

## Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli

di Alessandro Grossato

La ricostruzione, sia pur necessariamente frammentaria, del capitolo indiano dell'impresa di Alessandro, attende ancora di essere scritta<sup>1</sup>. Particolarmente carente è la parte che riguarda le interazioni religiose fra il mondo greco e indiano, che pure proprio in quella occasione storica attinsero il loro massimo sviluppo ed intensità, sulla base di contatti già da lungo tempo esistenti. L'assunzione di alcuni simboli e miti indiani, anzi specificamente indù, da parte del grande Macedone, fu certamente consapevole e deliberata, e costituì uno dei principali *mythes moteurs* del suo progetto politico, volto alla costruzione di un Impero che doveva unire definitivamente l'Asia e l'Europa soprattutto sul piano religioso. Come ricorda Citati, Alessandro "Sacrificava agli dèi: dèi famigliari, dèi della Grecia, dèi egiziani, dèi babilonesi, indiani e forse persiani"<sup>2</sup>. Per questo, ma anche per molte altre ragioni, si potrebbe arrivare a dire ch'egli concepì tale impero come una sorta di nuova meta-religione, che peraltro non doveva sopprimere od opprimere in alcun modo le fedi delle popolazioni comprese nei suoi confini<sup>3</sup>. Un'idea che in qualche modo più tardi sarà fatta propria da Cesare ed Augusto, di fatto assimilando direttamente il modello religioso del potere conservatosi, dopo Alessandro, nell'Egitto tolemaico. Qui cercheremo dunque di mettere in evidenza, molto sinteticamente, quali miti e simboli dell'Induismo si siano allora annodati con quelli greco-macedoni, scoprendo così, di fatto, significativi punti di raccordo fra le due tradizioni spirituali.

In verità è questo un approccio in parte anche obbligato, perché, come in-

---

<sup>1</sup> Secondo l'opinione dell'archeologo Mortimer Wheeler (1968), sul piano storico-culturale la parte più importante dell'impresa di Alessandro è proprio quella che riguarda l'Asia Centrale, da Persepoli fino al Punjab.

<sup>2</sup> Citati (1974), p. 16.

<sup>3</sup> In particolare Alessandro aveva da subito iniziato a promuovere delle traduzioni in lingua greca dei testi principali delle religioni orientali, come ad esempio di quelli zoroastriani, per darne la massima conoscenza anche nell'ecumene occidentale. Secondo Franz Altheim (2007), proprio all'influenza esercitata da Alessandro si dovrebbe quindi l'importanza che acquista in quel periodo la fissazione della tradizione in un Canone scritto, importanza che manterrà, sin dalla loro nascita, nelle successive grandi forme religiose, come il Manicheismo, il Cristianesimo e l'Islam. Anche l'importante nozione islamica riguardante le 'religioni del libro', discende quindi direttamente da questo breve, ma incisivo scenario di riforma religiosa.

dologi, ci si trova dinnanzi ad una difficoltà in più, e non da poco, rispetto a tutti gli altri specialisti che si sono occupati di Alessandro. Com'è noto, e com'è ben documentato in questo stesso volume, il grande Macedone ha indotto in tutte le aree culturali attraversate, o anche solo sfiorate dalla sua estesa e prolungata spedizione militare, una ricca produzione di leggende, che hanno così finito così con l'arricchire diverse letterature sia orientali che occidentali<sup>4</sup>. Ma l'India, ed è davvero l'unico caso, costituisce una clamorosa eccezione a questo riguardo. Perché? Si potrebbe rispondere ricordando che la leggenda è una forma dimidiata del mito, e che il suo sviluppo appartiene a quelle culture in cui la facoltà mitopoietica o si è da tempo fortemente indebolita, od è scomparsa del tutto. Invece nel IV secolo a.C. il mito agiva ancora dal cuore stesso della civiltà indiana, impregnandola capillarmente in tutti i suoi aspetti, mentre la leggenda, in senso proprio, si sarebbe sviluppata molto più tardi, con la penetrazione e la parziale conquista islamica. Solo allora, fra l'altro, anche l'India conoscerà lo sviluppo di una variante locale della leggenda persiano-islamica di Alessandro<sup>5</sup>, ma l'Induismo non collaborerà ad arricchirla in nessun modo, né prima né dopo. D'altra parte, ritenere che l'India sia rimasta indifferente ai fatti che si svolsero nel IV secolo a.C., e alle loro conseguenze, che ad opera dei regni Indogreci si protrassero nel tempo più di quanto comunemente si creda<sup>6</sup>, significa fare un torto alla sua capacità di comprensione e di assimilazione. La recezione di quegli eventi poteva però attuarsi solo su di un piano. Per l'Induismo la storia ha infatti un senso solo in quanto attualizzazione e ripetizione del mito e del simbolo. Ma un *mythe moteur*, quand'è veramente tale, è sempre in grado di modificare direttamente la storia, ed è questa allora la sua più efficace attualizzazione. Così fu certamente per Chandragupta Maurya (340-298 a.C.), Sandracotto o Sandrokkotos per i Greci, creatore del primo ed unico grande impero indù, ispirato dal modello di quello voluto da Alessandro, il *chakravartin*<sup>7</sup> ch'egli aveva ammirato e conosciuto personalmente. Il mito rivissuto allora da

---

<sup>4</sup> Si tratta indubbiamente del più clamoroso esempio di convergenza culturale fra Oriente e Occidente. Segno che l'ambizioso progetto di Alessandro vinse certamente sul piano, importantissimo, dell'immaginazione collettiva. Com'è noto, mentre il ciclo occidentale di queste leggende ha la sua principale origine nella biografia di Alessandro scritta da Curzio Rufo, quello orientale trae spunto dai rifacimenti siriaci di un codice greco pseudo callistenico. Il filosofo Callistene di Olinto era stato infatti inviato da Aristotele al seguito di Alessandro per descriverne l'anabasi, ma morì prima di poterlo fare.

<sup>5</sup> Culminante con la redazione de *Il libro della fortuna di Alessandro*, di Nezâmi (1141-1209).

<sup>6</sup> I regni Indogreci sopravvivono nel nordovest del Subcontinente indiano, con alterne fortune, fino all'anno 10 d.C., e la loro influenza, soprattutto sul piano artistico, orienterà in modo determinante la cultura figurativa religiosa sia del Buddhismo che dell'Induismo, in India così come nel resto dell'Asia. Sull'arte del Gandhâra e le sue diramazioni vedi in particolare Wheeler, *op. cit.* e Bussagli (1984).

<sup>7</sup> Letteralmente, in sanscrito, 'colui che gira la ruota', sottintendendo 'del mondo'. È l'appellativo imperiale per eccellenza sia in India che nell'Asia buddhista, fino in Cina.

Alessandro agli occhi degli Indiani, fu dunque quello del sovrano universale, assimilabile al dio della guerra, d'origine divina come un *pârshva avatâra*<sup>8</sup>, e i suoi simboli. Secondo l'Induismo i simboli attributivi del *chakravartin* sono i *sapta ratna*, letteralmente i 'sette gioielli'. Il loro elenco, pur variando leggermente a seconda dei testi, è il seguente: la ruota, l'elefante, il cavallo, il gioiello dei desideri, la regina perfetta, il primo ministro, e il generale sempre vittorioso<sup>9</sup>. Come vedremo, proprio alcuni di questi simboli hanno connotato, storicamente ed emblematicamente, l'impresa indiana di Alessandro.

### Alessandro, novello Dioniso, sulla rotta per l'India

Come abbiamo già accennato, le più profonde convinzioni spirituali di Alessandro si inscrivevano essenzialmente nel quadro mitico e misterico del Dionisismo. Come scrive Jeanmaire, "Alessandro, che fu forse il primo a credere ai racconti che circolarono sulle circostanze straordinarie del suo concepimento e della sua nascita, racconti che tendevano a far di lui un figlio di Zeus<sup>10</sup>, secondo l'idea che egli doveva farsi della sua missione fu lui stesso un emulo e un imitatore di Dioniso, bramoso di elevarsi al suo livello come civilizzatore e signore del mondo? Testimonianze in tal senso non mancano, in alcuni storici di Alessandro"<sup>11</sup>. Un ruolo decisivo nel rafforzare questo suo orientamento spirituale ebbe certamente il periodo di circa due anni ch'egli, allora diciottenne, passò con la madre Olimpiade d'Epiro, iniziata ai misteri di Dioniso, dopo che questa era stata ripudiata da Filippo nel 338:

Quando era ragazzo, la madre lo aveva iniziato ai misteri, alle orge e ai rapimenti di Dioniso; e Alessandro amò fino alla morte i banchetti rituali, che si prolungavano per notti e giorni, eccitando le forze e facendo toccare nell'ebbrezza quanto l'esistenza quotidiana ci nasconde. Da Dioniso, Alessandro prese l'estrema mobilità, che lo trasformò in un re vagabondo, la cui vera reggia era una tenda: il desiderio e l'an-

---

<sup>8</sup> Letteralmente 'discesa parziale', vale a dire una manifestazione semidivina.

<sup>9</sup> Cfr. Liebert (1976), p. 259.

<sup>10</sup> Molti hanno scritto sulla leggenda della nascita semidivina o addirittura divina di Alessandro, poi confermata nell'Oasi di Siwah dal celebre responso oracolare che ne faceva il figlio di Giove Ammone. Quel che è stato assai meno approfondito è invece la spiritualità personale di Alessandro, le sue esperienze dirette e le convinzioni profonde, così legate agli esoterismi e alle iniziazioni prima occidentali, e poi certamente anche orientali. Basterebbe riflettere sul ruolo che avrà in Egitto la dinastia alessandrina dei Tolomei nel favorire lo sviluppo dell'ermetismo e dell'alchimia, quale indissolubile amalgama di tradizioni spirituali sia egizie che greche.

<sup>11</sup> Jeanmaire (1972), p. 351.

sia di superare ogni limite, e quella furia di lacerazione che ogni tanto irrompeva terribilmente nella sua vita<sup>12</sup>.

L'insegnamento acquisito all'interno del tiaso dionisiaco probabilmente frequentato allora assieme alla madre, unitamente alle eclettiche e raffinate informazioni geografiche, storiche e religiose avute già a partire dal 342 dal suo straordinario precettore Aristotele, allievo di Platone<sup>13</sup>, dovette convincere assai presto Alessandro che le origini culturali e spirituali della stessa civiltà greca fossero da ricercare in direzione dell'Asia, e più in particolare dell'India, sorta di luogo mistico e prodigioso su cui si fissò la sua immaginazione religiosa<sup>14</sup>. Seguire l'esempio di Dioniso significava innanzitutto ripercorrere il suo mitico viaggio in direzione dell'India. È probabile quindi che Alessandro immaginasse la sua conquista dell'Oriente come la ripetizione del trionfale viaggio di Dioniso. In realtà stando alle diverse tradizioni, non sempre coerenti fra loro, Dioniso avrebbe compiuto da e per l'India addirittura tre viaggi: dopo la sua nascita in India e l'infanzia trascorsa sul Monte Meros o Nisa mosse in direzione della Grecia; da qui partì poi per la sua campagna di conquista dell'Oriente che lo riportò nuovamente in India e, vittorioso, se ne tornò nuovamente in Grecia in trionfo. La tradizione relativa alla nascita indiana di Dioniso fu consolidata ed enfatizzata proprio da Alessandro nel corso della sua impresa. Del resto tutto il Dionisismo fu fortemente riformato da Alessandro, e grazie a lui, godette per un lungo periodo di una diffusione anche geografica su di una scala molto più vasta. Se Alessandro era Dioniso, allora anche la sua 'nascita' era avvenuta in India, e l'India era la sua vera patria spirituale. Quello del Macedone era dunque, dal suo particolare punto di vista religioso, come un vero e proprio ritorno a casa.

