105–106
Anassicrate 28, 40–41, 45
Anassimene 347
Andrea 367–368, 372, 377
Andrea Salos 306
Andronico II Paleologo 354
Androstene di Taso 27–28, 41–42, 45
Annibale 124–125, 133
Anticristo 298, 306
Antigonidi 353
Antigono Monoftalmo 36, 43, 46, 195
Antioco III 246
Antioco IV 253, 255, 258
Antipatro 45
Antonini 132, 353
Apelle 99, 126, 133
Apione Pleistonikes 128, 135
Apollo 149, 398
Apollonide 66
Apollonio (meridarca) 253
Apollonio di Tiro 338
Aposisare 356
Appiano 76–77, 81, 83, 125
Apsine 342
Apuleio 117, 125–129, 132–134, 139, 141–145, 147–156, 185
Archelao 27
Archia 28, 41
Archiloco 109
Areta 343, 351–352, 354–355
Argeadi 132
Aristobulo 28, 42–43, 45, 58–59, 64–65, 276, 396, 400
Aristofane 123, 125, 261, 376
Aristosseno 100
Aristotele/Pseudo-Aristotele 3–20, 27–29, 42, 56, 58, 60, 62, 65–69, 100, 118, 122, 124, 128–133, 139–141, 144, 147–148, 150–154, 178, 182, 278, 320, 328, 332, 334–337, 349–350, 361
Arnoldo di Halberstadt 332
Arpalo 30, 44
Arriano 6, 8, 16–17, 20, 28, 41–42, 55–59, 61, 64, 66, 68, 76, 80, 84, 119, 127–128, 161–162, 164, 169, 170, 193, 198, 209, 212–213, 261–262, 275–276, 280, 290–292, 341, 343–347, 349, 354–355, 375, 386–388, 394–396, 400
Arsinoe II 179
Artaserse III 60, 62
Artemide 99
Artemidoro di Efeso 141, 184
Artù 320, 338

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783111427614-020

Aśoka 191, 193, 195, 196, 197, 199, 235, 238, 239, 240
Aśpavarma 234, 236, 247, 248, 250, 252, 266, 267
Atena/Minerva 152
Ateneo di Naucrati 341, 348–349, 352
Atenofane 101–102
Attila 378–379
Aulo Gellio 127–130, 132–133, 135, 143–144
Aurispa, Giorgio 125
Ausonio 179
Avalos, Iñigo d' 394

Baal 100
Baiton v. Betone/Baiton
Balinas 287
Ban Gu 283
Bartolomeo Anglico 336
Basilace, Niceforo 354
Basilio di Cesarea 308
Beccadelli, Antonio (il Panormita) 394–395
Beda 332, 334, 336–338
Bernardo di Chiaravalle 334
Bessarione, Basilio 388, 397–399
Betone/Baiton 27, 134
Bhiṣma 222
Bhūriśravas 222
Bindusāra 239
Bione 65
Boezio 331, 334–335
Bracciolini, Poggio 383, 395
Branchidi 347
Bruni, Leonardo 383, 390
Bruto, Lucio Giunio 78, 106
Bucefalo 127–128, 135
Buddha 191

Calano 207–215, 218, 220, 222, 226–227, 349, 351
Caleca, Manuele 388
Caligola 131
Callia 348
Callifonte 254–255
Callistene/Pseudo-Callistene 6, 14, 16–17, 27, 29, 60, 63, 67–68, 105–106, 123, 131, 159–160, 275–276, 291, 347, 372
Cambise 19, 140
Candace 163, 345
Carbone, Gneo Papirio 77–78
Carete/Chares di Mitilene 127, 135, 213, 352
Cassio Dione 78–79, 83–86
Cassiodoro 323, 332
Catilina 111
Catone Uticense 74, 111–114, 143
Cedreno, Giorgio 177, 344, 354
Cencio de' Rustici 384
Cesare 74, 86–89, 102–104, 106–114, 332, 334, 389–390, 392–393
Chandragupta Maurya 195, 238, 239
Chares v. Carete/Chares di Mitilene
Chen Yuanjing 283, 285–286
Cicerone 76–79, 82–85, 87, 119, 126, 130, 145, 173, 178, 308, 389, 391
Ciclope 163, 165
Cinna 102
Cipriano di Cartagine 144
Ciro II il Grande 290–291
Claudio (imperatore) 131–132
Claudio Tolomeo 171, 179–180
Clemente Alessandrino 308, 351
Clitarco 134, 246, 304, 313
Clito 123, 160, 320, 324, 342, 347–350, 355
Clodio Pulcro, Publio 86
Coniata, Niceta 352–354
Corbulone, Gneo Domizio 313
Cornelia Metella 86
Costante II 299
Costantino I il Grande 306, 350
Costantino Africano 333
Costantino Porfirogenito 344–347
Crasso 107, 114
Crastino 109–111, 113
Cratete di Pergamo 173–174
Crisippo 140
Crisolora, Manuele 383–389, 392–393, 398–399
Crisostomo, Giovanni 374
Cristo/Gesù di Nazareth 298, 301, 308, 315, 353
Ctesia di Cnido 134, 169, 173–174, 183–184
Ctesippo 164
Curzio Rufo 16, 43, 66, 127, 164–165, 193, 262, 275, 280, 288, 383
Cušeth 300–301, 305, 309, 313

Dalione 65
Daniele 302, 306
Dante Alighieri 274, 383
Darete Frigio 332, 334–335
Dario I 19, 60
Dario III X 16, 60, 80–81, 87–88, 100, 103, 105, 128–129, 133, 160, 163, 301, 309, 319, 324, 326–327, 344, 355, 361
De Bridia, C. 280
Decembrio, Pier Candido 384
Demetrio I Poliorcete 43, 234–235, 258, 263
Demostene 347, 389–391
Dessippo/Dexippo di Atene 44, 347
Diodoro Siculo X 43–45, 61, 65, 76, 83–84, 160, 172–173, 176, 185, 193, 261, 276, 288–291, 341, 343–346, 349, 355
Diodoto I 237
Diogene cinico 118–121, 124–125, 209, 277–278
Diogene Laerzio 7–8, 63, 119
Diogene stoico 132
Diogene, Giovanni 353–354
Diogneto 27, 134
Dione di Prusa (Crisostomo) 3, 11, 17–18, 117–122, 132, 165
Dionigi I di Siracusa 347–348
Dioniso (ἐπιστολόγραφος) 258
Dioniso/Libero (divinità) 84, 124–125, 160–162, 277, 346, 348
Domiziano 118–120, 132
Droṇa 222

Eacidi 160
Efestione 102, 118, 123, 161–162
Efippo 262
Egesippo 304, 314, 332
Elena di Costantinopoli 377
Eleonora di Portogallo 394
Elia 298
Eliano 118, 127, 162, 183, 341, 347–349, 351–352, 355, 356
Eliezer 368
Elio Aristide 118, 133
Eliodoro 191
Elišē 302
Enea di Gaza 354
Enlil–uballit 263
Ennio 145
Enoch 298
Enrico VI 353
Enrico di Wurtzburg 332
Epicuro 63
Eracle/Ercole 31, 56, 75–76, 84, 124, 131–132, 160, 162, 180, 275–277, 346
Eraclide 28, 56
Eraclio I 299, 303, 307, 315
Eratostene 6, 8, 64, 69, 103, 141, 171
Ermia di Atarneo 14
Erode Attico 129
Erodoto 28–29, 39, 58, 60–61, 63, 65, 67–68, 198, 261, 377
Eroti 352
Eschilo (ἐπίσκοπος) 262
Eschilo (tragediografo) 125, 159, 261
Eschine 291
Esichio (lessicografo) 348
Esichio Illustrio 370
Ethicus Ister v. Aethicus (Ethicus) Ister
Ettore 84
Eudemo 130, 195
Eudosso di Cizico 172
Eudosso di Cnido 62, 65, 140
Eumene 195
Eurialo 164
Euripide 100, 125, 160
Eusebio di Cesarea 308, 341, 350, 353
Eustachio di Tessalonica 346, 353–354
Eutidemo I 234
Eutidemo II 234
Eutropio 332, 334
Ezechiele 302, 312
Ezione 352

