La *Collatio Alexandri et Dindimi*: trasformazione e rovesciamento dell'utopia indiana*

Caterina Fregosi

La *Collatio Alexandri et Dindimi*[1] è un'opera in latino composta da cinque epistole scambiate tra i due personaggi e presentate senza cornice narrativa. Essa può considerarsi uno degli ultimi esempi di un tema letterario che aveva avuto una certa fortuna a partire dall'età ellenistica, ossia il dialogo tra Alessandro il Grande e i brahmani. Si tratta di un carteggio fittizio che mette a confronto due stili di vita e due filosofie, ma la natura reale delle due parti in dialogo si discosta dalla loro appartenenza dichiarata. Gran parte di questo studio sarà finalizzata a comprendere quali dottrine o scuole di pensiero si celino dietro le rappresentazioni del mondo greco-romano, personificato dal re macedone, e di quello indiano, di cui è portavoce il capo dei brahmani Dindimo. Può essere utile riproporre per sommi capi i contenuti del carteggio.

A prendere la parola per primo è Alessandro Magno, che si dichiara interessato a conoscere la *ratio vitae* dei brahmani, di cui ha

* L'articolo è una rielaborazione di parte della mia tesi di laurea magistrale, discussa presso l'Università di Pisa il 6 dicembre 2019. Il presente contributo, come la stessa tesi, non avrebbe mai visto la luce senza i preziosi suggerimenti e l'attenta revisione della professoressa Chiara Ombretta Tommasi e della professoressa Maria Piera Candotti, alle quali desidero esprimere la mia gratitudine.

[1] L'opera, il cui titolo completo è *Alexandri Magni, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta collatio*, ci giunge in tre redazioni, che sono identificate come *Collatio I*, *Collatio II*, *Collatio III*. La redazione più lunga, la prima, fu edita a partire da un numero molto esiguo di manoscritti da Kübler 1891; cfr. Pritchard 1995. L'edizione più recente, quella di Steinmann 2012, è senz'altro la più completa poiché si fonda sulla collazione di 75 manoscritti (cfr. pp. 97 ss. per il *conspectus codicum*). Sarà quest'ultima l'edizione di riferimento per la traduzione che forniremo. Le traduzioni ad oggi esistenti, oltre a quella tedesca di Steinmann, sono quella francese, parziale, di André-Filliozat 1986; quella inglese della *Collatio II* pubblicata in Stoneman 1994; e quella completa in francese di Maraval 2016.

Chaos e Kosmos – www.chaosekosmos.it
Rivista online
ISSN 1827-0468
Autorizzazione del Tribunale di Roma nr. 320/2006 del 3 Agosto 2006
Direttore responsabile e proprietario Riccardo Chiaradonna

sentito parlare molto positivamente. Spinto della sua fame di conoscenza, il re, quindi, prega Dindimo di illustragli le sue dottrine.

Dindimo inizia la sua risposta elogiando Alessandro, sovrano illuminato, ma allo stesso tempo dichiara di credere che le discipline filosofiche non siano adatte a un re guerriero; inoltre si dice incapace di dare una risposta soddisfacente al quesito del Macedone. Dopo questa iniziale ritrosia, il brahmano inizia l'attesa esposizione dei principi che regolano la vita del suo popolo. La descrizione si apre con le pratiche alimentari: i brahmani non mangiano cibi raffinati, ma solo alimenti incontaminati e naturali. Da ciò ottengono salute e longevità, tanto che non conoscono il ruolo del medico né i farmaci, perché non ne hanno mai bisogno. Sono tutti uguali nella loro povertà e perciò nessuno impartisce ordini all'altro. La loro uguaglianza si accompagna all'onestà assoluta, cosa che fa sì che non esistano tribunali né pene: spesso, afferma Dindimo, le leggi insegnano i reati anziché fugarli. I brahmani non praticano la caccia e la pesca o qualsiasi attività possa deturpare l'ambiente per ricavarne materie prime. Presso questo popolo non si lavora, ma allo stesso tempo si rifuggono l'ozio, i piaceri della carne e la rilassatezza: viene criticata, infatti, la pratica romana di costruire *turrita in usum lavandi.* Ogni modifica artificiale del paesaggio naturale è bandita: non si edificano case, dighe, strade e non si solca il mare con le navi. Non si compiono guerre e non si interrogano gli oracoli; non si sente il bisogno di svagarsi con spettacoli gladiatorii e bagni termali. Dopo l'attacco agli stili di vita, la polemica si concentra sull'ambito religioso. Nella seconda metà della sua lettera Dindimo si scaglia contro i sacrifici animali, l'edificazione di templi sfarzosi e specialmente contro l'antropomorfismo del sistema politeistico greco-romano, in cui si trasformano i vizi umani in divinità d'invenzione per giustificare i propri eccessi. Al *pantheon* olimpico Dindimo oppone la fede per un unico Dio creatore dell'universo, che è *verbum*, *spiritus* e *mens*.

Segue la breve risposta di Alessandro, che è impressionato dalle dichiarazioni del suo corrispondente, e si spinge fino a insinuare che tutte le pratiche dei brahmani non siano segno di devozione e sapienza, quanto piuttosto di follia e invidia verso Dio. Il *rex Bragmanorum* rigetta, nella sua seconda risposta, le accuse del Macedone ribadendo che le abitudini dei Greci e dei Romani sono empie e saranno ricompensate, dopo la morte, con sofferenze eterne.

L'ultima lettera è di Alessandro. Egli nota che la vita dei brahmani, trascorsa tra ristrettezze estreme e mortificazioni, è simile a una prigionia o a un esilio e dichiara che l'uomo, essere libero, può vivere rettamente anche allietandosi, con moderazione, dei piaceri che il mondo offre ai suoi sensi. Le ultime frasi del carteggio esaltano la virtù del giusto mezzo come la vera saggezza ed essa emerge vittoriosa rispetto all'estremo rigore delle pratiche brahmaniche.

Come si vede, la trama dell'operetta è poco articolata. Nonostante ciò e nonostante la brevità del componimento, riteniamo che esso presenti delle peculiarità interessanti, specialmente se si analizza la *Collatio* nella sua natura di opera ricettiva – e allo stesso tempo innovatrice – di una tradizione letteraria lunghissima, quella dell'etnografia indiana in lingua greca, le cui origini risalgono al VI/V secolo a.C., quando i Greci appresero dell'esistenza di una terra abitata al di là dell'impero persiano in concomitanza con la conquista achemenide del Punjab[2].

1. Cenni sull'etnografia indiana in lingua greca e la mitizzazione del personaggio di Dandamis

Autori come Scilace, Erodoto e Ctesia di Cnido sono i primi a menzionare la cosiddetta Ἰνδική χώρη furono, ma dalle loro testimonianze non emerge quasi nulla di veritiero sull'India: attraverso descrizioni e aneddoti utopici e iperbolici, essa viene dipinta come una terra dalla natura lussureggiante, abitata da genti dal carattere semileggendario[3]. Una fase successiva della letteratura indografica greca è quella del tardo IV secolo, che vede come protagonisti quanti scrissero le loro opere al ritorno dalla spedizione di Alessandro Magno in India, avvenuta fra 327 e 326 a.C. L'esercito macedone, che superò

[2] La satrapia della valle dell'Indo, detta *I(n)duš,* compare per la prima volta nell'iscrizione di Persepolis (DPe rr.18). Si ferma al Gandhara l'iscrizione di Behistun, datata al 520 a.C. Deduciamo quindi che l'annessione dovesse essere avvenuta negli ultimi anni del VI secolo a.C.: cfr. Olmstead 1982, pp. 87-88 e Gersevitch (ed.) 1985, p. 220.

[3] Per Scilace, di cui si sa molto poco, cfr. *FGrHist* 709, con Peretti 1979. Le sezioni erodotee riferite all'India sono III, 38; 94,2; 98-105; IV, 44. Si veda a riguardo Li Causi, Pomelli 2001/2002. Per quanto riguarda Ctesia di Cnido, i suoi 'Ινδικά ci sono noti quasi esclusivamente grazie all'ampio compendio di Fozio in *Bibl*. LXXII. L'opera più recente dedicata a tutti i suoi frammenti è Nichols 2011. In generale, sulle caratteristiche della rappresentazione dell'India presso gli antichi Greci, cfr. Janni 1973 e soprattutto Stoneman 2019, pp. 99-126.

di poco l'Indo ma, intrapresa una repentina ritirata, lo discese fino alla foce, potè in quell'occasione confrontarsi con la popolazione locale e apprendere gli usi di una civiltà complessa e avanzata. In tale contesto i Greci iniziarono a conoscere la religione indiana, che in quell'epoca stava attraversando una fase di imponenti mutamenti e appariva multiforme e stratificata.

Senza soffermarci sui resoconti dei vari alessandrografi, già largamente studiati dalla critica, evidenziamo, però, che il motivo del dialogo fra Alessandro e i brahmani appare per la prima volta in Onesicrito di Astipalea[4], il quale narra di essere stato inviato da Alessandro a incontrare i saggi asceti per invitarli all'accampamento greco[5] e di aver avuto occasione di parlare con due di loro, Κάλανος e Δάνδαμις. Se con tono canzonatorio il primo gli aveva ordinato di denudarsi per poter riferire al re i loro insegnamenti, poiché nient'altro se non la saggezza e le virtù servirono in tempi remoti agli uomini per reagire alla vita di stenti con cui Zeus aveva punito la loro superbia e l'avidità[6], l'intervento di Dandamis[7], era stato meno rigido. Dopo aver lodato Alessandro chiamandolo 'filosofo in armi', Dandamis passa infatti a discutere del rapporto tra anima e corpo: quest'ultimo deve essere esercitato alla fatica, affinché si fortifichi la ragione.

---

[4] Onesicrito di Astipalea fu l'autore di una cronaca del viaggio dei Macedoni in Oriente, a cui egli stesso partecipò ricoprendo il ruolo di timoniere o, come indica Plutarco in *Alex*. 66, di pilota. Della sua opera, forse intitolata Πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη (Plut. *Al*. 46), ci rimangono 38 frammenti, perlopiù riportati da Plutarco, Strabone e Plinio. Il carattere encomiastico e aneddotico dell'opera, che in alcuni frammenti pare conferire a Onesicrito ruoli di preminenza poco veritieri e indulgere in elementi favolistici, ha probabilmente fatto guadagnare a questo autore l'appellativo di "timoniere della fantasia" (Strab. XV,1,28). Su Onesicrito indichiamo: *FGrHist* 134; Brown 1949; Pearson 1960 pp. 83-111; Pédech pp. 72-157.

[5] Riportano l'incontro Arr. *An*. *Alex.* VII,1,-2; Strab. XV,1,63; in forma abbreviata Plut. *Alex.* 65.

[6] La vicenda di questo personaggio ebbe un'ampia fortuna nella letteratura. A differenza di Dandamis, che non scese a compromessi con Alessandro, Calano si unì alla sua spedizione ma, durante il ritorno verso Occidente, si tolse la vita con un suicidio pubblico a Pasargadae. Per la cronaca degli eventi veda Strab. XV,1,68; Arr. *An. Alex*. VII,3; Plut. *Alex*. 69-70; Diod. XVII,107,1- 5. Parlano del suicidio di Calano anche Cic. *Div*. I,7; *Tusc*. II,52; Phil. *Quo omnis probus* 96; Ael. *Var. Hist*. V,6. Per un approfondimento su questo personaggio e le ipotesi sui motivi ideologici che lo portarono a scegliere di suicidarsi in relazione a elementi della filosofia indiana si vedano Bosworth 1996 e Stoneman 1994b.

[7] In Strab. XV,1, 63 ss. troviamo la forma alterata Μάνδανις.

Nonostante il tema della separazione tra anima e corpo sia ampiamente affrontato anche nel mondo indiano, gli studiosi sono concordi nel vedere nell'aneddoto onesicriteo tracce inequivocabili del pensiero della scuola cinica, della quale l'autore era un adepto[8].

Già dal suo ingresso in scena, Dandamis divene, quindi, portavoce di idee filosofiche senz'altro diverse dalle sue. Un grado più alto di veridicità si ha, probabilmente, nella versione dello stesso aneddoto che venne fornita negli 'Ινδικά di Megastene, opera in quattro libri che ci è giunta in forma frammentaria[9].

Nel resoconto di Megastene è Alessandro in persona a dialogare con i due brahmani già nominati da Onesicrito e il racconto è poco lusinghiero nei confronti del re macedone, per il quale Dandamis non spende parole di stima[10]:

> [...] οἷος ἦν καὶ ὁ Κάλανος, ἀκόλαστος ἄνθρωπος καὶ ταῖς Ἀλεξάνδρου τραπέζαις δεδουλωμένος: τοῦτον μὲν οὖν ψέγεσθαι, τὸν

---

[8] *FGrHist* 134 T1, T2, T3, T5a definiscono Onesicrito un discepolo di Diogene. Che il frammento di Onesicrito fosse da ricollegarsi a idee ciniche è opinione di Brown 1949, p. 41; Stoneman 1994b, p. 501 s.; Powers 1998; Sisti, Zambrini 2004, p. 281; già Morelli 1920, p. 29 scriveva: "quanto espone Dandamis è filosofia cinica bella e buona, presentata in foggia apparentemente esotica [...] il brahmano è qui drappeggiato da cinico".

[9] Si tratta di un'opera composta in seguito alla permanenza dell'autore (recatosi in India in veste di ambasciatore del regno di Seleuco I) a Pataliputra, capitale del regno di Candragupta Maurya, probabilmente nel 305 a.C. Megastene poté conoscere a fondo vari elementi dell'India gangetica, della quale tratteggiò un ritratto particolareggiato, l'unico nel suo genere all'interno del panorama letterario greco-latino. Nella prima edizione dei frammenti di Megastene (Schwanbeck 1846) l'autore propendeva per la validità documentaria delle testimonianze megasteniche, riconducendo gli aspetti più inverosimili del narrato alla buona fede e all'ingenuità dell'autore. Va nella stessa direzione, sebbene più cautamente, l'opinione di Bongard-Levin 1985-86. Focalizzando l'attenzione sulle testimonianze più inverosimili e favolistiche di Megastene, Primo 2009, pp. 56-57, sostiene che Megastene introdusse invenzioni e suggestioni mirabolanti nel suo testo per accentuare l'esoticità del luogo e rendere più accattivante la narrazione. Viceversa, gli studi di Zambrini 1982 e 1985 negano ogni ipotesi di ingenuità in relazione agli Ινδικά: l'opera è vista come una costruzione di uno *speculum* del potere seleucide, dai forti intenti propagandistici. Segue questa scia Besso Mussino 2000. Su Megastene (*FGrHist* 715) si può vedere anche: Majumdar 1958; Arora 1991-92; si veda recentemente Stoneman 2019, pp. 129-286 e 479-480 (*Appendix: Concordance of the Fragments of Megasthenes*).

[10] Traduzione da Sisti, Zambrini 2004, p. 103 Il testo in questione è riportato in Strab. XV,1,68 = *FGrHist* 715 F 34a e, sebbene l'attribuzione a Megastene non sia esplicita, anche in Arr. *An. Alex*. VII,2 = *FGRHist* 715 F 34b.

δὲ Μάνδανιν ἐπαινεῖσθαι, ὃς τῶν τοῦ Ἀλεξάνδρου ἀγγέλων καλούντων πρὸς τὸν Διὸς υἱὸν πειθομένῳ τε δῶρα ἔσεσθαι ὑπισχνουμένων ἀπειθοῦντι δὲ κόλασιν μήτ᾽ἐκεῖνον φαίη Διὸς υἱὸν ὅν γε ἄρχειν μηδὲ πολλοστοῦ μέρους τῆς γῆς, μήτε αὐτῷ δεῖν τῶν παρ᾽ἐκείνου δωρεῶν ὧν οὐδεὶς κόρος, μήτε δὲ ἀπειλῆς εἶναι φόβον ᾧ ζῶντι μὲν ἀρκοῦσα εἴη τροφὸς ἡ Ἰνδική, ἀποθανὼν δὲ ἀπαλλάξαιτο τῆς τετρυχωμένης ὑπὸ γήρως σαρκός, μεταστὰς εἰς βελτίω καὶ καθαρώτερον βίον: ὥστ᾽ ἐπαινέσαι τὸν Ἀλέξανδρον καὶ συγχωρῆσαι.

[...] di tal pasta era appunto Kalanos, uomo intemperante e asservito alla tavola di Alessandro. Costui, dunque, fu ricoperto di biasimo, mentre fu elogiato Mandanis il quale, ai messi di Alessandro che lo invitavano a recarsi dal 'figlio di Zeus' – e che gli promettevano, se avesse acconsentito, che ne avrebbe ricevuto dei doni; ma che sarebbe stato punito, se avesse declinato l'invito –, rispose che Alessandro non era affatto figlio di Zeus, se dominava su una parte della terra nemmeno tanto grande; quanto a lui, non aveva bisogno dei doni di uno che non si saziava mai, né aveva paura delle sue minacce; perché, fino a quando fosse vissuto, gli sarebbe stata nutrice l'India e, una volta che fosse morto, si sarebbe liberato del corpo martoriato dalla vecchiaia, trapassando a una vita più bella e più pura. Sicché Alessandro lo aveva coperto di elogi e aveva desistito dal suo proposito.

L'aneddoto va in una direzione del tutto opposta rispetto alla versione di Onesicrito, in cui, oltre al ruolo di preminenza esercitato dallo stesso Onesicrito e probabilmente esagerato, emerge anche un'ammirazione molto alta da parte di Dandamis nei confronti di Alessandro[11]. Ambedue questi racconti ebbero comunque un grande successo nella tradizione successiva, e i nomi di Calano e Dandami divennero esemplari, come si evince ad esempio anche dal testo della *Collatio Alexandri et Dindimi*. Da quando gli autori della cerchia di Alessandro e Megastene fornirono notizie sui sapienti indiani, questi

[11] Il motivo di tale discrepanza non è chiaro. Una possibile soluzione è quella fornita da Bosworth 1996, p. 184, il quale ha ritenuto che Onesicrito potesse aver scritto il suo *report* in tono polemico nei confronti di Megastene, desideroso di difendere la figura del re. Bosworth propende, infatti, per una datazione più alta degli Ἰνδικά e inserisce questo scontro tra versioni contrastanti nella sua argomentazione. Poco convincente è l'idea di Morelli 1920, p. 30, che vede la severità di Dandamis verso Alessandro come una resa tendenziosa dell'aneddoto, che rifletterebbe quella tendenza allo screditamento del Magno presso il regno seleucide del primissimo Ellenismo.

personaggi colpirono oltremodo il mondo greco. Grazie alla somma sapienza e alla capacità di resistere alle privazioni, sapienza, i brahmani vengono trasformati in modelli di comportamento e idealizzati nelle scuole filosofiche greche. Furono in particolare il pitagorismo e il cinismo che si interessarono a questo tema, considerando i brahmani 'maestri' di una saggezza esotica, simile a quella dei fondatori dei rispettivi movimenti.

Un dialogo tra Alessandro Magno e dieci gimnosofisti[12] contenuto nelle sei colonne del papiro berlinese 13044[13] viene ricondotto all'ambiente cinico. Le risposte nette e paradossali con cui i sapienti stupiscono il re furono riprese anche da Plutarco, che si ispirò a questo componimento anonimo per scrivere il capitolo 64 della sua vita di Alessandro[14]. È cinico anche il papiro Genev. 271, del II sec. a.C., strettamente dipendente dall'aneddoto di Onesicrito, come si evince dal fatto che in esso compaiono Alessandro, Dandamis, Calano e appunto Onesicrito. Esso funse da modello per il Περὶ τῶν τῆς Ἰνδιας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων, un testo tardoantico dalla natura composita, il cui rapporto con la *Collatio Alexandri et Dindimi* è dibattuto.

Anche per quanto riguarda il legame fra il Pitagorismo e i brahmani fu Onesicrito l'iniziatore della tradizione che vedeva collegate le due esperienze filosofiche. In un frammento riportato da Strabone (XV,1,64 = *FGrHist* 134 F 17) l'alessandrografo fece notare la somiglianza dei brahmani tanto con i seguaci di Diogene, quanto con i pitagorici, con i quali erano ulteriormente accomunati dal fatto che non consumavano carne[15]. Il rapido suggerimento di Onesicrito

---

[12] Il termine γυμνοσοφιστής compare nel papiro nella sua attestazione più antica (dibattuto è in effetti se Arist. *fr.* 35 = Diog. Laert. I,1 risalga effettivamente allo Stagirita): cfr. Bosman 2010, p. 185.

[13] Pubblicato da Wilcken 1923 e datato intorno al 100 a.C. Per un riassunto dei contenuti vedi Dognini 2008. La natura cinica del dialogo è messa in discussione da Bosman 2010. Sul cinismo e i saggi indiani cfr. Muckensturm 1993.

[14] Per il confronto tra il passo plutarcheo e il suo modello cfr. Dognini 2008.

[15] Strab. XV,1,64 = FGrHist 134 F 18b, ed. Meineke: ταῦτ᾽ εἰπόντα ἐξερέσθαι εἰ καὶ ἐν τοῖς Ἕλλησι λόγοι τοιοῦτοι λέγοιντο, εἰπόντος δ᾽ ὅτι καὶ Πυθαγόρας τοιαῦτα λέγοι κελεύοι τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι, καὶ Σωκράτης καὶ Διογένης οὗ καὶ αὐτὸς ἀκροάσαιτο, ἀποκρίνασθαι ὅτι τἆλλα μὲν νομίζοι φρονίμως αὐτοῖς δοκεῖν, ἓν δ᾽ ἁμαρτάνειν (Detto questo, Mandanis chiese a Onesicrito se anche fra i Greci si affrontassero temi simili ai loro e, alla sua risposta che vi si erano cimentati anche Pitagora [per di più prescrivendo che ci si astenesse dal mangiar carne], Socrate e

venne recepito e ampliato da Flavio Filostrato nella biografia romanzesca di Apollonio di Tiana, asceta neo-pitagorico del I secolo d.C., i cui primi quattro libri sono dedicati al pellegrinaggio del protagonista in India. Apollonio avrebbe intrapreso un lungo viaggio per incontrare i brahmani, che conoscevano i fondamenti occulti della vita e del mondo[16] e vivevano in una terra dai tratti surreali, in cui le attività umane procedevano in perfetta armonia con la natura. Non possiamo dilungarci ora sulla natura dell'opera, complessa e ampiamente dibattuta, ma ci limitiamo a notare quanto essa sia paradigma di un atteggiamento comune, quello di considerare gli asceti indiani come remoti precursori delle filosofie elleniche[17]. Questa concezione emerge anche in un'opera di poco anteriore alla *Vita* filostratea, i *Florida* di Apuleio.

Nel discorso XV l'autore intraprende una ricca descrizione di Samo e prosegue con la biografia di Pitagora, esaltato in quanto esempio di libertà intellettuale e autonomia rispetto al potere, poiché fuggì dalla sua isola natìa dopo che il tiranno Policrate ne diventò signore. Esponendo i viaggi compiuti dal filosofo alla ricerca del

---

Diogene, del quale egli stesso era stato discepolo, replicò che costoro avevano ragione su tutto, ma su una cosa si sbagliavano).