Euripide è il primo ad accennare, nella sua tragedia *Le Baccanti* (1-23), al primo viaggio di avvicinamento alla Grecia che Dioniso compie da adolescente:

Sono giunto qui a Tebe io, Dioniso, il figlio di Zeus, che un tempo Semele nata da Cadmo partorì tra il fuoco del fulmine. Ho mutato l'aspetto divino in umano, ed ora

---

<sup>12</sup> Citati, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>13</sup> Allievo a sua volta di Socrate. Questa straordinaria contiguità di biografie, che ha fatto di Alessandro il privilegiato beneficiario dell'insegnamento delle tre più grandi menti del mondo occidentale antico, non sembra aver finora meritato la considerazione che meriterebbe.

<sup>14</sup> Immaginazione che d'altra parte era stata nutrita anche dal padre, con i suoi racconti relativi alle origini mitiche della loro famiglia, discendente di Ercole, ed ad altri eroi e semidèi della Grecia, distribuiti in una geografia sacra che quindi, oltre all'India, riguardava anche la Troade e il Caucaso ed altre contrade dell'Asia.

mi trovo presso la fonte Dirce e la corrente d'Ismeno. Qui vicino alla reggia vedo il sepolcro di mia madre folgorata, e le macerie fumanti della sua casa, dove il fuoco di Zeus arde ancora: il segno perenne della vendetta di Era contro mia madre. Approvo Cadmo, che recinse questo luogo, consacrandolo a sua figlia: e io l'ho coperto tutto attorno con tralci di vite, carichi di grappoli. Ho lasciato le contrade ricche d'oro della Lidia e di Frigia, le terre arse di Persia, le rocche della Battriana, la gelida terra dei Medi. Ho percorso l'Arabia felice e tutta l'Asia che giace lungo il mare: vi abitano Greci e Barbari insieme, e possiede molte città cinte di mura. Là ho fondato i miei riti e le sacre danze, e sono giunto qui a Tebe, prima tra le città greche, per rivelarmi come dio ai mortali.

Il secondo viaggio di Dioniso, quello di ritorno in India, ma da conquistatore, è così descritto da Diodoro Siculo nel *Libro IV* della sua *Biblioteca historica* (IV, 3):

Poi compì una spedizione in India, da dove tornò in Beozia tre anni dopo, portando con sé un grande bottino; in quest'occasione fu il primo uomo a celebrare un trionfo assiso su di un elefante indiano. I Beoti, gli altri Greci e i Traci, in memoria della sua campagna in India, hanno stabilito sacrifici annuali a Dioniso credendo che in quel periodo il dio si riveli agli uomini.

La descrizione del ritorno trionfale di Dioniso dall'India si fonde con il ricordo del trionfo finale di Alessandro nei suggestivi versi delle *Dionisiache* (XL, 247-265), che Nonno di Panopoli scrisse nel 440 d.C.:

E lo stuolo dei cavalieri muove a danza agitando gli elmi, per inneggiare alla vittoria di Dioniso che tutto dona. Nessuno rimane in silenzio; strepitando da ogni lingua l'evia eco corre al cielo delle sette zone. Ma al finire della festosa baldoria che libera dagli affanni, preso tutto il bottino di vittoria dopo la guerra in India, Dioniso si ricorda della sua antica patria, ora che ha dissolto alle fondamenta un conflitto durato sette anni. E i guerrieri fanno bottino di tutte le ricchezze dei nemici: chi ha il diaspro indiano, chi il giacinto di metallo, segnato da Febo, e la faccia di un verde smeraldo; un altro, sotto la veste dell'Imeo dalla solida base, spinge le zampe rigide degli elefanti catturati con la lancia; uno poi, presso la montagna dell'Emodo dalle profonde caverne, conduce in esilio un carro di leoni indiani, fiero, e un altro, legata la catena al collo di una pantera, si affretta a trascinarla alla costa migdonia; e un Sattiro avanza, e con una foglia amica del vino puro, frusta, facendo baldoria, una tigre maculata che lo precede...<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Nonno (2004), vol. IV, pp. 103-105.

‘Via del Vino’, ‘Via dei Cavalli’

Stranamente nessuno studioso ha mai pensato che il mito relativo all’origine indiana di Dioniso potrebbe in realtà avere una spiegazione del tutto razionale, considerato che il percorso attribuito a Dioniso, dall’India fino alla Grecia, attraversando l’altipiano iranico e l’Anatolia, percorso ripreso in senso inverso da Alessandro, coincide assai probabilmente, come ormai sembra dimostrare l’evidenza archeologica e paleobotanica, con l’antica via di diffusione del vino e della viticoltura dall’Asia Centrale verso occidente. La cosiddetta *Via della Seta*<sup>16</sup> sarebbe stata dunque un tempo la *Via del Vino*, dunque la *Via di Dioniso*.

Il tipo di vite che è all’origine del 99% del vino esistente al mondo è la *Vitis vinifera Linnei*, una specie eurasiatica che cresce attualmente in una vasta area, dal bacino del Mediterraneo e dall’Europa centro-settentrionale fino all’Asia centrale<sup>17</sup>. In base alle ricostruzioni finora più accreditate, il vino si sarebbe diffuso dalle aree montuose del Vicino Oriente in direzione dell’Egitto e della bassa Mesopotamica all’incirca fra il 3.500 e il 3.000 a.C., arrivando quindi a Creta entro il 2.200 a.C., e poi da lì in Grecia<sup>18</sup>. Anche i dati biblici, e quelli forniti dall’antica mitologia sumera, convergono nell’indicare l’area di origine della viticoltura in corrispondenza sia della catena dei Monti del Tauro, nella Turchia Orientale, che di quella degli Zagros<sup>19</sup>, che separa l’altipiano iranico dalla piana mesopotamica<sup>20</sup>. E il dato archeologico ha confermato, ma spingendo le origini ancora più ad est, in direzione del Caucaso ed oltre<sup>21</sup>. Secondo le ricerche del botanico russo Nikolai Vavilov e del suo allievo M.A. Ne-

---

<sup>16</sup> Il percorso della *Via della Seta* è in realtà un complesso insieme costituito da un fascio di itinerari terrestri e di rotte marittime, tutti fra loro connessi. Le sue due principali arterie, settentrionale e meridionale, attraversano rispettivamente la fascia stepposa che va dalla Manciuria fino alla Puszta ungherese, e la fascia di deserti petrosi e sabbiosi che dal Gobi arriva praticamente fino al Sahara. Mentre la rotta marittima principale, che si estende dalla Penisola Arabica e dall’Africa Orientale fino alla Corea e a Giava, sarà chiamata la *Via delle Spezie*.

<sup>17</sup> Cfr. McGovern (2006), p. 21, il quale ipotizza che in passato quest’area sia stata molto più ampia. Sui dati raccolti dal McGovern si basa in gran parte quanto diremo, anche se non ne ha evidentemente colto le implicite connessioni col mito dionisiaco.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>19</sup> Secondo Willetts (1962, p. 203), l’altro nome di Dioniso, cioè “Zagreo è un nome orientale che proviene dalla Fenicia e che è probabilmente in rapporto col monte Zagron, tra l’Assiria e la Media”.

<sup>20</sup> “Alcune delle più importanti e recenti scoperte della «storia del vino» sono state raggiunte applicando tecniche microchimiche a residui archeologici antichi. Queste scoperte hanno mostrato che il vino resinato era prodotto negli altipiani dell’Iran nordoccidentale già dal 5.400 a.C.” McGovern, p. 294.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 29-50. “La viticoltura antica era talmente avanzata nell’VIII secolo a.C. che la valle dell’Ararat venne descritta come la «terra delle vigne» nelle iscrizioni dei re di Urartu”, *Ibid.*, p. 37. “Il Caucaso e i monti Zagros Settentrionali hanno fornito la più antica prova della viticoltura, databile al periodo neolitico.” *Ibid.*, p. 70.

grul<sup>22</sup>, la più antica cultura del vino sarebbe emersa nella Transcaucasia, comprendente l'odierna Georgia, l'Armenia e l'Azerbaigian, regione compresa fra il Mar Nero e il Mar Caspio. Qui infatti fiorisce ancora abbondantemente la sottospecie selvatica della *vitis vinifera*, la *sylvestris*<sup>23</sup>, che in realtà prospera fino alle aree elevate del Tagikistan, contigue alla Valle del Fergana, cioè al cuore della *Via della Seta*.<sup>24</sup> E proprio fino a questa fertile Valle si spinse Alessandro, fondandovi nel 326 a.C. la città di *Alexandria Eskatè*, ossia 'Alessandria Ultima' sullo Jassarte, l'attuale Chodjend in Tagikistan<sup>25</sup>, punto estremo della sua penetrazione nell'Asia Centrale. Ora, proprio sulla Valle del Fergana, quale vero luogo d'origine della coltivazione della vite, convergono i riferimenti letterali sia cinesi che greci, e in particolare quanto scrive Strabone:

Il primo riferimento letterario al vino in Cina è il resoconto del generale Zhang Qian, che viaggiò ai confini nordoccidentali del regno Han dell'Ovest nel II secolo a.C. Il generale riferì che lì, nell'odierna provincia dello Xinjiang, oltre la Via della seta e fino in Battria e Sogdiana in Uzbekistan, la cui uva era leggendaria in Occidente, la bevanda più diffusa era il vino: nella fertile valle di Fergana, sul versante occidentale dei monti del Pamir, i membri più abbienti della società immagazzinavano centinaia di litri di vino di vite, facendolo invecchiare per dieci anni o più. Zhang fu così colpito dalla bevanda che riportò alcune talee al palazzo imperiale, dove vennero piantate e ben presto produssero un uva il cui succo fu trasformato in vino per l'imperatore<sup>26</sup>.

Il dominio persiano si estendeva fin nel lontano Oriente, in Battria, sul versante nord dei monti dell'Hindukush dove il fiume Oxo (Amurdarya) inizia a scendere verso il lago d'Aral, e in Sogdiana, con la sua capitale Samarcanda, che comprendeva anche la fertile valle di Fergana. Il geografo greco Strabone afferma che le viti della valle di Fergana erano enormi e producevano enormi grappoli d'uva. Il vino prodotto da quest'uva era eccellente: non doveva essere resinato e poteva essere lasciato invecchiare per 50 anni con un continuo miglioramento. Il resoconto di Strabone combacia con quello del generale Zhang Qian, il suo omologo cinese che racconta cose simili sulle enormi quantità di vino prodotte e invecchiate per decenni a Fergana alla fine del II secolo a.C. Le talee che l'emissario dell'imperatore cinese riportò nella capitale Xi'an produssero in seguito il primo vino d'uva in Cina, secondo le fonti letterarie. Nuove testimonianze archeologico-molecolari mostrano che la Cina iniziò a produrre una bevanda resinata, in cui il vino era probabilmente uno degli ingredienti, nello stesso periodo in cui iniziò l'Occidente, gettando l'ombra del dubbio

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 32-33. La Valle del Fergana si estende tra gli odierni Kirghizistan, Tagikistan ed Uzbekistan.