Facio, Bartolomeo 387–388, 395–396, 399
Fantocle 254
Faustino 143
Favorino di Arles 118, 143
Feaci 163–164, 176
Federico da Montefeltro 394
Federico III d'Asburgo 394
Fenice 161
Fidalia 370
Fidia 152
Filarco 352
Filargis, Pietro v. Alessandro V

Filelfo, Francesco 384
Filippo II di Macedonia 8, 11–12, 14, 18, 76, 88, 99, 122–124, 128–130, 132, 161, 165, 300, 309, 315, 347, 349, 351, 390
Filippo, Lucio Marcio 82
Filodemo 14, 17
Filone d'Alessandria 341, 349–352
Filonide di Creta 27
Filopono, Giovanni 140, 374
Filostrato 118, 132, 375
Filota 103–104, 160, 342, 344
Firmico Materno 144
Flavio Giuseppe 281, 302, 304, 308, 312, 328, 332, 336
Floro 78–79, 86–87
Foca 299, 307
Fol 300
Fozio 27, 66, 169, 173, 253
Fredegario 304, 315
Frinico 369

Gaio Albino 142
Gaio Oppio 78
Gamer 301
Garuḍa 191
Gaza, Teodoro 397
Gellò 376
Gelone II 375
Gengis Khan 274, 280, 282
Gerardo di Patrasso 362
Gerberga 306
Gervasio di Tilbury 377
Gesù di Nazareth v. Cristo/Gesù di Nazareth
Gharnāti 285
Giacomo di Sarug 368, 377
Giambulo 172–174, 176
Gimnosofisti 127, 155–156, 185, 343, 350–351, 354
Giordane 304, 378
Giordano di Ravenna 332
Giovanni di Antiochia 344–345
Giovanni di Hildesheim 337
Giovanni di Pian del Carpine 280
Giove v. Zeus/Giove/Ammone
Giovenale 125–126
Girolamo 300, 302, 304, 308, 312, 315, 323, 328, 334
Giulia Cesarea 86
Giuliano 353
Giulio Valerio 162, 181–183
Giunone 130
Giuseppe Flavio v. Flavio Giuseppe
Giustiniano 351
Giustino 11, 16, 321–324, 326–333, 335
Glauco 377
Glica, Michele 354
Gog 280–281
Gomer 301
Granio Liciniano 83
Gregora, Niceforo 353–354
Gregorio di Nazianzo 354–355
Gregorio di Nissa 308
Gregorio di Tours 377
Gualtiero di Châtillon 383, 393
Guarini, Guarino Veronese 384–388, 392–393, 396, 399
Guglielmo di Conches 333, 335, 337
Guglielmo di San Denis 331
Guido delle Colonne 336

Helios 34, 38–39, 41
Heredia, Juan Fernández de 384

Iacopo da Cessole 336
Iacopo di Angelo da Scarperia 383–391, 396
Iafet 301
Iavan 301
Ierone di Soli 28, 42
Igino 169
Ildico 378
Indragivarma 249–250, 252, 266
Indravarma I 245, 247–253, 256, 259, 265, 267
Indravarma II 248–250, 252, 266
Indravasu 250, 252–253, 267
Innocenzo IV 280
Ino 375
Ippocrate 100
Iro 164
Isacco II Angelo 352
Iside 155
Isidoro di Siviglia 174, 323, 328, 332, 334–335
Isigono 174

Ismenia 162
Ispano, Giovanni 336
Italico, Michele 354
ʿIyaḍ ibn Ghunm 299

Jacques de Longuyon 319
Jonathan (μεριδάρχης) 253, 254

Kalè 367–369, 372, 375, 378
Kroustoulas, Giovanni 352
Kujula Kadphises 235, 259
Kunāla 195, 239

Leone VI 351, 354
Leone Arciprete 327–328
Leostene 43
Libanio 355
Libero v. Dioniso/Libero
Lido, Giovanni 27, 67
Lisimaco 161–162, 350
Lisippo 126
Liutprando da Cremona 306
Livio v. Tito Livio
Lucano 67, 126, 174, 185
Luciano 122–126, 132–133, 341, 348–349, 351–352
Lucio 155
Lucrezio 178–179

Madai 301
Magi 100, 103, 226
Magog 280–281, 301–302, 313
Malala, Giovanni 345, 378–379
Malatesta, Carlo 393, 399
Malatesta, Novello 394
Malpaghini, Giovanni 387, 393
Mandani 208–210, 213
Manganeio Prodromo 352, 354
Manuele I Comneno 352
Maometto 281, 299
Marco Aurelio 132
Maria (figlia di Béla d'Ungheria) 352
Maria (madre di Cristo) 315
Mario 390
Marpsia 348
Mas'ūdi 285
Massimo di Tiro 118, 132
Maues 234, 238
Maurizio 299
Medusa 276, 377
Megastene 64, 192–194, 213–214, 226, 261
Melicerte 375
Menandro (compagno di Alessandro) 342
Menandro I (sovrano) 191, 235, 255
Menocare 258
Menogene 257
Metello Cretico 84
Metello Pio 77
Metodio di Olimpo 298, 300
Michele (patriarca siro) 306
Minosse 124
Mitridate 75, 80–82
Monaco, Giorgio 354
Mosè di Adulis 170–171
Mosoc 301–302
Mu'āwiya 299
Muse 122
Musicano 193

Naganaṃda 256
Nearco 27, 42, 45, 57–65, 69, 169, 212–213, 345, 375
Necao II 61
Nectanebo II 300
Neiloxeno 262
Nemesi 81
Neofrone di Sicione 347
Nereide 369, 371, 375
Nereo 375
Nerone 131–132, 170, 304, 313–314
Nerva 122
Niccoli, Niccolò 393
Niccolò V 386–387, 396–397, 399
Nicocreonte di Salamina 105–106
Nicola di Drenopoli 384
Nicolao 164
Noè 301
Nonno di Panopoli 370
Nove Prodi 319, 338

Oḍi 234–235, 238, 255–256, 259–260, 264
Odisseo 163–166
Olimpiade 55–57, 61, 63, 88, 99, 102, 128, 130, 160, 300, 327, 361

Omero 84, 122, 133, 161–162, 164–166, 176–177, 291
Ommayyadi 299
Onesicrito 27, 42, 45, 58, 128–129, 134, 141, 173–174, 207–211, 227, 275, 290
Onorio Augustodunense 336
Orbelian, Stephanus 306
Oreste 130, 348
Origene 308, 341
Orosio 195, 308, 319, 321–323, 325–335, 337–338, 383
Orsodate 342