[16] La rivelazione degli Indiani è descritta come "una sapienza onnicomprensiva, che non ammette qualificazione: essa è sapienza religiosa, speculativa, etica, tocca una sconfinata gamma di campi della realtà [...] è una dote quasi soprannaturale, che eleva Apollonio oltre la misura umana, qualsiasi cosa egli prenda a dire o a fare" in Del Corno 1978, pp. 30 ss.

[17] L'opinione più condivisa degli studiosi è quella che evidenzia la natura di fiction della *Vita di Apollonio di Tiana* (recentemente edita da Jones 2006) e la lega al genere del romanzo. In particolare si veda Schirren 2005, che dimostra il valore simbolico della biografia di questo filosofo, la quale mira a ricostruire una realtà più profonda che va oltre la semplice cronaca di fatti accaduti. Jones 2001 dimostra con varie prove la scarsa aderenza alla realtà delle notizie geografiche fornite da Filostrato sulle regioni ai margini della terra dei Parti, poco conosciute in epoca imperiale e quindi descritte in maniera immaginaria e confusionaria dall'autore: "The author's geography is accurate so far as «Arabia», but becomes vague and literary once the party has left Upper Mesopotamia for Babylonia and beyond" (p. 198). Reger 2009 concentra la sua analisi sui riferimenti alle reti di rapporti e comunicazione ma anche a figure intermediarie (traduttori, mercati, ambascerie, strade) ricorrenti nell'opera e li ritiene elementi funzionali a calare la finzione in contorni di verosimiglianza. Puskás 1991 sostiene invece che sia possibile immaginare che Apollonio abbia davvero visitato l'India, mentre Swain, 1995 dimostra in via definitiva che i presunti legami della *Vita di Apollonio* con la letteratura sanscrita sono improbabili. Per altri aspetti cfr. C.O. Tommasi in Norden 2002, p. 34.

sapere, Apuleio racconta della sua permanenza in India e degli insegnamenti che i brahmani gli impartirono, riguardanti i *mentium documenta*, i *corporum exercitamenta*, le *partes animi*, le *vices vitae* e infine i premi e i supplizi stabiliti per i defunti dagli dèi. Non sappiamo se l'autore cartaginese avesse ricavato queste notizie sulle dottrine brahmaniche da fonti originali o se, più probabilmente, avesse semplicemente attribuito agli asceti indiani le pratiche pitagoriche a lui note[18], ma ancora una volta ritroviamo un parallelismo fra le due dottrine filosofiche, considerate nell'immaginario collettivo lontane geograficamente, ma strettamente connesse. A riprova di ciò, l'apologeta del II secolo Clemente d'Alessandria, che si interessò ampiamente alla filosofia di Pitagora, scrive in *Stromateis* I,15,70,2 di essere stato informato del fatto che il filosofo fosse stato istruito dai brahmani.

Clemente Alessandrino palesò anche in altri luoghi un certo interesse per il mondo brahmanico, che appare esaltato, in quanto ritenuto fautore di una tra le tante indagini sull'Uno, greche e 'barbare', che più si avvicinarono al messaggio evangelico, anticipandolo. Nella sezione di *Stromateis* I,15,67,3-68,1 l'autore ammira i brahmani perché applicarono la saggia scelta di mettere al comando della vita pubblica i filosofi. In *Strom*. I,15,72,5, citando Megastene, paragona i brahmani agli ebrei, da lui grandemente stimati perché popolo eletto da Dio e caratterizzato da immensa saggezza. In *Strom*. I,15,71, 5, per primo nel mondo greco, Clemente Alessandrino nomina Buddha, dimostrando di essersi documentato sull'India attingendo da fonti diverse rispetto a quelle tradizionalmente impiegate nella letteratura greca[19]. In questo stesso passo l'autore si

[18] André, Filliozat 1986, p. 380 e Sabnis 2014 sostengono che Apuleio ricordasse qui le fasi della vita *āśrama,* gli esercizi di meditazione tipici dello *yoga*, le teorie dell'anima della riflessione post-vedica. Esistono altre due sezioni dei *Florida* in cui compare l'India: 12,1-4 è una descrizione del pappagallo indiano (*psittacus*) e l'intera sesta orazione è dedicata interamente alla descrizione di questa terra e dei suoi abitanti. Secondo Sonia Sabnis Apuleio poté contare su informazioni attuali sull'India e le usò per stabilire un parallelo fra essa e l'Africa: "Apuleius' knowledge and depiction of India are not innocent, but his inquiry is aimed just as much at the understanding of the exotic self as the domination of the unconquered other" (p. 291). Cfr. anche Todd Lee 2012, pp. 84 ss. (fr. 6) e 134 ss. (fr. 12).

[19] Nonostante alcuni colleghino la notizia a una sezione degli 'Ινδικά di Megastene andata perduta (Velissaropoulos 1991), generalmente si pensa che Clemente avesse attinto a altre fonti, non per forza di origine greca. In particolare, basandosi sull grafia Βούττα, che potrebbe risentire del dialetto partico, la notizia viene connessa

scaglia contro la fazione più intransigente dei brahmani[20], la cui astensione dalle carni e dal matrimonio gli ricorda le pratiche degli eretici encratiti[21].

Lo stesso paragone fra gli asceti indiani e gli encratiti cristiani ricorre anche in *Strom.* III,7,60, 1-4 e nella *Refutatio omnium haeresium* dello pseudo Ippolito (X,1,24,1)[22]; similmente, Eusebio di Cesarea ricorda le privazioni brahmaniche in *Praep. Ev.* VI,10,14 e 35; il tema verrà ripreso inoltre da Agostino di Ippona, come vedremo più avanti. Tanto Agostino quanto Clemente, in realtà, erano ammiratori dei brahmani 'ortodossi', come sembra evincersi dal passo di *De civitate Dei* VIII,9, in cui ancora una volta essi vengono annoverati fra i filosofi che intuirono già in tempi remoti l'esistenza di un sommo e unico Dio, alla stregua dei platonici.

Il giudizio del mondo cristiano sui brahmani, come emerge da questa veloce rassegna, era quindi ambivalente, ma è innegabile che l'interesse dei Padri della Chiesa verso l'India fu forte

---

all'ambiente iranico, presso il quale è chiaro che il Buddha, almeno dall'avvento del manicheismo in poi, era conosciuto, in quanto entrò nella lista dei profeti della Rivelazione manichea (vedi Sunderman 1991). Pettipiece 2009 è colpito dal fatto che sia nel passo degli *Stromateis* sia in nei *Kephalaia* manichei (2Ke, 139,2-11), si parli di Buddha e subito dopo di Anacarsi, il che potrebbe connettere Buddha a una tradizione meno nota riferibile all'ambito dei Sette Sapienti, influenzata da elementi orientali.

[20] Verosimilmente la fonte di queste informazioni è Megastene, che, come leggiamo in Strab. XV, 1,59, operò una distinzione tra i Βραχμᾶνες e i Σαρμᾶνες, nome quest'ultimo probabilmente ricalcato sul sanscrito *śramana* (asceta). Questi asceti, nel frammento megastenico, erano suddivisi a loro volta in categorie. Vi erano i "vestiti di corteccia", i guaritori itineranti e i fisici, che discutevano sulla natura e ammettevano tra di loro anche le donne. Per una spiegazione di questo passo alla luce delle ultime teorie sull'ascetismo post-vedico si veda Bronkhorst 2007, pp. 91-93.

[21] L'encratismo era un movimento nato in seno al cristianesimo nel II secolo, che promuoveva uno stile di vita rigido, caratterizzato dal divieto di consumare carni e vino e di unirsi all'altro sesso, anche nel matrimonio. Le origini di questa concezione per molto tempo furono connesse allo gnosticismo, ma le tesi più recenti le legano, invece, all'ascesi giudaica: cfr. Sfameni Gasparro 1984 e Bianchi 1985. Clemente di Alessandria (per il cui rapporto con le tesi encratite si vedano Bolgiani 1961-62 e Le Boulluec 1985, pp. 319-322.) fu un netto oppositore di questa concezione, che muoveva dall'idea che il peccato originale fosse stato di carattere sessuale; viceversa, secondo Clemente il concetto di ἐγκράτεια deve identificare la moderazione dei piaceri e non una rigida e intransigente astensione: cfr. Hägg 2006.

[22] Nel passo non compare il sostantivo Σαρμάνες, ma costoro vengono definiti una αἵρεσις φιλοσοφουμένων ἐν τοῖς Βραχμάναις.

e produttivo. L'anonimo autore della *Collatio* si inserisce a pieno in questa scia, della quale ora analizzeremo il testo più ampio e maggiormente connesso al carteggio di cui ci stiamo occupando, sia per le tematiche trattate sia per l'età di composizione.

Ci riferiamo al Περὶ τῶν τῆς Ἰνδιας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων, noto anche come *De gentibus Indiae et de Bragmanibus* o *Communitorium Palladii*[23]. Tralasciando, per brevità, di discutere il problema dell'attribuzione a Palladio di Galazia, consacrato vescovo di Elenopoli intorno al 400, ci focalizzeremo sul contenuto dell'opera in questione, la cui genesi appare abbastanza singolare[24]. Diviso in due parti, nella prima sezione il testo si presenta redatto in forma di lettera, indirizzata a un mittente tenuto in grande considerazione, che si dice dispiaciuto per non essersi potuto documentare da solo sul suo oggetto di interesse – la vita dei Brahmani –[25] e di essersi quindi

[23] La lingua originale del testo è il greco, ma ebbero più successo le tante traduzioni latine. La prima traduzione è quella contenuta nella versione latina di un manoscritto della *recensio* A del *Romanzo di Alessandro* composta da Giulio Valerio nel 337 d.C. Seguirono quelle del testo interpolato a partire dalle recensioni A e γ dello pseudo-Callistene, pubblicate con diversi titoli (*Communitorium Palladii* e *De moribus/De vita Brachmanorum*). La più antica traduzione della versione interpolata, "palladiana", fu attribuita a sant'Ambrogio e tale attribuzione è generalmente accettata. Non viene, invece, attribuita al vescovo di Milano un'altra versione latina del testo, la quale circolò allegata a un'edizione a stampa degli *Opera omnia* di Ambrogio uscita a Roma del 1585 (cfr. Wilmart 1933).

[24] Come si vedrà più avanti, il testo comprende una sezione ripresa da materiale più antico con dei rimaneggiamenti cristiani. Questa, allegata alla lettera iniziale, ha circolato nei manoscritti sotto al nome generico di Palladio e talvolta annessa, come una continuazione, all'*Historia Lausiaca*. Generalmente i critici sono a favore di tale attribuzione, motivandola anche attraverso richiami testuali alle opere di Palladio Elenopolitano: si vedano Coleman-Norton 1926; Berg 1974; Muckensturm-Poulle 1993; Desantis 1992 (che pure preferisce nel titolo mantenere dubbia l'attribuzione); Stoneman 1994; Maraval 2016. Sono contrari, invece, Hansen 1965; Duncan, Derrett 1960 e 1962, i quali argomentano come la situazione di tensione militare sulle coste indiane di cui si parla in 1,7 debba far propendere per una datazione del testo al 355-363, anni in cui l'imperatore Giuliano aveva intrapreso una spedizione orientale che avrebbe potuto allarmare anche gli Indiani. Anche Mohrmann 1974, p. XII si dice scettica a proposito dell'attribuzione.

[25] L'autore dichiara di aver intrapreso un viaggio alla volta dell'India assieme al vescovo Moses di Adulis ma di averlo dovuto interrompere a causa dell'eccessivo calore. Del personaggio nominato non si sa nulla, in quanto non lo si menziona in nessun altro testo, ma dal fatto che il primo vescovo di Adulis, Frumenzio, raggiunse la sua diocesi solo nel 357/358 (Athanas. *Ap. Cost*. I, 31), si può considerare questa data il *terminus post quem* dell'opera. Vedi Monneret de Villard 1947. Adulis era

affidato alle testimonianze di viaggio di un cosiddetto σχολαστικός tebano, che fu protagonista di una peripezia insolita e spiacevole, ma allo stesso tempo foriera di conoscenze sugli stili di vita dei brahmani. Questo personaggio, un esperto di diritto[26], dopo il fallimento della sua carriera, aveva intrapreso un viaggio alla volta di Taprobane[27] a bordo di una nave mercantile, ma non raggiunse mai la sua meta, poiché venne fatto prigioniero dalla popolazione indiana dei Βισάδες. Per sei anni fu costretto ad assoggettarsi alle professioni più umili, finché il re di Taprobane non intervenne in suo aiuto, ordinando all'aggressivo sovrano dei Βισάδες [28] di liberare l'ἀνὴρ ἀξιόλογος Ῥωμαῖος. Durante questo periodo infausto il tebano apprese gli stili di vita dei brahmani, di cui, nel breve testo, espone le caratteristiche. La descrizione dei sapienti che si apre da 1,11 non è distante da quella, ormai tradizionale, debitrice delle antiche narrazioni degli etnografi, dei compagni di Alessandro e di Megastene. Nuovamente troviamo una comunità di uomini vegetariani e senza vesti, che vivono in totale simbiosi con la natura, rifuggendo

---

uno dei centri più importanti del regno aksumita, per il quale cfr. Munro-Hay 1991 (pp. 30-50 per la cristianizzazione della regione).

[26] Cfr. 1,3: ἀφυὴς ἐγεγόνει ἐν τῇ διανικῇ καὶ ἀκηδίᾳ ληφθεὶς ἐκίσσησεν οὕτως τὴν τῶν Ἰνδῶν ἱστορῆσαι χώραν. La suddivisione del testo a cui facciamo riferimento è quella dell'edizione Berghoff 1967.

[27] Nome con cui nell'antichità era noto lo Sri Lanka. Le testimonianze greche e latine sull'isola sono abbondanti: se in un primo momento gli antichi geografi attribuivano a quest'isola dimensioni spropositate e spesso erravano sulla sua distanza dal sub-continente indiano, maggiori notizie si poterono avere in seguito all'episodio che coinvolse il liberto Annio Plocamo, il quale naufragò sulle coste dell'isola; il re di Taprobane fu positivamente impressionato dall'onestà del romano e inviò un'ambasceria di cinque uomini a Claudio. Sebbene l'unico resoconto geografico avente buone basi di verità sia nel VI libro della Geografia di Tolomeo (II sec. d. C.), Taprobane compare in molte opere letterarie greche e latine con attributi leggendari sia dal punto di vista naturalistico sia antropico, molti dei quali naturalmente sono in comune con l'India. Fondamentale a questo riguardo è Weerakkody 1997.

[28] Di questi non si trovano notizie in nessun'altro luogo: il fatto che si attribuisca loro la coltivazione di pepe ha fatto propendere quasi tutti gli studiosi per collocarli nel Malabar: cfr. Duncan, Derrett 1960 e 1962; Hansen 1965; Weerakkody 1997, pp. 122 ss. Per spiegare come mai più avanti il testo parli esplicitamente del Gange, in Desanges 1969 i Βισάδες (erronea, secondo lo studioso, la lezione Σασήδας stampata nell'edizione Renou di Tolomeo, Paris 1925) vengono messi in relazione coi Βησάδαι, popolo gangetico di cui parlò Tolomeo il Geografo in VII, 2,15, i quali sarebbero stati una popolazione tibeto-birmana. Si associa a questa idea Desantis 1992, pp. 12-13.

gli agi della modernità e le tecniche[29]. Questo quadro edenico dell'India, ormai consueto nella letteratura classica, è, però, correlato a una notizia del tutto originale, quella sulle insolite pratiche matrimoniali di queste genti. Le mogli dei gimnosofisti vivono divise dai mariti per tutto l'anno, al di là del Gange, e vengono raggiunte dai coniugi solo nei mesi di luglio e agosto; le coppie rimangono quindi insieme per quaranta giorni; se dopo cinque anni la donna non sarà ancora rimasta incinta, il brahmano potrà ripudiarla. Questo dato si somma alla menzione di un animale di cui mai la letteratura etnografica sull'India aveva fatto cenno, l'ὀδοντοτύραννος, un anfibio enorme e carnivoro, che rende pericolosa la traversata del fiume. Tra le varie ipotesi circa una possibile identificazione dello strano animale, quella di Giovanni Desantis lo connette al dio *Śeṣa,* rappresentato come un enorme aspide sovrano delle divinità *Nāga,* metà uomini e metà serpenti, legato al culto di *Ṣiva.* Lo studioso ipotizza che la testimonianza possa riguardare una pratica rituale di interdizione matrimoniale[30].

L'originalità di questi ultimi elementi, sommata alla singolarità dell'aneddoto sul viaggio e sulla cattura dello *scholastikos* tebano, porta a intravedere in questo breve componimento la prima testimonianza di un viaggio indiano dopo i secoli di silenzio successivi a Megastene. Sulla storicità del racconto non crediamo debbano sorgere grossi dubbi. I contatti commerciali fra Axum e l'India del Sud erano ancora attestati nel IV secolo. Inoltre, lo

---

[29] Παρ'οἷς ὀυδὲν τετράποδον ὑπάρχει, οὐ γεώργιον, οὐ σίδηερος, οὐκ οἰκοδομή, οὐ πῦρ, οὐκ ἄρτος, οὐκ οἶνος, οὐχ ἱμάτιον, οὐκ ἄλλο τι τῶν εἰς ἐργασίαν συντελούντων ἢ ἀπόλαυσιν συντεινόντων (1,11) ricorda la descrizione delle tribù fluviali indiane di cui parla Erodoto in III, 101, i Cinocefali d'India di Ctesia (*ap.* Phot. *Bibl.* LXXII), i Καθαίοι di Onesicrito (*ap.* Strab. XV, 1,30). Meno drastici sulla naturalezza dello stile di vita degli Indiani, ma comunque esaltatori della loro umiltà e resistenza furono Nearco e Megastene. La nudità è una caratteristica imprescindibile dei saggi indiani a partire dal racconto di Onesicrito sui brahmani di Taxila di cui si dice ὡς γυμνοὶ διατελοῖεν (Strab. XV, 1,63).

[30] Desantis 1992, pp. 14-16; Goosens 1927-28 ipotizza invece a un termine sanscrito, *dvijarāja*, che significa "re nato due volte". Poiché la parola *dvija* presa singolarmente ha significati diversi (si riferisce al serpente o a un animale oviparo in generale oppure al dente), il composto greco riprenderebbe un composto sanscrito reinterpretando la prima parola da cui esso è formato sulla base dei significati che questa ha presa singolarmente. Non pare calzante l'ipotesi di André-Filliozat 1986, p. 390, n. 325, che sostengono che l'animale sia l'elefante, poiché esso nel testo viene detto anfibio. Si può immaginare, forse, che la descrizione si riferisca al rinoceronte o all'ippopotamo o anche al coccodrillo.

abbiamo già potuto appurare da Clemente d'Alessandria e dallo pseudo-Ippolito, i cristiani erano interessati all'India dal punto di vista dottrinale e conoscevano la letteratura sul tema. Utili, seppur sporadiche, informazioni ci fornisce la produzione patristica sulla spedizione che Panteno, scolarca della scuola catechetica di Alessandria intraprese verso il Malabar per predicare il Vangelo, come affermano Eusebio, *Hist. Eccl*. V 10, 1-4 e Gerolamo, *Vir. Ill*. XXXVI[31]. Sembra verosimile, quindi, che l'anonimo viaggiatore del *De gent. Indiae*, quasi sicuramente di fede cristiana[32], fosse stato incuriosito dalle abitudini ascetiche brahmaniche, che non a caso in I, 11, vengono paragonate a quelle dei monaci.

La seconda parte del *Communitorium* si apre con un riferimento ad un'operetta, che Palladio attribuisce a Arriano di Nicomedia[33]:

> Ἀρριανοῦ μέντοι τοῦ μαθητοῦ τοῦ Ἐπικτήτου τοῦ φιλοσόφου τοῦ καὶ δούλου γεγενημένου, δι' εὐφυίαν δὲ φύσεως είς φιλοσοφίαν ἐλάσαντος ἐν τοῖς καιροῖς Νέρωνος τοῦ βασιλέως τοῦ κολάσαντος τοὺς ἀοδίμους ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον, τούτου τὰ κατὰ Ἀλέξανδριν τὸν Μακεδόνα ἱστορήσαντος {φησὶ γὰρ} ὅ ἐκεκτήμην πονημάτιον ἀπέστειλα τῇ ἀνδρείᾳ τῆς σῆς καλοκἀγαθίας, ὑποτάξας μου τῷ ὑπομνημστικῷ· ὅπερ ἀναγιγνώσκων νουεχῶς καὶ φροντίσας ἐμμελῶς βιώσεις ἀσφαλοῶς.
>
> Orbene, ho mandato alla tua eccellenza un opuscolo (che mi ero procurato e ho proposto al mio memoriale) di Arriano, allievo del filosofo Epitteto (quest'ultimo era uno schiavo, ma per inclinazione naturale si diede alla filosofia ai tempi dell'imperatore Nerone, quello che fece suppliziare i gloriosi apostoli Pietro e Paolo), di quell'Arriano che narrò le impese di Alessandro il Macedone: leggendolo accortamente e analizzandolo con equilibrio, saprai come vivere sereno.

---

[31] Molti studiosi sostengono che in realtà Panteno sia arrivato in Etiopia, terra spesso confusa con l'India e chiamata allo stesso modo (sul tema si veda l'ampio studio di Schneider 2004). In realtà le prove archeologiche che testimoniano l'importanza della tratta commerciale indo-araba sembrano offrire i presupposti per non considerare impossibili gli spostamenti in India dei cristiani alessandrini: cfr. Nedungatt 2011.

[32] In 1, 4 si fa riferimento al fatto che il suo viaggio verso l'Etiopia fu compiuto in compagnia di un sacerdote cristiano.

[33] Citiamo, qui e altrove, dalla traduzione di Desantis 1992.

Si tratta di un dialogo al quale prendono parte la collettività dei brahmani, Dandamis, un personaggio chiamato Onesicrato, nel quale riconosciamo la figura di Onesicrito di Astipalea, e Alessandro Magno. Il componimento si dipana in maniera molto caotica: la cornice narrativa ai monologhi dei personaggi è quasi assente e la successione dei fatti e delle dichiarazioni appare talvolta ripetitiva o contraddittoria. Per quanto riguarda i contenuti, notiamo che l'etica e la teologia propugnata dai personaggi indiani hanno ben poco di vedico e sono, piuttosto, riconducibili al cristianesimo. I brahmani del *Communitorium* sono rappresentati in maniera convenzionale come un gruppo di sapienti che vivono in contemplazione e povertà assoluta, non si cibano di animali, rifufggono il lavoro e le ricchezze; sono detentori di un sapere che permette loro di raggiungere la beatitudine e i premi del Signore. Nel testo i personaggi si riferiscono sempre all'unico Dio e si nomina più volte la Προνοία[34] come datrice dei doni della natura. Non mancano, inoltre, riferimenti alla creazione[35] e all'escatologia[36] a altri elementi tipicamente cristiani come il Male e la misericordia divina[37].

Il sostrato del testo, al di sotto di questa sua *facies* cristiana è, però, un altro. Già a una prima lettura si comprende che questi saggi, liberi da ogni convenzione e dalla schiavitù delle passioni e dei sensi (II,6), refrattari nei confronti del potere e degli ideali di guerra e ambizione ad esso legati, sono i 'discendenti' ideali di quei brahmani di Taxila che Onesicrito aveva trasformato in maestri di αὐτάρκεια cinica. È nel 1959 che giunse una conferma ancora più concreta a questa parvenza, con la pubblicazione di un papiro egiziano, il già citato *Geneviensis 271*[38], datato al II secolo. Il documento contiene, infatti, oltre a sette lettere dello pseudo-Eraclito, lunghe sezioni di

[34] Cfr. 2,2; 24-26; 28; 31; 39; 42; 45; 47; 51; 57.