<sup>25</sup> Cfr. Wheeler, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>26</sup> Cit. in McGovern, *op. cit.*, pp. 15-16.

sull'opinione corrente. Questa prima bevanda neolitica venne scoperta in modo indipendente? O forse alcune idee e tecniche fondamentali passarono attraverso l'Asia centrale da una zona all'altra?<sup>27</sup>

L'importanza che tutto questo ha, nella prospettiva d'una ricostruzione della storia dell'Eurasia, è giustamente sottolineata da McGovern che, riferendosi a quanto è stato di recente rinvenuto in Cina, scrive "D'altra parte le nostre scoperte potrebbero indicare la strada per una riformulazione rivoluzionaria dei rapporti est-ovest in Asia all'inizio del Neolitico, spinti da un comune apprezzamento e desiderio nei confronti del vino"<sup>28</sup>. Per quanto ci riguarda, ci basta aver mostrato come il percorso di Alessandro in Asia abbia perfettamente coinciso con quello della coltivazione della vite e della produzione del vino. Ma resta ancora da considerare un dettaglio, e non di poco conto. Perché lungo la Valle del Fergana passava un tempo anche la *Via dei cavalli*<sup>29</sup>, ed anche in questo caso sia verso ovest che verso est. Nonostante che le ipotesi sulle origini del cavallo domestico siano tuttora numerose, tende sempre più a prevalere quella che ne individua il primo allevamento, intorno al 4000 a.C., nelle steppe dell'Asia Centrale<sup>30</sup>. Anche se molti propendono ancora per i territori dell'attuale Ucraina, ci sembra molto più verosimile l'ipotesi che la sua culla originaria sia stata la regione dell'Altai<sup>31</sup>, e che da qui si sia poi gradualmente diffuso, soprattutto agli inizi del secondo millennio a.C., lungo le steppe occidentali ed orientali dell'Eurasia, anche in associazione al carro da battaglia. Ricordiamo questi fatti, perché potrebbero aiutare a spiegare finalmente l'associazione del simbolismo equino a quello del vino, sia nell'antica Grecia che nell'India vedica. Nel primo caso si tratta naturalmente del mito dei centauri, ma anche della più complessa e sfumata simbologia dei satiri e dei sileni, sempre associati a Dioniso, al vino e a i suoi misteri. In particolare i sileni, così come i centauri, sono degli uomini-cavallo, ma hanno fattezze equine solo per quanto riguarda la fisiognomica del volto e, talora, la coda<sup>32</sup>. Simbolicamente questo denota che essi rive-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 308.

<sup>29</sup> Sintetizzava così Franco Cardini (1981, pp. 11-12), con intuito nutrito dalla formidabile erudizione: "Probabilmente dalla valle del Fergana, nell'alto corso del Syr-Daria, i Cinesi ricevettero notizia del vino, di nuovi foraggi per i cavalli, di nuove razze equine. Queste cose passarono in parte in Cina." I cavalli del Fergana sono stati immortalati nelle celebri ceramiche cinesi della dinastia Tang (618-907). Da quest'area geografica proverrebbe anche un'altra importante e rara, razza equina da guerra, l'Akhal-Teke.

<sup>30</sup> "Al centro di questo cosmo, sta un'immensa distesa erbosa, pietrosa, sabbiosa, riarso dal sole e battuta dai venti; una distesa percorsa da fieri popoli nomadi: cacciatori, pastori, allevatori, guerrieri. Questo è il regno del cavallo.", scrive Cardini, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>31</sup> "Pare che l'origine del cavallo selvaggio debba cercarsi nelle steppe eurasiatiche, attorno agli Urali o nella regione dell'Altai", *Ibidem*, p. 13, n. 24.



stono un ruolo spiritualmente più elevato di quello dei centauri. I sileni infatti sono direttamente connessi con l'iniziazione misterica. Del resto anche il centauro può essere di almeno due tipi fondamentali, con la metà superiore del corpo innestata in quello di un cavallo, o con equina solo la metà posteriore di un cavallo. Secondo il Cardini, "Che i mitici centauri fossero il risultato dell'equivoco nel quale era incorsa una popolazione cui il cavallo era ignoto e che aveva scambiato dei cavalieri – mai visti fino ad allora – per mostri semiferini, è una vecchia spiegazione evemeristica e in quanto tale non convince, anche se paragoni con eventi accaduti in altri tempi e sotto altri cieli sembrerebbero corroborarla"<sup>33</sup>.

Ma se si riflette sul fatto che sia il vino che il cavallo sembrano avere ad un dipresso più o meno lo stesso luogo d'origine, ed esser quindi stati inizialmente entrambi diffusi da popolazioni provenienti dall'Asia Centrale, questa antica spiegazione ci sembra acquistare ben altra rilevanza. Scrive infatti già Diodoro Siculo (ca. 90 a.C.-ca. 27 a.C.) nel *Libro IV* della sua *Biblioteca historica*, che "I Centauri secondo alcuni scrittori, furono allevati dalla Ninfa sul Monte Pelion e quando raggiunsero la maturità si unirono alle cavalle e diedero vita ai cosiddetti Ippocentauri, creature biformi; ma altri affermano che i Centauri nati da Issione e Nefele fossero chiamati in realtà ippocentauri, perché erano primi a tentare di cavalcare dei cavalli, e quindi poi immaginati biformi, in un falso mito"<sup>34</sup>.

Gli equivalenti di centauri e sileni nella mitologia indù, sono rispettivamente i *gandharva*<sup>35</sup> e gli Ashvin<sup>36</sup>, i fratelli gemelli dalla testa di cavallo. I primi hanno in genere l'aspetto ibrido di uomini-uccello o di uomini-cavallo, abitano sulla Montagna cosmica detta Meru o Sumeru, di cui fra poco diremo, trainano il carro del Sole, e soprattutto sono i custodi del *Soma*<sup>37</sup>, la bevanda sacra per eccellenza, di cui il vino è considerato un equivalente sia simbolico che rituale. Addirittura è scritto nell'*Agnipurâna* (II) che il capostipite dei cavalli in una sua precedente nascita era il figlio di un capo *gandharva*. Gli Ashvin, letteralmente 'Possessori di cavalli', che per molti loro aspetti sono assimilabili anche ai Diòscuri, erano i detentori della scienza e dell'arte medica, ma soprattutto

<sup>32</sup> Sulla simbologia di centauri e sileni vedi anche Grossato (1999), pp. 116-119.

<sup>33</sup> Cardini, *op. cit.*, p. 31.

<sup>34</sup> Diodoro Siculo (1991), p. 291.

<sup>35</sup> La forma sanscrita *gandharva* sarebbe etimologicamente apparentata a quella greca *kéntauros*, entrambe derivando da una comune radice indoeuropea. Cfr. Dumézil (1929).

<sup>36</sup> Gli Ashvin sono menzionati nel *Rigveda* (I, 3,3 e I, 116, 10). Benjamin Walker (1968) ha ipotizzato che gli Ashvin fossero una tribù di cavalieri (I, p. 93).

<sup>37</sup> Bevanda magica vegetale, dalla misteriosa composizione, la cui antica ricetta sacerdotale andò poi perduta, e venne via via sostituita da altre bevande sacre inebrianti, compreso il vino o *surâ*. Cfr. Stutley (1980), pp. 410-412.

to di quella ‘scienza del miele’ (*madhuvidyâ*) capace di conferire la conoscenza suprema e quindi l’immortalità<sup>38</sup>. Il loro ruolo potrebbe essere accostato a quanto riferisce il Merkelbach<sup>39</sup>, ovvero che l’accesso ai luoghi in cui si radunavano gli iniziati al tiaso dionisiaco era solitamente custodito da uno o più ‘Cavalli’ guardiani, vale a dire da dei confratelli travestiti da sileni.

Dunque anche nell’Induismo il vino viene associato a degli straordinari uomini-cavallo, di natura divina o semidivina. In India così come in Grecia, potrebbe esser questa la forma assunta dal ricordo di quelle più antiche genti indoeuropee, che recarono con sé vino e cavalli dalle steppe dell’Asia. In ogni caso, anche questo è un elemento che avvicina le tradizioni indù al Dionisismo greco. Ma le somiglianze sono ancora più profonde. È quindi comprensibile la ‘gelosia’ da parte della casta brahmanica, legittima detentrica del culto e della dottrina comune, che si manifesta nell’accusa di ‘furto’ dei *Veda*, e cioè della dottrina, nei riguardi del demone Hayagrîva, letteralmente ‘Dal collo di cavallo’, che viene artisticamente rappresentato con una impressionante testa equina.

In India uno dei *gandharva*, Vishvâvasu, era il guardiano del *Soma* celeste, mentre in Grecia era il centauro Folo che conservava il sacro vaso di vino lasciategli da Dioniso ad uso esclusivo degli uomini-cavallo<sup>40</sup>. Dunque questi esseri simboleggiavano non solo l’*élite* guerriera dei cavalieri, ma anche quella misterica e iniziatica, che si configurava al di fuori di qualunque quadro religioso istituzionale, nel Tantrismo per l’Induismo e nel Dionisismo per il mondo ellenico.

Talvolta nell’iconografia i centauri sono armati di archi, e la costellazione babilonese e poi greca del Sagittario, dimostra, per la sua antichità come queste popolazioni di cavalieri indoeuropei facessero uso della più classica arma delle steppe che più tardi sarà usata anche dai turco-mongoli. Caratteristica è poi la posizione del tirare la freccia girati all’indietro, poiché saettavano sui fianchi e sul retro delle fanterie nemiche.

## Dionisismo e Tantrismo

Il legame mitico stabilito dai Greci fra Dioniso e l’India ha comunque dei fondamenti che attengono al notevole parallelismo esistente fra i simboli del Dionisismo e i riti e i simboli del Tantrismo indù. Il decadere nell’ultimo mezzo

---

<sup>38</sup> Cfr. *Brihadâraṇyaka Upanishad*, II, 5, 16-18.

<sup>39</sup> Merkelbach (1991) p. 34.

<sup>40</sup> “[Il vino] Era un regalo di Dioniso, il quale l’aveva loro affidato con la raccomandazione di cominciare a berlo soltanto quando Eracle fosse stato loro ospite.” (Grimal, 1997, p. 117).

secolo degli studi comparativi ha impedito uno sviluppo adeguato della ricerca in questa direzione<sup>41</sup>. Sono comunque evidenti le somiglianze fra gli stessi Shiva e Dioniso, come ad esempio l'attribuzione del toro quale principale animale simbolico, il ruolo che hanno i serpenti e i felini nelle rispettive iconografie, l'uso di bevande inebrianti compreso il vino nei riti, e l'indicazione della montagna cosmica quale loro sede elettiva. Le somiglianze sono molte di più ma per poterle descrivere tutte adeguatamente sarebbe necessaria una ricerca approfondita che non ci è qui possibile sviluppare. Peraltro su alcuni elementi in comune ai due riti ci dobbiamo soffermare brevemente perché possono aiutare a chiarire talune assimilazioni mitiche e simboliche fatte da Alessandro e dai suoi in India, e l'affinità elettiva che Alessandro poté provare per talune manifestazioni della spiritualità indù che certamente gli ricordavano quanto aveva visto assieme alla madre nei tiasi dionisiaci.

Shiva e Dioniso hanno entrambi per simbolo il toro. Nella mitologia greca Dioniso viene ucciso in forma di toro, quando i Titani smembrano Dioniso-Zagreus. Le donne dell'Elide invocavano Dioniso perché apparisse loro come "toro benemerito", "furente con lo zoccolo bovino"<sup>42</sup>. Così le Baccanti invocano il dio nel testo di Euripide (verso 1017): "Appari come toro". Il toro (Nandin) è il veicolo (*vâhana*) di Shiva. Coomaraswamy ritiene addirittura che il toro sia l'aspetto teriomorfico di Shiva, del quale divenne il veicolo quando Shiva venne rappresentato antropomorficamente<sup>43</sup>. Nelle rappresentazioni più antiche Shiva aveva corna taurine come Dioniso<sup>44</sup>.

Ma le somiglianze fra il culto indiano di Shiva e quello reso a Dioniso riguardano soprattutto il vino. "Megastene, un greco che visse in India nel IV sec. a.C., identifica Dioniso con Shiva il cui culto, secondo lui, era particolarmente diffuso nelle montagne dove si coltiva la vite"<sup>45</sup>.

La 'Via del vino' è di fatto anche la via esoterica che presenta tanti tratti comuni sia per gli iniziati occidentali ai misteri di Dioniso, che per i *vîra shâkta*, i *tantrika* indù che seguono la *sadhna*, letteralmente la *surâ-sadhna*, dedicata a Shiva e alla sua sposa Pârvatî<sup>46</sup>. Anche se la norma *smârta* dell'ortodossia brahmanica imporrebbe di non bere vino, essa peraltro distingue che vi è un bere non rituale per il proprio piacere, animalesco (*pashûpana*) e 'senza scopo'

<sup>41</sup> L'unico che se ne è occupato, ma alla sua maniera, è stato Alain Daniélou (1975).