Palamede 166
Palladio 170–171, 177–178, 180–181, 184, 354
Pāṇini 194, 221
Panormita, v. Beccadelli, Antonio (il Panormita)
Paolo di Tarso 170, 302
Paolo Diacono 332, 334–335
Parentuccelli, Tommaso v. Niccolò V
Parmenione 160, 165, 342, 344, 355
Parresiade 124, 132
Pasicrate di Soli 105–106
Patañjali 196–197
Patroclo 161
Pausania 43, 375
Peleo 161, 166
Penelope 164
Perotti, Niccolò 386–388, 396–398
Perperna, Marco 77–78
Perseo 275–277
Phokia 371
Piccolomini, Enea Silvio v. Pio II
Pietro Abelardo 333, 335
Pietro apostolo 171
Pietro Monaco 298, 300
Pindaro 375
Pio II 386, 394–395
Pirgotele 126
Pirro I dell'Epiro 375, 390
Pirro II dell'Epiro 375
Pirrone 199
Pitagora 209
Pitocle 63
Pizia 99
Planude, Massimo 392
Platone 139, 147, 153–154, 166, 178, 334–335, 337, 348
Plauto 83
Plinio il Vecchio 29, 43, 65, 68, 74, 76, 80, 82–84, 117, 126–127, 133–135, 174, 178–181, 183, 185, 193, 209, 304, 313, 374
Plutarco X 3, 6–8, 14–17, 19–20, 28, 45, 62, 68, 74–89, 97–114, 119, 125, 128, 160–162, 164–165, 193, 261, 275, 277–278, 288, 290–291, 341–344, 349, 351, 354–355, 385, 387, 389–390, 396–398
Polibio 257, 345, 374–375
Policleto 126
Polidette 276
Pompeo Magno 73–89, 106, 109–112, 390
Pompeo Strabone 75–76
Pompeo Trogo 321, 323
Pomponio Mela 185
Poro 118, 127, 165, 324, 327, 346, 349, 354–355
Poseidone 375
Posidonio 68, 140
Prisco di Panio 378–379
Proclo 69, 140
Procopio di Cesarea 180, 304, 315
Procopio di Gaza 355
Proexes 262
Psello, Michele 352, 376
Pseudo-Aethicus 336
Pseudo-Aristide 349
Pseudo-Aristotele v. Aristotele/Pseudo-Aristotele
Pseudo-Callistene v. Callistene/Pseudo-Callistene
Pseudo-Crisostomo 306
Pseudo-Efrem 302
Pseudo-Epifanio 306
Pseudo-Ermogene 342
Pseudo-Metodio 297, 299, 301–308
Pudentilla 143

Radamanto 125
Rashīd al-Dīn 281
Rossane 86, 352
Rudradāman I 236, 239
Rukhuṇa/Rukhuṇaka 247, 253

Śabara 224
Sabbas 343

Ṣadiya 256
Sallustio 74, 76–77, 332
Salomone di Bassora 305
Salomone d'Israele 372
Salutati, Coluccio 383–384, 387, 390–392
Samaṅgaka 263–264
Saṃghamitra 259
Śāṇḍilya 225
Sapore II 299
Sarasvatī 196
Sasan 248
Sasanidi 282
Satana 314
Saul 312
Sāyaṇa 215
Scilace di Carianda 60–61
Scipione Africano 88, 125, 128, 133
Secondo 331, 336
Seleucidi 191
Seleuco 353
Semiramide 169
Senavarma 256, 259
Seneca 67, 76, 84, 86, 126, 130–132, 134, 174, 308, 332
Seneca Retore 83
Senocrate 347
Senofonte 78, 261, 290–291
Serse I di Persia 101, 140
Sertorio 75, 82
Settimio Severo 299
Severo Monaco 305
Shihuangdi 289
Sigismondo II di Lussemburgo 386, 388, 394, 399–400
Silio Italico 82
Silla, Fausto Cornelio 76
Silla, Lucio Cornelio 78, 82
Sima Qian 282, 289
Simia 164
Simplicio 68
Sincello, Giorgio 344
Sinistore, Publio Fannio X
Śiśireṇa 252–253
Socrate 164, 166, 209
Sofocle 159
Solino 174, 183, 328
Solone 13
Sosandro 257
Sostrato 284
Sreṭha 256
Statira 87
Stazio 74
Stefano (servitore di Alessandro) 101–102, 106
Stefano di Siwnik' (ecclesiastico) 306
Stobeo 140, 378
Strabone 6, 8, 20, 28, 41, 58–60, 64, 68, 183, 184, 193, 207–209, 211–213, 226–227, 237, 261, 275–276, 290, 304, 313
Stratonice 80
Suhasoma 259
Śunaskarṇa 217
Svetonio 304, 314

Tacito 304, 314
Taide 101–102
Talestris 313
Talete di Mileto 58, 69, 78
Taraviya 256
Taziano 308, 350
Tebaldo di Bar 319
Telefo 227
Telete 378
Temistio 354
Teodoto 255
Teofane Confessore 378
Teofane di Mitilene 73–74, 81
Teofrasto 27, 29–32, 34–37, 39–46, 58, 63, 100, 113–114, 130, 140, 144, 178, 209, 397
Teramene 13
Terone 348
Tertulliano 308
Teti 375
Tiberio 314
Tigrane 78
Timocare di Alessandria 179
Timostene di Rodi 68
Tiras 301
Tirteo 109
Tito (imperatore) 135
Tito Livio 125–126, 334, 383, 385, 396
Tlepolemo 262
Tolomei 353
Tolomeo (geografo) v. Claudio Tolomeo
Tolomeo/Tolemeo I 276, 284, 400

Tolomeo/Tolemeo II Filadelfo 65, 68, 179
Tolomeo/Tolemeo III Evergete 69
Tolomeo/Tolemeo XIII 88
Torniche, Eutimo 354
Tortelli, Giovanni 397, 399
Traiano 118–122, 132
Trapezunzio, Giorgio 397
Tubal 301–302
Tucidide 208
Tzetzes, Giovanni 356

Ujjainī 239
U(n)na 367, 378–379
Utara 248, 252–253, 256
'Uthman (ibn Affan ibn Abi al-As) 299

Vaga 247, 249–251, 256, 265, 267
Valerio Massimo 74, 77–78, 119
Valerio, Quinto 78
Vanakan Vardapet 306
Vardan Areweltsi 306
Varrone 130
Vasumitra 252–253
Vasuvadata 259
Vegezio 331
Velleio Patercolo 76–79, 85–86
Vergerio, Pier Paolo 383, 386–388, 394–396, 400
Vijayamitra I 251, 267
Vijayamitra II 245, 247–252, 256, 258, 264–265, 267
Vijayamitra III 252, 266–267
Vindice, Gaio Giulio 314
Virgilio 100, 145, 315
Visconti 391
Visconti, Gian Galeazzo 389, 391–392
Viṣṇu 191
Viṣṇuvarma 247, 249, 251, 253, 265, 267
Viśpavarma 234, 236, 247–248, 250, 252–253, 264–265
Viśpila 258–259
Vitruvio 76
Vittorino da Feltre 386

Walid I 285
Walter Map 377
Wang Qi 283, 287
Wang Siyi 283, 287
Wudi 282

Ya'qūb di Serūğ 303

Zenobia di Firenze 334
Zeus/Giove/Ammone 75, 120–121, 123–124, 130, 276, 282, 300, 303
Zhang Qian 282
Zhao Rugua 282, 284–287
Zonara, Giovanni 342–344

Indice dei nomi moderni

Abbamonte, G. IX, 384, 386–390, 392
Abhyankar, K.V. 196
Accattino, P. 4, 9–11
Ademollo, F. 153
Adler, A. 345, 348
Aerts, W.J. 299–300, 309, 311–313
Alexander, P.J. 298–299, 303, 305–306
Alfonsi, L. 74, 85
Allacci, L. 376
Almagor, E. 81–82
Aloumpi, M. 79
Amato, E. 355
Amela Valverde, L. 84
Ameling, W. 161, 246, 254
Amigues, S. 27, 29–33, 39, 41–42, 58
Amitay, O. 304
Analayo, B. 197
Anderson, A.R. 74, 76, 161, 304
André, J. 172, 177, 184
Andreotti, R. 3–4, 6–7, 12, 14
Anson, E.M. 346
Arnuad-Lindet, M.-P. 326
Asirvatham, S.R. 3–4, 75–77, 79, 118, 133
Assmann, J. 200
Atack, C. 5–6, 9–11, 208
Atkinson, J.E. 66
Aubenque, P. 10
Aubert, J.J. 27
Ausfeld, A. 159
Axelson, B. 144