[35] In 2,32 Alessandro dichiara a Dandamis che Dio lo ha generato e lo ha mandato in quei luoghi di felicità, dove la natura offre tutto il necessario per una vita semplice e imperturbabile.

[36] Ad esempio in 2,30 Dandamis prospetta a Alessandro un futuro di rimorsi per aver condotto guerre e ucciso molti uomini, oltre che di terrore per le punizioni di Dio: οἶδα γὰρ ἐγὼ τὰς ἐκ θεοῦ ἐπαηομένας τιμωρίας δικαίως ἀνθρώποις ἀδίκοις, "Infatti io conosco i castighi inflitti da Dio secondo giustizia agli ingiusti"). In 2,42 il brahmano afferma ἡμεῖς γὰρ τοῦ ἰδίου βίου θεῷ λόγον δώσομεν, ὅταν πρὸς αὐτὸν ἀπέλθωεν, "Noi renderemo conto della nostra propria vita a Dio, quando andremo da Lui".

[37] In 2, 39 il brahmano prega Dio e lo ringrazia per la sua misericordia.

[38] Il testo fu pubblicato da Martin 1959 e commentato da Photiadès 1959.

testo analoghe a parti del πονημάτιον attribuito a Arriano, precisamente II, 22-32 e II, 37-43. Questa pubblicazione, unita a quella, più tarda[39], di altre colonne del papiro corrispondenti a *De gent. Ind.* II, 6-12, fu fondamentale perché non solo fugò ogni dubbio sulla possibilità che davvero Arriano avesse potuto comporre il πονημάτιον[40], ma permise di confermare che in esso si stratificano due correnti di pensiero diverse e lontane nel tempo. La prima di queste è senz'altro il cinismo; proprio a questo ambiente appartiene il papiro, che costituisce quindi un parallelo del più noto dialogo contenuto in *Berol*. 13044. Una volta chiarito che l'operetta, dal carattere farraginoso e ripetitivo, fosse nata con la stessa struttura che Palladio riporta nel *De gentibus Indiae*, emerse il dato più interessante, ovvero che erano state apportate modifiche lungo tutto il testo originale e operate delle aggiunte per far sì che l'antico scritto cinico divenisse un perfetto manifesto cristiano. Nella diatriba si parla infatti di più θεοί, del κακός al maschile, di Madre Terra e non di Provvidenza. Inoltre mancano in essa la preghiera di ringraziamento di Dandamis (II, 39) e tutti gli altri elementi prettamente cristiani di cui abbiamo detto poco sopra. Quella contenuta nel *De gentibus Indiae* è, quindi, una parafrasi cristiana di un testo di filosofia popolare, che ebbe grande successo, tanto che confluì nelle recensioni A e γ del *Romanzo di Alessandro*. L'importante studio filologico di Duncan e Derrett sul *Communitorium* portò i due a distinguere una *Versio Ornatior* e una *Versio Ornatior et Interpolata*, che è quella che compare nello pseudo-Callistene e che consiste in un ampliamento banalizzante rispetto alla *V.O.* Le argomentazioni di questo studio portavano a retrodatare il *Communitorium* rispetto alla *communis opinio*, e quindi a non attribuirlo a Palladio di Elenopoli. Il Palladio a cui si riferiscono i manoscritti sarebbe vissuto non oltre la metà del IV secolo e avrebbe preceduto le modifiche che portarono alla *V.O.* Questa ipotesi viene ripresa da Giovanni Desantis, il quale formula un'ulteriore proposta, che integra nella discussione il carteggio latino oggetto del nostro

[39] Willis, Maresch 1988.

[40] Questo problema aveva ricevuto diverse soluzioni in precedenza. Hansen 1965, p. 365; Cracco Ruggini 1965; Muckensturm-Poulle 1993, p. 536 avevano ritenuto che la paternità arrianea fosse da escludere per il carattere retorico e ripetitivo del testo. Viceversa, secondo Duncan, Derrett 1960, pp. 74-80, l'operetta avrebbe potuto essere un lavoro giovanile dello scrittore. Pfister 1976, alla luce della pubblicazione della prima parte del papiro, ritiene che il πονημάτιον potesse essere stato, solo in parte, di Arriano.

studio. Come si è visto dalla sua trama, che sopra abbiamo riassunto, la *Collatio Alexandri et Dindimi* richiama fortemente le tematiche del πονημάτιον dello pseudo-Arriano. In entrambe le opere troviamo i medesimi personaggi, Alessandro e Δάνδαμις/*Dindimus*, che incarnano uno scontro tra sistemi di vita opposti. Questo ha portato Desantis a supporre che entrambe le opere siano nate dall'imitazione di un'unica versione parafrasata del testo papiraceo, la quale arebbe stata ripresa in due momenti distinti, da Palladio di Elenopoli[41] e da un anonimo greco di cui si sono perse le tracce a causa del successo avuto dalla traduzione latina del carteggio.

Le opinioni sulla lingua originale della *Collatio* sono state discordi fin dall'inizio degli studi ad essa dedicati; la questione è strettamente connessa al problema della datazione dell'opera e dell'ambiente di origine di essa, a cui ora presteremo attenzione.

Nell'800 Alcuino di York spedì una missiva a Carlo Magno, allegandovi un epigramma da lui composto[42] e due testi epistolari, il carteggio fittizio fra Paolo di Tarso e Seneca e la stessa *Collatio*, il cui tema principale, come si dice nell'epigramma, è la *gens Brahmana* (v. 1). La data dell'epistola è l'unico indizio cronologico esterno al testo di cui siamo a conoscenza a fornire un *terminus ante quem*. È stato però suggerito, sulla base del testo della *Collatio*, che esso fosse da collocare in un'epoca anteriore[43].

Camillo Morelli, nel suo ampio studio sull'opera, rilevava notevoli aspetti che permettevano di farla risalire a un periodo non più tardo del primissimo Medioevo. Innanzitutto, afferma lo studioso,

---

[41] Lo studioso (pp. 38 ss.) compie un'analisi di diversi passi non presenti nel papiro, nei quali egli trova elementi della teologia di Evagrio Pontico, che fu maestro del vescovo di Elenopoli.

[42] *Gens Bragmana quidem, miris quae moribus extat / hic legitur: lector mente fidem videat. / Hic Pauli et Senecae breviter responsa leguuntur, / quaenam notavit nomine quisque suo; / quae tibi, Magne, decus mundi, et clarissime Caesar, / Albinus misit, munera parva, tuus* (ed. E. Dümmler, *Alcuini Epistulae*, Berlin, 1895, p. ***). Il passo è discusso, tra gli altri, da Kurfess 1940, p. 138 e Steinmann 2000, p. 9.

[43] I primi a studiare l'opera si mantengono vaghi sulla datazione, ritenendola semplicemente antecedente a questo *testimonium*: cfr. Kübler 1891, p. 216; Becker 1889, p. 23; ugualmente, molti anni dopo, Stoneman 1994, p. 57. Makowsky 1919, pp. 34-36, mise in connessione la *Collatio* con la cosiddetta "scuola di Gaza" (su cui cfr. ora Amato, Corcella, Lauritzen 2017). Obiezioni alla sua ipotesi furono mosse da Klotz 1920. È a favore della medesima collocazione cronologica Cary 1954.

"benché non si debba esagerare la decadenza nella cultura nei primordi del Medioevo", l'autore pare non poco ferrato sulla filosofia stoica, epicurea e soprattutto aristotelica, ma anche su elementi di vita quotidiana tipicamente antichi come le terme o come la costruzione per mezzo di calcestruzzo a cui si fa riferimento in 2, 5-6[44]. Oltre a ciò, lo stile, seppur mantenga una evidente purezza, ha i tratti caratteristici del cosiddetto *genus floridum* che dal IV secolo in poi si impose nella retorica dell'Impero[45]. Edmond Liénard[46] riprese la tesi di Morelli, sostenendola e rafforzandola con ulteriori indizi linguistici, definiti come "traces incontestables de décadence"[47]. L'analisi dello stile viene affiancata a un'ampia serie di richiami a Tertulliano e Ambrogio[48], ma è un parallelismo con un'epistola di Simmaco a portare lo studioso a formulare un'ipotesi precisa sulla datazione[49]. Sulla base di questo richiamo netto fra i due testi, Liénard colloca la *Collatio* nella fine del IV secolo, ritenendola un possibile modello

---

[44] 2,5: *In usum lavandi turrita culmina non levamus. Nec auras salubres arte quadam decoquimus nec gelidos aquarum cursus ferventi statione concludimus*; 2,6: *In extruendis domibus igne saxa non solvimus. Nec limum rursus in lapides subactum fornacibus reformamus nec admixtione velificati pulveris caementa duriora conficimus. Fundamenta non iacimus in profundo.* Vedi Morelli 1920, p. 60.

[45] In questa epoca la retorica viene ritenuta sempre più un fatto di *disciplina*. Acquista una via via crescente importanza l'abilità di imitazione i classici al fine di raggiungere il massimo equilibrio del discorso. I termini tardi indicati dallo studioso sono *impossibilis* (2,1), *defruor* (2,2), *capaciter* (2,6), *culpabilis* (2,13), *contrado* (2,18), *voluptuosus* (2,6), come anche l'uso attivo di *largio* (2,3), *assigno* con doppio accusativo (2,15), il costrutto *exigo quemquam aliqua re* (2,3). Morelli studia anche il *numerus* del componimento, notando che in esso ricorrono i tre tipi di clausole canonici dal IV secolo: *cursus planus*, *cursus tardus*, *cursus velox*. A p. 62-63 si rilevano anche altre particolarità, tra cui alcuni vocaboli e usi verbali non altrimenti attestati. Essi non compaiono nell'edizione del testo stabilita da Steinmann, in quanto sono lezioni di taluni testimoni scartate dall'editore.

[46] Liénard 1936.

[47] Liénard 1936, p. 830, che cita *incredulus* con senso passivo (1,1), *fortassis* in luogo di *fortasse* (1,3), *velificatus* (2,6), *praestigium* (2,12), *figmento* (2,15), che è un *hapax*.

[48] Segnaleremo via via nel commento al testo quelli che a nostro avviso maggiormente significativi.

[49] Il passo 5,5, *animorum quin etiam species cum caeli mutatione vertuntur, et liquido quidem die nitent, coacta vero nube fatiscunt,* è, infatti, assai simile a Symm. *Ep*. I,37,1: *Non frustra praedicant mentes hominum nitere liquido die, coacta nube fatiscere*: su questa somiglianza l'edizione più recente di Callu emenda *fatiscere*, mentre viceversa precedentemente gli editori leggevano *flavescere* o correggevano in *flaccescere*.

utilizzato da Simmaco nella costruzione della ricercata metafora, da lui inserita in forma obliqua[50]. Questo stesso argomento è stato ripreso, ma con una soluzione opposta, da Alan Cameron[51], per il quale molto difficilmente un intellettuale di spessore come Simmaco avrebbe potuto ispirarsi nelle sue epistole a un libello così trito: per tal ragione, la data di composizione della *Collatio* si dovrebbe necessariamente collocare dopo il 410 d.C.

Gli studi sull'opera e la sua datazione hanno ricevuto nuovo impulso grazie a Marc Steinmann, che propone dei termini ancor più precisi, sulla base di 2,13 della *Collatio*, in cui ravvisa un richiamo a Ambr. *Hex.* III 5, opera composta per la settimana santa del 387. Inoltre Steinmann considera come nuovo *terminus ante quem* il 438, l'anno in cui Teodosio II pubblicò una legge severa contro i samaritani, gli eretici e i pagani, che impediva loro di erigere templi e sinagoghe e di ottenere cariche amministrative e militari alte[52]. Dopo un tale provvedimento sarebbe stata poco sensata la polemica contro l'edificazione dei luoghi di culto agli dei di cui viene reso portavoce Dindimo in 4,2, *vobismet ipsis templa fundatis atque aras erigitis et immolationibus pecudum laetamini vos vocari*. Avendo, quindi, stabilito che la *Collatio Alexandri et Dindimi* risale agli anni tra il 400 e il 420, rimane da chiarire un aspetto fondamentale e problematico di questo testo, ovvero quello della paternità e della lingua originale.

L'ipotesi di Giovanni Desantis, che abbiamo riportato poco sopra, non è affatto isolata; sono, invero, molti gli studiosi che sostengono che il carteggio originariamente fosse stato redatto in lingua greca e che quella che ci rimane sia solo una latinizzazione. Già Kübler[53] nel 1891 aveva parlato con sicurezza di un originale greco perduto, la cui esistenza sarebbe stata confermata anche da alcuni grecismi presenti nel testo latino. Becker, confrontando la redazione più estesa del testo, detta *Collatio I*, con quella abbreviata, contenuta solo nel *Bambergensis* E III[54], aveva ritenuto che entrambe dovessero derivare da un modello greco, latinizzato in due momenti diversi. La strada dell'indagine sui possibili grecismi fu percorsa anche da

[50] Anche Cizek 1986 sostiene questa datazione.
[51] Cameron 2010, p. 562.
[52] Vedi *Novellae Constitutiones Theodosii II*, 3,8.
[53] Kübler 1891, pp. 217-218.
[54] Per l'edizione di questa rimandiamo a Pfister 1910, che parimenti sosteneva l'origine greca del componimento.

Telfryn Pritchard[55], che si concentrò sull'uso dei participi, ritenuti spia di un adattamento alla sintassi latina, in particolare nel caso di forme come *nuntiantes* (1,1) e *desiderantem* (2,1). La posizione di Becker e Pfister fu ripresa e approfondita da Jean André in uno studio del 1982[56]. Paragonando le due redazioni, egli notò come quella più recente mostrasse uno stile più semplice, lontano dalla ricercatezza retorica che caratterizza la *Collatio I*, la quale presenta invece un certo numero di evidenti citazioni poetiche[57]. Gli esempi di riferimento dell'autore della *Collatio I* sono i grandi poeti classici, in particolare Virgilio e Lucrezio. Da questa propensione per la poesia classica e dalla modalità con cui le citazioni sono inserite nella prosa, giudicata "poco discreta", lo studioso inferisce che l'autore potesse essere stato un retore mediocre o un allievo delle scuole di oratoria. Questi, per puro esercizio, avrebbe ripreso un carteggio fittizio di altri (in latino) e lo avrebbe modificato inserendovi abbellimenti e citazioni liriche. La forma più simile all'originale greco della *Collatio* sarebbe quindi quella ridotta del *Bambergensis*, unico testimone di uno stadio del testo anteriore a quello più noto, che è viceversa 'rivisitato' in chiave retorica.

Il carattere liricizzante della *Collatio* era, in realtà, già stato ampiamente analizzato da Morelli e da Liénard, i quali avevano però raggiunto conclusioni opposte rispetto a quelle che sarebbero state formulate da André, inquadrando le reminescenze poetiche come spie dell'autentica latinità dell'opera.

La possibilità che l'autore del carteggio sia stato latino non è da escludere già a partire da un elemento esterno al testo. Il fatto che la corrispondenza tra il Macedone e il brahmano non compaia in nessuna redazione del *Romanzo di Alessandro* è singolare. Di questo fanno parte, infatti, sia l'*Epistula Alexandri ad Aristotelem de situ Indiae*[58], sia una redazione del dialogo coi brahmani che fa parte del

[55] Pritchard 1995, in part. pp. 257-258.

[56] André 1982.

[57] Tra queste, secondo André, sono da menzionare 1,1: *saepius ad aures meas fando pervenit*; 2,10: *per multam vices nuntiatum est nobis*; 1,2: *Mensam epulis oneramus innocuis* e *gelidos aquarum cursus*; 2,11: *de talibus cibis implemus mensas nostras qui nos non nocent*; 1,2: *in defossis telluris speluncis*; 2,12: *in fossis*; 1,2: *camporum ... virentium*; 2,14: *florentes campos.*

[58] Il fatto che questa opera, una lettera dai toni fantastici e teratologici che Alessandro indirizza al suo rettore dall'India, ci sia giunta in due traduzioni latine chiaramente derivate da un originale greco, ha rappresentato un argomento a favore della tesi di Andrè 1982, p. 48. Essa infatti compare, in una versione abbreviata e

Communitorium Palladii. Inoltre si fa riferimento, in *Hist. Alex.* III, 5[59], a una lettera che il re dei brahmani avrebbe inviato al sovrano greco, avendo saputo del suo imminente arrivo. Perché, dunque, proprio la forma greca della *Collatio* non confluì mai in quest'ampia opera composita e totalmente costruita attorno alle leggende popolari su Alessandro Magno? Oltre a ciò, sempre paragonando la *Collatio* con le altre leggende di Alessandro, notiamo che essa è la sola a presentare una così massiccia presenza di letteratura latina classica al suo interno. Contrariamente a quanto suggerito da André, è possibile valorizzare le osservazioni formulate da Morelli, il quale nota come l'autore della *Collatio* non conosce la letteratura latina solo scolasticamente e non se ne serve in maniera indiscreta e banale, ma viceversa la maneggia con sapienza e originalità[60]. Infatti, anche se gli autori di cui più si avvalse l'anonimo scrittore del carteggio sono senza dubbio Virgilio e Lucrezio, si ravvisano riprese meno esplicite anche da Ovidio, Seneca e Cicerone, come segnaleremo in sede di commento, avvalendoci dei già citati studi di Morelli, André e Steinmann, che sono al riguardo fondamentali. Questo fa sì che la latinità del testo si avverta dal suo aspetto d'insieme e non solo dalle citazioni letterali dei grandi del passato. Morelli cita inoltre, a sostegno della sua tesi, gli stilemi scelti per descrivere lo stile di vita dei brahmani, la cui esposizione richiama l'immagine dell'età dell'oro tanto cara al mondo romano[61], o il paragrafo 2,21, in cui si rende l'Inferno una rappresentazione superstiziosa dei vizi umani[62].

Anche l'analisi stilistica è importante per far luce sulla questione. Dietro alla composizione della *Collatio* è facile avvertire, infatti, un'operazione di minuziosa cesellatura della prosa. L'autore conferì all'epistolario un andamento ordinato e allo stesso tempo enfatico grazie all'uso copioso delle figure retoriche, in particolare

---

rimaneggiata, nel *Romanzo di Alessandro* (III, 17 Kroll, *Historia Alexandri Magni (Pseudo Callisthenes) I. Recensio Vetusta*, Berlin, 1926). Per un'edizione sinottica delle redazioni dell'epistola a noi pervenute si veda Feldbusch 1976, mentre per i contenuti cfr. Woestijne 1938; Koulakiotis 2011.

[59] Sul *Romanzo* cfr. Jouanno 2002; Stoneman, Nawotka, Wojciechowska 2018. Le episole contenute nel *Romanzo* sono analizzate da Arthur-Montagne 2014.

[60] Morelli 1920, p. 57, definisce le citazioni dai classici della poesia e della prosa latina come "gemme che in una nuova incastonatura brillano di una luce che pare anch'essa nuova".

[61] Cfr. 2,4; 5; 7; 13.

[62] Per il quale rimandiamo al commento.

parallelismi, antitesi, *trikola*, chiasmi, litoti, omoteleuti[63]. In generale la *Collatio* presenta un andamento spiccatamente dicotomico. Il discorso si dipana attraverso numerose coppie di concetti posti in contrasto fra loro, secondo un uso tipico degli autori che scrissero nell'età del conflitto tra pagani e cristiani[64]. Si ritrovano, oltre a ciò, elementi tipici dell'oratoria, come le domande, retoriche e non (2,3; 7; 12; 4,2; 3; 5,5) e le esclamazioni ironiche (2,21; 5,11), nonché la lunga apostrofe di 2,9, rivolta alle *Divitiae* personificate. Al senso di enfasi pacata, conferito da questi stratagemmi retorici, si affianca una ricerca di espressività lirica del discorso. Molto spesso l'ordine delle parole è tutt'altro che spontaneo, come ad esempio testimonia il frequentissimo uso dell'iperbato[65]. Lo stesso lessico è debitore della lirica. Ricorre l'uso di forme ricercate tipiche della poesia come *aërius*, *animans*, *crines*, *daps*, *excubiae*, *fari*, *fluentum*, *genetrix*, *gremium*, *levare*, *meatus*, *nuntians*, *pampineus*, *pelagus*, *puniceus*, *rutilare*, *spicea serta*, *Tartareus*. Specialmente nelle sezioni centrali della prima lettera di Dindimo notiamo che l'autore tende a costruire immagini allegoriche e evocative. Un esempio è fornito dalla sfilata delle stagioni di 2,13, un affresco della natura estremamente cesellato, in cui l'allitterazione delle consonanti liquide conferisce una musicalità dolce alla prosa, accentuando l'eleganza delle figure in corteo qui tratteggiate.

Tutti questi elementi, innanzitutto, ci spingono a propendere verso il giudizio di quella parte di studiosi che vede nella *Collatio* il frutto di una certa maturità artistica e non solo una esercitazione manieristica di un traduttore poco esperto. Oltre a ciò, dallo stile dell'opera crediamo che sia legittimo ricavare la sua natura latina, in parte autonoma rispetto al resto della produzione leggendaria su

---

[63] Cfr. Morelli 1920, pp. 63-64; Liénard 1936, p. 832 ma soprattutto Steinmann 2012, p. 67-69.

[64] Su questo punto cfr. Kahlos 2007. È ben noto come gli scrittori cristiani si rifacessero a motivi fissi, di natura dicotomica, quali l'opposizione luce/ombra, *religio*/*superstitio*, corruzione/devozione, sangue/spirito, temi che sono tutti presenti anche nella *Collatio*.

[65] 1,1: *omnium, qui ubique sunt, hominum*; 2,1: *aliis, quam noster cultus exigit, disciplinis*; 2,2: *per omnia currens, elementa*; *mensam epulis oneramus innocuis*; *facilis nobis semper alimonia*; 2,9: *brevibus concludi finibus affirmastis*; *rutilus auro meatus*; *munifici specie ministerii*; 2,12: *bestiis obiciantur immanibus*; 2,13: *alia porro nobis spectacula*; 3,1: *concessis a natura voluptatibus*; *pulcherrimam vituperant creatur*am; 4,1: *nullis delictarum ponderibus*; 4,2: *humano permisit arbitrio*; 5,5: *libero incitamur arbitrio*; *tantam mundi magnitudinem*.

Alessandro, sebbene sia assolutamente chiaro che l'origine del soggetto letterario trattato e, in generale, della riflessione sull'India sia prettamente greca[66]. Ci riallacciamo, a questo punto, all'ipotesi di Desantis sulla dipendenza della *Collatio Alexandri et Dindimi* dalla ipotetica parafrasi perduta della diatriba cinico/stoica. Essa, invero, appare non pienamente convincente, sia per tutti questi fattori, sia per altri elementi che elencheremo qui di seguito[67]:

- Nel *De gentibus Indiae* a più riprese si allude al brahmano Calano, esecrandolo per la sua scelta di sposare i costumi greci, dopo aver abbandonato la vita ascetica[68]. Ciò non si verifica nella *Collatio*, dove non si nomina mai questo personaggio.
- *Dindimus* in *Coll.* 2,1 elogia Alessandro per non aver dato fede alle dicerie giunte dall'India, mentre Δάνδαμις lo biasima per aver creduto alle menzogne di Calano, illudendosi che la sua fosse la vera filosofia brahmanica (*De gent. Ind.* 2,3).
- Nell'opuscolo attribuito a Arriano più volte si trova l'esortazione a cambiare vita rivolta ad Alessandro e si allude spesso alle sue conquiste armate, con l'esortazione ad abbandonare il suo ruolo di comandante. Nella *Collatio*, invece, il brahmano non si riferisce mai, tranne che brevemente in II, 9, all'esperienza del Macedone: il suo discorso pare rivolto molto più alla globalità dei Greci e Romani che non al suo corrispondente.