<sup>42</sup> Plutarco, *Quaest. Graec.*, 36, cit. in Merkelbach (1991), p. 19.

<sup>43</sup> A. K. Coomaraswamy (1965), p. 45.

<sup>44</sup> Tale iconografia è presente in un famoso sigillo di terracotta rinvenuto a Mohenjo-Daro (cfr. Grosato, 1999, p. 64).

<sup>45</sup> Daniélou (1975), p. 39.

<sup>46</sup> Il Tantrismo sopravvive ancor oggi sia in India che in altre parti dell'Asia. Su di esso, vedi in particolare Varenne (2008).

(*vrithâpana*), ed il bere invece ritualmente del vino precedentemente purificato e consacrato, che diviene la forma liquida della *Devî*<sup>47</sup>. Così come nella più antica epoca vedica, bere il *Soma*<sup>48</sup> costituiva un momento essenziale del sacrificio (*yajña*). Il piacere suscitato dal *Soma* così come dal vino, viene infatti inteso, secondo quanto è scritto ad esempio nel *Kaula Tantra*, come un debole riflesso, un'anticipazione di quella vera beatitudine (*ânanda*) che l'iniziato può attingere solo con la conoscenza del Supremo (*Parabrahman*), raggiunta mediante la pratica spirituale dello *Yoga*. Egli è chiamato allora *divya*, 'divino'. Secondo l'*Âgamasâra*, il vino è quell'ambrosia lunare che cola dal *sahasrâra*, il centro sottile (*cakra*) esistente sulla sommità del cranio. Per il Tantrismo esistono dunque tre diversi modi e livelli di 'bere vino'. E certamente anche le proverbiali 'bevute' di Alessandro e dei suoi stretti compagni, sull'esempio di Dioniso, andrebbero interpretate anche al livello rituale e spirituale, oltrechè bassamente letterale. Nel rito tantrico, prima di venire bevuto, il vino dev'essere purificato e consacrato con un apposito *mantra*<sup>49</sup>, che rende presente in esso la Divinità, *Devatâ*, così come per i Dionisiaci esso rappresentava a tutti gli effetti il *sangue* del Dio. Il *sâdhaka*, l'iniziato, viene inoltre assimilato simbolicamente alla coppa che lo contiene, che è l'ego individuale. Come nell'antico sacrificio vedico si versava l'offerta del *Soma* nel fuoco in omaggio al *Brahman*, così l'atto di bere è un'oblazione al 'fuoco' digestivo dello stomaco, ed un omaggio al proprio *atman*, a quella personalità trascendente da cui procedono tutte le anime individuali (*jîva*).

Nonostante i numerosi studi sul Dionisismo ed il connesso Orfismo, al di là degli sparsi elementi mitici e simbolici assai poco sappiamo sui suoi riti d'iniziazione e sulle sue tecniche realizzative, che comunque dovettero certamente esistere. Forse a causa della letteratura apologetica cristiana dei primi secoli, anche la ricerca accademica ha voluto vedere poco più del banchetto, dell'orgia sessuale e degli abusi del vino ed altre sostanze<sup>50</sup>. Più inquietanti ancora sono

---

<sup>47</sup> Sull'uso del vino nel rituale tantrico indù vedi Avalon (1979), in particolare pp. 467-474.

<sup>48</sup> Sul *Soma* vedi n. 32. Del resto, a sua volta, il vino in India non era soltanto quello ricavato dall'uva, ma anche quello ottenuto dalla fermentazione di sostanze quali la melassa, il riso o i fiori di *madhaka*, che il *Mahânirvâna Tantra* (cap. VI) afferma essere il migliore (cfr. Avalon, *op. cit.*, p. 469).

<sup>49</sup> Sacra formula verbale, priva di significato convenzionale, e in genere monosillabica.

<sup>50</sup> Da questo punto di vista, quanto è stato scritto da Walter Burkert costituisce una notevole eccezione. Si veda ad esempio Burkert (1999), pp. 59-86, dov'egli fra l'altro scrive: "La realtà presente dietro a questi testi [bacchici e orfici] può essere ricostruita con un alto grado di probabilità: chiaramente non esisteva una chiesa bacchica o orfica con un dogma o un credo per sancire i testi, ma sacerdoti purificatori itineranti, *kathartai*, iniziatori, *telestai*, che fornivano ai clienti i rituali e le formule adeguate secondo le richieste. Il documento chiave per la loro organizzazione è un papiro egiziano, che risale al regno di Tolomeo Filopatore, cioè al 210 a.C. circa, relativo a «quelli che fanno le iniziazioni a Dioniso»; essi sono organizzati in «famiglie», con tradizioni che si trasmettono dal «padre» al «figlio», si presume inoltre che custodiscano

poi i dati che qua e là emergono dalle fonti letterarie antiche riguardo a sacrifici e a pasti più o meno trasgressivi. È evidente che molto può essere stato frainteso già in antico, e forse una prudente comparazione con quanto oggi sappiamo del Tantrismo indiano potrebbe aiutare a formulare delle ipotesi e delle ricostruzioni più attendibili.

### Meros e Meru, la Montagna cosmica

Il mito della Montagna cosmica, posta al centro della terra e sovrastata dalla stella Polare, che attraversa con la sua cima tutti i cieli planetari, e la cui base sprofonda fino al livello dell'ultimo mondo infero, è diffuso in moltissime tradizioni, non solo dell'Eurasia<sup>51</sup>. E in Grecia, com'è noto, la Montagna cosmica, sede di tutti gli dèi, veniva identificata con il Monte Olimpo. Ma nella tradizione dionisiaca si tramandava che esisteva anche un altro monte ad essa particolarmente sacro, perché proprio dalla sua roccia era nato Dioniso, e che questo monte si chiamava *Meros*, e che sorgeva in prossimità dell'India.

Secondo una delle versioni della nascita di Dioniso, Semele combusta dal fuoco prodotto dal fulmine di Zeus non poté portare a termine la sua gravidanza e allora Zeus si cucì il feto nella coscia di una gamba<sup>52</sup>. In greco coscia si dice *meros*, e secondo altre varianti del mito questo era il nome della montagna sacra dalla quale Dioniso sarebbe nato spontaneamente. Secondo altre varianti del mito, egli sarebbe stato trasferito solo successivamente su questa montagna sacra, nota anche col nome di Nisa, per venirvi svezzato dalle ninfe. A tale variante fa ad esempio riferimento Diodoro Siculo (IV, 2):

Allora Zeus, sollevato il bimbo, lo affidò alle cure di Hermes, ordinandogli di portarlo nella caverna a Nisa<sup>53</sup>, situata fra la Fenicia e il Nilo, dove lo doveva consegnare alle Ninfe che avrebbero dovuto educarlo con grande apprensione. [...] Dopo essere stato educato dalle Ninfe di Nisa, dicono che scoprì il vino e insegnò agli uomini come coltivare la vite.

Filostrato nella sua *Vita di Apollonio di Tiana*, II, 9, riferisce a questo riguardo alcuni dati interessanti, che meritano di essere qui ricordati:

---

uno *ierós lògos*, un insieme di racconti mitici e formule rituali che dovrebbero essere comunicati solo agli iniziati." ( *ibidem*, pp. 63-64).

<sup>51</sup> Vedi la voce "Montagna" nell'*Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, pp. 452-55.

<sup>52</sup> Cfr. Kerényi (1972), cap. XV.

<sup>53</sup> Secondo Daniélou (1980, p. 131) "Nisa, la montagna felice, equivale al Kailasa, il Paradiso Terrestre".

A proposito di questo Dioniso non c'è accordo fra Greci e Indiani, e neppure tra gli Indiani stessi. Noi infatti diciamo che il Dioniso di Tebe sia andato in India facendo una spedizione militare e portando i riti bacchici; e insieme ad altre testimonianze adduciamo anche l'offerta che si conserva nei tesori di Delfi. Si tratta di un disco d'argento indiano, sul quale è incisa quest'iscrizione: «Dioniso figlio di Semele e di Zeus dall'India per Apollo delfico». Invece, gli Indiani che abitano nel Caucaso e lungo il fiume Cofene sostengono che si trattasse di un forestiero venuto dall'Assiria, il quale conosceva i riti del Dioniso tebano; mentre quelli che vivono tra l'Indo e l'Ibraote e nella regione ulteriore fino al Gange affermano che Dioniso fosse figlio del fiume Indo, e che di lui fosse discepolo quello di Tebe, il quale ne adottò il tirso e i riti orgiastici. Costui, poiché aveva raccontato di essere figlio di Zeus e di essere vissuto in una coscia del padre fino al momento di venire al mondo, ottenne dal primo il Monte Meros che confina con il Nisa; e in onore di Dioniso coprse questo di piantagioni, introducendo da Tebe i tralci della vite: e qui narrano che pure Alessandro celebrasse le sue orge<sup>54</sup>.

Nell'Induismo, la descrizione letteraria più antica del Monte Meru è contenuta nel *Mahâbhârata* (*Adi Parva* XVII):

C'è una montagna chiamata *Meru*, dall'aspetto rifulgente, che appare come un ammasso di splendore. I raggi del Sole vengono riflessi dalle sue cime di oro lucido. Adorna d'oro e di bellezza oltre misura, questa montagna è il luogo di ritrovo degli dei e dei *Gandharva*. Non può essere avvicinata né toccata dagli uomini rei di molti peccati. Orribili animali da preda vagano nei suoi anfratti rischiarati dalla presenza di erbe officinali che ridonano la vita. Sfiora i Cieli con la sua altezza ed è la più alta delle montagne. La gente ordinaria non può nemmeno pensare di scalarla. È gratificata dalla presenza di alberi e torrenti e risuona di divine melodie. Un tempo gli dei sedevano in conclave sulla sua cima gemmata. Coloro che hanno fatto penitenza e mantenuto i supremi voti per ottenere l'*amrita* ora sembrano esserne ancora più insaziabili.

E ancora nel *Mahâbhârata* (*Vana Parva* CLXII-CLXIII), dove fra l'altro si precisa che “il suo splendore e la luminosità delle sue piante faceva sì che non vi fosse differenza lassù fra il giorno e la notte”. Il monte *Meru* è protagonista anche di diversi miti puranici, le cui fonti principali sono il *Mârkandeya Purâna* e il *Vishnu Purâna*. Nel *Mârkandeya Purâna* (LIV, 15-18) si legge:

Nel mezzo dell'Ilavrita c'è il Meru, la Montagna d'oro. L'altezza di questa immensa montagna è di ottantaquattromila *yojana*; la sua base misura sedicimila *yojana* di larghezza e altrettanti di lunghezza, e poiché è modellato a forma di coppa alla som-

---

<sup>54</sup> Filostrato (1978), pp. 108-109.

mità è largo trentaduemila *yojana*. I suoi quattro lati sono, partendo dal lato orientale, rispettivamente di colore bianco, giallo, nero e rosso, e un brahmano, un *vaishya*, uno *shudra* e uno *kshatriya* sono posti lì secondo la loro casta. Inoltre, sopra di esso, partendo da est e continuando secondo le altre sette direzioni del Cielo, stanno le Corti di Indra e i loro Custodi (*Lokapâla*); al centro vi è la Corte di Brahmâ, che è alta quattordicimila *yojana*<sup>55</sup>.

Nel *Vishnu Purâna* (II, 2) è detto che “questa montagna è come il calice del loto della Terra”.