Babcock, M.A. 378
Bäbler, B. 80, 82
Badian, E. 3–4, 6, 14
Bailey, H.W. 258–259
Bajoni, M.G. 142–143
Balcer, J.M. 261
Baldissera, F. 191, 193, 198
Barchiesi, A. 134
Barnes, J. 140
Barra, G. 142
Bartoš, H. 141
Bately, J. 322, 325, 334
Bates, C.A. 10
Baums, S. 233–234, 245, 247–248, 252, 256, 258–259
Bearzot, C. 27, 45, 347
Beaujeu, J. 142–145
Beck, M.A. 74
Becker, H. 144
Beckwith, C. 199
Bekker, I. 27, 66, 344, 354
Belamarić, J. 377
Belfiore, S. 41
Beneker, J. 76, 80–81, 86–89, 102, 108–109, 112
Benferhat, Y. 77–78
Bennett, C. 247
Berardi, E. 117–118
Berengo, G. 183
Berg, B. 174–175, 184
Berger, E.H. 42, 69
Berger de Xivrey, J. 183
Berghoff, W. 170, 172, 175, 182
Bergmeister, H.-J. 328
Bergson, L. 361, 363, 368–369
Bertelli, L. 5–6, 13, 172
Berti, E. 10, 384
Berti, I. 375
Berti, M. 3
Berve, H. 27–28, 42
Betegh, G. 140
Bettalli, M. 43, 45
Bettini, M. 143
Beullens, P. 60
Bianchetti, S. 28, 56
Biasutti, F. X
Bieber, M. 82
Bielawski, J. 4–6, 15, 18
Biffi, N. 99, 208
Bikerman, E. 262
Billault, A. 352
Billows, R.A. 43
Biran, M. 280
Blank, D. 14
Blass, F. 311
Bodewitz, H.W. 216
Bodson, L. 29
Boella, U. 131

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-021

Boer, W.W. 182–183
Bohm, C. 80
Boissevain, U.P. 345–346
Boitani, P. 383
Bonneau, D. 58, 65
Bonnet, C. 76
Borbone, P.G. 281
Bos, A.P. 18–19, 139–140
Bosman, P. 98–102, 106, 108
Bosworth, A.B. 4, 14, 16–17, 27–28, 56–59, 61–62, 65–66, 195, 210, 212–214, 220–222, 276
Botley, P. 384
Bourbouhakis, E.C. 354
Bowden, H. 99
Bowersock, G. 321
Bowie, E.L. 132
Boyle, J.A. 281–282, 300, 302
Boys-Stones, G. 142
Braccesi, L. 74, 98
Braccini, T. IX, 122, 370, 372, 376
Brandt, J.F. 183
Breloer, B. 261
Brenk, F.E. 99
Brereton, J.P. 216, 220
Bretzl, H. 27, 30, 32, 42
Briant, P. 43, 60, 65, 346
Bridges, V.M. IX, 320–321, 327, 331, 383
Brodersen, I. 119
Bronkhorst, J. X, 191, 193, 195–197, 199–200, 210, 214–215, 223–225
Brown, T.S. 215, 290
Brucker, E. 218
Bruhl, A. 73
Bruhn, J.-A. 374
Brumana, S.I.S. 132
Brunt, P.A. 4, 55, 61, 65
Bruseker, G. 211, 215, 227
Bucciantini, V. 28
Budge, E.A.W. 303
Buekenhout, B. 4–6, 15
Burliga, B. 290
Burrow, T. 259
Burstein, S.M. 27, 65–67, 69
Buszard, B. 79, 98
Büttner-Wobst, T. 344–345
Caballero Sánchez, R. 100
Cagnazzi, S. 290–291
Caire, E. 77
Caland, W. 216
Calderón Dorda, E. 99, 101
Cambiano, G. 4–5, 9, 13
Camerotto, A. 123, 125
Cammarota, M.R. 75–76, 79, 87, 385
Cammelli, G. 383–384
Candotti, M.P. X, 223
Canetti, E. 104
Canevaro, M. 5, 13
Capdetrey, L. 237, 246, 253, 258
Capelle, W. 30, 58, 66
Capponi, M. 235
Capponi Brunetti, V. 28
Carbon, J.-M. 208
Carlà-Uhink, F. 375
Carlier, P. 4–5, 8–11
Carney, E.D. 130, 161–162
Carolla, P. 378
Cartesio, R. 152
Cartledge, P. 4–5, 13
Carusi, P. 301
Casari, M. 4
Cassidy, B.J. 397–398
Cataudella, M.R. 346
Cau, F. X
Ceauşescu, P. 73
Celotto, G. 74, 131
Chakrabarti, S.C. 219
Chambry, É. 104, 342, 352
Champion, J. 43
Chaniotis, A. 45
Chantry, M. 376
Charteris-Black, J. 97–99, 110
Charvet, P. 191, 193, 198
Chin, T. 278
Christ, K. 73, 83
Chroust, A.H. 3
Cicoli, F. 4–6, 15, 18–19, 140
Clauss, J. 321
Cleaves, F.W. 279, 282, 287
Coarelli, F. X
Collins, J.J. 307
Colonna, M.E. 354

Coloru, O. 237, 255
Cook, B.L. 363, 368–369, 372, 376–377
Coppola, A. X
Corbeill, A.P. 82
Corcella, A. 60–61
Corradi, G. 257
Costa, V. 5, 13
Cracco Ruggini, L. 170, 172, 174, 184, 374
Cresci, L.R. 341, 352–353, 355
Cribb, J. 248
Crum, R.H. 7–8, 12, 14
Csendes, P. 353
Cufalo, D. 180
Curnis, M. 5, 13
Cuypers, M. 321
Czeglédy, K. 303

D'Alessandro, P. 386
Dalton, O.M. 374
D'Angelo, A. 75–76, 85, 290, 385
Davies, P.J.E. 84
Dawkins, R.M. 371–372
Day, M. 338
De Boor, C. 345–346, 348, 378
De Rachewiltz, I. 280
De Temmerman, K. 74
Debrunner, A. 311
Delvaux, G. 74
Den Hengst, D. 74
Deriu, M. IX
Derrett, J.D.M. 170–172, 175, 177, 182, 233
Desanges, J. 65–66
Desantis, G. 175
Descourtieux, P. 351
Deshpande, M. 196
Desideri, P. 18, 75, 118–122
Dessein, B. 199
Di Benedetto, V. 176
Diets, M.G. 4–5
Dietz, S. 199
Dietze-Mager, G. 8
Dihle, A. 61
Dikshitar, V.R.R. 239
Dillon, J. 142
Dilts, M.R. 352
Dindorf, W. 166, 378
Djurslev, C.T. 341, 344, 346, 349–351
Dodwell, E. 374
Dognini, C. 42
Domingo-Forasté, D. 347–348
Dominicis, A. 181
Doufikar-Aerts, F.C.W. 3
Dreizehnter, A. 73
Drumann, W. 73
Duchemin, M. 386
Duff, T.E. 74, 104
Durán Mañas, M. 99
Düring, I. 3

Edmunds, L. 84, 99
Edwards, M.J. 76, 78, 80
Eggermont, P.H.L. 193
Ehrenberg, V. 4–5, 7, 9, 15
Endt, J. 4–5, 9–10
Engelmann, H. 369
Engster, D. 73–74, 79–82, 84, 86
Enrico, M. 75
Erickson, K. 76