Queste tre differenze risultano importanti ma allo stesso tempo marginali, se vengono paragonate a quello che a nostro avviso può risultare il segnale più lampante della genesi separata delle due opere, ovvero il loro opposto esito argomentativo. Avendo appurato che la

[66] Nell'epoca in cui si collocano il *Communitorium* e la *Collatio* la rappresentazione dell'antagonismo fra Alessandro e i brahmani era ormai diventata convenzionale, dato il successo delle leggende del Macedone. Da un pari assorbimento di tale immagine letteraria da parte dei rispettivi autori possono dipendere le somiglianze talvolta strettissime fra alcune dichiarazioni della *Collatio* e il dialogo di Palladio. Queste sono state evidenziate nel commento al testo. Esse, a nostro avviso, non paiono sufficientemente numerose per ricondurre ad un unico testo originale le due opere.
[67] Alcuni erano già state notate da Makowsky 1919, p. 32.
[68] *De gent. Ind.* 2,2-4; 11.

Collatio difficilmente possa essere stata una mera esercitazione scolastica, è necessario dare il giusto risalto al fatto che Alessandro esca vincitore dal confronto con Dindimo e indagare questo finale 'inedito' della contesa fra il re e il saggio indiano in tutta la sua dignità letteraria, individuandone le motivazioni ideologiche.

Come abbiamo visto nella prima parte dell'articolo, le due versioni più antiche dell'incontro con Δάνδαμις, quelle di Onesicrito e Megastene, sono discordi nel trattamento della figura del re macedone. Infatti, in Onesicrito il brahmano palesa la sua stima verso Alessandro, mentre in Megastene lo rimprovera per l'arroganza e l'esagerata ambizione. È indubbio, però, che in tutti e due i resoconti la ragione finale penda dalla parte del brahmano. La sua figura fiera e sapiente, ferma di fronte alle blandizie del potere e dispensatrice di nozioni illuminanti, viene consegnata con questi caratteri alla tradizione letteraria successiva. Sono altrettanto vittoriosi, infatti, i brahmani delle diatribe ciniche dei papiri: quelli di *Berol*. 13044 mettono a tacere il re con le loro risposte sagaci, quelli di *Genev*. 271 istruiscono Alessandro e hanno l'ultima parola nel confronto, parola resa poi cristiana dai rimaneggiamenti più tardi, testimoniati nel *De gentibus Indiae*.

Viceversa, nell'epistolario anonimo le parole di Alessandro non solo avversano e demoliscono le istruzioni di Dindimo, ma sono anche portatrici di un messaggio che mai finora era comparso nella letteratura sui saggi indiani.

Prima di concentrarci sulla risoluzione della contesa, proposta nella lettera 5 della *Collatio*, analizziamo quali siano le due parti avverse davvero protagoniste della disputa e come esse emergano da una rappresentazione ormai stereotipata quale quella del dialogo fra Alessandro e i sapienti indiani. Partiamo dall'esposizione della *vera sapientia* brahmanica, contenuta nella seconda lettera. I paragrafi 2,2-15 riferiscono l'estrema semplicità dello stile di vita brahmanico, con tutti gli elementi che tipicamente sono associati all'India già a partire dalle poche notizie degli etnografi antichi, ma soprattutto grazie agli autori dell'Ellenismo. Anche nell'India della *Collatio* gli esseri umani sanno accontentarsi di ciò che la natura spontaneamente offre; non esistono le tecniche e il lavoro, né le guerre e il commercio, poiché le ricchezze non attirano i brahmani, anzi vengono da loro avversate e rifiutate. I gimnosofisti sono vegetariani; non si ammalano mai; non hanno leggi e amministrazione.

Nessuna novità, quindi, per adesso, finché, nel sedicesimo paragrafo, Dindimo non passa a descrivere la religione del suo popolo. Per farlo, il personaggio si riferisce a un *Deus* che disprezza i sacrifici cruenti e le libagioni e che si allieta solo con le preghiere, essendo *verbum* lui stesso. Il *Deus* di cui parla il brahmano è creatore del mondo e suo reggente e la sua natura è quella di *mens* e *spiritus*. Da ciò si comprende che Dindimo è monoteista, ma molto difficilmente potremmo leggere queste righe come testimonianze del monismo indiano. Il Dio a cui si riferisce Dindimo sembra, piuttosto, avere tutte le caratteristiche del Dio cristiano. A conferma di ciò, da 2,17 alla fine della lettera, è contenuta una severa tirata contro le pratiche del politeismo greco-romano. La rappresentazione degli dèi dell'Olimpo come personificazioni dei vizi capitali, tiranni del corpo, e la rigida polemica contro i sacrifici cruenti sono elementi tipici della difesa del cristianesimo. Nelle parole di Dindimo si ritrovano, quindi, motivi ampiamente trattati dalla letteratura dei Padri, in particolare di Tertulliano e Arnobio, che composero opere contro i pagani dal carattere duramente polemico, esempi di retorica sferzante e coinvolgente.

È proprio la letteratura apologetica, infatti, la seconda fonte di ispirazione per l'anonimo compositore della *Collatio Alexandri et Dindimi*, buon conoscitore sì di Virgilio e Lucrezio, ma anche dei più noti autori cristiani, spesso citati nelle epistole[69].

Con la sua prima epistola Dindimo viene, quindi, fatto portavoce dei valori cristiani e allo stesso tempo di uno stile di vita estremo, fondato sulla rinuncia e sull'abnegazione. La risposta di Alessandro non è quella che ci aspetteremmo dopo una polemica così forte contro i culti pagani. Dalle sue dichiarazioni in merito alla presunta invidia di Dio dei brahmani, che sembra spingerli al rifiuto dei doni della natura procurati all'uomo dalla Provvidenza, capiamo che anche il re macedone viene rappresentato come cristiano. Nonostante ciò, egli non sostiene lo stile di vita brahmanico e contrappone ad esso una visione alternativa, quella esposta nella lettera 5, che risulta vincente nell'economia del carteggio. L'argomentazione di Alessandro, tanto quanto quella di Dindimo, non usa mezzi termini; fin dall'inizio dell'epistola, con l'insistenza sul lessico della prigionia (*innexi vinculis*, *cruciatus*, *carcer*, *marcescentes*, *criminosis, castigationis, poena*) si dimostra che i

[69] Vedi Liénard 1936, in particolare per i riferimenti a Tertulliano.

brahmani vivono sulla terra non tanto come inquilini di passaggio,[70] quanto come colpevoli incarcerati. Da 5,3 *si placet, institutionum vestrarum partes singulas percurramus!*, tutti i cardini della *sapientia* brahmanica vengono demoliti uno a uno, talvolta quasi in modo beffardo, come quando si dice che presso i brahmani è più facile non farsi ammaliare dalle donne per il loro brutto aspetto (5,4). In 5,5, dopo che i principi che regolano la povera vita degli indiani sono stati definiti come un adattamento necessario a una situazione di scarsezza di materie prime, più che una scelta timorata e devota, si definisce l'ideologia di Alessandro. Le alternative vincenti al radicale pauperismo brahmanico sono la *ratio* e la *moderatio*, grazie alle quali si può godere della natura senza incorrere nella perdizione del vizio. I riferimenti al libero arbitrio, alla mutazione continua della materia, alla razionalità, alla morale della moderazione riportano, senza troppa difficoltà, alla filosofia aristotelica, in cui quella del giusto mezzo è la virtù fondamentale. L'uomo, animale libero e razionale, può realizzarsi solo vivendo attivamente nel mondo e usufruendo di quello che esso offre: *fructus e terra, copia piscium, catervae avium*. In questo nuovo approccio alla natura, i cinque sensi smettono di essere tiranni spietati[71] e divengono la chiave per aprirsi al mondo che Dio ha creato benevolmente, evitando la mortificazione esasperata dei brahmani. Giunti a questo punto dell'argomentazione, comprendiamo in via definitiva che dietro ai filosofi indiani della *Collatio* si nasconda un tipo di ascesi che ben poco ha a che fare coi *Veda*.

Come è noto, il quarto secolo vide la definitiva affermazione del cristianesimo come religione dominante nell'Impero. Dall'editto di Costantino l'apologia anti-pagana, di cui nel nostro testo viene fatto portavoce Dindimo, acquisì caratteri sempre più intransigenti, propugnando un vero e proprio annientamento di tutti i residui del paganesimo[72]. Contemporaneamente, divenne preponderante anche un altro tipo di polemica, quella indirizzata all'interno della comunità cristiana e non più all'esterno, in opposizione a quelle frange eterodosse che sempre più crescevano, in numero e potere. Già nel secondo secolo, abbiamo visto, una parte dei gimnosofisti indiani veniva paragonata nel mondo cristiano agli eretici dell'ἐγκράτεια. Ritroviamo la stessa riflessione anche in tempi più vicini alla data

[70] Cfr. l'espressione *advenae huius mundi*, usata da Dindimo in 4,1.
[71] Venivano definiti così sia in *Coll.* 2,20, sia in *De gent. Ind.* 2,6.
[72] Cfr. Kahlos 2009, pp. 66 ss.

della *Collatio*, nelle parole di Agostino di Ippona[73] in *De Civitate Dei,* XV,20,1:

> *Dominus ait: Filii saeculi huius generant et generantur. Civitatem vero Dei peregrinantem in hoc saeculo regeneratio perducit ad alterum saeculum, cuius filii nec generant nec generantur. Hic ergo generari et generare civitati utrique commune est; quamvis Dei civitas habeat etiam hic multa civium milia, quae ab opere generandi se abstineant; sed habet etiam illa ex imitatione quadam, licet errantium. Ad eam namque pertinent etiam, qui deviantes ab huius fide diversas haereses condiderunt; secundum hominem quippe vivunt, non secundum Deum. Et Indorum gymnosophistae, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiae, cives eius sunt, et a generando se cohibent.*
>
> Il Signore ha detto: I figli del tempo generano e sono generati. La rigenerazione invece conduce la città di Dio esule in questo tempo ad un altro tempo i cui figli non generano e non sono generati. In questo mondo l'esser generato e il generare è comune all'una e all'altra, sebbene la città di Dio abbia anche in questo mondo moltissimi cittadini che si astengono dal generare, ma anche l'altra ne ha per una forma di imitazione, quantunque i suoi cittadini siano in errore. Ad essa appartengono anche coloro che derogando dalla fede della città di Dio hanno dato origine alle varie eresie, perché vivono secondo l'uomo e non secondo Dio. Sono cittadini della città terrena anche i saggi nudisti degli Indiani, di cui si dice che si dedicano nudi alla filosofia nei luoghi deserti dell'India e si astengono dall'aver figli.

I saggi indiani, che professano una strenua castità, vengono annoverati fra coloro che vivono 'secondo l'uomo' e non secondo il volere di Dio; questo, infatti, spinge le sue creature abitanti della città terrena a procreare, in attesa che arrivi il tempo della venuta della città di Dio.

Le parole che Alessandro spende nella *Collatio* sono, però, ancora più dure dei vari paragoni tra gli eretici encratiti e i brahmani, perché la condotta di questi ultimi viene paragonata, oltre che a quella dei prigionieri, a quella delle belve[74]. È molto pertinente, quindi, il

[73] Citiamo da B. Dombart, A. Kalb, *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri XXII*, Turnholti 1955, con la traduzione di D. Gentili per la *Nuova Biblioteca Agostiniana* (online alla pagina https://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm).

[74] 5,4: *Omnia haec cum beluis vos constat habere communia, quibus ut facultas sentiendi non suppetit, ita voluptas fruendi sublata est.*

raffronto dei passi conclusivi del carteggio con un passo del *De reditu suo* di Rutilio Namaziano[75], già proposto da Camillo Morelli[76], in cui l'autore scaglia un'invettiva contro i monaci, *lucifugi viri*, che abitavano le sedi impervie della Capraia:

Munera fortunae metuunt, dum damna verentur:
quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri,
dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,
tristia seu nigro viscere fella tument.

Della fortuna se temono i colpi, paventano i doni.
Si fa qualcuno da sé infelice per non esserlo?
Che pazza furia di un cervello sconvolto è mai questa:
temendo i mali non sopportare i beni?
O dei misfatti esigono da sé la pena, a se stessi galera,
o nero fiele ne gonfia i tristi visceri.

La segregazione volontaria di gruppi di cristiani nelle isole tirreniche non era un fatto raro fra il IV e il V secolo, bensì una pratica diffusa[77]. Lo stesso Rutilio Namaziano torna sul tema una seconda volta, in I,517-526, attaccando duramente un giovane eremita cristiano che abitava la Gorgona. In molti si sono chiesti come mai il poeta si fosse scagliato così apertamente solo contro questa tipologia di uomini di fede e non con i cristiani *in toto*, data le sue esplicite convinzioni pagane. Se alcuni hanno suggerito che, non potendo attaccare il cristianesimo nella sua globalità a causa del ruolo di prefetto dell'impero cristiano da lui ricoperto, Rutilio abbia velato le sue accuse riferendole solo a una parte dell'insieme dei seguaci della nuova religione, altri hanno ritenuto invece di poter intravedere in

[75] I, 443 ss. citato secondo il testo di E. Wolff, Paris 2007; la traduzione quella di A. Fo, in Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, Torino 1992. Originario della Gallia, il poeta si trasferì presto a Roma, dove intraprese il *cursus honorum* e diventò governatore dell'Umbria e della Tuscia. Dopo gli anni delle invasioni dei Vandali e degli Alani e la definitiva perdita di controllo delle zone periferiche dell'Impero da parte del debole potere centrale, Rutilio Namaziano si vide obbligato a ritornare nella sua terra natale. La desolazione dei paesaggi devastati che l'autore, spesso connotato come "l'ultimo poeta latino", attraversò riflette il crollo dell'Impero e delle nobili e antiche istituzioni e tradizioni della *latinitas* pagana.
[76] Morelli 1920, p. 73.
[77] Su questo aspetto cfr. Pricoco 1978; Amiotti 1994, pp. 278-282.

questa critica al monachesimo una prova dell'appartenenza dell'autore all'ambiente cristiano[78]. Benché sembri in ogni caso preferibile seguire quanto proposto dalla maggior parte degli studiosi circa il paganesimo di Rutilio e la sua valutazione del fenomeno dell'eremitaggio cristiano[79], è tuttavia interessante cercare di comprendere perché le invettive di Rutilio verso la pratica monastica abbiano permesso ad alcuni studiosi di sostenere la sua cristianità.

Il mondo cristiano del IV secolo fu testimone del successo di movimenti religiosi influenzati da personaggi carismatici che vedevano nell'allontanamento rigoroso dal mondo terreno l'unico modo per ricongiungersi a Dio, esortavano i seguaci all'isolamento dalla società e insistevano sulla mistica[80]. Se alcune di queste figure divengono modelli esemplari di santità, come testimonia, tra gli altri, il caso della rigorosa povertà osservata da Martino di Tours, la cui predicazione itinerante fece nascere imponenti comunità di anacoreti nel centro della Francia[81], è altrettanto presente una componente di monaci spesso estremisti e poco regolamentati, che generavano inquietudine nelle fasce cristiane più moderate e tradizionaliste[82]. In

[78] Vedi già Norwood 1947, p. 38, e Paschoud 1967, p. 161. Secomdo Corsaro 1981, pp. 87 ss. Rutilio non aveva di mira, nelle invettive anti-monastiche, il cristianesimo in generale, quanto piuttosto ogni pensiero che portasse a una deriva spiritualistica e potenzialmente sovversiva poiché ispirata a ideali ugualitari e a rigore fanatico. Nelle sue invettive egli non dà, quindi, voce alle rivendicazioni del cristiano "ortodosso", né al pagano che auspica il ritorno del culto politeista, ma a chiunque ancora desiderava la restaurazione di un potere politico stabile e autonomo, capace di proteggersi dalle minacce interne ed esterne. Similmente Cameron 2010, p. 211, sottolinea la non completa incompatibilità con il cristianesimo della invettiva rutiliana.

[79] Cfr. da ultimo Tommasi 2020, con bibliografia.

[80] Una bibliografia di riferimento sul monachesimo cristiano dei primi secoli può essere costituita da Knowels 1969; Dunn 2000; Caner 2002. In generale, l'esperienza ascetica in area italiana viene connessa all'influenza di personaggi che a loro volta si ispirarono alle pratiche degli anacoreti orientali ed egiziani, come ad esempio i santi Eusebio di Vercelli e Atanasio di Roma (Penco 1961, pp. 69-74).

[81] A proposito si vedano Courtois 1957; Penco 1961; Fontaine 1969. L'adesione a movimenti rigoristi in Gallia e in Italia aumentò esponenzialmente proprio nella prima metà del V secolo, età di composizione della *Collatio*. Martino, prima di stabilirsi in Francia, visse per diversi anni in Italia, dove lasciò una forte impronta ideologica. Gli studi evidenziano il carattere inizialmente individualista e disorganizzato delle pratiche monastiche, che solo dopo almeno un secolo in Occidente vennero regolarizzate.

[82] La reazione ai moti ascetici da parte dell'ambiente ecclesiastico ufficiale è ben riassunta nelle parole di Ferreiro 2008, p. 466: "Any ascetic such as Priscillian or

particolare nell'Occidente, questi movimenti, animati dalla concezione di stampo apocalittico di ostilità verso il potere romano, promuovevano, assieme al distacco dalla comunità, anche l'opposizione alle istituzioni, non solo politiche, ma anche religiose[83]. Per questo si verificarono non pochi episodi di attrito tra la Chiesa e questi ordini, che non sempre erano regolarizzati e dipendevano da un'organizzazione centrale. Un caso esemplare fu quello di Priscilliano[84], vescovo spagnolo nato all'inizio del IV secolo che predicò un ascetismo ferreo, rendendo partecipi del suo movimento anche le donne e denunciando la corruzione della gerarchia ecclesiastica. L'ascesa del suo movimento fu veloce tanto quanto il suo crollo: stigmatizzato come eretico e manicheo dal concilio di Bordeaux del 385, Priscilliano fu condannato a morte assieme ai suoi, dopo che la moglie ebbe subito la lapidazione[85].

Questa inquietudine nei confronti di certe frange estremiste di monaci è quella palesata nelle parole del *De reditu suo* ma, come hanno già sostenuto altri[86], in essa possiamo individuare il motivo fondante della *Collatio Alexandri et Dindimi*, composta in un'età di poco successiva ai fatti a cui abbiamo appena accennato. Nel descrivere la segregazione volontaria dei brahmani, prigionieri sulla terra, uomini de-umanizzati, animati da un folle e irrazionale bisogno di mortificazione, l'autore offre una rappresentazione polemica di tutti coloro che, in quel periodo di profondo caos politico e sociale, si avvicinavano al carisma dei predicatori, ricercando nuovi modelli e

---

even Martin of Tours were either the object of admiration or suspicion, and even a combination of the two".

[83] Già una legge di Valente del 370 chiamava i monaci *ignaviae sectatores*; ma è soprattutto *Cod. Theod*. XVI,3,1 a vietare la permanenza di gruppi di anacoreti nelle città per evitare problemi all'ordine pubblico; molto simile è anche la legge di Arcadio (*Cod. Theod*. XVI,10, 16). Frend 1972 mostra il differente ruolo politico del monachesimo in Oriente e in Occidente. Al disinteresse spesso ostile dei monaci dell'Italia, della Gallia e della Spagna, lo studio contrappone l'importanza del monachesimo orientale nella creazione di una potenza coesa e longeva da parte dell'Impero di Costantinopoli. I monaci, infatti, non solo mantenevano vivo e attivo il cristianesimo anche nelle zone più periferiche, ma furono anche in grado di limitare i danni di alcune invasioni persiane. Vedi anche Smith 2017.

[84] Per la vita e gli scritti si vedano Chadwick 1976 e più recentemente Conti 2010; Augusto Piay 2018 e 2019. Per un'analisi delle motivazioni che spinsero la Chiesa a accusare Priscilliano e a sedare il movimento da lui fondato così severamente e per le influenze sulla vita religiosa iberica cfr. Mundò 1957 e Milazzo 2009.

[85] Sulp. Sev. *Chron*. 2, 49, 6-7.

[86] Morelli 1920, pp. 73 ss.; Liénard 1936, pp. 825 ss.

nuove certezze, in opposizione alla crescente corruzione della Chiesa[87]. Proprio come sono abituati a fare i brahmani di Dindimo, i monaci vivevano ai margini della società, isolati dalle istituzioni, della cultura ufficiale, della comunicazione e del commercio.

Grazie al collegamento fra la *Collatio* e la pagina storica del monachesimo occidentale possiamo anche giustificare un elemento che parrebbe quasi stridere nell'economia generale del carteggio, ovvero l'ampia invettiva anti-pagana di Dindimo in 2,16-21. Varie testimonianze, infatti, mostrano che i più feroci avversari degli ultimi baluardi di culto pagano furono proprio gli appartenenti agli ambienti monastici rigoristi. Per citare due casi famosi, Giovanni Crisostomo fece distruggere dai suoi seguaci i templi pagani della Fenicia[88], ma anche lo stesso Martino di Tours[89] prmosse il la spoliazione e la distruzione dei luoghi di culto dei pagani della Gallia.

D'altro canto, già Tertulliano, pur assai rigoroso, aveva preso le distanze da simili estremismi, come emerge in una dichiarazione che sembra riassumere in poche righe il messaggio della *Collatio* e che palesa ulteriormente l'approfondita conoscenza delle sue opere da parte dell'anonimo scrittore del carteggio. In *Apologeticum* 42,1-2[90], il Cartaginese risponde in questo modo all'accusa di improduttività e inutilità sociale mossa dai pagani ai cristiani:

> *Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae. Meminimus gratiam debere nos Deo domino creatori: nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus hoc saeculum.*
>
> Non siamo i bracmani o gimnosofisti degli indiani, abitatori delle selve ed esuli della vita associata. Ci ricordiamo di dover riconoscenza a Dio, Signore e Creatore; non rifiutiamo alcun frutto delle sue opere; di certo ci teniamo a freno per non usarne oltre misura o in modo improprio. Perciò, senza rifiutare il foro, il mercato, i bagni, i negozi,

[87] Corsaro 1981, p. 84. Circolava, in questi tempi, anche la notizia dell'imminente Apocalisse, che di certo fomentò ulteriormente i movimenti rigoristi (cfr. Chadwick 1976, pp. 9-11).
[88] Theodor. *Hist. Eccl*. V, 29; Ioh. Chrys. *Epist*. LXXVI.
[89] Sulp. Sev. *Dial*. III 9; *Vita Mart*. 10-14.
[90] Citiamo secondo il testo e la traduzione a cura di P. Podolak, Roma 2006.

> le officine, le locande, i vostri mercati e le altre forme di scambio, abitiamo insieme a voi in questo mondo.