Così il monte Meru viene descritto da Arriano (*Anabasi di Alessandro*, V, 1-2)<sup>56</sup>:

Quando Alessandro arrivò nelle vicinanze di Nisa, quel popolo gli mandò il suo capo, di nome Acufi, e con lui trenta inviati, scelti fra i notabili, per supplicarlo di lasciare la città al suo dio. Gli inviati entrarono nella tenda di Alessandro e lo trovarono seduto, ancora impolverato dal viaggio, con l'elmo, la lancia e il resto dell'armatura: a quella vista sbigottiti caddero al suolo, rimanendo a lungo in silenzio. Ma come Alessandro li fece rialzare e li rincuorò, Acufi prese a parlare: «Il popolo di Nisa, o re, ti prega di lasciarlo libero e indipendente, in ossequio a Dioniso. Il dio, infatti, ritornando verso il mare della Grecia dopo aver soggiogato l'India, fondò con i soldati invalidi, che erano anch'essi per lui altrettanti Bacchi, questa città, affinché fosse per i posteri un ricordo del suo viaggio e della sua vittoria, così come anche tu fondasti Alessandria sul Caucaso e l'altra Alessandria in Egitto, e le molte città ancora che tu hai già fondato e fonderai col tempo, dando così prova di maggiori imprese che Dioniso. Dioniso dunque chiamò la città Nisa da Nisa sua nutrice, e Nisea la regione, e diede il nome di Meru (femore)<sup>57</sup> al monte vicino alla città, poiché, secondo la leggenda, egli crebbe nel femore di Zeus. Da quel tempo Nisa, in cui abitiamo, è libera, e noi siamo indipendenti, e viviamo come ben ordinati cittadini. E questo ti sia un'ulteriore prova che Dioniso fu il fondatore: cresce da noi l'edera, che non cresce in nessun'altra parte dell'India». Piacque udire tutto ciò ad Alessandro, che era assai disposto a credere alle favole sulla peregrinazione di Dioniso e alla fondazione di Nisa da parte di lui, poiché così egli aveva già raggiunto il punto in

<sup>55</sup> Nelle tradizioni popolari indiane il *Meru* veniva e viene di fatto identificato con l'una o con l'altra vetta himalayana, in particolare con il Monte Kailasha.

<sup>56</sup> Il baccanale festeggiato da Alessandro e dal suo esercito sulle pendici del Monte Nisa è ricordato anche da Curzio Rufo (VIII, 10, 12ss) e da Filostrato (*Vita di Apollonio di Tiana*, II, 9).

<sup>57</sup> Davvero curioso è il fatto che anche nell'Induismo esista di fatto un'identità simbolica fra il Meru e la coscia, ma non sulla base di un'assonanza verbale bensì di un'equivalenza iconografica. Il Meru viene infatti raffigurato, tanto nell'arte indù che buddhista, come una sorta di cono rovesciato, avente cioè la cima assai più larga della base. Vedi Kirfel (1967), tav. 1. Questo schema ricorda da vicino quello di una coscia animale o umana. E in effetti, come abbiamo documentato in due nostri precedenti studi, cfr. Grossato (1987) e (1989), nel mito e nell'iconografia indù il simbolismo della montagna cosmica si lega direttamente a quello dei monopoli divini sia teriomorfi che antropomorfi.

cui Dioniso era arrivato, e sarebbe andato ancora più lontano, né i Macedoni avrebbero rifiutato di sopportare con lui nuove fatiche pur di rivaleggiare le gesta del dio. Concesse quindi che gli abitanti di Nisa continuassero ad essere liberi ed indipendenti. E quando conobbe le loro leggi e seppe che il loro governo era nelle mani degli aristocratici, approvò tutto ciò e chiese che essi gli inviassero trecento cavalieri, e cento presi fra coloro che tenevano il potere (erano anch'essi trecento). Acufi era incaricato di sceglierli, e Alessandro lo nominò anche governatore del territorio di Nisa. Si dice che Acufi, udendo la richiesta, abbia sorriso e che, quando Alessandro gliene chiese il motivo, abbia risposto: «Come può, o re, una sola città essere privata di cento valenti cittadini ed essere ancora ben governata? Ma se ti stanno a cuore o Nisei, prenditi i trecento cavalieri, e anche di più, se lo desideri, ma al posto di quei cento che mi chiedi di scegliere fra gli ottimati, prendi un numero due volte superiore di cittadini meno ragguardevoli, sicché tu, ritornando qui, possa trovare che la città è in questo stesso buon ordine». Con tali parole, che parvero sagge, egli convinse Alessandro. Questi gli chiese di mandare con lui i cavalieri, ma non domandò più i cento uomini scelti, né altri al loro posto. Acufi gli mandò, tuttavia, il proprio figlio e quello di sua figlia. Alessandro poi venne preso dal desiderio di vedere il luogo dove i Nisei si vantavano che fossero alcuni ricordi di Dioniso: andò al monte Meru con la cavalleria degli eteri e col corpo di guardia dei suoi fanti, e osservò la montagna piena di edera e d'alloro, con ogni sorta di boschi, e vide come fosse ombrosa e vi si trovassero belve di ogni genere. Ai Macedoni fece piacere rivedere l'edera, che non vedevano da tanto tempo, poiché non c'è edera nella terra degli Indiani; essi non hanno neppure piante di vite. Subito intrecciarono serti di edera e se ne incoronarono cantando inni, come sapevano, a Dioniso, e invocandolo con i suoi varii nomi. Dopo, Alessandro sacrificò a Dioniso e banchettò con gli eteri. Alcuni hanno riferito (se si può credere a questa storia) che molti fra i più famosi Macedoni che erano con lui si siano cinti il capo di edera e, invocando il dio, posseduti da Dioniso, abbiano gridato e si siano scatenati come baccanti<sup>58</sup>.

Grazie alla mediazione delle fonti classiche, la conoscenza del mitico Monte Meru arriverà addirittura fino a Boccaccio, che così lo descrive nel suo *De montibus*:

*Meros* è monte d'India, sacro a Giove, nella cui spelonca gli contadini giudicano Bacco essere stato nutrito, e da questo la favola forse ebbe l'argomento, che tratto dal ventre della fulminata madre, alla coscia del padre sia accostatosi. Ma questo monte di molta ellera, viti e frutti abbonda, e d'acque irriguo, e sotto le sue radici è la città di Nisa.

---

<sup>58</sup> Cit. in Chiodo d'Onza M. e Panettoni E. (a cura di), 1977, pp. 92-94.



## L'Elefante

Secondo la tradizione indù, l'elefante, la cui origine è ammantata dal mito, “partecipa della natura dell'uomo”<sup>59</sup>. Il suo possesso era considerato un segno di sovranità, potere e ricchezza, specialmente se l'esemplare era di color bianco<sup>60</sup>. Secondo il mito, bianco era infatti anche Airāvata dalle quattro zanne, l'elefante di Indra, il ‘Signore degli Dèi’ (*Devapati*) armato del fulmine (*vajra*). E a cavallo di un regale elefante da guerra, suo tradizionale ‘veicolo’ (*vâhana*), questi viene spesso rappresentato, alla stregua di un sovrano indù. Come si è ricordato più sopra, l'elefante è infatti uno dei ‘sette gioielli’ del *chakravartin*, simbolo inequivoco del suo dominio su di una parte del mondo<sup>61</sup>, così come Indra domina tutto l'universo. Certamente Alessandro venne direttamente a conoscenza di questa simbologia regale indiana, e deciderà quindi, letteralmente, di trarre il massimo vantaggio d'immagine dall'episodio avvenuto nel Punjab nel 326 a.C., non a caso celebre ma forse enfatizzato a posteriori, del suo assalto solitario e disperato all'elefante da guerra del Re Poro<sup>62</sup>, durante la battaglia del fiume Idaspe<sup>63</sup>. Plutarco (*Libro LX*) scrive, sintetico e anodino:

La maggior parte degli scrittori afferma che Poro superava di un palmo l'altezza di quattro cubiti, che è quella di un soldato a cavallo, e che per le dimensioni del corpo e la enorme statura non sfigurava sul suo elefante, che era molto grande. La bestia mostrò molta intelligenza e premura per la salvezza del suo re, perché fino a quando lo sentì forte e vigoroso si oppose ai nemici che avanzavano combattendo e li malmenò; ma quando si accorse che per la grande quantità delle frecce ricevute era spossato e fiaccato, temendo che gli cadesse dalla groppa, adagiandosi sulle gambe gli trasse con la proboscide ad una ad una le frecce dal corpo. Preso in tal modo Poro, Alessandro gli domandò in quale maniera voleva essere trattato e l'altro rispose: «Da re». Chiestogli nuovamente se voleva altro, Poro soggiunse: «In queste due parole è detto tutto: da re». Perciò Alessandro non solo gli lasciò il dominio di cui aveva prima goduto, con il titolo di satrapo, ma gli aggiunse un tratto di territorio, dopo aver sottomessi coloro che vi avevano vissuto con proprie leggi: nel qual territorio si diceva che fossero compresi quindici popoli, cinquemila città notevoli e una grande quantità di villaggi.

---

<sup>59</sup> Cfr. *Shatapata Brâhmana*, III, 1.3, 3-4.

<sup>60</sup> Il simbolo regale dell'elefante bianco ha conservato una certa importanza nell'area indocinese, in particolare in Thailandia, Birmania e Laos, fino a tempi relativamente recenti.

<sup>61</sup> Secondo la cosmologia indù, sedici elefanti bianchi, otto maschi ed altrettante femmine, sorreggono la Terra con al centro il Meru, disposti in coppie ai quattro punti cardinali più quelli intermedi, conferendole stabilità.

<sup>62</sup> Il suo vero nome sarebbe stato *Paurava*, *Purûrava* o *Purushottama*.

<sup>63</sup> Ora chiamato Jhelum, è un affluente del fiume Indo, che scorre vicino alle odierne Lilla e Bhora, in Pakistan.

Secondo una ricostruzione più attendibile<sup>64</sup>, Alessandro avrebbe dapprima inviato incontro a Poro un suo alleato, il re indiano Ambhi, per invitarlo ad arrendersi. Ma Poro, dal dorso del suo elefante lo colpì con un giavelotto, uccidendolo. Fu quindi inviato un secondo ambasciatore, con il quale Poro in passato aveva avuto buone relazioni, ma anch'egli fu violentemente respinto. Infine il re indiano fu convinto a smontare dal suo elefante, e ad intavolare trattative di resa con Alessandro. La scena di Alessandro che assale con Bucefalo l'elefante di Poro viene subito ritratta sul verso della moneta commemorativa della campagna in India, coniata a Babilonia intorno al 323 a.C. (Fig. 1). Poro è sconfitto, il suo elefante conquistato, così come il nuovo dominio in India, di cui l'elefante è ormai l'emblema agli occhi di Alessandro.



Fig. 1



Fig. 2

Così, nelle monete che il Macedone fa successivamente coniare, sul recto egli appare ancora come Zeus-Ammon (Fig. 2). Ma il consueto attributo sim-

---

<sup>64</sup> Cfr. Sekunda e Watty (1998), p. 125.

bolico delle corna d'ariete è ormai sovrastato non più dallo scalpo di leone<sup>65</sup>, bensì da un cimiero in forma di scalpo d'elefante, orecchie, zanne e proboscide comprese. Sul verso, appare una figura di elefante indiano, chiaramente simbolo dell'India, ormai in parte doma, e della stabile sovranità che su questa parte del mondo esercita il Macedone. Simbolo del nuovo *dharmā*<sup>66</sup>, dunque, della nuova legge imperiale, ma adottando uno stile indiano, in conformità con il cosmopolitismo politico e religioso del nuovo Impero. I successori di Alessandro, dopo la sua morte riprenderanno a loro volta quest'iconografia, sia come farà in Egitto Tolomeo I Sotere (305-283), riprendendo in una tetradracma d'argento l'immagine di Alessandro ormai deificato<sup>67</sup>, sia facendosi essi stessi ritrarre, ad esempio Seleuco I Nicatore (305-281), con questo singolare cimiero<sup>68</sup>. Sia Tolomeo che Seleuco si faranno inoltre ritrarre sul verso di altre monete, recanti sul recto il proprio ritratto, in trionfo su di un carro trainato da ben quattro elefanti.