Falk, H. 193, 209, 223, 227, 235, 247–248, 251, 253–255, 258–260, 263, 265
Faller, S. 180
Faraguna, M. 4, 6, 8, 15, 20
Faraone, C.A. 374
Fariello, F. X, 273–275, 279–280, 282
Favuzzi, A. 348
Fear, A.T. 195
Fera, V. 387, 392
Ferguson, J. 99
Ferguson, N. 201
Ferrie, C. 200
Fezzi, L. 73
Filliozat, J. 172, 177, 184
Finley, M.I. 4
Flacelière, R. 74, 104, 342
Fletcher, R. 145, 153
Flintoff, E. 199
Flower, M. 161
Fornaro, S. 123, 125, 133
Forni, G. 385
Fournel, E. 99
Franchi, C. 361–362, 368–369
Franco, C. 159
Frank, R. 98

Frankopan, P. 278
Fraschetti, A. 68
Fraser, P.M. 284
Frazier, F. 79, 385
Fredricksmeyer, E.A. 14, 161
Froidefond, C. 385
Frugoni, C. 383
Fu, Y. 288
Fujii, M. 216
Fulghum, M.M. 374
Fulińska, A. 80
Fussman, G. 199, 239, 245, 251, 258

Galland, A. 181
Gallo, L. 273–275, 279–280, 282
Gargiulo, T. X, 160, 310, 361, 363, 369
Garstad, B. 300
Garzya, A. 354
Gastaldi, S. 4–5, 9–10
Gaullier-Bougassas, C. 383
Gautier, P. 353–354
Gehrke, H.-J. 27–28
Gelzer, M. 73, 81, 85
Geus, K. 29
Giancarli, L. 99–102, 104–106, 108–109, 111–112
Gianotti, G.F. 143
Gilley, D.L. 73
Giudice, A. X, 210, 233, 235
Glass, A. 233–234, 245, 252, 256, 259
Gleixner, H.J. 341, 372, 374
Glorie, F. 302
Gold, B.K. 74
Goldbacher, A. 144
Gonda, J. 216, 218–219
Gonzáles Mora, F.J. 28, 42
Goosenss, R. 183–184
Gorez, J. 350
Goukowsky, P. 344
Grabler, F. 352, 354
Grainger, J. 201
Grasso, F. 60
Graz, L. 98
Grazzini, S. 74, 83, 89
Green, D.H. 319
Green, P. 73
Greenfield, R.P.H. 376
Greenhalgh, P. 73
Greenwalt, W. 4, 9–10
Gregorić, P. 18, 139–140
Grenfell, B.P. 254
Griffith, G.T. 43
Grilli, A. 75, 77, 142, 173
Grillon, P. 303
Grossato, A. 280
Gruen, E.S. 73, 80, 82–83
Gryson, R. 314
Guarducci, M. 254
Gunderson, L.L. 3, 378
Guzman, G. 280

Hägg, T. 74
Halkias, G.T. 214
Hamel, M. 338
Hamilton, J.R. 75–76, 80–81, 85, 87, 100, 385
Hammond, M. 193, 198
Hammond, N.G.L. 14, 55–56, 59
Hanhart, R. 314
Hannestad, N. 82
Hansen, M.H. 5
Hansen, V. 278
Harrison, G.W.M. 75, 85–86, 88
Harrison, S.J. 117, 127, 134, 142–143, 145, 155
Havry, J. 315
Heckel, W. 27–28, 42, 76, 84, 160–161, 202, 262, 323
Heftner, H. 75–84, 86–87, 89
Henkelman, W.F.M. 368–369, 377
Hennig, R. 180
Heuss, A. 73
Hijmans, B.L. 145–146
Hilberg, I. 315
Hilka, A. 322, 328
Hillebrandt, A. 214
Hillman, T.P. 85, 87, 98, 100, 104
Hirth, F. 283, 287
Hoffmann, J. 144
Högemann, P. 27, 30, 42, 56, 62
Höistad, R. 118
Holford-Strevens, L. 127, 129, 135
Howard, W.F. 310
Hulsewé, A.F.P. 283
Hultzsch, E. 239, 261
Hunnius, C. 303
Hunt, A.S. 254

Hunt, E.J. 350
Huppes-Cluysenaer, L. 10, 12

Ieranò, G. 159
Ihm, M. 314
Ingravalle, F. 4–6, 15, 17–20, 140
Isager, J. 73

Jacobs, S.G. 75, 86–88
Jacoby, F. 68, 74
Jamison, S.W. 216, 220
Jeffreys, E. 379
Jenkins, R.J.H. 351, 355
Jevolella, M. 181
Johnson, W.A. 117
Jones, C.P. 74
Jones, H.L. 208
Joret, C. 30–31
Jouanno, C. IX, 159, 163, 341–342, 345, 353–354, 361, 367–370, 377–378, 383

Kachuck, A. 84
Kahn, C.H. 4–5, 9–10
Kampianaki, T. 342
Kangle, R.P. 244
Karamanolis, G. 18, 139
Karkavitsas, A. 371–372
Karla, G. 342
Karttunen, K. 60–62, 117, 142, 191, 193, 198, 200–201, 207, 209, 214–215
Karye, J. 139
Kaufman, T. 235
Keith, A.B. 216
Kelsen, H. 4–5, 9–12
Kielhorn, F. 196, 240
Kienast, D. 73, 80, 83
King, C.J. 99
Klakowicz, B. 4, 6, 15, 19
Klein, R. 341, 350–351
Kmosko, M. 297
Kollesch, J. 29
Konow, S. 255, 258
Konstan, D. 98, 100–101, 327
Konstantakos, I. 163, 368–369, 378–379
Kopij, K. 74, 80, 83–84
Kortekaas, G.A.A. 299–300, 309, 311–313
Koulakiotis, E. 75, 98–99, 161
Kraft, A. 299
Kraut, R. 5
Krebs, C.B. 74, 83
Kroll, W. 182, 344
Krusch, B. 315, 377
Kubica, O. 215
Kuebler, B. 181–183
Kühnen, A. 74, 76, 79–80, 82–84
Kuiper, F.B.J. 191, 194
Kullmann, W. 29
Kuzminski, A. 199

Lakoff, G. 97
Lalomia, G. 3
Lamotte, E. 199
Lampe, G.W.H. 301
Landucci Gattinoni, F. 28, 43–44, 347
Lane Fox, R. 14, 66
Lanza, D. 186
Lasserre, F. 62, 313
Leach, J. 73, 82–83
Lecouteux, C. 181
Lee, H.D.P. 62
Leone, P.L.M. 353–354, 356
Leroy, P.-O. 59, 208, 211–213
Levine, D.B. 164
Liborio, M. 274, 279
Lidzbarski, M. 3
Lindsay, T.K. 5
Littlewood, A.R. 352
Llewelynn-Jones, L. 202
Lloyd, A.B. 68
Lo Sardo, E. X
Loenertz, R.-J. 388
Longo, O. 186
Longo, V. 133
Lord, C. 4, 12–13
Lorimer, W.L. 139
Loukaki, M. 351
Lukinovich, A. 355
Lusini, G. 288, 300, 303

Macleod, M.D. 123
Maddoli, G. 375
Mader, G.J. 84
Magee, P. 202
Magnaldi, G. 142–143, 145