Il parallelismo con questa citazione è pregnante: al buon cristiano non è richiesto il ritiro dal creato e dalla modernità, ma la saggia partecipazione ad esso. In tal modo la vera finalità del carteggio tra Alessandro e Dindimo è del tutto disvelata. Il suo carattere di polemica anti-monastica fa sì, assieme a tutti gli altri elementi precedentemente osservati, che la *Collatio* non possa essere considerata uno scritto connesso al resto del materiale leggendario su Alessandro, che è di matrice greca e solo in alcuni vistosi casi è andato incontro a rimaneggiamenti cristiani. L'autore della *Collatio* rappresentò la polemica tra Chiesa e monachesimo sotto le mentite spoglie di un'antica immagine letteraria, quella nata dallo straniante incontro tra il mondo greco e quello indiano, che avvenne nel Punjab del 327 a.C. e che, abbiamo visto, venne riutilizzata in moltissimi modi.

Per compiere questa operazione, egli recuperò gli elementi dell'utopia indiana, ma ne ribaltò il senso ultimo, mostrando gli esiti distruttivi di un ideale di vita religiosa troppo rigido e inflessibile. Riprendendo una via interpretativa già battuta dagli scrittori cristiani ostili all'encratismo, l'Anonimo amplia il discorso, rendendo i brahmani dei rappresentanti a tutto tondo di un'idea errata di comunione con la natura, che porta, semmai, a una separazione dai doni offerti Dio. Essi vengono accusati non solo di cieco rigorismo, ma anche di ipocrisia. Per fare ciò, l'autore rinnega, nella seconda parte della lettera 5, la tradizionale rappresentazione della terra indiana. Alla natura del remoto Oriente non viene più associata opulenza e generosità, bensì una fredda *indignatio* nei confronti della permanenza sulla terra dell'uomo, che per nulla viene aiutato e sostentato. Così, i brahmani sono rappresentati come uomini che si adattano vilmente alle dure condizioni di vita che il loro habitat impone, senza sfruttare le tecniche e la razionalità per tentare di emanciparsi dalla povertà. Da esempi di virtù, tante volte trasformati dagli autori greci in profeti laici o in santi, i brahmani, nella *Collatio Alexandri et Dindimi*, divengono quindi esempi di una scelta di vita che, agli occhi della Chiesa di Roma, denota invidia verso Dio o ancor peggio, incurabile follia.

Confronto sulla filosofia nelle lettere di Alessandro, re dei Macedoni, e Dindimo, re dei Brahmani[91]

1. *Prima lettera di Alessandro a Dindimo*[92]:

> [1] Spesso, colloquiando, è giunto alle mie orecchie[93] che il vostro stile di vita è differente dall'uso comune di tutti gli uomini che abitano in ogni dove[94]. Infatti gli ambasciatori asseriscono che voi non vi serviate degli aiuti della terra e del mare. Questa notizia, sorprendente per la sua novità, per l'estrema licenza delle chiacchiere, pare incredibile e mi sono affrettato a consultarti, Dindimo, attraverso queste lettere cosicché, se è vero quello che abbiamo sentito e se fate ciò per filosofare, tu mi risponda, e io, se ciò può accadere, una volta reso più informato, io possa diventare seguace di questa disciplina. [2] Infatti fin dalla giovane età mi sono impegnato e ho conservato, credo con diligenza, i precetti di onestà che mi sono stati impartiti da uomini sapienti[95]. Da questi siamo stati talmente educati a vivere bene che in

---

[91] La traduzione italiana, la prima a nostra conoscenza, è stata condotta sulla base dell'edizione della *Collatio I* di Steinmann, 2012. Questa è corredata da un ampio apparato critico e un commento in cui lo studioso giustifica le proprie scelte filologiche. Pertanto non abbiamo ritenuto opportuno inserire note di carattere filologico, ma abbiamo preferito concentrarci sui richiami testuali e sugli elementi che destano maggior interesse dal punto di vista storico-religioso, sempre e comunque ritenendo imprescindibile la consultazione del commento di Steinmann, soprattutto per le riprese dei vari *loci paralleli*.

[92] Questa breve lettera costituisce l'introduzione dell'opera. Desideroso di apprendere il sapere dei brahmani, Alessandro scrive al loro capo per essere istruito sui precetti della loro filosofia, la cui fama ha raggiunto l'Occidente.

[93] *Ad aures meas fando pervenit* ricorda Verg. *Aen*. II, 81, *fando aliquod si forte tuas pervenit ad auris.*

[94] Come si nota, manca la formula di saluto. L'epistola inizia direttamente dall'*exordium*, che contiene la *captatio benevolentiae* di Alessandro: *si fieri potest, disciplinae sectator huius exsistam.* Cizek 1986 nota che, nonostante la mancanza della *salutatio*, la struttura di questa lettera corrisponde a quella tipicamente medievale, entrata in uso uniformemente a partire dal XI secolo. Si trovano, infatti, l'*exordium* (1,1); la *narratio* (*semper enim ... non perdamus*); la *petitio* (*sed quia...plus praestandi)*; la *conclusio* (*quapropter...quaesitis*). La *salutatio,* allo stesso modo, non è presente in nessuna delle altre lettere.

[95] È un'allusione al periodo di formazione a fianco di Aristotele, di cui Alessandro poté beneficiare in giovanissima età. Solo nel finale, vedremo, gli insegnamenti che appartennero al suo precettore verranno esplicitati. In latino il nesso *virtutum studia* richiama Cic. *Sen.* 26. La stessa espressione ricorre varie volte nelle opere di

generale non abbiamo dimenticato le motivazioni del vivere e gli aiuti per farlo. Ma poiché la vostra, come si dice, eccellente applicazione a quelle note e consuete discipline filosofiche conduce verso un culto di singolare rispetto, ti chiedo di rivelarmela senza indugiare. Per voi, invero, da ciò non verrà alcun danno e noi forse ne trarremo un qualche beneficio. È libera cosa, infatti, la comunicazione, e non può subire una perdita quando si trasmettono a un altro conoscenze condivise proprio nello stesso modo in cui, se accenderai più lumi da una sola fiaccola, non recherai danno alla materia di partenza[96]. Questa acquisisce una tanto maggiore capacità di brillare, quante più sono le cause che trova per condividere la sua luce. Perciò ti supplico di dare risposte alle domande.

2. *Prima risposta di Dindimo a Alessandro*[97]

[1] Ti lodo, Alessandro, tu che, desiderandolo[98], hai voluto sapere quale sia la sapienza perfetta quantunque tu stesso non ti dichiari inesperto di questa- poiché, cosa che da sola è più notevole di ogni regno, hai preferito perseguire questo -e veramente un imperatore estraneo alla filosofia da solo non si pensa che governi ma semmai che serva più persone possibile-; eppure, poiché mi pare abbastanza ostico e quasi impossibile avvicinarti ai nostri precetti, dal momento che tu sei imbevuto di altre discipline lontane da quelle che il nostro culto richiede, avevo deciso che avrei taciuto e che tu mi avresti perdonato

---

Ambrogio: *De Noe*, 15,53; *De fuga saeculi*, 7,40; *De Ap. David* 14,65; *Expl. Psalm*. 47,1.

[96] Il raffronto tra la conoscenza e la fonte luminosa compare già in Ennio, *Ann*. 239, ma la troviamo in Tert. *Ap*. 21,12.

[97] La risposta del brahmano è lunga e articolata e costituisce il cuore del carteggio. Dopo il cleuasmo, Dindimo descrive le abitudini dei brahmani. Essi hanno un'alimentazione frugale, che li fa godere sempre di piena salute. Vivono tutti in uguaglianza e povertà e anche per questo non incorrono mai in processi. Presso i brahmani inoltre non si praticano la caccia, la pesca, l'agricoltura e l'edilizia. Dindimo si lascia andare a una dura critica dello stile di vita e delle pratiche religiose pagane e attribuisce a ogni divinità del pantheon classico un vizio dell'animo.

[98] La forma *desiderantem te, Alexander [...] collaudem* è stata ritenuta da Pritchard un chiaro segno dell'adattamento del greco alla sintassi latina, per l'uso del participio a inizio frase, con l'annessione del pronome personale. In realtà, come rileva Steinmann nel suo commento, sono vari i casi paralleli attestati nella letteratura latina classica, in particolare in Cicerone: *De orat.* 3, 1 *instituenti mihi, Quinti frater*; *Div.* 2,1 *quaerenti mihi multumque et diu cogitanti*. Si può ricordare inoltre una movenza simile in apertura dell'*Octavius* di Minucio Felice, 1,1: *cogitanti mihi et cum animo meo*.

riguardo a quello che chiedi, specialmente perché non godo di alcuna capacità nell'eloquio[99] e a te, occupato dalle incombenze belliche, è concesso poco tempo per la lettura. Ma, affinché tu non dica che io mi sono tirato indietro per ostilità, mi cimenterò, per quanto mi sarà possibile, in quello che tu chiedi. Di recente hai allontanato da te nostre notizie, non a torto[100] incredulo della diceria. Si è soliti, infatti, sorridere delle menzogne. Ebbene, ora apprendi da me la verità dei fatti senza dubitare, soddisfatto di conoscere quali modi abbiamo per vivere in beatitudine. Dipenda poi dal tuo buon senso che tu ritenga di accogliere o rigettare le cose che ti diremo. [2] Dunque, il popolo dei Brahmani[101] ha uno stile di vita puro e semplice[102]. Mai è preso dal desiderio di qualcosa. Non desidera nulla più di quanto lo conceda la razionalità naturale. Patisce e sopporta ogni cosa, ritenendo necessario solo quello che sa non essere superfluo[103]. Il nostro cibo è sempre semplice[104]: non quanto la mollezza del lusso ricerca passando da un ingrediente all'altro, ma quanto produce la terra senza essere solcata dall'aratro. Riempiamo la nostra tavola di cibi incontaminati[105]. Da questo deriva il fatto che non enumeriamo alcun genere e nome di malattia, ma contiamo sulle gioie durature di una salute incorrotta. Non ricorriamo all'uso di erbe per guarire i nostri corpi e non

---

[99] *Nec mihi ullum suppetit uber eloquii*: cfr. Symm. *Ep*. III 22,1: *tantum tibi suppetit ubere eloquii.* La scelta del neutro singolare in luogo del femminile *ubertas* è molto ricercata.

[100] Per un parallelo alla litote *non immerito* vedi Propert. II, 6, 35.

[101] I Brahmani vengono considerati un popolo e non una classe sociale anche in altre fonti precedenti (Arr. *Anab*. VI, 7, 16; Diod. XVII 102-103; Plin. VI, 64). In base a ciò Dindimo viene detto *rex* nel titolo. Probabilmente, oltre che rifacendosi all'errata antica valutazione del brahmanesimo, l'autore del carteggio definì i brahmani un popolo anche per conferire maggiore simmetria alla disputa, mettendo in scena due personaggi portavoce di ideologie diverse, ma aventi lo stesso ruolo regale.

[102] *Pura et simplici vita vivit*: oltre alla figura etimologica, si noti che il nesso *pura et simplex* non è attestato nel latino classico, sebbene ricorra in quello ecclesiastico, legato a *mens* (Prud. *Cath*. 2,49; Beda, *Hist. Eccl.* IV, 22,6), ad *animus* (Ambr. *Epist*. IX, 63,4; Aug. *In psalm*. 115), a *veritas* (Greg. M. *In Ezech*. 211)

[103] Enunciazione del concetto di αὐτάρκεια, comune al mondo cinico e a quello stoico, che lo intendeva in maniera meno rigida. I brahmani, come abbiamo visto, sono stati soggetti letterari dal grande successo nelle scuole filosofiche ellenistiche, ma l'αὐτάρκεια è una dote anche cristiana. Per la portata di questo concetto nel mondo filosofico vedi Rich 1991; per un esempio di interpretazione cristiana dell'αὐτάρκεια vedi Pevarello 2015. Il superfluo viene definito come "ciò che non è necessario" anche in Hieron. *Epist*. 52,3 e Aug. *Serm*. 61.

[104] *Facilis alimonia* ricorda l'espressione *facilem victum* di Verg. *Georg.* II,460.

[105] *Mensam epulis oneramus innocuis*: cfr. Verg. *Georg.* IV,133: *dapibus mensas onerabat inemptis*.

richiediamo alcun aiuto contro le malattie straniere[106]. Nessuno pretende lavoro da un altro, quando si vive tra pari. Non è esposto all'invidia un luogo dove nessuno è superiore a un altro. L'uguaglianza nella povertà rende tutti ricchi[107]. [3] Non abbiamo processi di legge perché non facciamo niente che debba essere corretto[108]. Non abbiamo nessuna di quelle leggi che presso di voi generarono omicidi. Infatti spesso mentre hanno proibito con dure punizioni azioni potenziali, hanno insegnato i crimini. L'unica norma della popolazione è non andare contro alla legge della natura[109]. Non concediamo misericordia a nessuno, in quanto noi stessi non compiamo azioni degne di mercé. Non laviamo via le nostre colpe rimettendo i peccati degli altri e non riscattiamo i peccati accumulati con elargizioni di ricchezze[110]. Quale vantaggio apporta la generosità

---

[106] Molto simile alla descrizione di Nearco della salute inalterabile degli Indiani: cfr. Arr. *Ind.* XV,12: Οὐ πολλὰ δὲ ἐν Ἰνδοῖσι πάθεα γίνεται, ὅτι αἱ ὧραι σύμμετροί εἰσιν αὐτόθι: εἰ δέ τι μέζον καταλαμβάνοι, τοῖσι σοφιστῇσιν ἀνεκοινοῦντο: καὶ ἐκεῖνοι οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐδόκεον ἰῆσθαι ὅ τι περ ἰήσιμον. Non ci sono molte malattie presso gli Indiani, poiché le stagioni qui sono temperate: qualora a qualcuno giunga un qualche disturbo, essi avvisano i saggi: e quelli sembrano curare ciò che dev'essere curato non senza l'intervento divino; Strab. XV,1,45: Μηδὲ γὰρ νόσους εἶναι πολλὰς διὰ τὴν λιτότητα τῆς διαίτης καὶ τὴν ἀοινίαν: εἰ δὲ γένοιντο, ἰᾶσθαι τοὺς σοφιστάς. Le malattie non sono frequenti per la frugalità dello stile di vita e l'astinenza dal vino: nel caso si presentino, se ne occupano i saggi.

[107] Un elogio della povertà che riflette il noto passo del Vangelo "beati i poveri perché vostro è il regno dei cieli" (Lc. 6,20; Mt. 5,3).

[108] Cfr. Strab. XV 1,64 = *FGrHist* 134 F 18b, in cui si descrive l'assetto giuridico del regno di Musicano: δίκην δὲ μὴ εἶναι πλὴν φόνου καὶ ὕβρεως: οὐκ ἐπ᾽ αὐτῷ γὰρ τὸ μὴ παθεῖν ταῦτα, τὰ δ᾽ ἐν τοῖς συμβολαίοις ἐπ᾽ αὐτῷ ἑκάστῳ, ὥστε ἀνέχεσθαι δεῖ ἐάν τις παραβῇ τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ προσέχειν ὅτῳ πιστευτέον, καὶ μὴ δικῶν πληροῦν τὴν πόλιν, "Non si tengono processi se non per omicidio o per plagio; da questi, infatti, non è facoltà di tutti cautelarsi. Per gli affari, invece, è diverso; tanto che si accetta doverosamente il danno, se uno tradisce la fiducia, ma si sta anche bene attenti a chi la si concede e a non gravare di processi la comunità".

[109] *Contra ius non ire naturae* ricorda Cic. *De fin*. V 9, 26. Nel passo si espone la teoria dello scopo della vita professata dallo stoico Antioco di Ascalona: l'uomo, nella sua vita, deve andare incontro alla predisposizione intrinseca del genere umano, che è il raggiungimento del sommo Bene. Sul diritto di natura nel mondo romano si veda Pizzorni 1980, pp. 80 ss.

[110] Sembra che il brahmano stia criticando alcune pratiche cristiane, come emerge dalla ripetizione della radice *paenit*- e dall'insistenza sul concetto di misericordia e perdono. Pfister 1921, p. 570, aveva interpretato il passo come una prova del fatto che l'autore non fosse cristiano. In realtà, come dimostra Steinmann 2012, *ad loc.* anche Novaziano, *Epist*. 60, 3 si dice *misericordiae hostis, interfector paenitentiae, perditor caritatis*. Le dichiarazioni del brahmano possono essere connesse al rigorismo morale e al rifiuto della ricchezza presente tra gli asceti cristiani.

elargita al prossimo dal colpevole, poiché ciò che viene elargito è simile al suo autore? Forse è più onesto colui con il quale, conscio del reato, spartisce un bottino rubato qua e là. Così accade che colui che ottiene le cose viene considerato pari in vizi a colui che le spartisce. Il male infatti mette sullo stesso piano tutti quelli che tocca. [4] Non pratichiamo lavoro, che nutre l'avarizia[111]. Evitiamo l'ozio vergognoso. Non affidiamo al piacere le membra perché si consumino in esso. Non ci serviamo della notte per compiere scelleratezze. Non facciamo nulla che la penitenza possa castigare. È sacrilego, presso di noi, deturpare le cime dei monti con i denti delle seghe o corrugare la levigatezza con gli aratri o aggiogare carri rumorosi a tori gementi. Non tormentiamo lo stomaco con vivande sanguigne[112]. Non sondiamo gli angoli reconditi dei litorali per nutrirci. Non cogliamo di sorpresa le specie acquatiche con occulto assalto di caccia o non violiamo la libertà dei cieli con la cattura degli uccelli. Non torturiamo gli abitanti dei boschi con le trappole[113] e non portiamo a casa resti animali. Possediamo ogni cosa che non bramiamo[114]. La cupidigia, infatti, è una peste feroce che solitamente rende poveri quelli che prende, non trova fine la sua smania, ma tanto più mendica quanto più si sia arricchita. [5] Per lavarci non costruiamo alti edifici con torri[115]. Non roviniamo l'aria salubre attraverso una qualche trovata tecnica, né deviamo i gelidi corsi d'acqua in terme roventi. Perché dovremmo

---

[111] Similmente si dice degli Indiani di Erodoto (III,101) e dei Καθαίοι di Onesicrito (in Strab. XV,1,30) che non esercitavano alcuna professione.

[112] L'astensione dalle carni è un elemento devozionale indiano, in particolare appartenente fin dalle origini alla dottrina Jaina e obbligatorio durante la fase ascetica dell'*āśrama* e l'antica pratica della *dīkṣā* vedica. Già Onesicrito aveva notato che gli asceti erano vegetariani e perciò li aveva paragonati ai pitagorici (Strab. XV,1,64). Nel contesto della *Collatio*, però, riteniamo che il modello di questa dichiarazione sia cristiano. Vedi Tert. *Apol*. 9,13-15, ma anche Prisc. *Can. Paul*. 35. I priscillianisti si astenevano dalle carni, elemento che li faceva equiparare, agli occhi degli esponenti della Grande Chiesa, ai Manichei (vedi, ad esempio, Aug. *De Haer* 46, 11). Sebbene l'astensione dalla carne fosse ampiamente praticata dai cristiani, le motivazioni fondanti di essa, affinché chi la praticava non fosse ritenuto eretico, dovevano essere ortodosse: il vegetarianesimo doveva derivare, infatti, da una ricerca di morigeratezza e controllo sulle passioni, non dal disprezzo delle creature mondane create da Dio come sostentamento per l'uomo. Si vedano i contributi di Ferreiro 2008 e Grimm 1996, pp. 180 ss.

[113] *Silvarum incolas non vastamus indagine*: cfr. Luc. VI,12: *et silvas vastasque feras indagine claudit.*

[114] Ancora un'enunciazione della virtù dell'αὐτάρκεια. Cfr. Ps. Ambr. *Mor. Brachm*. 2, 22: *omnia iuste habeo, quaecumque possideo neque quicquam ultra habere desidero.*

[115] Riferimento agli edifici termali tipici romani, che erano a più piani.

effettuare lavaggi noi, il cui corpo non si insozza attraverso contatti contagiosi? Ci riscaldiamo col sole, ci laviamo con la pioggia, diamo sollievo alla sete nel ruscello[116]. La terra ci fa da letto, l'inquietudine non spezza il sonno, il pensiero non affatica la mente. Non esercitiamo il potere della superbia sui nostri simili. Non vincoliamo nessuno alla seppur minima servitù tranne il corpo, che pensiamo, lui solo, debba fare da servo all'anima. Del resto è una malvagità obbligare all'obbedienza quelli che la natura ci diede come fratelli e ai quali è garantita dall'unico Dio padre un'eredità di beni comuni[117]. [6] Non sciogliamo i sassi col fuoco per erigere case[118] e non ricompattiamo nuovamente in pietre il fango sottoposto alle fornaci e non rendiamo i cementi più compatti attraverso una mescolanza di polvere che fa da sostegno[119]. Non gettiamo fondamenta in profondità affinché gli antichi possedimenti di Oceano non vengano mutilati da qualcuno di noi né vi siano le nostre stanze luminose dove avveniva un tempo la navigazione procellosa, mentre ci affanniamo a allargare i passaggi più angusti tra le terre e consideriamo queste cose come una sorta di rimedio alla carenza del Creatore. Per cui abitiamo più volentieri in grotte nelle cavità concave della terra[120]. Qui non temiamo nessun soffio di vento, di nessuna tempesta il vortice. Rispetto alla tegola la spelonca ci protegge con più sicurezza e di essa fruiamo in doppia modalità: durante la vita ci fa da casa, una volta morti funge da sepolcro. [7] Non vi è, presso di noi, alcun mantello prezioso, non

---

[116] La descrizione della frugalità brahmanica ricorda quella di *De gent. Indiae* 2,10. Il latino *sitim rivo frangimus* riprende Verg. *Buc.* 5,47: *sitim restringere rivo*.

[117] Sia Onesicrito che Megastene avevano riferito che presso alcune popolazioni dell'India non esisteva la schiavitù. Le posizioni di egualitarismo sociale non erano generalmente ben accettate dai membri del lero della tarda antichità: Ambrogio, per esempio, incoraggiava un atteggiamento mite da parte dei padroni, ma non giunse mai a rinnegare l'istituto della schiavitù (D'Incà 2017). Nel mondo anacoretico d'Occidente, invece, l'egualitarismo e il rifiuto delle gerarchie furono capisaldi delle comunità, che entrarono, perciò, in conflitto con la gerarchia.

[118] *In extruendis domibus*: cfr. Sen. Rhet. *Contr*. II,1,12.