Per quel che riguarda invece la controparte indiana, non va dimenticato quanto scrive Filostrato (II, 12) riguardo al culto locale ivi reso ad un presunto elefante dell'esercito di Poro:

Della longevità di quest'animale hanno già trattato altri; ma pure i nostri viaggiatori raccontano di essersi imbattuti, vicino a Tassila che è la più grande città dell'India<sup>69</sup>, in un elefante che gli abitanti erano soliti profumare di mirra e ornare di nastri. Dicevano infatti che fosse uno di quelli che avevano combattuto contro Alessandro nell'esercito di Poro, e che Alessandro l'avesse dedicato al Sole per il suo valore in battaglia. E portava anche intorno alle zanne, o corna che dir si voglia, anelli d'oro, sui quali erano scritte parole in greco: «Alessandro figlio di Zeus [dedica] Aiace al Sole». Infatti aveva imposto tale nome all'elefante, ritenendo che un grande fosse degno di un grande. E i nativi facevano conto che dalla battaglia fossero trascorsi trecentocinquanta anni, senza calcolare quale fosse la sua età quando aveva combattuto<sup>70</sup>.

---

<sup>65</sup> Attributo di Eracle. La dinastia cui appartenevano Filippo ed Alessandro si definiva degli Eraclidi perché, secondo la leggenda, discendeva dal mitico eroe greco.

<sup>66</sup> Sulla nozione indiana di *dharmā* vedi in particolare Grossato (2002).

<sup>67</sup> Com'è stato giustamente osservato, in tal caso la proboscide è stilizzata nella tipica forma di cobra dell'*uraeus* frontale, simbolo, a sua volta, della sovranità faraonica. Cfr. Sekunda e Warry (1998) p. 134, didascalia all'immagine.

<sup>68</sup> D'altra parte sia Tolomeo che Seleuco avevano partecipato con Alessandro alla battaglia dell'Idaspes. Seleuco riporterà il confine del suo regno fino all'Indo.

<sup>69</sup> L'antica Tassila o Taxila, odierna Sirkap. Sempre a Taxila sarebbe stato eretto "un tempio non molto inferiore ai cento piedi, tutto di porfido; e all'interno di questo si erge un santuario piuttosto piccolo in rapporto all'ampiezza del tempio, tanto più che questo è anche circondato da colonne, ma tuttavia degno di ammirazione. Ad ogni parete sono affisse tavole di bronzo, che rappresentano le gesta di Alessandro e di Poro. In ottone, argento, oro e bronzo sono raffigurati elefanti, cavalli, soldati, elmi, scudi; ma le aste, i dardi e le spade sono tutti di ferro". (Filostrato, 1978, p. 120)

<sup>70</sup> Filostrato (1978), pp. 112-113.

Chiaramente non poteva certo trattarsi di un elefante superstite della battaglia dell'Idaspe, ma non è escluso che fosse comunque un suo discendente. Se la notizia fosse vera, sarebbe un'ulteriore testimonianza del fatto che l'Induismo reagì all'influenza esercitata da Alessandro, mantenendo per un periodo relativamente lungo persino una certa fedeltà ai culti da lui istituiti in India. Lo dimostra soprattutto quanto sappiamo riguardo al culto reso congiuntamente da Greci e Indiani, alle dodici statue e relativi altari che Alessandro fece erigere in onore delle principali divinità dell'Olimpo sulle rive del fiume Ifasi, l'attuale Beas, nei pressi dell'odierna Amristar<sup>71</sup>, così consacrando l'estremo limite orientale della sua marcia vittoriosa. Persino Chandragupta Maurya, che da ragazzo aveva assistito alla consacrazione di queste immagini, e dopo di lui i suoi successori, continuarono per secoli a venerarle celebrando sacrifici<sup>72</sup>.

## Il Cavallo

La cavalcatura scelta da Alessandro dalla sua giovinezza fino all'ultima battaglia combattuta in India, fu Bucefalo, 'testa di bue', un possente cavallo nero di razza tessalica dalla testa e il corpo massiccio, ma agile. La Tessaglia era fra l'altro la regione dalla quale si riteneva che provenissero i centauri. Recava una stella bianca sulla fronte, e sul fianco un'altra macchia, a forma di toro, donde il suo nome. Aveva inoltre gli occhi di colore diverso l'uno dall'altro, una caratteristica che condivideva con il suo padrone. Anche quello di 'bucefalo' era del resto un appellativo che ben si addiceva ad Alessandro, per via delle corna, talvolta taurine, che decoravano il suo elmo da parata. Nel 326, dopo lo scontro vittorioso con l'esercito del Re Poro, Alessandro fonda almeno due città, forse tre, in ricordo della battaglia da lui combattuta. Alessandria Nicea, ad oriente del fiume Idaspe<sup>73</sup>, e ad occidente Alessandria Bucefala, o Bucefalia<sup>74</sup>, proprio in memoria del suo cavallo, che fu sepolto con gli onori militari. Scrive Plutarco (1974, p. 60):

Dopo la battaglia contro Poro, morì anche Bucefalo, non subito, ma in prolasso di tempo, durante le medicazioni delle ferite riportate in guerra, come raccontano molti, o, come vuole Onesicrito, per vecchiaia e per la stanchezza dovuta alle fatiche

---

<sup>71</sup> Di esse inutilmente andò alla ricerca anche il famoso archeologo inglese Sir Aurel Stein, com'egli riferisce nelle sue memorie di ricognizione e di scavo in India (1937, p. 8).

<sup>72</sup> Plutarco, *Opere morali*, 10.

<sup>73</sup> Un affluente dell'alto Indo.

<sup>74</sup> Città forse identificabile con l'odierna Jhelum, nel Punjab (Pakistan).

sopportate. Infatti quando morì aveva trent'anni. Alessandro ne rimase molto afflitto e addolorato, come se avesse perduto un amico; e fece edificare una città presso l'Indaspe, dove era seppellito il cavallo, e la chiamò Bucefalia. Si dice che avendo perduto anche un cane, chiamato Perita, allevato da lui e prediletto, fece edificare un'altra città e gliene diede il nome. Questo narra Sozio, per averlo appreso da Potamone di Lesbo.

Mille anni dopo, Marco Polo riferirà come gli abitanti della regione del Badakhshan si vantassero ancora del fatto che i loro cavalli discendevano direttamente da Bucefalo<sup>75</sup>. Quasi certamente è solo un esempio di 'falsa memoria', direttamente legata alla diffusione in quest'area della leggenda islamico-persiana di Alessandro.

È necessario a questo punto ricordare l'importanza che aveva nelle antiche tradizioni indoeuropee il sacrificio del cavallo in connessione alla funzione regale. Questo particolarmente nell'Induismo, dove il sacrificio del cavallo, l'*ashvamedha*, prevedeva preliminarmente l'esito favorevole di una campagna militare che il re in persona, o i suoi generali, affrontavano un anno prima del sacrificio. Era il cavallo stesso a 'scegliere' i territori da conquistare: infatti, prima di essere sacrificato, veniva lasciato libero di vagare fuori dai confini del regno per un anno intero, essendo il suo moto equiparato simbolicamente al ciclo annuale del Sole, e così l'esercito del sovrano veniva guidato dall'animale. Mano a mano che venivano conquistati i regni degli altri sovrani, e ottenuti tributi da essi, i re (*râja*) sconfitti sarebbero stati invitati a presenziare al rito del sacrificio. Tutti i re avrebbero così dovuto riconoscere come imperatore (*mahârâja*, *chakravartin*) il fautore di questo sacrificio<sup>76</sup>.

Ora, abbiamo visto in precedenza che Sandrokottos, il futuro imperatore Chandragupta Maurya, si recò per molti anni a rendere omaggio agli altari dei dodici dei dell'Olimpo lasciati da Alessandro sulle rive del fiume Ifasi. Non è quindi da escludere che egli si recasse anche nella vicina Alessandria Bucefala, per rendere omaggio al *vâhana* di Alessandro, e magari trarne spunto per riattualizzare l'antico sacrificio vedico del cavallo (*ashvamedha*) nel quadro ideologico e simbolico del primo Impero indiano da lui fondato. Potrebbe allora non essere una semplice coincidenza il fatto che il primo *ashvamedha* non ap-

---

<sup>75</sup> Cfr. A. Zorzi (1982), p. 127. Oggi quel territorio è compreso all'interno dei confini dell'Afghanistan e del Tagikistan.

<sup>76</sup> Sulla complessa simbologia dell'*ashvamedha*, vedi soprattutto Coomaraswamy, 1936. Per quanto riguarda il mito, il primo riferimento a questo tipo di sacrificio è contenuta *in nuce* in *Rigveda* I, 162-163. Abbiamo quindi una più estesa descrizione del rito nello *Yajurveda* (*Taittirîya Samhitâ* 7.1-5), e nel relativo commento dello *Shatapatha Brâhmana* (XIII, 1-5). Esso viene inoltre menzionato nei due *Itihâsa*, i poemi epici *Râmâyana* (I, 10-15 e VII), e *Mahâbhârata* (XIV).

partenente al mito ma alla storia di cui abbiamo notizia, sia stato compiuto da Pusyamitra Sunga, anche lui della dinastia Maurya, dopo la sua ascesa al trono nel 185 a.C. Il secondo *ashvamedha* storicamente documentato fu quello compiuto durante il regno di Samudragupta I (?-380), padre di Chandragupta II. Speciali monete in oro, raffiguranti da un lato la regina e dall'altro il cavallo legato al palo sacrificale, furono allora coniate per commemorare l'evento. Dopo aver compiuto tale sacrificio, Samudragupta assunse il titolo di *Mahârâjadhîrâja*, equivalente a quello di *Chakravartin*. Dopo di allora l'*ashvamedha* fu compiuto solo pochissime volte, ad esempio nel XII secolo dal *Râja* di Kannauj, che peraltro non ebbe modo di condurlo a termine. L'ultima volta sarebbe stato compiuto nel 1716 da Jai Singh II di Amber, Principe di Jaipur<sup>77</sup>.

Infine è interessante ricordare come un'importante leggenda puranica indù, sembri essersi sviluppata solo nei secoli successivi all'impresa di Alessandro Magno. Essa si riferisce a quel sovrano divino che, a seconda delle varianti letterarie ed iconografiche, comparirà alla fine dei tempi sotto forma di cavallo, di uomo-cavallo, o più semplicemente a cavallo di un magnifico destriero, per distruggere tutti i nemici del *dharma*. Come opere scritte, il genere letterario dei *Purâna* risale infatti ai primi secoli dopo Cristo, pur riflettendo una più antica tradizione orale. La leggenda del Kalkin *avatâra*, il decimo ed ultimo grande *avatâra* di Vishnu secondo la tradizione, viene riportata inizialmente nel *Vishnu Purâna*, che risale al periodo finale dell'Impero Gupta, cioè intorno al VII secolo d.C. Quindi successivamente ripresa anche nell'*Agni* e nel *Kalki Purâna*. Fino al IV secolo a.C., i sovrani, i principi e gli imperatori indiani muovevano in battaglia principalmente su carri trainati da cavalli o a dorso di elefanti, entrambi ripresi dall'emblematica politica e sacrale. La valorizzazione in India del simbolo equestre della sovranità di natura divina, per di più in una prospettiva escatologica, potrebbe dunque esser stata anch'essa un lascito involontario del trauma provocato dall'invasione guidata da Alessandro. Forse alimentata anche dai diversi tipi monetari macedoni, che lo ritraevano vittorioso assieme a Bucefalo.