Magoun, F. 322, 328
Maguire, E.D. 352
Maguire, H. 352, 374
Maisano, R. 383
Maitland, J. 162
Malamoud, C. 169
Manfredi, A. 386, 397
Manfredini, M. 343
Mantello, A. 321
Maraval, P. 172, 176, 354
Marchetta, A. 142, 144–145
Marcotte, D. X, 68–69
Marcus, R. 253
Mariev, S. 344–345
Marinovic, L.P. 45
Mariotta, G. 28, 60
Maróth, M. 3–4, 18
Marquis, E. 352
Marshall, B. 74, 76, 79, 82–84
Marshall, J. 195
Marshall, P.K. 129, 323, 331
Marsone, P. 281
Martin, D.J. 73, 76, 80–83, 85
Martin, G. 44
Martin, H. 77
Martin, J.P. 140
Martone, C. 253
Matijasĭć, I. 4, 13
Matz, F. 84
Mayhew, R. 10
Mayhoff, C. 313
Mazza, M. 3–4, 6, 15, 18
McClish, M. 238–242
McCrindle, J.W. 192–195
McGillivray, B. 98
McGovern, N. 195
McKechnie, P. 99
Megas, G. 371–372
Menghi, M. 131
Mercati, G. 386
Merk, A. 314
Merkelbach, R. 159, 363, 368–369
Merlan, P. 6, 14
Meusel, H. 363
Mewaldt, J. 74
Michel, D. 73, 76, 82–84
Miller, E. 352, 354
Miller, J. 4, 10
Milns, R.D. 16
Mitchell, H. 74, 76, 84
Mitchiner, M. 252
Mittag, P.F. 171
Moennig, U. 373
Moles, J. 118–119, 122
Mommsen, T. 312, 314–315
Mondello, C. 374
Mondésert, C. 351
Monneret de Villard, U. 170–171
Moore, K.R. 297
Morand, A.-F. 355
Moreschini, C. 142–143, 145
Moretti, F. 4–6, 15, 18–19, 140
Morris, M. 41
Morrison, A.D. 63
Mortensen, L.B. 332–335
Mossé, C. 4–5
Mosshammer, A.A. 344
Mossman, J.M. 75, 84, 89, 160, 162, 165
Mottana, A. 178
Moulton, J.H. 310
Muccioli, F. 73, 142
Mulgan, R.G. 5
Müller, K. 346
Müller, Sa. 349
Müller, Si. 144
Munk Olsen, B. 322, 331
Murray, O. 6
Musti, D. 246
Myers, J.M. 253

Naas, V. 117
Nafissi, M. 375
Nagle, B. 4–5, 9–10
Napolitano, M. 178
Narain, A.K. 191
Natali, C. 3, 14–15
Nawotka, K. 160
Neri, C. 223
Nevin, S. 82, 85–86, 88, 104
Newton, I. 152
Nickel, L. 289
Niese, B. 313–314

Nietzsche, F. 277
Nikolaidis, A.G. 74
Nöldeke, T. 282
Novati, F. 384

Ober, J. 4–5, 12–13
O'Brien, J.M. 341
Ogden, D. 88
Olivelle, P. 210, 214, 221–222, 239, 242–244, 260
Oncken, W. 4–5, 9–10
Opeku, F. 126
Opsomer, J. 85
O'Sullivan, L.L. 99
Oudendorp, F. 145

Pade, M. 384–385, 390–394
Painter, G.D. 280
Pajón Leyra, I. 141–142
Papadopoulos-Kerameus, A. 354
Paraskeuopoulou, I. 353
Parke, H.W. 43
Parpola, A. 216–217, 225
Partsch, J. 58, 60, 67
Patillon, M. 342, 349
Payne Smith, R. 304
Pearson, L. 55, 61, 63, 66–67, 69, 128
Pellegrini, M. 394
Pelling, C.B.R. 75, 88, 99, 104, 107–108, 112–113
Peltonen, J. 117, 297, 308, 341, 350–351
Pera, R. 374
Perassi, C. 374
Pérez Jiménez, A. 74, 98
Pernot, L. 118–119, 122, 125
Peter, H. 75, 81
Petit, M. 351
Petrie, C.A. 202
Petrucci, A. 392
Pfister, F. 83, 175, 341
Piccioni, F. IX, 126, 155–156
Pietri, L. 350
Pinder, M. 342–344
Pini, F. 143
Piras, A. 300
Pirenne-Delforge, V. 208
Pisano, P. 212, 216
Pistilli, G. 385
Placido, D. 75, 112
Plezia, M. 4–6, 15, 18
Poddighe, E. X, 10, 12, 45, 141, 208
Polignac, F. de 282
Politis, N. 371, 373, 376–377
Pollitt, J.J. 82
Pollock, S. 236
Polman, G.H. 85
Pontani, A. 353
Pontani, F. 353
Pontillo, T. X, 222–223
Poppe, N. 279
Potenza, F. 386, 397
Potts, D.T. 191
Pownall, F. 28, 42
Prabha Ray, H. 191
Prandi, L. 3–4, 7, 16–17, 19, 27, 43–44, 66–68, 75, 77, 85, 349, 375
Préaux, C. 62, 68
Preus, A. 10
Pritchard, R. 170, 327–330
Prontera, F. 43
Puech, A. 350
Pullé, G. 280

Radt, S. 208, 212
Rahlfs, A. 314
Rau, W. 193
Rawson, B. 73, 76, 84
Rawson, E. 81
Reale, G. 18–19, 139–140
Redfords, J. 144
Regel, V.E. 353
Regen, F. 145, 152
Regenbogen, O. 42
Regoliosi, M. 396
Reinink, G.J. 299, 377
Renard, J. 303
Renou, L. 180, 216
Repici, L. 29–30
Reynolds, K. 323, 331
Rhodes, P.J. 246
Ricci, M. 288
Richard, J.-C. 74
Richter, D.S. 117
Rigg, G. 321
Rizzo, F.P. 81
Roberto, U. 344–345, 347

Robinson, R. 10
Rochette, B. 132
Rockhill, W.W. 283, 287
Roisman, J. 297
Roller, D.W. 42
Rollo, A. 383, 392
Romm, J. 3, 4, 29, 56–57, 67, 133–134, 142
Roncaioli, C. 143
Rondeau, M.-J. 350
Roos, A.G. 344–345, 386
Rosellini, M. 181–183
Rosenstiehl, J.-M. 302
Rosivach, V.J. 84
Roskam, G. 79
Ross, D. 322, 325, 327, 331, 334
Rougemont, G. 254, 263
Rubanovic, J. 281
Rubincam, C. 83
Runia, D.T. 341
Rusca, L. 127, 135
Russo, G. 352

Sabnis, S. 126
Sackur, E. 310
Saladino, V. 375
Salles, J.–F. 28, 41
Salomon, R. 235–236, 245, 247–249, 251, 255, 258–259
Samad, R. 235, 238
Sánchez Vendramini, D.N. 374
Sansone, D. 98, 100–102
Santangelo, F. 74, 76, 81
Sassi, M.M. 100
Savalli-Lestrade, I. 258
Savinel, P. 343
Scardigli, B. 81
Schachermeyr, F. 14
Schemmel, N. 87
Schischmanoff, L. 372
Schmidt, A.B. 280, 302–306
Schmidt, B. 371
Schmitt, R. 245
Schneider, O. 183
Schneider, P. 60–62, 65, 171
Scholz, P. 3, 15–16
Schopen, L. 354
Schoubben, N. 235
Schwartz, E. 27
Schwarzenberg, E. 3
Sedlar, J.W. 191, 200
Seel, O. 323
Seldeslachts, E. 199, 236
Senior, R.C. 248, 251–252
Sezgin, F. 3–4, 18
Shelton, J.-A. 84
Sheridan, B. 27
Shipley, D.R. 88
Simpson, A. 352
Sinko, T. 142
Sisti, F. 14, 16–17, 56–57, 276
Smith, R.R.R. 82
Smyly, G. 254
Sommer, M. 262
Sordi, M. 4, 15–16, 19
Sourdille, C. 68
Spencer, D. 73–74, 78–80, 83–84
Spranger, P.P. 73, 83
Spyridakis, G.K. 371–372, 374, 376
Squillace, G. X, 27–30, 41, 44
Stadter, P.A. 63, 75, 79, 86, 104, 108
Stamm, C. 349
Stefani, M. X
Steffens, K. 328.
Steidle, W. 80, 87
Stein, O. 41, 261
Steinmann, M. 170
Steinmetz, P. 58, 60
Stern, S.M. 3–7, 14–15, 18–20
Stewart, A.F. 85, 161
Stock, M. 383
Stok, F. 384, 386–390, 392, 398
Stoneman, R. 3–4, 18, 61, 64, 117, 126, 142, 159, 163, 193, 209–211, 214–215, 273–274, 300, 327–328, 346, 349, 351, 354, 356, 361, 363, 368–369
Strauss, L. 10
Strong, J.S. 191, 196
Swain, S.C.R. 74, 88