[119] La forma *velificata* che si trova nel testo è stata interpetata da Morelli 1920, p. 53, e da André, Filliozat 1986, *ad loc.* come "portata dalle navi", e dunque come ulteriore polemica nei confronti del commercio marittimo. *Velificatus*, però, è attestato in Cic. *Fam*. VIII,10,2 col senso di *adiuvare*: *caute perscribas, ne velificatus alicui dicaris.*

[120] La scelta di vivere nei ripari naturali offerti dal territorio era tipica dei monaci del deserto, il cui stile di vita è efficacemente descritto nell'*Historia Lausiaca* di Palladio. Un altro noto esponente del monachesimo del IV secolo, San Gerolamo, visse in una grotta più di trent'anni (Kelly 1975; Canellis 2013; Clausi 2013). Anche in Occidente questa pratica aveva acquistato successo, come è evidenziato da Amiotti 1994.

viene tessuto nessun vestito dal colore artefatto[121]. Le membra sono protette da foglie di papiro[122] oppure, cosa ancora più naturale, dal pudore[123]. Le donne da noi non si adornano per essere piacenti. Queste reputano la cura dell'abbigliamento più un peso che un decoro. E infatti non sanno pretendere più dell'aspetto con cui sono nate, aumentando la loro bellezza. Infatti chi mai può correggere il lavoro della natura? Anche se ciò avvenisse, o sarebbe vano, poiché verrebbe sconfitto, o sarebbe empio e verrebbe impedito.[124] Presso di noi non possiamo ricordare nessun incesto, nessun adulterio, nessuna corruzione[125]. Alle unioni non ci sprona la nostra libidine ma il desiderio di progenie. Non conosciamo nessun tipo di amore se non quello puro. Noi vietiamo di tirare fuori i feti con estrazioni abortive e non ricerchiamo nel vivo corpo la morte di un altro[126]. Non priviamo affatto Dio della sua autorità nel concepire gli uomini attraverso il compimento della sterilità né mettiamo fretta ai fili delle Parche con le armi che indugiano a dare la morte a chi ancora vive. [8] Non imbracciamo le armi, non conduciamo guerre. Manteniamo la pace con le abitudini, non con la forza. La Sorte è l'unica contro la quale spesso combattiamo e sempre vinciamo. Ella, dopo averci messo alla prova, si dispera per la sua sfrontatezza. In nessun modo interroghiamo i fati, poiché non diamo loro autorità su di noi, comportandoci bene[127]. Non ci affliggiamo della morte ma di quelle afflizioni che l'età apporta. Ebbene, nessun genitore partecipa alle

---

[121] Cfr. Cypr. *Hab. Virg*. 14: *neque enim Deus coccineas aut purpureas over fecit aut [...] colorare lanas docuit*.

[122] Herod. III,101 afferma che gli Indiani si vestono di giunchi. In Strab. XV,1,59 (da Megastene), si parla, invece degli Ὑλοβίοι, "coloro che si vestono di corteccia". Il riferimento al papiro fa pensare, naturalmente, all'ambiente egiziano, tipicamente legato alle comunità monastiche. *Tegmen papyri* è espressione poetica, che sostituisce una forma più prosaica come *tegimen/tegimentum.*

[123] La nudità è un tipico attributo dei brahmani, per l'appunto detti gimnosofisti. Per la nudità dei brahmani vedi anche Strab. XV,1,63-64; Ps. Hipp. *Refut.* X,1,24; Pallad. *De gent. Ind*. I,11.

[124] Anche qui è palese la dipendenza dagli autori cristiani che si dedicarono a questo tema col medesimo tono moraleggiante, come Tertulliano, autore del *De cultu feminarum* e Cipriano, che scrisse un *De habitu virginum*.

[125] L'accusa di adulterio e incesto, riferita soprattutto alle divinità, è un altro elemento tipico della letteratura apologetica anti-pagana. Vedi ad esempio Iust. *1 Apol*. 26, 7; Arn. V,9 e 31, in cui si nota che i miti stessi incoraggiano le pratiche incestuose offrendo i turpi esempi degli dèi.

[126] Nella letteratura apologetica l'aborto è sempre equiparato all'omicidio. Cfr. Athen. *Leg*. 35, 6; evidenti i richiami al passo di Tert. *Nat*. I,15,8 e *Apol*. 9,8.

[127] Vedi Min. Fel. 12,7: *desinite caeli plagas et mundi fata et secreta rimari* e la polemica di Taziano contro la divinazione contenuta in *ad Graec.* 19.

esequie di un figlio. Non erigiamo ai defunti sepolcri a guisa di templi. Non riponiamo i defunti cremati in urne preziose, cosa che non potrei dire motivo di onore, ma piuttosto di pena. Cosa c'è infatti di più infelice, per quelle ossa che sono state cremate, del fatto che non le ospiti, abbracciandole, la madre terra?[128] [9] Ma queste sono le vostre caratteristiche, o Ricchezze, che non concedeste sazietà ai vivi e deste l'eterno riposo ai morti. Il vostro furore trova qualcosa da tormentare nell'uomo anche dopo la morte[129]. Infatti non lasciate che la terra accolga nel suo grembo[130] le ceneri che ha generato, quando, sotto le sembianze di un trattamento generoso, evitate agli sventurati una lieta sepoltura. Imparino gli uomini a quale vicissitudine sottoponete quelli che vi amano. Voi siete la causa di tutti i mali dei mortali. Voi affermate di aver chiuso l'Asia e la Libia entro stretti confini. Voi disorientate il moto del sole, mentre Alessandro ricerca in armi la meta della sua corsa. Voi rendete incolori le correnti splendenti di oro del Pactolo e dell'Ermo[131]. Voi incitate che si debba vedere il Nilo. Insegnate a costruire un ponte navale. Mostrate che il terribile Oceano è navigabile. Suggerite che si possa acquietare con una ricompensa il custode del Tartaro[132]. Voi, pur avendo mangiato di tutto, mantenete un'espressione digiuna. Avete sporcato le pie mani dei padri con gli strangolamenti dei figli[133]. Voi, cosa di cui anche Cupido si scandalizza, portaste giovani ingenui al letto materno[134]. Voi avete incitato all'arroganza sovrani molto indulgenti, che avete esortato,

---

[128] La preferenza della sepoltura rispetto alla cremazione è un elemento tipico del Cristianesimo. Questa pratica funebre soppiantò uniformemente l'altra a partire dal III secolo, ma è ancora dibattuta la motivazione.

[129] Vedi l'accesa apostrofe di Agostino, *Disc*. 53A, 2, indirizzata agli uomini che temono di perdere le loro ricchezze, paragonati a schiavi al servizio dell'*avaritia*. Il motivo della *auri sacra fames* è ben presente alla letteratura moraleggiante: cfr. ad es. Tiberian. 4.

[130] Per *fovere gremio* cfr. Ov. *Her*. 17, 56; Stat. *Silv*. II,1,121; Ambr. *Hex*. III,8,34.

[131] Due fiumi della Lidia ricchi di fonti aurifere, la cui fama diviene antonomastica: cfr. Herod. V,101 e Verg. *Georg.* II,137.

[132] In riferimento a Cerbero: *Tartareum custode* = Verg. *Aen*, VI,395.

[133] Oltre che all'accusa di parricidio, spesso usata come attacco nello scontro fra pagani e cristiani, forse si sottintendeva un riferimento specifico al mito di Ifigenia o a altre vicende analoghe. Inoltre, Tertulliano, le cui opere influenzano molto il testo in analisi, si scagliò contro la presunta pratica dei sacrifici di bambini dell'Africa del Nord in *Apol*. 9,2-3. In Rives 1994 si nota che queste pratiche sono realmente documentate dall'archeologia, ma si estinsero nel II sec. a. C. L'apologeta fornì, quindi, una versione alterata dei fatti tesa a mettere in cattiva luce i pagani; sullo stesso tema cfr. Tommasi 2000 e, più in generale, Venero 2015, pp. 80-103.

[134] Probabilmente un riferimento al mito di Edipo, criticato anche da Tert. *Apol*. 9,16.

dopo averli convinti che la loro parte di terra non fosse sufficiente, a cercare di trovare le sedi del polo. [10] Ebbene, non considerate neanche i vostri dei esenti da questa malattia, infatti anche in loro nome commettete delle empietà. Ne sono testimoni Giove e Proserpina: egli, poiché trasformato in oro, ingannò una moglie rispettosa[135] ed ella in quanto prese un corpo vivo nell'Ade solo dopo che le fu dato in cambio dell'oro[136]. Voi private gli uomini liberi della dignità, donate ai servi la nobiltà, esaltate i prigionieri con trionfi. Voi fate in modo che i re non possano fare ciò che vogliono. Sottraete ai giudici ogni integrità. Sottomettete la virtù ai vizi, la forza d'animo alle sventure. Possedete tutto e vi ergete a comandanti delle cose che vi possiedono. Vi è superiore, non compiacendosene, la sapienza dei Brahmani, consapevole che la stessa madre che ha generato le pietre ha generato anche voi[137]. [11] Ma su questo si è detto abbastanza; ora passiamo alle cose mancanti. Noi Brahmani non soffriamo di epidemie né violiamo l'equilibrio celeste con azioni sacrileghe. Presso di noi la natura conserva la sua armonia con le stagioni e egli elementi, inviolati, mantengono la loro funzione. Il rimedio medicinale è presso di noi la sobrietà, la quale non solo può curare le malattie contratte, ma fa anche in modo che non ne vengano[138]. [12] Non ci piacciono gli spettacoli scenici né le gare ippiche né le vergogne del teatro. Non riteniamo l'arena del circo un piacere, aborriamo fiumi di sangue che schizzano. Cosa farà il mimo quando non troverà nessun inganno da inscenare per farci ridere? E cosa l'attore tragico quando non troverà niente che faccia piangere con urla?[139] Per quale motivo dei ragazzi vengono messi di fronte a bestie feroci, una che pena non deriva dalla punizione di nessuno?[140] Quando

---

[135] Allusione alla vicenda di Zeus e Danae, raccontato, tra gli altri, in Pind. *Pyth*. 12,16; Ov. *Met.* IV,695-702. Zeus è il dio adultero per antonomasia nelle opere di critica contro il paganesimo: cfr. Iust. *1 Apol*. 21,5; 25,2; 33,3; *2 Apol.* 12,5; Tert. *Apol*. 15,2; 21,8; Arn. IV, 22, con le considerazioni di Champeaux 2018.

[136] Cfr. Verg. *Aen*. VI,140-143.

[137] Il concetto di *Terra Mater*, alla quale alludono anche i passi sulla sepoltura (2,8-9) acquista rilievo a Roma dalla fine della Repubblica, attraverso le influenze dell'Epicureismo e dello Stoicismo: cfr. Gesztelyi 1981, con rimando a Lucr. II,1156: *genuit terra eadem, quae nunc alit*. Da notare che nel *De gent. Indiae* si insiste, invece, sul concetto di μήτηρ Πρόνοια.

[138] Cfr. Tat. *ad Gr*. 18. Nearco aveva riferito che i brahmani conoscevano l'arte medica ma non ne facevano uso, poiché la popolazione indiana era esente da ogni morbo (Arr. *Anab. Alex*, XV,10-12 e Strab. XV,1,20).

[139] Cfr. Tat. *ad Gr*. 24. Il passo, oltre a concordare sulle tematiche, presenta un analogo andamento retorico, arricchito da numerose domande.

[140] È chiaro che non si parla del mondo greco, ma di quello romano. La medesima critica dei combattimenti gladiatorii ricorre, *e.g.* in Tat. *ad Graec.* 23 e Prud. *Symm*.

vogliamo essere spettatori, ripercorriamo i testi delle vostre opere e piangiamo, anche se queste dovrebbero fa ridere. [13] La macchina del mondo[141] inscena per noi spettacoli e bellezze di altro tipo, tra i quali vediamo la volta celeste egregiamente formata rutilante della varietà delle costellazioni e dello splendore delle stelle; il sole trasportato da carri purpurei che sparge nell'orbita raggi lucenti. L'anno nuovo, poi, avvicendandosi, segue questo con dodici mesi. Seguono le stagioni, cinte di corone di spighe e pampini; prima di tutti giungono, poi, i volubili giorni e le ancora più incerte ore. Vediamo anche il mare purpureo, bellissimo, che, agitato da benevole correnti, non riteniamo che ferisca la sua sorella Terra, ma la abbracci. I pesci multiformi del mare e i delfini viaggiatori si muovono per le onde marine fino a fare danze acquatiche. Siamo attirati dal lieto aspetto dei campi verdeggianti, l'odore dei quali, piacevolissimo, nutre gli occhi e l'animo della bellezza dei fiori. Ci delizia, com'è ovvio, l'amenità ombrosa di fonti e boschetti; la generano i numerosi uccelli modulando dolcemente, con accordi armoniosi, canti riecheggianti. Questi sono gli spettacoli della natura, che è difficile imitare ma biasimevole ignorare[142]. [14] Noi non solchiamo il mare per

---

II,1091-1129. Il mondo cristiano era ostile agli spettacoli romani, perché essi erano innanzitutto momenti imprescindibili per la vita religiosa dell'Impero. Per questo l'attacco agli spettacoli si configura da un lato come un'accusa di idolatria e dall'altro si concentra sul carattere immorale e cruento delle rappresentazioni (basti pensare al *De Spectacuilis* di Tertulliano). L'avversione cristiana contro queste pratiche fu decisamente influente, tant'è che la legge fu sempre meno permissiva fino a che l'usanza degli spettacoli pubblici non si esaurì. L'ultima notizia di uno spettacolo ufficiale è attestata per il 549: secondo Procop. *Bell. Goth*. III,37,4 essa fu voluta da Totila. Fu Tertulliano a elaborare in maniera sistematica la critica cristiana dello spettacolo nell'opera *De Spectaculis*, non limitandosi alle tematiche di idolatria e voluttuosità, ma interrogandosi sul problema dell'alterazione della *ratio veritatis*. Accanto a Saggioro 2007, pp. 620-623, 628-634 e Venero 2015, pp. 303-354, si veda l'analisi esausitiva di Lugaresi 2008, pp. 377- 426.

[141] *Mundi machina* è una *iunctura* lucreziana (Lucr. V 96) che ha goduto di ampio successo nel mondo latino, fino all'epoca tarda, attraverso la quale arrivò ai poeti e ai trattatisti dell'Umanesimo (cfr. Galzerano 2018). In Lucrezio l'espressione veniva usata all'interno della polemica contro chi considerava il mondo un meccanismo organico e creato da una *ratio* superiore, ma la tradizione successiva l'ha ripresa attribuendole talvolta una valenza positiva, specie per quanto riguarda gli autori cristiani. Sono fedeli al giudizio negativo lucreziano, correlato a una visione apocaittica, Luc. I,79-80; Stat. *Silv.* II,1,212; *Theb*. VII,812-813; Arn. I,2,5. Invece, riprendono la *iunctura* connotandola positivamente Firm. Mat. *Err.* 27, 3; Claud. *IV cons. Hon.* 67- 68 (*machina poli*); Prud. *Perist.* 10, 336- 340; Ambr. *Hex*. 3, 5, in cui si parla di *hanc pulcherrimam mundi fabricam*.

[142] Tipicamente, nella critica agli spettacoli artificiali inscenati dagli uomini i Cristiani associavano l'elogio dello spettacolo vero, quello del Creato (Saggioro

mercanteggiare, né ci avventuriamo in zone illuminate da un altro sole con la presunzione di altra terra. Questo rappresenta pericoli terribili per quelli che partono, ma anche grandi miracoli quando questi arrivano. Nessuna esotica illusione ci ha mai infiammato con la sua bellezza: crediamo che nulla sia più piacevole del vedere i nostri stessi simili[143]. Non ci ha mai resi schiavi la ricchezza, in molti casi connessa all'autorità, perché come figli ci ha nutriti una povertà assoluta.

[15] Noi non impariamo l'arte del bel parlare e non diamo ascolto all'eloquenza di retori e oratori, dei quali l'attività consiste nel dipingere falsità attraverso sermoni artefatti e conferire ai crimini credibilità di innocenza e rendere onestissimi i colpevoli di parricidio[144]. Questi, mentre reputano di aver conquistato il frutto dell'eloquenza di altri con ingiusta vittoria, non sanno di aver perso il baluardo della propria coscienza. Da noi l'eloquenza è semplice e uguale per tutti ed è finalizzata innanzitutto al non mentire. Frequentiamo il meno possibile le scuole dei filosofi, delle quali la discordia dottrinale, non definendo nulla di sicuro e stabile, attira seguaci che si sono distaccati da altre opinioni precedenti. Una parte di queste è fondata sull'onestà, l'altra sui piaceri[145] e non riescono a dimostrare da dove abbiamo potuto apprendere quello che asseriscono ma si spingono a confermare cose non appurate attraverso ambigue credenze. La nostra filosofia è utile perché non riesce a giovare e a nuocere se non per giusta causa. Insegna a non fare agli altri quello che, una volta fatto, potrebbe arrecare dolore a noi.[146]

[16] Non uccidiamo bestie innocenti in onore di una divinità, non fondiamo templi incastonati di metalli argentei, né dedichiamo altari che risplendono d'oro e di gemme[147]. Se regali queste cose a Dio come se fosse indigente, ti reputi superiore a lui, se come se fosse ricco, ti reputi pari. Che tu faccia una o l'altra cosa, è un insulto. Infatti chiunque avvicina le entità celesti tramite i doni le offende. Dio

---

2007, pp. 623-628). Il passo è molto simile alla lode delle bellezze naturali di Aug. *Civ*. XXII,24, in cui si parla di *multimoda et varia pulchritudo caeli et terrae; grandis spectaculus mari*; *maior suavitas*.

[143] Vedi le parole di biasimo spese da Dandamis nei confronti di Alessandro in Strab. XV,1, 68 (Megasth. *FGrHist* 715, F 34a), in cui il brahmano dice di non voler abbandonare la sua terra natale spinto da mire esotiche.

[144] Cfr. l'analoga critica delle pratiche retoriche mossa da Tat. *ad Graecos* 25.

[145] Abbiamo qui una eunciazione sintetica delle idee dello Stoicismo e dell'Epicureismo.

[146] La "regola d'oro" non venne formulata esclusivamente nel mondo cristiano (Mt. 7,12) ma compare nella filosofia già dal VI secolo a.C.: cfr. Du Roy 2012.

[147] La medesima critica si ha in Arn. VI,3.

non si cura dei sacrifici cruenti, preferisce un culto non violento, disprezza le libagioni mortifere. Viene propiziato dai supplici tramite la parola perché essa è propria solo di lui e dell'uomo e della propria somiglianza assai si compiace. Infatti Dio è parola[148]. Lui creò il mondo, lui regge e nutre tutte le cose. Noi lo amiamo, lo veneriamo, da lui otteniamo lo spirito, in quanto Dio stesso è spirito e mente e per questo non si compiace delle ricchezze terrene né di una munificenza liberale ma viene appagato dalle azioni devote e dai gesti di grazia[149]. [17] Per questo vi giudichiamo troppo ottusi e miserabili, ché non comprendete che la vostra origine è celeste ed ha una stretta parentela con Dio, ma offuscate la luminosità della vostra specie con azioni estremamente vergognose giacché la vostra massima voluttà è nella carne. Voi assecondate, venerate, amate questa, la vicinanza della quale, se è viva, è orrida, e il cui contagio, se è morta, è impuro. I vantaggi tratti dai suoi usi vengono criticati e il mondo soffre per gli ossequi ad essa indirizzati. Inoltre, cosa anche più terribile, osate propiziare Dio con carni assassinate e portate avanti il culto della devozione non all'unico Dio, che è il solo, ma a molteplici dei che non esistono - in questo chiaramente fuorviati dalla carne. [18] Dite, infatti, che l'uomo è un piccolo mondo e così come in esso ci sono molte ossa connesse fra loro, ugualmente vi figurate che in cielo coesistano molti dei[150]. A ciascuno di essi associate parti del vostro

---

[148] L'appellativo di Dio come λόγος riferito ai Brahmani appare anche in una sezione significativa della *Refutatio omnium haeresium* dello pseudo Ippolito. In X,1,24, 1 si descrive la teologia dei brahmani più intransigenti, probabilmente muovendo da una ttestimonianza di Megastene, la quale viene connessa forse con notizie dottrinali provenienti dall'India. L'autore spiega la teologia dei brahmani attraverso dei termini mai utilizzati in questo contesto: il paragone fra dio e parola, luce e conoscenza e la descrizione del corpo come rivestimento dell'anima hanno permesso a alcuni studiosi di tracciare dei paralleli fra questo passo apologetico e alcuni luoghi delle *Upaniṣad*, una serie di commentari dei *Veda* che furono composte in India a partire dal III secolo a.C., che elaboravano la teoria monistica del *Brahman*, concetto di fondo dell'ampia riflessione filosofica indiana successiva. Si veda Filliozat 1945; Vofchuk 1993; Ducœur 2001 (che si oppone a questa ipotesi). Il presente passo della *Collatio*, invece, non sembra affatto tradire una conoscenza di nozioni indiane, anche perché il legame tra Dio e la parola è ampiamente elaborato anche in ambito cristiano, a cominciare dal notissimo prologo di Giovanni, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

[149] Il Dio del cristianesimo non si ciba e non gode di cose materiali, perché è incorporeo, come ricordano, tra gli altri, Arnob. VII,3,9 e Athenag. *Leg.* 13,2.

[150] Dindimo polemizza qui contro l'astrologia, in particolare contro la teoria della melotesia, che connetteva ai pianeti o alle costellazioni le parti del corpo umano. In merito, si veda Bouché-Leclerq 1900, pp. 320-326, Liénard 1934, che analizza anche il presente passo, Olivieri 1936, Hübner 2013. Le divinità qui citate, però, non

corpo e immolate vittime personali per ognuno e attribuite loro nomi ricercati asserendo che Minerva detiene il controllo della testa così come la sapienza; Giunone, che presiede alla collera, comanda il cuore; Marte, signore delle guerre, orna i petti aperti dalle ferite; Mercurio, inventore dell'eloquenza, presiede alle porte della bocca; Ercole, come un pugile, ha reclamato per sé le braccia; Cupido controlla i recessi del fegato; Bacco, fautore dell'ebrezza, presiede alla cantina della bocca; Cerere, datrice di frumento, abita le grotte del ventre; Venere, madre dei piaceri, occupa le stanze dei lombi; Giove ha il suo palazzo nelle narici[151], come se fosse un soffio d'aria, Apollo, maestro di medicina e di musica, possiede le dimore delle mani. L'intera conformazione dell'uomo è affidata alla dominazione di quelli che chiamate i vostri dei e nessuna parte del domicilio corpo è riservata alla vostra residenza. Tuttavia costoro non vi rendono la grazia dovuta in quanto ospiti gratuiti, ma impongono una tassa da versare come a degli inquilini sottomessi[152] e ciascuno spreca i tributi

---

sono tutte astrali, come avviene nella lista di organi e dèi contenuta in Fulg. *Myth*. III,7. L'autore ha esteso la pratica di collegare parti del corpo e astri anche a divinità che non davano il nome a nessun pianeta sulla base di analogie di senso disgiunte dall'astrologia. Anche i cristiani conoscevano la melotesia: ai seguaci di Priscilliano era attribuita la teoria della connessione delle parti del coro con i quattro figli di Giacobbe (Oros. *Comm.* 2; vedi Hegedus 2007, pp. 341 ss.). L'ambiente canonico tendenzialmente condannava l'osservazione degli astri a scopo divinatorio. Questo atteggiamento culminò nella serie di leggi *De maleficiis et de mathematicis* del Codice Teodosiano, in cui vennero vietati lo studio e la divulgazione di questa disciplina. Vedi, a riguardo, Barton 1994, pp. 64-83 e Hegedus 2007. Da questo punto del testo in poi si apre una sezione polemica contro il politeismo, in cui si elencano tutte le divinità e le prerogative specifiche associate loro dai pagani. Per l'interpretazione di questo passo, rimandiamo all'approfondito commento contenuto in Di Serio 2020 pp. 149-162, che, tra le altre cose, individua una somiglianza tra la presente sezione e Ath. *Gent*. 9: ἄλλοι δέ, τὰ μέρη τῶν σωμάτων, κεφαλήν, καὶ ὦμον, καὶ χεῖρα, καὶ πόδα, καθ' ἑαυτὰ διελόντες, ἕκαστον εἰς θεοὺς ἀνέθηκαν καὶ ἐξεθείασαν, ὥσπερ οὐκ ἀρκούμενοι ἐξ ὁλοκλήρου τοῦ ὅλου σώματος ἔχειν τὴν θρησχείαν. Altri, prese separatamente le parti del corpo, la testa, le spalle, la mano, il piede, ognuna annoverarono tra gli dèi e la divinizzarono, come se non fossero soddisfatti di prestare il culto all'intero corpo. Di Serio, inoltre, presenta una serie di paralleli con il testo della *Collatio* e diversi autori latini tardoantichi (Fulgenzio, Servio, *Mitografi Vaticani*) in cui la corrispondenza tra dèi e parti del corpo è assai precisa.