### Alessandro *Chakravartin*

Il riconoscimento indiano della funzione di Alessandro quale sovrano universale, attuato nei termini simbolici e rituali della concezione indù della regalità, culmina indubbiamente nell'episodio che vede coinvolto il bramino prefe-

---

<sup>77</sup> Vedi Bowker (1997), p. 103.

rito di Alessandro<sup>78</sup>. È necessario premettere che l'Induismo era ed è portato a concepire tutto in termini di *funzioni*, e che quindi gli era congeniale 'riconoscere' anche negli altri popoli con cui veniva a contatto, la tendenza ad adempiere più o meno compiutamente una o più delle *funzioni* ritenute tradizionali<sup>79</sup>. Si può ad esempio ricordare come molti secoli dopo, Cristiani e Mussulmani siano stati esplicitamente considerati dagli Indù alla stregua di *kshatriya*, cioè come appartenenti proprio a quella casta che più faceva difetto in India. Un riconoscimento simile era probabilmente stato fatto anche nei confronti dei Greci o *Yavana*. Ma quel che forse è meno noto, o almeno non ancora sufficientemente rilevato in tutta la sua rilevanza simbolica è che, sotto il profilo della documentazione storica, Alessandro Magno è stato probabilmente il primo sovrano non indù a venire riconosciuto come tale da un 'sapiente dell'India', e in termini assai chiari ed espliciti. Nella sua *Vita di Alessandro*, LXV, Plutarco<sup>80</sup> ricorda dunque che, fra gli "altri sapienti dell'India", il grande Macedone ebbe al suo seguito anche un certo Calano, il cui vero nome sarebbe stato Sfine<sup>81</sup>:

[...] Calano fu persuaso da Tassile di recarsi da Alessandro. Costui in verità si chiamava Sfine, ma siccome salutava in indiano quelli che incontrava, con la parola *Calale*, invece di dire *Cherin*, come i Greci, questi lo chiamarono Calano. Si narra che egli mettesse davanti ad Alessandro il simbolo del suo impero; e infatti gettò a terra un pezzo di cuoio secco e raggrinzito, ne pestò una parte ad un'estremità e questa si abbassò, facendo sollevare il lembo opposto; quindi ripetendo l'operazione sugli altri lembi ottenne lo stesso effetto, finché calcolato nel mezzo ne fece star ferme tutte le parti; e in tal modo voleva dimostrare che era meglio per Alessandro starsene saldo al centro dell'impero, e non allontanarsene troppo.

L'episodio ci mostra come Calano sapesse sintetizzare in termini di pura geometria simbolica il senso della funzione imperiale, suggerendo al sovrano macedone di ergersi immobile al centro dei quattro punti cardinali<sup>82</sup>. Ma soprattutto ricorda, a chi abbia dimestichezza con il complesso rituale della consacra-

<sup>78</sup> Sull'interpretazione di questo episodio vedi Grossato (1983); argomento successivamente ripreso, in un più ampio contesto di riferimento, in Grossato (2002).

<sup>79</sup> Quest'atteggiamento è alla base dell'assimilazione castale di popolazioni anarie all'interno ed all'esterno dell'India, processo tuttora in atto. Scrive Panikkar (1966), p. 145: "In certo modo, l'Induismo, nell'incontro con altre religioni proietta la sua mentalità di casta. Ogni religione è come una casta separata e diversa (cosa che nell'Induismo non è niente di abominevole) entro cui un individuo consegue la sua meta compiendo il suo dovere e seguendo il proprio *dharmā*."

<sup>80</sup> Cfr. Plutarco (1974), p. 64, con alcune modifiche nella traduzione.

<sup>81</sup> Cfr. Majumdar (1960), Dumézil (1975), e Piantelli (1972) pp. 144-145.

<sup>82</sup> Su questa simbologia spaziale della sovranità, presente in tutte le principali tradizioni dell'Eurasia, vedi in particolare Grossato (2002), pp. 15-31.

zione dei re in India, detto *râjasûya*, almeno due dettagli importantissimi: il trono posto al centro d'una pelle animale, probabilmente di tigre; e i quattro passi rituali in successione, fatti in direzione dei punti cardinali, prima di tornare a sedersi sul trono centrale<sup>83</sup>. La sacra pantomima di Calano dinnanzi ad Alessandro fu dunque una vera e propria sintesi rappresentativa del *râjasûya*, ed è certo una singolare forma di omaggio, avente per noi il senso d'un supremo riconoscimento della sovranità spirituale, oltrechè politica, di Alessandro.

Il più famoso *râjasûya* riportato dalle fonti letterarie, è quello offerto dal re dei Pândava Yudhishthira, descritto nel *Mahâbhârata*. Sia il *râjasûya* che l'*ashvamedha* venivano offerti da quegli antichi re che si consideravano abbastanza potenti per diventare degli imperatori, cioè appunto dei *chakravartin*, "coloro che girano la ruota del mondo".

## Dio della guerra

Come hanno dimostrato le ricerche di Georges Dumézil, in tutti i pantheon indoeuropei esiste una figura divina del secondo livello, preposta a significare l'archetipo della funzione guerriera<sup>84</sup>. Peraltro nel corso del suo sviluppo storico, ciascuna tradizione ha modificato, adattandolo, tale archetipo, spesso come reazione a stimolazioni culturali esterne. Abbiamo quindi una grande varietà di soluzioni particolari, che sono peculiari delle diverse forme religiose indoeuropee. Ora, se la figura più antica di sovrano-guerriero presente nel pantheon vedico è certamente quella di Indra, nell'Induismo essa viene di fatto sostituita, quasi all'improvviso, dalla figura di Skanda, alla lettera 'colui che salta', il figlio di Shiva. Eternamente adolescente, secondo il mito Skanda pratica l'arte della caccia e del combattimento più secondo le modalità proprie alle fratrie guerriere indoeuropee, che non nello stile di un dio della guerra. Una sostituzione del tutto simile sembra del resto essersi verificata anche in ambito celtico, ed è anzi riscontrabile in diverse altre tradizioni indoeuropee<sup>85</sup>. Ma l'Induismo sembra davvero l'unico ad aver condotto sino in fondo questo processo di dislocazione culturale da un archetipo di guerriero puramente divino, ad una figu-

---

<sup>83</sup> A tuttoggi la migliore disamina del rito di *Râjasûya* è quella compiuta da Heesterman (1957) pp. 106 e ss. Per una buona sintesi di questo rito rinviamo invece ad Auboyer (1965), p. 380. Ora i 'rinuncianti', in sanscrito *Sannyâsin*, categoria di asceti cui verosimilmente Calano apparteneva, sono soliti recare con sé una pelle di tigre, la quale funge sia da capo d'abbigliamento, che da supporto consacrato per le loro pratiche ascetiche e contemplative.

<sup>84</sup> Cfr. Dumézil (1988).

<sup>85</sup> Cfr. Dumézil (1990).



ra di giovane combattente dai tratti molto più realistici e quasi umanizzati. Come si è detto, trasformazioni di questo tipo necessitano sempre di un qualche stimolo esterno, storico ed ambientale. Com'è noto, nel caso dell'Induismo in genere è davvero estremamente difficile riuscire a svolgere un'analisi storica di questo tipo. Ma forse proprio la genesi, e il relativamente rapido sviluppo, della figura divina o semidivina di Skanda, potrebbe costituire un'interessante eccezione. Se infatti andiamo ad esaminare i testi nei quali per la prima volta si sviluppa in modo veramente significativo il complesso di miti che lo riguarda esaltandone la figura, e se da un altro lato cerchiamo di cogliere il momento iniziale dello sviluppo della sua iconografia, ci accorgiamo che le date possono essere molto significative.

Alla fine degli anni Trenta uno studioso indiano, il bramino N. G. Pillai<sup>86</sup>, scrisse un lungo articolo, nel quale si sforzava di dimostrare che Skanda sarebbe stato addirittura la divinizzazione indù della figura di Alessandro Magno. Egli si basava innanzitutto sulla possibile derivazione del nome sanscrito 'Skanda' dalla forma persiana *Iskandar* del nome di Alessandro:

In Persian and Arabic and in Eastern languages generally, it is a well-known fact that Alexander is known under the name of Iskandar. And it is natural, if Indian languages have used his name, it might be a variant of its Asiatic form. What form could it normally assume in the ancient Sanskrit language? We are familiar, through Buddhist sources with the Indianization of the name of Graeco-Bactrian King, Menander. It occurs as Melinda. On the same analogy, Iskander regularly becomes 'Iskanda'. It is next an easy step to treat the initial 'I' as a case of prosthesis as it obtains regularly in Prakrits, and arrive at the Sanskrit form 'Skanda'<sup>87</sup>.

A questo proposito, si potrebbe oltretutto ricordare che il nome dell'attuale città di Kandahar in Afghanistan, è con ogni probabilità la forma corrotta di una delle antiche Alessandrie fondate in quest'area<sup>88</sup>. Un'altra considerazione di Pillai, ai nostri occhi molto più interessante sia dal punto di vista funzionale che iconografico, verteva sulla comune natura aristocratica e guerriera di queste due figure eroiche, e sulla loro preferenza per la lancia come loro arma individuale<sup>89</sup>:

Alexander was a prince, and Kumâra, which means a prince in Sanskrit, is a synonym of 'Skanda'. He was a warlord and leader of an army, and Senânî which

---

<sup>86</sup> Pillai (1937).

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 957.

<sup>88</sup> Lo dimostrerebbero anche alcuni rinvenimenti archeologici. Cfr. Wheeler, *op. cit.*, p. 65 e seguenti.

<sup>89</sup> Tale preferenza ha fra l'altro un puntuale riscontro iconografico sia nelle monete raffiguranti Alessandro, che in quelle con Skanda.

means the leader of an army is again a name of Skanda. The lance was Alexander's favourite weapon, and the weapon of Greek soldiers in general, and Skanda is called 'Shakti-dhara' (lance bearer)<sup>90</sup>.

Pillai sottolineava poi il fatto che nei testi più antichi, risalenti al periodo vedico, Skanda non veniva menzionato con questo nome, e comunque mai esplicitamente come dio della guerra:

If the word Skanda has been introduced into India after Alexander's conquest, Indian literature before the days of Alexander could not possibly refer to him. Are there not references in the pre-Alexandrine literature of India? There is no mention of Skanda in the Vedas. But it occurs once in the Upanishadic literature. In the *Chândogya Upanishad*, a seer of the name Skanda Sanatkumâra is mentioned. It must, first, be noted that it is not a god Skanda yet, that is referred to<sup>91</sup>.

Curiosamente, è un dato di fatto che negli esempi iconografici più antichi a noi noti di Skanda, egli viene raffigurato con una testa di ariete, e quindi denominato Naigamesha, letteralmente "Colui che è chiamato Ariete". E secondo i testi, anche quando Skanda si manifesta con sei teste, quella centrale e più alta è quella di Naigamesha<sup>92</sup>. Pillai ovviamente compara tale caratteristica alle corna d'ariete di Alessandro:

Zeus Ammon is often portrayed with horned head of a ram. And Alexander, the son of Ammon, came to acquire the image of his father with horns springing up from his head. The coinage of Lysimachus has preserved for us the profile of the two-horned god, the *Dhulqarnein* of the Arabs and their *Koran*. *Châga mukha* or *Châga vaktra*, which means ram-faced, is again one of the synonyms of Skanda<sup>93</sup>.

Secondo l'indologa e storica dell'arte Françoise L'Hernault<sup>94</sup>, proprio questo particolare elemento simbolico dimostra l'apparentamento, già vedico, di Skanda con il dio Agni<sup>95</sup>. Il dettaglio del paio di corna d'ariete, decoranti l'elmo di Alessandro, sarà stato certamente notato dagli indiani che avevano avuto il

---

<sup>90</sup> Pillai, *op. cit.*, p. 958.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 988. Il passo in questione si trova esattamente in *Chândogya Upanishad* 7, 26, 2. Anche se questo testo è molto antico, risalendo come minimo al VI secolo a.C., in effetti qui Skanda è delineato solo nel suo aspetto puramente spirituale, come "colui che salta oltre" le tenebre della morte e della sofferenza.