Tabacco, R.X 169
Takahashi, H. 281
Tandoi, V. 74, 82

Tanturli, G. 384
Tarn, W.W. 214, 233, 236–237
Tartaglia, L. 177, 344
Tatum, J.W. 82
Tcheraz, M. 372
Teng, W. 199
Testa, F. X
Thapar, R. 214, 239–240
Thapliyal, U.P. 198
Thillet, P. 4, 7
Thom, J.C. 139–140
Thomas, F.W. 255
Thomas, P. 142
Thomas, R. 60
Thomason, S.G. 235
Thurn, I. 379
Tilliette, J.-Y. 383
Tinnefeld, F. 246
Tooman, W.A. 302
Tougher, S. 351
Tournoy, G. 386, 395
Toynbee, A. 201
Toynbee, J.M.C. 82, 84
Traina, A. 143
Trapp, E. 301
Treadgold, W. 378–379
Trumpf, J. 304–305
Tuci, P.A. 27

Ussani, V. 314

Vagnone, G. 118–122
Van den Hoeck, A. 351
Van der Spek, R.J. 262–263
Van der Valk, M. 74
Van Dieten, J.-L. 352–354
Van Donzel, E. 280, 302–303, 305–306
Van Ooteghem, J. 73, 83, 85
Van Thiel, H. 362–363, 368, 372
Vàrvaro, A. 376
Vassiliades, D.T. 191
Vassiliev, A. 376
Vatri, A. 98
Vecchioni, R. IX
Vegetti, M. 153
Veloudis, G. 373
Venier, M. 386
Vervaet, F.J. 77
Veyne, P. 77, 106
Vilardo, M. 123
Villani, D. 73–76, 80
Virgilio, B. 257
Visvanathan, M. 260
Vitale, M. 83
Viti, P. 387
Voltaire 152
Von Arnim, H. 118, 122
Von Hinüber, O. 198, 235, 258
Vorhis, J.G. 161–162
Vottero, D. 131

Wallace, S. 73, 141
Walsh, J. 4, 9–10
Wardman, A.E. 75, 79, 85, 100, 102
Watkins, O.D. 75–85, 89
Waugh, D.C. 278
Weber, R. 314
Weerakkody, D.P.M. 177
Weil, R. 4–7
Weinstock, S. 375
Weippert, O. 73–74, 76, 79–84
Weiss, C.G. 118
Welch, K. 74, 76, 84
Welles, C.B. 257
Wes, M.A. 4–6
Westerink, L.G. 351, 355
Wheeler, B.M. 303
Wheeler, M. 171
Whitby, M. 42
Whitmarsh, T. 100–102, 133
Wickramasinghe, C.S.M. 191
Wikgren, A. 253
Wilgaux, J. 82
Winiarczyk, M. 211
Wirth, G. 73, 198, 315, 386
Wirth, P. 353
Witzel, M. 193–194, 197–198, 216
Wöhrle, G. 29–30
Wolff, F. 10
Wolkan, R. 395
Wolohojian, A.M. 182

Worthington, I. 14, 28, 44
Wuilleumier, P. 314
Wytt, R.J. 384

Yamanaka, Y. 3, 285
Yardley, J. 323

Zacher, J. 183
Zambrini, A. 14, 16–17, 56–57, 261
Zecchini, G. 349
Ziegler, K. 74
Zizza, C. 4, 10–11

Indice dei toponimi e degli etnonimi

Abissinia 170
Acarnani 164
Adiabene 100–102, 106, 114
Adulis/Aduleni 170–171
Africa 56, 79, 84, 162, 185
Akesine 31
Akra 202
Albani 78
Al Iskandariyah 284
Alessandria d'Egitto 174, 283–285, 287, 301, 303, 309 (v. anche Al Iskandariyah ed Egentuo)
Alicarnasso 29
Amazzoni 80–82
Amyzon 262
Antilibano 40
Aorno 344, 349, 354
Apraca 233–235, 237–238, 245–253, 255–256, 258–259, 264–265, 267
Arabia/Arabi 28–29, 34, 36, 38–42, 45, 56, 62, 100, 134, 171, 275, 288, 299–300, 304–307
Aracosia 30–31, 234–235
Arados 41
Ārāṭṭa 198
Arbela 355
Armenia 313
Ārya 196–197
Asia X, 4, 13–14, 16–17, 19, 27, 29–31, 39, 43–46, 56, 62, 65, 67, 99–100, 129, 141, 160–161, 191, 202, 236, 275, 278, 280–282, 315, 341, 346, 350, 353, 355
Assumiti 171
Atarneo 14
Atene/Ateniesi 10, 12, 43–45, 62, 101, 132, 142, 144, 152, 166, 208, 246, 261–264
Athos 36

Babilonia 28, 30, 42, 44, 68, 101, 183, 262, 319, 353
Bāhīka 198
Bajaur 234–235, 247–249
Baltimora 374
Basilea 333
Battriana 102, 198, 234, 236–237
Berna 331
Besadi 181
Besnagar 191
Bisanzio/Bizantini 285, 306, 341–342, 351–353, 370, 376–377
Bologna 376
Boscoreale X
Brindisi 112
Britannia 314

Cagliari IX
Caldei 123
Cambridge 331–332
Campania 85
Campidoglio 112
Capo Tenaro 43
Capodistria 388
Carmania 343
Cartagine 125, 142
Casa del Fauno X
Caucaso 262, 280–281, 304, 315, 346
Cefalonia 371
Celesiria 253
Cesena 394
Ceylon v. Taprobane/Ceylon
Chabisha 287
Charsadda 202
Cheronea 122
Chio 66, 372
Cina 279, 281–282, 285, 288–289
Città del Vaticano v. Vaticano, Città del
Cnido 169, 173, 284, 352
Corfù 372, 374
Corico 147
Corinto 8, 12, 119
Çorlu 372
Costantinopoli 285, 299, 306, 327, 372, 377, 383–385, 387–388 (v. anche Bisanzio/Bizantini)
Crannon 44
Creta 27, 371–372, 392
Cumania 313
Cupola della Roccia 299

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111427614-022

Cuš 301

Delfi 149
Dio di Pieria 122
Dir 235
Diridoti 42
Dite 149
Dniepr 280

Ecbatana 141
Edessa 306
Efeso 125, 141
Egentuo 283–284, 287
Egitto/Egiziani 27, 57–62, 64–66, 68, 75, 87, 141, 171, 200–201, 254, 262, 283–285, 305, 372 (v. anche Wusili)
Elenopoli 170
Elleni v. Grecia/Greci/Elleni
Ellesponto X, 396
Etiopia/Etiopi 27, 42, 67, 171–172, 174, 179–180, 185, 298, 300–301, 305, 309, 313
Eufrate 42, 132, 299
Europa 39, 141, 319, 321, 327–328, 339, 350, 383, 393

Farsalo 75, 86–87, 103, 106, 108–109, 111
Fenicia 28, 253
Ferrara 386
Firenze 68, 332, 334, 383–384, 387, 389, 390–394
Flegetonte 149
Foro Romano 102
Francia 312, 332–337, 362, 369, 376, 386
Frigia 145, 149 (v. anche Grande Frigia)