[151] Vedi Olivieri 1936, p. 30.

[152] *Inquilini obnoxii* è in antitesi e in chiasmo rispetto a *liberi hospites*. L'istituto dell'inquilinato fu sempre più legato, dall'epoca costantiniana, al versamento di tasse all'imperatore che si sommavano al pagamento dell'affitto. La dipendenza dall'affittuario era, quindi, forte e infatti anche in altri testi dell'epoca all'inquilinato

dell'altro. [19] Perciò, a Marte viene immolato un cinghiale[153], a Bacco si offre un capretto, per Giunone si uccide un pavone[154], viene condotto un toro a Giove, viene offerto un cigno ad Apollo, per Venere si sceglie una colomba, a Minerva viene consacrata la nottola, a Cerere si libano focacce, si sparge acqua e miele in nome di Mercurio, le corone di pioppo ornano gli altari di Eracle[155], ghirlande di rose decorano il santuario di Cupido[156]. Non sopportano nemmeno che, se la necessità lo richiede, si offra loro un giaciglio qualunque, ma ciascun dio raggiunge i propri flamini e il dono offerto a se stesso in quel frangente - se pure si debbono definire dei questi[157], ai quali non è conferito nessun potere se non su alcuni animali da offrir loro. Esibite voti, o meglio, tormenti degni dei vostri errori! [20] A dire il vero, non invocate dei che vi danno sollievo, ma terrificanti carnefici, che con una moltitudine di supplizi straziano le vostre viscere. È necessario, invero, che siano contenute nel vostro corpo tante sofferenze quanti sono gli dei, dal momento che ognuno vi obbliga a sottomettervi ai propri capricci. Uno vi trascina in guerra, un altro vi porta verso il lusso. Questo vi porta a cercare fonti di guadagno, quello vi ispira voglia di banchettare. Tutti ordinano, esigono, obbligano: nessuno lascia spazio al riposo. In tal modo, una volta che i vostri sensi sono offuscati da una seduzione nascosta, il vostro povero

---

si contrappone la *libertas*: Sidon. *Epist*. V,19 e Salv. *Gub*. V,38, come nota Steinmann 2012, p. 290.

[153] Usanza raramente attestata: cfr. Gell. XVI,16,7.

[154] Il pavone è legato a Era perché il mito racconta che ella avesse riempito il suo piumaggio con gli occhi di Argo dopo che Zeus lo aveva ucciso per avvicinarsi a Io (Ov. *Met*. I,720).

[155] Il pioppo è associato a Eracle, perché dopo la vittoria contro Cerbero l'eroe cinse la propria testa con questa pianta. Il doppio colore delle foglie dipendeva, nella simbologia del mito, dal fatto che Eracle aveva compiuto parte delle sue fatiche nel mondo dei vivi e parte nell'Oltretomba (cfr. Serv. *Eclog*. 7,61).

[156] Vi erano, nell'antica Roma, regole specifiche legate al sacrificio animale, la cui trasgressione era considerata pericolosa e controproducente rispetto all'esito dello stesso sacrificio, come, da ultimo, nota . Mantzilas 2016, pp. 205-272: il sesso dell'animale doveva essere lo stesso del dio e inoltre, se la divinità era celeste doveva essere immolata una bestia bianca, se era infernale, un animale nero. Kadletz 1976 (in particolare per la religione romana pp. 205-272) contiene tutte le testimonianze letterarie che identifichino gli animali più tipicamente immolati agli dei. Il libro VII dell'*adversus Nationes* di Arnobio, composto circa un secolo prima della *Collatio*, è una polemica approfondita e ampia contro i sacrifici animali romani in cui, come in questo punto, si notano le varianti della pratica e la "settorialità" delle vittime immolate. Per un'analisi dettagliata cfr. Tommasi 2017 e Champeaux 2018, pp. 211-327.

[157] *Si tamen dii appellandi sunt*: cfr. Arnob. VI,2 *si modo dii certi sunt*.

corpo, strapazzato da molteplici occupazioni, marcisce. Succede che quando non riuscite a distruggere i semi dei vostri mali, li venerate come dei. E davvero mi stupisco, perché, benché siate desiderosi di ricchezze e amici dell'avidità, inutilmente siete liberali verso tutti gli dei, specialmente quelli che vi ordinano le cose più esecrabili. Se questi accontentano voi che avete sacrificato, ricavate danni per la vostra coscienza, se non vi esaudiscono, danni alle vostre finanze. Perciò, sia che siano adirati, sia che siano propizi, sempre sono dannosi. [21] Queste sono le note Furie, vendicatrici dei delitti[158], quei supplizi del Tartaro cantati nelle composizioni dei vostri poeti, che tormentano voi come se foste già morti a causa dell'empia e profana superstizione e del disprezzo della vera devozione. In realtà, se voleste osservare più approfonditamente le vostre miserie, trovereste che nessuna delle notizie sull'Inferno è detta senza ragione. Quelle stesse fantasticherie che ci si immagina si trovino lì siete voi stessi. Ebbene, le Eumenidi sono i pensieri più malvagi, Tisifone è la coscienza cattiva, i vostri corpi sono un'ombra esangue[159] per la carenza di salute mentale. Le pene infernali sono le veglie degli affanni causate dalla continuità della colpa. Tantalo è l'avidità sempre insaziabile e assetata di cupidigia, Cerbero è la disgraziata voracità del ventre alla quale, dato che non basta una bocca sola, sono state attribuite tre fauci. Idra è la malvagità dei vizi che riprendono vita dopo la sazietà, la corona di serpenti è l'orribile squallore delle azioni sordide. Plutone è l'animo, ignavo rettore del corpo umano che, poiché sentì troppo la mancanza dei beni celesti, meritatamente fu relegato alle sedi infernali. Gli dei che senza ragione venerate sono smunti[160]. Oh come siete felici, voi la cui religione è un crimine e la vita è una sofferenza![161]

---

[158] *Scelerum vindices*: cfr. Lucan. IX ,7; Cic. *Brut*. I,24,4.

[159] Per il nesso *umbra exsanguis*, cfr. Ov. *Met.* IV, 443 *exsangues...umbrae.*

[160] Morelli 1920 vede in questa descrizione simbolica degli Inferi un ricordo del passo di Lucr. III,1011 ss. Anche il poeta critica la tradizionale rappresentazione dell'Ade, reputandola un prodotto delle paure dell'uomo. In età tardoantica vedi anche Macrob. *Somn*. I,10, 9.

[161] Secondo Liènard 1936, p. 822 l'uso di un'esclamazione ironica contro i pagani riprende l'esempio di Tertulliano, che le inseriva varie volte (cfr. *e.g. Apol*. 24,5). Questo stesso stilema è largamente presente anche in Arnobio.

3. *Prima risposta di Alessandro*[162]

[1] Se le cose stanno come dici, Dindimo, i Brahmani fanno parte della moltitudine degli uomini ma sono i soli a sembrare non partecipi della sostanza corporea. Di loro si dice che sono privi di tutti i vizi, che non godono dei piaceri che la natura concede, che pensano che sia un crimine il fatto che nasciamo[163], che ritengono che sia empio tutto quello che facciamo, che giudicano dannosi i benefici dei vantaggi spesi per i mortali in nome dei loro bisogni, che dichiarano scellerati i ministeri delle varie arti, che annientano totalmente le regole del vivere. Dichiarano o di essere dei o di invidiare Dio, di cui tanto vituperano la creatura meglio riuscita[164]. Questi atteggiamenti, a mio dire, sono da considerare più come segni di pazzia che di filosofia.

4. *Seconda risposta di Dindimo*[165]

[1] -Dice Dindimo- Noi non siamo abitanti su questo mondo, ma forestieri[166]. Non arriviamo sulla terra perché ci piace starci, ma per essere di passaggio. Ci affrettiamo quindi verso la casa del padre, gravati dai pesi di nessun delitto, senza indugiare presso certe stanze dei piaceri e senza fermarci alle osterie delle vergogne. Non occultiamo niente di indecoroso, non nascondiamo nessun furto sotto la veste della cupidigia, anzi avanziamo con la fronte della coscienza scoperta, per percorrere agili e spediti la lunghezza del cammino che ci si presenta. [2] Non diciamo affatto di essere dei. Né guardiamo con

---

[162] Alessandro rimane stupito dalle caratteristiche della dottrina dei brahmani e dalle accuse fatte verso gli occidentali. Il loro disprezzo verso gli uomini gli fa credere che essi si sentano superiori al genere umano.

[163] I monaci, del deserto e non, arrivarono a livelli sempre più esasperati di mortificazione del corpo e di rifiuto della procreazione. In Pall. *Hist. Laus*. 8,1 leggiamo che un asceta di nome Amun, fatto sposare dallo zio in giovane età, rifiutò di consumare le nozze e visse in castità con la moglie per diciotto anni, fino a separarsi da lei. Siamo inoltre a conoscenza di pratiche di autolesionismo o addirittura di autocastrazione da parte dei monaci: cfr. Dodds 1960, pp. 31-33.

[164] L'uomo, in base al noto versetto di Gn. 1,26 è la creatura di Dio superiore a tutte le altre, che sono state generate per essere sottomesse e utili agli umani.

[165] Dindimo risponde alle perplessità di Alessandro: i brahmani non si sentono degli dei ma rispettano Dio a differenza dei Greci che lo insultano e meritatamente vengono puniti per la loro arroganza.

[166] Questa dichiarazione è presente in molti passi di letteratura apologetica perché ricorre in *Vulg. Psalm.* 118,9: *incola sum in terra*; *Vulg. Psalm*. 38,13: *advena ego sum apud te et peregrinus sicut omnes* e due volte nel Nuovo Testamento (*Hebr.* 11,13 e *1 Pt.* 2,11). Cfr. Tert. *De corona* 13,4; Iren. *Adv. Haer.* V,32,2.

invidia l'immensità dell'opera celeste, come tu insinui, ma affermiamo di non fare cattivo uso della bontà di Dio. Sappiamo che non tutto è permesso, ma affermiamo che sia giusto. Spesso in nome dell'onestà rifiutiamo di accogliere ciò che la volontà rivendica per sé. Dio, creatore delle cose, formò le varie specie del mondo, poiché non era riuscito a stare in nessun modo senza la loro diversità. Permise all'arbitrio umano di deciderne l'utilizzo. Ognuno si ispira ai migliori quando manca chi è peggiore e certo questo non diventa Dio, ma si rende amico di Dio[167]. Perché, ti chiedo, ti è sembrato che noi, che viviamo umili e pii diciamo di essere dei o di invidiare un dio, se questa accusa ricade più meritatamente su di voi? Infatti quando il tumore della troppa allegria rigonfia la vostra superbia, dimentichi del fatto che siete uomini, affermate che Dio non si prende cura degli esseri umani[168]. Per voi stessi fondate i templi e erigete gli altari e vi rallegrate di essere convocati per dei sacrifici di bestiame. Certo, uno in onore del padre, l'altro si terrà senz'altro per un tuo avo o per entrambi i genitori - questo forse te lo potrebbe permettere la costruzione di piramidi. [3] Per questo potrei dire più verosimilmente che voi siete folli, voi che non sapete cosa fate e non sapete che se, consapevoli, disprezzate Dio, siete colpevoli del reato di sacrilegio. Perché, dunque, attribuite a coloro che ragionano rettamente le tenebre della vostra cecità e, ferendo il nostro animo con questa convinzione, non permettete almeno che noi espiamo con le lacrime le vostre miserie, che è l'estremo dono per chi è defunto? Si deve piangere molto per voi, a cui sono preparate pene indicibili in risposta all'insulto della divinità. Una prova certissima di queste è la giusta dannazione di Salmoneo[169] che, avendo imitato il fulgore della luce superna sperimentò quello che era stato imitato, o la sepoltura di Encelado[170], che, dopo aver osato violenze, volle attaccare il cielo a mani nude - è schiacciato sotto la massa di un monte di fuoco. Coloro che non si rendono conto di essere mortali vengono ripagati con simili onori.

---

[167] Riflessione molto simile in Palladio, *De gent. Ind.* 2,24: ὁ γὰρ θεὸς ἐμοὶ φίλος καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιῶν προσομιλῶ, καὶ ἔμπνους ἐν ἐμοὶ γίνεται.
[168] Probabile riferimento all'idea epicurea dell'impassibilità degli dèi.
[169] Cfr. Verg. *Aen*. VI, 585-594, ove si narra come questo personaggio venne punito perché aveva tentato di imitare il fulgore della saetta di Zeus correndo velocemente sul suo carro e tenendo una fiaccola in mano.
[170] Un altro richiamo all'*Eneide* (III,577-582), in cui viene detto che questo gigante venne seppellito da Atena sotto l'Etna.

5. *Ultima risposta di Alessandro*[171]

[1] Tu ora, Dindimo, dici di essere tanto beato poiché la natura ha stabilito la vostra sede in questa parte del mondo, nella quale non è aperto l'accesso agli stranieri né l'uscita agli abitanti. Ma schiacciati dalla difficoltà apportata dalle sentinelle[172], giacché non riuscite a evitarla, lodate la vostra patria e, poiché soffrite per la dannazione, vi vantate di averla meritata per amore della continenza[173]. Così secondo la vostra opinione sono definibili beati coloro i quali, legati a catene perenni[174] e marcescenti nello squallore quotidiano[175], conducono una vita colpevole[176] che invecchia assieme a loro. La vostra filosofia in realtà non è distante da questi. Anche a voi, infatti, è interdetta la fruizione dei beni, come a loro. Le punizioni che presso di noi i codici hanno sancito per i criminali, su di voi le applica la legge della natura e i precetti che vi ha dato la fermezza della vostra continenza a noi li impone il carcere. Succede quindi che quelli che presso di voi sono detti filosofi, da noi si chiamano colpevoli. [2] Conviene davvero che piangiate la vostra miseria piuttosto che emettere sospiri profondi per i tanti mali. Cos'è più rovinoso, cosa più dannoso dell'uomo al quale al momento è negata la facoltà di vivere liberamente - qualsiasi cosa il dio creatore abbia saputo dei vostri comportamenti, non ha voluto riservarla ai supplizi del Tartaro dopo la morte ma ha stabilito che voi da vivi sopportaste la miseria dei morti, che voi riassumete col falso nome di filosofia. D'altra parte non deriva da ciò nessun vantaggio di

---

[171] *Alessandro difende le proprie posizioni. Secondo lui è facile vivere rettamente per chi non può godere di nessun lusso, mentre il vero saggio è colui che sa dosare i piaceri di cui dispone con moderazione. Inoltre vietare ogni piacere non allontana davvero l'uomo dal desiderarlo e lo mantiene ugualmente macchiato dal peccato.*

[172] La metafora paragona la vita dei brahmani alla prigionia in una galera sorvegliata. La tradizione dei demoni guardiani del mondo terreno è ben attestata nel platonismo di età imperiale e anche nel Cristianesimo delle origini: Dodds 1960, pp. 14-15; cfr. da ultimo alcuni saggi contenuti in Brisson, O' Neill, Timotin 2018.

[173] *Studium continentiae* è un'espressione riscontrata esclusivamente negli autori ecclesiastici: Ambr. *Explan. Psalm*. 43,11; *De Vid.* II,8; Hilar. Pict. *Tract. super Psalmos*, 62,3; 136,8.

[174] L'espressione *perpetua vincula* ricorre nella letteratura dell'alto impero: Sen. *Herc. F.* 749; Suet. *Tib*. 37,3; Front. 4,10; Apul. *Met*. IX,17. Il richiamo all'incatenamento potrebbe non essere solo metaforico. È attestata, infatti, la pratica monacale del sottoporsi a una tortura autoinflitta legandosi in strette giunture metalliche e patendo, così, la fame e la sete fino alla consunzione (Butler 1898, p. 215).

[175] Per *diuturno squalore marcentes* cfr. Ammian. XXVIII,1,55 *mancipia diuturno squalore marcentia*.

[176] *Vita poenalis* è attestato anche in Aug. *c. Iulian.* III 154.

lode. Non è affatto un merito della virtù conseguire un qualcosa che non si può cambiare e non va considerata la gloria che qualcuno non si è guadagnato da sé. Affermo con più verità che voi vivete di castighi piuttosto che di beatitudine. [3] Quindi, se vuoi, ripercorriamo le singole parti delle vostre dottrine! Dici che i Brahmani non hanno l'abitudine di sotterrare semi nel suolo né di ornare gli alberi con le viti né di ricoprire di piante i campi spogli né di costruire edifici maestosi. La ragione esplicita di tutte queste cose è che lo sdegno della natura non vi ha fatto conoscere il ferro, con il quale si lavorano tutte le cose che abbiamo enumerato[177]. Inoltre non potete ricevere cose da altri luoghi tramite il commercio di una nave e per questo siete obbligati, pasteggiando con erbe e rami, a trascorrere una vita orribile alla maniera degli animali da pascolo. Non fanno forse lo stesso i lupi, che, quando la preda non fornisce carne, sono obbligati a spegnere la furia della fame col cibo della terra? Se vi fosse possibile migrare nella nostra terra, subito non si potrebbe più trovare la filosofia della vostra povertà, ma essa rimarrebbe sola dentro i suoi stessi confini. Se noi potessimo spostarci nei vostri territori, saremmo trasformati in umili sapienti. Quale esule non lo accompagna continuamente la continenza?[178] Questa, se dipende da una libera scelta, è una virtù, se da un ordine, è una pena. Perciò non bisogna lodare chi ha vissuto in ristrettezze e povertà, ma chi ha vissuto con temperanza in mezzo all'opulenza. D'altra parte solo la cecità e la povertà ricevono in sorte la gloria delle virtù: la prima perché non vede così da poter desiderare, la seconda perché non ha ciò con cui poter fare. [4] Come dici, la bellezza delle vostre donne non è accresciuta da nessun ornamento. Sono d'accordo, perché né l'arte né nessun materiale può assolvere a questa funzione. Nessuno presso di voi è infiammato dall'ardore degli incesti o dell'adulterio. Sarebbe una cosa ammirabile, se viveste in base a una scelta propria, non indotta dalla necessità, se il rispetto della pudicizia e non la constatazione della bruttezza allontanasse il vostro animo dagli amori illeciti, se una castità imposta a giovani obbligati non sottraesse la prova della volontarietà. Non può esserci

[177] Viene qui ribaltata la tradizionale rappresentazione del territorio indiano, a cui le fonti antiche attribuivano una grande abbondanza di metalli preziosi. Questi sarebbero affiorati spontaneamente dal sottosuolo, attraverso i formicai, come si narra in Herod. III 98-105, o trasportati dai corsi d'acqua (Phot. *Bibl*. LXXII 148, compendio dagli 'Ινδικά Ctesia; Strab. XV,1,57). Nearco riferisce, inoltre, la fruizione di suppellettili e armi metalliche avanzate da parte degli Indiani (Arr. *Ind*. 16,1-17,6).

[178] Colpisce il fatto che anche Tertulliano aveva equiparato i brahmani a degli esuli, in *Ap.* 42 (citato anche *supra*, n. 90): *neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae*.

per i mortali malanno più crudele di questa cosa, che non è solita allontanare dai sensi umani i desideri della libidine, ma il l'azione - questo non è distogliere la mente dal crimine, ma il corpo dall'opera, non è reprimere l'ordine del comandante, ma fermare l'obbedienza del servitore. Così permane la causa del peccato, non potendosi avvicinare, pur volendo. Dite di non avere processi e leggi, di non studiare le lettere, di non chiedere né concedere misericordia. È evidente che avete tutte queste cose in comune con gli animali, per i quali, dal momento che è scarsa la capacità di capire, allora fu aumentata la piacevolezza del godere. [5] A noi, uomini razionali, che non siamo stretti dalla legge di alcuna privazione, che siamo spinti dal libero arbitrio[179] a vivere bene cosicché un degno premio segua una volontaria continenza, la natura diede molti diletti dai quali spesso la virtù assopita distoglie gli occhi. È impossibile che la moderazione governatrice di una tale ampiezza come quella del mondo abbia fatto succedere le cose liete a quelle tristi, anche se in varie circostanze la volontà umana e la stessa mente dei mortali è discorde e sempre si adatta ai moti delle situazioni in base alle vicissitudini dei tempi. Ché anzi le sembianze degli animi sono mutate dal cambiamento dei cieli, brillano grazie al limpido giorno, si dissolvono oppresse dalla nube[180]. Il fondamento degli stessi sentimenti sembra essere non meno instabile che molteplice e non si modifica solo per le qualità delle cose ma anche per le età. Da questo deriva che l'infanzia gioisce della semplicità, la giovinezza esulta per la temerarietà, la vecchiaia è rallentata dalla demenza. Chi, infatti, potrebbe trovare astuzia in un bambino, chi la costanza in un giovane, chi potrebbe pretendere da un anziano l'agilità? [6] Sono molte le cose voluttuose che si presentano alla nostra vista, altre al nostro ascolto, altre ancora all'odore, al

[179] Basti qui accennare a come il cristianesimo riprese la riflessione di Aristotele sull'autodeterminazione e la volontarietà dell'atto. Secondo Aristotele l'uomo, avendo dentro di sé quello che lo spinge a agire e agendo razionalmente, dimostra la sua libertà e si distacca dalla natura impulsiva animale, da cui si distingue tramite il raziocinio. Per una sintesi sistematica fra la dottrina aristotelica e quella cristiana bisogna aspettare, però, Tommaso d'Aquino.

[180] Nel testo in latino: *Animorum quin etiam species cum caeli mutatione vertuntur, et liquido quidem die nitent, coacta vero nube* fatiscunt, per cui cfr. Symm. *Ep*. I 37,1: *Non frustra praedicant mentes hominum nitere liquido die, coacta nube fatiscere.* Il richiamo a Simmaco è così evidente che il *fatiscere* dell'*Epistula* è stato ricostruito sulla base del passo della *Collatio*. Si veda inoltre Verg. *Georg.* I, 417-423: *verum ubi tempestas et caeli mobilis humor* / *mutavere vias et Iuppiter uvidus austris* / *denset, erant quae rara modo, et, quae densa, relaxat,* / *vertunturspecies animorum et pectora motus* / *nunc alios, alios, dum nubila ventus agebat,* / *concipiunt: hinc ille avium concentus in agris* / *et laetae pecudes et ovantes gutture corvi.*

sapore e al tatto, grazie alle quali viene addolcita l'asprezza delle sofferenze che riceviamo dalla fatica[181]. Così siamo rallegrati una volta dalle danze, una volta dai canti, talvolta siamo rifocillati anche dall'amabilità di un profumo o da un gusto dolce o dalla blanda delicatezza di un contatto. I principi di tutte queste cose, che sono ritenuti i principi della nostra vita, ci forniscono la materia. Dalla loro mescolanza tra contrari[182] è formata la disposizione del genere umano e ci venne fornito come aiuto un servo che, a comando, assecondasse ognuno in tutte le sue parti dalle quali è formata la macchina corporea sapientemente fabbricata[183]. Se, quindi, i frutti dei semi ci sono forniti dalla terra, l'abbondanza dei pesci ci è portata dal mare, stormi di uccelli volano nel cielo, se vuoi astenerti dall'usufruirne o sarai accusato di superbia, perché rifiuti dei doni, o di invidia, perché questi ti sono concessi da un essere migliore.

Bibliografia

Amato, Corcella, Lauritzen 2017: E. Amato, A. Corcella, D. Lauritzen (edd.), *L'Ecole de Gaza : espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité Tardive. Actes du Colloque international - Collège de France, Paris, 23-25 mai 2013*, Leuven 2017

Amiotti 1994: G. Amiotti, *La migrazione verso le isole «territorio dell'anima»*, in M. Sordi (ed.), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico,* Milano 1994, pp. 271-292

[181] Anche Prud. *Hamar*. 330-334 suggerisce similmente una possibile, se moderata, fruizione dei beni mondani: *felix, qui indultis potuit mediocriter uti* / *muneribus parcumque modum servare fruendi,* / *quem locuples mundi species et amoena venustas* / *et nitidis fallens circumflua copia rebus* / *non capit ut puerum.* La sezione riflette le concezioni aristoteliche sui sensi e sulla percezione racchiuse nel *De Anima*, in part. nel II libro. Per un approfondimento sulla percezione in Aristotele cfr. Clark 1975, pp. 69-84.

[182] Il senso è visto da Aristotele come la mezza misura tra sensibili opposti, che non sarebbero percettibili se non regolati dal principio del giusto mezzo (*De An*. 424a 30).

[183] Anche Dindimo in 2,5 aveva definito il corpo un servo dell'anima, ma nell'elenco delle divinità associate alle parti del corpo, queste ultime erano state definite tiranne rispetto alle azioni umane.

André 1982: J. André, *Échos poétiques d'un* brahmane, «Revue des Études latines» 60 (1982), pp. 43-49

André Filliozat 1986: J. André, J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris 1986

Arora 1991-92: U.P. Arora, *The Indika of Megasthenes – an Appraisal*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 72-73 (1991-92), pp. 307-329

Arthur-Montagne 2014: J. Arthur-Montagne, *Persuasion, Emotion, and the Letters of the Alexander Romance*, «Ancient Narrative» 11 (2014), pp. 159-189

Barton 1994: T. Barton, *Ancient Astrology*, London – New York 1994

Becker 1889: H. Becker, *Die Brahmanen in der Alexandersage*, Königsberg 1889

Berg 1974: B. Berg, *The Letter of Palladius on India*, «Byzantion» 44 (1974), pp. 5-16

Berghoff 1967: W. Berghoff (ed.), Palladius, De gentibus Indiae et Bragmanibus, Meisenheim 1967

Besso Mussino 2000: G. Besso Mussino, *Il 'Miraggio Indiano' tra Oriente e occidente: prospettive su Megastene*, in M. Sordi (ed.), *Studi sull'Europa antica*, Alessandria 2000, pp. 111-121

Bianchi 1985: U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale (Milano, 20-23 aprile 1982)*, Roma 1985

Bolgiani 1961: F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo. II: La confutazione di Clemente di Alessandria, Parte prima*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» 46 (1961/1962), pp. 537-664

Bongard-Levin 1985: G.M. Bongard-Levin, *Ancient India and Graeco-Roman World*, «Indologica Taurinensia» 13 (1985-86), pp. 169-185

Bosman 2010: P.R. Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest (Berol. P. 13044): A Cynic Text?*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 50 (2010), pp. 175-192

Bosworth 1996: A.B. Bosworth, *Calanus and the Brahman Opposition*, in W. Will (ed.), *Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund*, Bonn 1996, pp. 173-203

Bouché-Leclerq 1900: A. Bouché-Leclerq, *L'Astrologie Grecque*, Paris, 1900

Brisson, O' Neill, Timotin 2018: L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin, *Neoplatonic Demons and Angels. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, Leiden 2018

Bronkhorst 2007: J. Bronkhorst, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden 2007

Brown 1949: T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley – Los Angeles 1949

Butler 1898: C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge 1898

Cameron 2010: A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford – New York 2010

Canellis 2013: A. Canellis, *Désert et ville dans la Correspondance de saint Jérôme*, «Vigiliae Christianae» 67 (2013), pp. 22-48

Caner 2002: D. Caner, *Wandering, Begging Monks Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity,* Berkeley 2002

Cary 1954: G.A. Cary, *A Note on the Medieval history of the* Collatio Alexandri cum Dindimo, «Classica et Mediaevalia» 15 (1954), pp. 124-129

Chadwick 1976: H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976

Champeaux 2018: J. Champeaux, *Arnobe: le combat Contre les païens: religion, mythologie et polémique au IIIe siècle ap. J.-C.*, Turnhout 2018

Cizek 1986: A. Cizek, *Zur literarischen und rhetorischen Bestimmung der Schrift* Collatio Alexandri Magni, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per Litteras facta, «Rhetorica» 4 (1986), pp. 111-136

Clark 1975: R. L. Clark, *Aristotle's Man*, Oxford 1975

Clausi 2013: B. Clausi, "O rerum quanta mutatio! *Città e deserto nell'ideologia ascetica e nella scrittura epistolare di Gerolamo*", M. Intrieri, P. Siniscalco (edd.), *La città: frammenti di Storia dall'Antichità all'età contemporanea. Atti del seminario di studi (Università della Calabria, 16-17 novembre 2011)*, Roma 2013, pp. 123-164

Coleman-Norton 1926: P.R. Coleman-Norton, *The Autorship of the* Epistola de Indicis gentibus et de Bragmanibus, «Classical Philology» 21 (1926), pp. 154-160

Conti 2010: M. Conti (ed.), Priscillian of Avila*, The Complete Works*, Oxford 2010

Corsaro 1981: F. Corsaro, *Studi rutiliani*, Bologna 1981

Courtois 1957: C. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Colomban*, in AA.VV., *Il monachesimo nell'alto medievo e la formazione della civiltà occidentale: settimane di studio 8-14 aprile 1956*, Spoleto 1957, pp. 47-72

Cracco Ruggini 1965: L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, «Athenaeum» 43 (1965), pp. 3-82

D'Incà 2017: A. D'Incà, In Lege servitus, in Evangelio libertas. *Il problema della schiavitù in Ambrogio tra difesa dell'ordine sociale e prassi ecclesiale,* in R. Passarella (ed.), *Ambrogio e la questione sociale*, Milano 2017, pp. 107-136

Del Corno 1978: D. Del Corno (ed.), Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978

Desanges 1969: J. Desanges, *D'Axoum à l'Assam, aux portes de la Chine: Le Voyage du 'Scholasticus de Thèbes' (entre 360 et 500 après J.-C.)*, «Historia» 18 (1969), pp. 627-639

Desantis 1992: G. Desantis (ed.), Pseudo Palladio, *Le genti dell'India e i Brahmani, introduzione, traduzione e note*, Roma 1992

Di Serio 2020: C. Di Serio, *La corrispondenza tra Alessandro e Dindimo: la costruzione dell'immagine dei Bramani*, tesi di dottorato, Roma 2020

Dodds (1988): E. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. G. Lanata, Firenze 1988 (ed. or. Cambridge 1965)

Dognini 2008: C. Dognini, *Il colloquio fra Alessandro Magno e i Gimnosofisti: analisi e prospettive*, «Quaderni di studi indo-mediterranei» 1 (2008), pp. 253-273

Du Roy 2012: O. Du Roy, *La Règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle. De Confucius à la fin du XIX e siècle*, Paris 2012

Ducœur 2001: G. Ducœur, *Brahmanisme et Encratisme à Rome au IIIe siècle. Étude d'«Elenchos», I, 24, 1-7 et VIII, 20, 1-3*, Paris 2001

Dümmler 1895: E. Dümmler, *Alcuini Epistulae*, Berlin 1895

Duncan, Derrett 1960: J. Duncan, M. Derrett, *Palladius on the races of India*, «Classica et Mediaevalia» 21 (1960), pp. 64-99

Duncan, Derrett 1962: J. Duncan, M. Derrett, *The Theban Scholasticus and Malabar in c. 355-60*, «Journal of the American Oriental Society » 82 (1962), pp. 21-31

Dunn 2000: M. Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000

Feldbusch 1976: M. Feldbusch, *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische Edition*, Meisenheim 1976

Ferreiro 2008: A. Ferreiro, De Prohibitione Carnis. *Meat Abstention and the Priscillianist*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 11 (2008), pp. 464-478

Filliozat 1945: J. Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte*, «Revue de l'histoire des religions» 130 (1945), pp. 59-91

Fontaine 1969 : J. Fontaine, *Introduction*, in Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin. I. Introduction, texte et traduction*, Paris, 1969

Frend 1972: W.H.C. Frend, *The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, «Past and Present» 54 (1972), pp. 3-24

Galzerano 2018: M. Galzerano, Machina mundi*: significato e fortuna di una* iunctura*,* «Bollettino di Studi Latini» 48 (2018), pp. 10-34

Gersevitch 1985: I. Gersevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. II, Cambridge 1985

Gesztelyi 1981: T. Gesztelyi, *Tellus-Terra Mater in der Zeit des Prinzipats*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 17, 1981, pp. 429-456

Goosens 1927: R. Goosens, *L'odonto-tyrannos, animal de l'Inde*, «Byzantion» 4 (1927-1928), pp. 29-52

Grimm 1996: V.E. Grimm, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to food in Late Antiquity*, London 1996

Hägg 2006: H.F. Hägg, *Continence and Marriage: the Concept of Enkrateia in Clement of Alexandria*, «Symbolae Osloenses» 81 (2006), pp. 126-143

Hansen 1965: G.C. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, «Klio» 43 (1965), pp. 351-380

Hegedus 2007: T. Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York 2007

Hübner 2013: W. Hübner, *Körper und Kosmos: Untersuchungen zur Ikonographie der zodiakalen Melothesie*, Wiesbaden 2013

Janni 1973: P. Janni, *Il mondo delle qualità*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli» 33 (1973), pp. 445-500

Jones 2001: C. Jones, *Apollonius of Tyana's Passage to India*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 42 (2001), pp. 185-199

Jones 2006: C.P. Jones (ed.), Philostratus, *Apollonius of Tyana*, Cambridge [Mass] 2006

Jouanno 2002: C. Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris 2002

Kadletz 1976: E. Kadletz, *Animal sacrifice in Greek and Roman religion*, Ann Arbor, 1976

Kahlos 2007: M. Kahlos, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot 2007

Kelly 1975: J.N.D. Kelly, *Jerome. His life, Writings and Controversies*, London 1975

Klotz 1920: A. Klotz, *Rezension von Makowsky* (1919), «Berliner philologische Wochenschrift» 40 (1920), pp. 1153-1155

Knowels 1969: D. Knowels, *Il monachesimo cristiano*, trad. R. Prinzhofer, Milano 1969

Koulakiotis 2011: E. Koulakiotis, *The Rhetoric of Otherness: Geography, Historiography and Zoology in «Alexander's letter about Indi» and the «Alexander romance»,* in K. Doulamis (ed.), *Echoing Narratives: Studies of Intertextuality in Greek and Roman prose fiction*, Groningen 2011, pp. 161-184

Kroll 1926: W. Kroll (ed.), Pseudo Callisthenes, Historia Alexandri Magni I. Recensio Vetusta, Berlin 1926

Kübler 1891: B. Kübler, Commonitorium Palladii. *Briefwechsel zwischen Alexander dem Grossen und Dindimus, dem König der Bramanen. Brief Alexanders des Grossen an Aristoteles*, «Romanische Forschungen» 6 (1891), pp. 216-224

Kurfess 1940: A. Kurfess, *Zur* Collatio Alexandri et Dindimi, «Mnemosyne» 9 (1940), pp. 138-152

Le Boulluec 1985: A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. Ile-IIIe siècles*, Paris 1985

Li Causi, Pomelli 2001: P. Li Causi, R. Pomelli, *L'India, l'oro, le formiche: storia di una rappresentazione culturale da Erodoto a Dione di Prusa*, «Ormos» 3-4 (2001/2002), pp. 177-246

Liénard 1934: E. Liénard, *La mélothésie zodiacale dans l'antiquité*, «Revue de l'Université de Bruxelles» 39 (1934), pp. 471-484

Liénard 1936: E. Liénard, Collatio Alexandri et Dindimi, «Revue belge de philologie et d'histoire» 15 (1936), pp. 819-838

Lugaresi 2008: L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (IV- V sec. d. C.)*, Brescia 2008

Majumdar 1958: R.C. Majumdar, *The Indika of Megasthenes*, «Journal of the American Oriental Society» 78 (1958), pp. 273-276

Makowsky 1919: J. Makowsky, De Collatione Alex. Magni et Dindimi, Breslau 1919

Mantzilas 2016: D. Mantzilas, *Sacrifical Animals in Roman Religion: Rules and Exceptions*, in P.A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (edd.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, Newcastle upon Tyne 2016, pp. 19-38

Maraval 2016: P. Maraval, *Alexandre le Grand et les Brahmanes. Palladios d'Helenopolis: Les Moeurs des Brahmanes de L'Inde; Anonyme: Entretiens d'Alexandre et de Dindime*, Paris 2016

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

Milazzo 2009: V. Milazzo, *Priscilliano e compagni. Dissenso e dissidenti nella Spagna del IV secolo*, in S. Costanzo (ed.), *Dissidenze. Atti del VI Convegno Internazionale Interdisciplinare Testo, Metodo, Elaborazione elettronica, Catania, 6-7 novembre 2008*, Messina 2009, pp. 171-188

Mohrmann 1974: C. Mohrmann, *Introduzione*, in G.J.M. Bartelink, M. Barchiesi (edd.), Palladio, *La storia lausiaca*, Milano 1974

Monneret de Villard 1947: U. Monneret de Villard, *Mose, vescovo di Adulis*, «Orientalia Christiana Periodica» 13 (1947), pp. 613-623

Morelli 1920: C. Morelli *Sulle tracce del romanzo e della novella. I, Alessandro e Dandamis*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 1 (1920), pp. 25-75

Muckensturm 1993: C. Muckensturm, *Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (edd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, pp. 225-239

Muckensturm-Poulle 1993: C. Muckensturm-Poulle, *Les Brahmanes de Palladios*, «Topoi» 3 (1993), pp. 535-545

Mundò 1957: A.M. Mundò, *Il monachesimo nella penisola iberica*, in AA. VV. *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di studio 8-14 aprile 1956*, Spoleto 1957, pp. 73-117

Munro-Hay 1991: S. Munro-Hay, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh 1991

Nedungatt 2011: G. Nedungatt, *Christian Origins in India According to the Alexandrian Tradition,* «Orientalia Christiana Periodica» 77 (2011), pp. 399- 422

Nichols 2011: A. Nichols (ed.), Ctesias*, On India. Introduction, translation and commentary*, Bristol 2011

Norden 2002: E. Norden, Dio *Ignoto. Ricerche sulla storia delle forme del discorso religioso*, ed. it. a cura di Ch.O. Tommasi, Brescia 2002

Norwood 1947: G. Norwood, Rutilius Claudius Namatianus, «Phoenix» 1 (suppl.) (1947), pp. 36-41

Olivieri 1936: A. Olivieri, *Melotesia planetaria greca*, «Memorie della Reale Accademia di Architettura, Lettere ed Arti di Napoli» 5 (1936), pp. 19-58

Olmstead 1982: A. T. Olmstead, *L'impero persiano,* Roma 1982, trad. it. di *History of the Persian Empire*, Chicago 1948

Paschoud 1967: F. Paschoud, Roma aeterna*. Étude sur le patriotisme romain*, Rome 1967

Pearson 1960: L. Pearson, *The lost histories of Alexander the Great*, Oxford 1960

Pédech 1984: P. Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris 1984

Penco 1961: G. Penco, *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, Roma 1961

Peretti 1979: A. Peretti, *Il Periplo di Scilace*, Pisa 1979

Pettipiece 2009: T. Pettipiece, *The Buddha in Early Christian Literature*, «Millennium» 6 (2009), pp. 133-144

Pevarello 2015: D. Pevarello, *Paul and the Philosophical Concept of Self-sufficiency*, in C. Breytenbach (ed.), *Paul's Graeco-Roman Context,* Leuven 2015, pp. 519-539

Pfister 1910: F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman: Commonitorium Palladii, Briefwechsel zwischen Alexander und Dindimus, Brief Alexanders über die Wunder Indiens nach der Bamberger Handschrift herausgegeben,* Heidelberg 1910

Pfister 1921: F. Pfister, *Die Brahmanen in der Alexandersage*, «Berliner philologische Wochenschrif» 41 (1921), pp. 569-575

Pfister 1976: F. Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim 1976

Photiadès 1959: P. Photiadès, *Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives*, «Museum Helveticum» 16 (1959), pp. 116-139

Piay Augusto 2018: D. Piay Augusto, *El priscilianismo, arqueología y prosopografía. Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, Roma 2018

Piay Augusto 2019: D. Piay Augusto, *Prisciliano. Vida y muerte de un disidente en el amanecer del imperio cristiano*, Gijón Marzo 2019

Pizzorni 1980: R. M. Pizzorni, *Il Diritto naturale. Dalle origini a Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000

Powers 1998: N. Powers, *Onesicritus, Naked Wise Men, and the Cynics' Alexander*, «Syllecta Classica» 9 (1998), pp. 70-85

Pricoco 1978: S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978

Primo 2009: A. Primo, *La storiografia dei Seleucidi. Da Megastene a Eusebio di Cesarea*, Pisa – Roma 2009

Pritchard 1995: T. Pritchard, *The* Collatio Alexandri et Dindimi*: a revised Text*, «Classica et Mediaevalia» 46 (1995), pp. 255-283

Puskás 1991: I. Puskás, *Myth or reality: Apollonius of Tyana in India*, «Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 27 (1991), pp. 115-123

Reger 2009: G. Reger, *On the Road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle,* in I. Malkin, C. Constantakopoulou, K. Panagopoulou (edd.), *Greek and Roman networks in the Mediterranean*, London 2009, pp. 257-271

Renou 1925: L. Renou, *La Glographie de Ptolémée, l'Inde (VII, I-4),* Paris 1925.

Rich 1991: A.N.M. Rich, *The Cynic conception of* αὐτάρκεια, «Mnemosyne» 9 (1956), pp. 23-29, rist. in M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam 1991, pp. 233-239.

Rives 1994: J.B. Rives, *Tertullian on child sacrifice*, «Museum Helveticum» 51 (1994), pp. 54-63.

Sabnis 2014: S. Sabnis, *Procul a nobis: Apuleius and India*, in B. Todd Lee, E. D. Finkelpearl, L. Graverini (edd.), *Apuleius and Africa,* New York 2014, pp. 271-296

Saggioro 2007: A. Saggioro, «Quid rideam?» *(*Tert., *Spect.* 30, 3*): i cristiani e gli spettacoli fra valori tradizionali e istanze salvifiche*, in C. Mazzucco (ed.), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, Alessandria 2007, pp. 617-634

Schirren 2005: T. Schirren, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Heidelberg 200

Schneider 2004: P. Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde : interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII siècle avant J.C.-VI siècle après J. C.)*, Paris 2004

Schwanbeck 1846: E.A. Schwanbeck, Megasthenis Indica, Bonn 1846

Seeck 1883: O. Seeck (ed.), Aurelii Symmachi quae supersunt, Berlin 1883

Sfameni Gasparro 1984: G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia: le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984

Sisti, Zambrini 2004: F. Sisti, A. Zambrini (edd.), Arriano, *Anabasi di Alessandro*, 2 voll., Milano 2004

Smith 2017: Z.B. Smith, *Monks and Empire. Asceticism and Political Disengagement in Late Antiquity*, «Journal of Religion & Society Supplement» 14 (2017), pp. 14- 27

Steinmann 2012: M. Steinmann, *Alexander der Grosse und die "nackten Weisen" Indiens: der fiktive Briefwechsel zwischen Alexander und dem Brahmanenkönig Dindimus: Einleitung, lateinischer Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin 2012

Stoneman 1994: R. Stoneman, *Legends of Alexander the Great*, London 1994

Stoneman 1994b: R. Stoneman, *Who are the Brahmans? Indian lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and its models*, «Classical Quarterly» 44 (1994), pp. 500-510

Stoneman 2019: R. Stoneman, *The Greek experience of India*, Princeton 2019

Stoneman, Nawotka, Wojciechowska 2018: R. Stoneman, K. Nawotka, A.Wojciechowska, *The Alexander Romance: History and Literature*, Groningen 2018

Sundermann 1991: W. Sundermann, *Manichaean Traditions on the Date of the Historical Buddha*, in H. Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha*, Göttingen 1991, pp. 426-438

Swain 1995: S. Swain, *Apollonius in Wonderland,* in D. Hinnes (ed.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russel on His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, pp. 251-254

Todd Lee 2012: B. Todd Lee, *Apuleius'* Florida*. A Commentary*, Berlin – New York 2012

Tommasi 2017: Ch.O. Tommasi (ed.), Arnobio, *Contro i Pagani*, Roma 2017

Tommasi 2020: Ch.O. Tommasi, *Aspetti e problemi del paganesimo in Rutilio Namaziano*, in E. Wolff (ed.), Rutilius Namatianus*, aristocrate paien en voyage et poète*, Bordeaux 2020, pp. 145-162

Velissaropoulos 1991: D.C. Velissaropoulos, *The Ancient Greek Knowledge of Indian Philosophy*, in U.P. Arora (ed.), *Graeco-*Indica*. India's Cultural Contacts with the Greek World,* New Delhi 1991 pp. 257- 279

Venero 2015: A.M.A. Venero, *La crítica del Paganismo en la Literatura Apologética Cristiana*, Madrid, 2015

Vofchuk 1993: R. Vofchuk, *San Hipòlito de Roma, primer expositore de las doctrinas brahmánicas*, «Estudios Eclesiásticos» 68 (1993), pp. 49-68

Weerakkody 1997: D.P.M. Weerakkody, *Taprobane. Ancient Sri Lanka as Known to Greeks and Romans*, Turnhout 1997

Wilcken 1923: U. Wilcken, *Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten,* «Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin» 23 (1923), pp. 149-183

Willis, Maresch 1988: W.H. Willis, K. Maresch, *The Encounter of Alexander with the Brahmans: New Fragments of the Cynic Diatribe P. Genev.inv.271*, «Zeitschrift für Papirologye und Epigraphik 74 (1988), pp. 59-83

Wilmart 1933: André Wilmart, *Les textes latins de la lettre de Palladius sur les moeurs des Brahmanes*, «Revue Bénédictine» 45 (1933), pp. 29-42

Woestijne 1938: P. Woestijne, *à propos de l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem, «Antiquité Classique» 7 (1938), pp. 67-76

Zambrini 1982: A. Zambrini, *Gli Indikà di Megastene*, «Annali della Scuola Normale Superiore» 12 (1982), pp. 71-149

Zambrini 1985: A. Zambrini, *Gli Indikà di Megastene II*, «Annali della Scuola Normale Superiore» 15 (1985), pp. 781-853