Gadara 14
Galles 320, 338
Gandhāra 60, 192, 194, 196–199, 202, 233–237, 239, 245, 247–250, 253–255, 263–264
Gange 61, 108, 171, 181–182, 185–186
Gansu 289
Gaugamela 102–103, 105–106, 108–110
Gedrosia 31, 343
Germania 314, 332, 353, 394–395
Gerrha 42
Gerusalemme 342, 384
Giudea/Giudei 253, 397
Golfo Persico 28, 41–42
Golgota 298
Grande Frigia 43
Granico 108, 355
Graz 336
Grecia/Greci/Elleni 8, 11–17, 19, 29, 43, 45–46, 87, 112, 120–121, 132–133, 162, 196, 200, 348, 350, 372–373 (v. anche Indo-Greci e Yavana/Yona)
Guran 302

Hadramyta 32
Harmastus 313
Harmatelis 193
Hāṭhibāḍā Ghoṣūṇḍi 263
Heros (i.e. Suez) 28, 34, 36, 40

Iberia/Iberi 80–81, 313
Idaspe 127
Ierapoli 144, 149, 155
Ifasi 289, 343
Illirico 314
India/Indi/Indiani 30–31, 40–42, 45, 60, 118, 123–124, 126–127, 134, 141, 156, 169, 171, 173–174, 177, 179, 180, 182, 184–185, 192, 194–201, 207, 209–210, 214, 226–227, 233, 235, 342, 345–351, 354–355 (v. anche Indo-Greci, Indo-Parti e Indo-Sciti)
Indo 28, 183, 193, 195, 198
Indo-Greci 191, 196, 201–202, 234, 237–238, 253–254, 263–264
Indo-Parti 248, 255
Indo-Sciti 196, 234–238, 246, 253, 255
Inghilterra 331–334, 336–337
Ipso 43
Iraq 281
Ircania/Ircani 56, 80, 262, 304
Isola dei Beati 125, 173–174
Isso X, 355, 375
Itaca 163–164
Italia/Italiani 87, 306, 314, 337, 383, 385, 387–388, 390, 392–393, 398–399

Jabalq 287
Jabarsa 287
Jazira 299

Kabul 234, 262
Kalavryta 371
Kāmboja 197–198
Kandahar 193
Kapisa 234
Kashmir 197
Kastoria 372–373
Kaṭha 193
Khyber 248
Kitibaina 32

Laconia v. Sparta/Laconia/Lacedemoni
Leida 129, 362
Libano 40
Libia 14, 141, 276
Licia 291
Lintao 289
Londra 336

Macedonia/Macedoni 3, 29, 43, 58, 61, 63, 69, 80, 118, 123, 133, 160, 182, 288, 343–345, 350–351, 355, 371–372
Madra 198
Madrid 336–338
Maguran 302
Mahāyāna 199
Mallo/Malli 165, 344–346, 349, 353
Mamali 32
Maniole 178–179, 186
Mar Adriatico 367, 377
Mar Caspio 28, 141, 304, 313, 315
Mardi 127
Mar Egeo 377
Mar Mediterraneo 45–46
Mar Nero 371
Mar Rosso 28, 131, 171
Massaga 343
Mathurā 236
Maurya 195–197, 199, 200–202, 238–239, 242
Mazoi tou Borra/Μαζοὶ τοῦ Βορρᾶ 301, 304, 309
Media/Medi 31, 40, 123, 298, 304–305, 314
Medio Oriente 319
Memphis 62, 66, 68, 262
Meotide 314–315
Meroe 62, 65, 67–68, 174
Meros 30, 280
Mesopotamia 200–201, 262, 303
Mieza 3
Milano 384, 392
Mohmand 254, 263
Mongolia/Mongoli 274, 279–282
Monti Gurdinii 313
Musicani 343

Napoli X, 386–387, 394–395, 399
Nepal 197
Nilo 27, 67
Nippur 262–263
Nisa 147, 280, 346, 354
Nisea 213
Nosala 169, 375
Nubia 369

Occidente IX–X, 30, 42, 117, 134, 307, 310, 378, 392, 399
Oceano IX, 79–80, 131, 141, 280
Oceano Indiano 172, 375
Oceano Pacifico 177
Olimpia 164
Olimpo (città) 298, 300
Olimpo (monte) 147
Oriente IX–X, 32, 74, 80, 117, 129, 141, 160, 172, 177, 185–186, 301–302, 307, 310, 342, 346, 377–378, 388, 392, 399
Ossa/Ossadini 147, 346
Ossidrace/Ossidraci 346, 349, 351, 354–355
Ossirinco 369, 375
Oxford 142, 312, 332, 337, 362, 375, 392

Padova X
Pakistan 192, 196–197, 247
Pandi 134
Panjab v. Punjab/Panjab
Paramythia 372
Parapamisus 202
Parigi 312, 332–333, 337, 362, 369, 376, 386, 392
Paro 371
Partia 104, 262

Patara 298
Pergamo 257
Persepoli 101, 160
Persia/Persiani 3, 6, 14–15, 17, 19, 31, 65, 83, 123, 129, 139, 141, 161, 165, 183, 202, 208, 213, 226, 290–291, 298, 303, 305, 344, 349, 355
Pompei X
Ponto Eusino 28, 75
Porte Caspie 183, 313–315
Porte del Caucaso 313
Prasiaca 183
Prusa 3, 17, 117–118
Punjab/Panjab 62, 102, 112, 195–198

Qana 41
Quanzhou 285

Ravenna 332, 377
Regio Solis/Ἡλίου Χώρα 305, 309
Retimno 371
Rievaulx 334
Rimini 393
Roma/Impero romano/Romani 73, 84, 87, 108, 112, 125, 130–133, 135, 144, 180, 285, 303, 307, 309, 315, 321, 325, 332, 335, 348, 353, 377, 385, 390–392, 395–396, 398–400
Romania 371
Rou al Khali 41

Saba/Sabei 32, 34, 298
Śaka 196–198, 234
Salva 194
Sambi 343
Samo 376
Samsun 371
San Gallo 312, 332
Saraceni 351
Sardegna IX, 141
Sardi 36, 43, 46
Saxum Marpesiae 315
Scheria 164
Sciti 124, 196, 201–202, 281, 307, 370 (v. anche Indo-Sciti)
Sélestat 332
Seleucia-Ctesifonte 281
Šenāgar 298–299
Seni del Nord 305
Serifo 276
Shabicha 286–287
Sicilia 78, 141
Sind(h) 198, 343, 346
Singara 299
Sinjar 299–300
Sinope 119
Siria 30, 40, 133, 285
Siwa(h) 105, 275
Socotra 41
Spagna 87, 107
Sparta/Laconia/Lacedemoni 12, 43, 347
Sudarchi 349
Suez v. Heros (i.e. Suez)
Sumeru 280
Sumur 280
Śuṅga 196
Susa 141, 352
Swat 235

Talmis 369
Tanai 314–315
Taprobane/Ceylon 134, 140–141, 171–172, 174, 180, 186
Tapsaco 42
Tauro 314
Taxila 195, 207, 214, 234, 239, 247–248, 255, 342
Tebe/Tebani 123, 162, 171, 342, 345
Termodonte 304, 313
Terra Santa 301
Thar 196
Tigri 132, 299
Tiro 68, 118, 132, 336–337, 355
Tracia 45, 372
Troade 161–162
Troia/Troiani 162, 165, 275, 333–335, 337
Turfan 279
Tylos/Tyros 41–42

Ubera Aquilonis 304, 309
Uruk 262

Vaticano, Città del 297, 299, 312, 332, 362, 392, 394–395, 399
Venezia 384, 388, 391
Verona 332
Vienna 56, 312
Vizye 371

Wiener Neustadt 386
Wusili 283–284

Xanto 291
Xianyang 289
Xiyu 282

Yavana/Yona 196, 197, 198
Yemen 41