<sup>92</sup> L'Hernault (1978), p. 31: "Dans le *Mahâbhârata* Naigamesha est considéré comme un des quatre aspects de Skanda, ou encore il est sa sixième tête ("celle qui est la plus digne d'être adorée")." Sempre in L'Hernault, vedi anche Fig. 2 a p. 33 e Fig. 3 a p. 34.

<sup>93</sup> Pillai, *op. cit.*, p. 966.

<sup>94</sup> L'Hernault, *op. cit.*

<sup>95</sup> Agni ha del resto come sua 'cavalatura' un ariete, cioè una delle principali vittime sacrificali.

privilegio di accostarlo. Anche dopo la sua partenza dall'India, molti altri avranno potuto osservarlo riprodotto sul recto delle monete indo-greche che lo celebravano. Il guerriero-re divino venuto dalla Grecia e il guerriero immortale del pantheon indù recano dunque entrambi le corna d'ariete come loro attributo simbolico, e questo non è certamente indifferente per una civiltà come quella indù che al mito e al simbolo ha sempre attribuito la massima importanza, ed un significato pressoché assoluto e indiscutibile. Pillai comunque trascurò di considerare tutta una serie di altre interessanti prove indiziali e circostanziali, le quali ci sembra che consentano di rafforzare questa sua interessante ipotesi.

Il dato più impressionante è certamente quello che possiamo cogliere sul versante iconografico, che in questo caso ci è documentato particolarmente bene dai tipi monetari conati da alcuni sovrani indù dell'area nord-occidentale del Subcontinente indiano. Guarda caso, inizialmente si tratta proprio dei regni indiani bellicosamente confinanti con il Regno Indo-greco (180 a.C.-10 d.C.). Gli Indo-Greci regnarono fino a Mathurâ ancora nel I secolo a.C., ma probabilmente non oltre il 70 a.C.<sup>96</sup>. Quando i re indiani riconquistarono l'area di Mathurâ e il Punjab sud-orientale a ovest del fiume Yamunâ, iniziarono a coniare monete per celebrare le loro vittorie militari. Ed è proprio in questo periodo che appare per la prima volta Skanda, nelle monete degli Yaudheya<sup>97</sup>. Per quanto riguarda poi i testi, il vero sviluppo del mito di Skanda avviene soprattutto all'interno del *Mahâbhârata*, e cioè in un periodo compreso all'incirca fra il 200 a.C. e il 200 d.C., oppure, più probabilmente, fra il 300 a.C. e il 100 a.C.<sup>98</sup>. Per culminare, solo molto più tardi, con la redazione dello *Skanda Purâna* nel VI o VII secolo d.C. Sia i dati testuali che quelli iconografici sembrano dunque confermare che il mito e l'iconografia di Skanda hanno preso sviluppo comunque solo dopo l'ingresso di Alessandro in India.

Proviamo allora a riconsiderare in questa nuova luce la figura divina di Skanda, per vedere quali suoi tratti potrebbero essere stati ispirati in qualche modo dal Grande Macedone. Innanzitutto l'età: Skanda, come si è detto, è un adolescente eternamente giovane, ed Alessandro come sappiamo è morto anco-

---

<sup>96</sup> Ma anche dopo l'invasione scita dell'anno 10 d. C., enclavi di popolazioni greche sopravvissero in quelle aree per alcuni secoli.

<sup>97</sup> Vedi L'Hernault, *op. cit.*, p. 27: "Les plus anciennes représentations de Subrahmanya se trouvent, comme l'on sait, sur les pièces des monnaies. Si l'on n'est pas sûr que le personnage porteur d'un long bâton (lance?) figuré sur les monnaies des deux siècles précédant l'ère chrétienne soit Subrahmanya, en revanche les représentations du début de l'ère chrétienne sur les monnaies frappées par les Yaudheya et les Kushâna sont certaines. Subrahmanya était la divinité tutélaire des Yaudheya dont on a retrouvé des monnaies au Râjasthân, au Punjâb et en Uttar Pradesh. Le dieu y est représenté avec une seule tete, tenant sa lance, l'autre main sur la hanche". Subrahmanya è un altro diffuso appellativo tradizionale del dio Skanda.

<sup>98</sup> Cfr. Hopkins (1968), p. 1.

ra nel pieno fulgore delle sue possibilità fisiche e psichiche, esercitando l'arte e il mestiere della guerra praticamente fin quasi nei suoi ultimi giorni. Proprio questa caratteristica sarà lo spunto centrale dello sviluppo della leggenda di Alessandro nelle altre tradizioni orientali e occidentali. E come si è rilevato questa caratteristica richiama direttamente la situazione tradizionalmente propria ai giovani appartenenti alle fraternità guerriere indoeuropee, dall'India all'Iran, dal mondo celtico a quello greco-romano. Toccava dunque qualcosa di culturalmente preesistente e comune sia all'orizzonte spirituale greco che a quello indiano, per di più in una fase che dal lato greco macedone vedeva instaurarsi addirittura un colossale Impero, reso possibile proprio da un'impresa guerriera, e, da quello indiano, andava direttamente a provocare quella reazione bellica che non solo finirà col cacciare velocemente i Greci dall'India, ma che costituirà la premessa storicamente necessaria e sufficiente per la nascita, nel 322, del primo grande Impero indù, il più esteso e potente della storia<sup>99</sup>. Per di più, proprio per opera, a soli vent'anni d'età, di quel Chandragupta Maurya (340-293 a.C.), noto ai Greci col nome di Sandrokottos<sup>100</sup>, che pochissimi anni prima era stato diretto testimone ed ammiratore dell'eroismo guerriero e della sapienza politica di Alessandro. E forse, come sembra, anche suo diretto interlocutore<sup>101</sup>. Appare quindi del tutto verosimile che in un simile contesto, che prevedeva fra l'altro inevitabilmente il recupero e la intensificazione dei riti e della simbologia inerenti al sacrificio del cavallo e all'incoronazione di un *chakravartin*, divenisse urgente al fine di un suo diretto sfruttamento 'politico', anche una qualche modifica o per meglio dire adattamento della figura divina indù fino ad allora preposta alla funzione guerriera. E così Indra fu sostituito da Skanda. Come si vede ragionando più seriamente su questo complesso di cose, quella che negli anni Trenta dello scorso secolo poteva essere una delle tante esagerazioni in chiave nazionalistica degli studiosi indiani, acquista l'evidenza di una logica vieppiù stringente. Fra l'altro anche l'iconografia relativa al sacrificio del cavallo si sviluppa in quel torno di tempo. Come abbiamo visto, Skanda viene ritratto per lo più armato di una lancia, e sappiamo che anche Alessandro preferiva la lancia a tutte le altre armi. È una lancia quella che egli scaglia contro l'Imperatore persiano a Gaugamela, ed è armato di lancia che egli sale per primo le scale appoggiate sulle mura delle città dell'India da lui assediate, o che

---

<sup>99</sup> Sotto Ashoka (304-232 d.C.), nipote di Chandragupta, arriverà infatti a comprendere tutto il Subcontinente indiano, compresa l'isola di Shri Lanka.

<sup>100</sup> Evidentemente, *nomen est omen*, essi riconoscevano in lui una sorta di novello Alessandro indiano. I fraintendimenti onomastici sono infatti quasi sempre l'indice significativo, e più o meno inconsapevole, delle proiezioni culturali della civiltà che li compie.

<sup>101</sup> Cfr. Megastene, frammento XXVII.

affronta l'elefante di Re Poro (fig. 1). Il guerriero eternamente giovane, dalle corna d'ariete, armato di lancia s'identifica dunque dal lato dei Greci con Alessandro divenuto Magno, e da quello degli Indù con la nuova figura divina di Skanda, assunta a patrona della nuova fase guerriera e imperiale della storia dell'India. Non è certo in così poche righe che si può risolvere tale questione, ma crediamo che valesse comunque la pena indicare l'ipotetica verosimiglianza di questo rarissimo e forse unico esempio in cui la storia, l'*histoire evenementielle*, si è trasformata in mito, direttamente modificando il pantheon della religione apparentemente più conservatrice dell'Eurasia. In fondo, se fosse vero, sarebbe stato questo il più ambito successo per colui che ripercorrendo a ritroso l'antico viaggio di Dioniso aspirava proprio a divenire e restare per sempre un dio immortale. Del resto, gli esiti della conquista di Alessandro hanno potuto iscriversi nella leggenda solo perché, come ha scritto Mortimer Wheeler<sup>102</sup>, superarono di molto i limiti, anche straordinari, delle più grandi imprese storiche:

Per riassumere, da Persepoli agli ultimi dodici vestigi che forse attendono di essere portati alla luce vicino al fiume Beas, nel Punjab, l'avventura di Alessandro assunse una qualità cosmica che ancor oggi non trova paragone nell'intera storia dell'umanità. Alessandro era un conquistatore, ambizioso e fortunato, ma non solo questo. A est di Persepoli, nelle estreme regioni dell'Asia, lasciò un'impronta più esaltante e più duratura. Alessandro, «barbaro», (o non-greco), altamente ellenizzato, prese ora coscienza di essere sul punto di diventare il fautore di un nuovo concetto di civilizzazione, basato non sulla convenzionale dicotomia di greco e non-greco, ma su un'*homonoia* universale, o uguaglianza di condizione e di comprensione.

## Gli occhi di Alessandro

Nel secolo successivo alla morte di Alessandro gli elementi mitici e leggendari della sua vita furono raccolti ad Alessandria d'Egitto in un *Romanzo di Alessandro* in lingua greca, falsamente attribuito a Callistene. Questo testo ebbe grande diffusione per tutta l'Antichità e durante il Medioevo, con numerose versioni e revisioni. In esso (I, 13), fra le altre cose, viene descritta una caratteristica fisica del Macedone che poi ritroveremo presente in tutte le opere successive, a causa della sua singolare importanza simbolica:

Cresciuto che fu, non assomigliava per nulla a Filippo, ma nemmeno alla madre, e neppure al vero genitore: aveva piuttosto delle fattezze proprie tutte sue: forma

---

<sup>102</sup> *Op. cit.*, p. 14.

d'uomo, chioma di leone, gli occhi di diverso colore, il destro nero e il sinistro azzurro, e i denti aguzzi come quelli di un serpente.

A sua volta anche Quinto Curzio Rufo (I sec. d.C.), nella sua opera *Historiae Alexandri Magni*, sottolinea l'inquietante sguardo del Macedone, che aveva "occhi discordevoli, poiché si dice che il sinistro era turchino, l'altro nero." Nei suoi *Poemi conviviali* del 1904, Giovanni Pascoli dedica una poesia ad *Alexandros* che, giunto alla riva del Fiume Oceano, piange per il dispiacere di non potersi spingere oltre nella sua titanica impresa della conquista del mondo. Nel descrivere l'eroe, egli richiama questa singolare caratteristica fisiognomica, dandone un'efficace interpretazione poetica:

E così, piange, poi che giunse anelo:  
piange dall'occhio nero come morte;  
piange dall'occhio azzurro come cielo.  
Ché si fa sempre (tale è la sua sorte)  
Nell'occhio nero lo sperar, più vano;  
nell'occhio azzurro il desiar, più forte.

Questa strana anomalia fisica in realtà si spiega, come tanti altri elementi della leggenda ben presto sviluppatasi intorno ad Alessandro, solo attraverso la chiave del mito e il simbolo. In molte tradizioni esiste il mito del Macrantropo o Uomo cosmico, il cui corpo è costituito dall'intero Universo, e in particolare il Sole e la Luna costituiscono i suoi due occhi, l'uno chiaro e l'altro scuro, volti ad illuminare rispettivamente il giorno e la notte. A seconda delle tradizioni, il Macrantropo è la Divinità creatrice descritta in termini antropomorfi, oppure l'antenato primordiale del genere umano descritto come gigante cosmico<sup>103</sup>. Colpisce il fatto che proprio nell'Induismo si abbia, nei termini più coerenti, sia la spiegazione mitica che quella simbolica di questa strana caratteristica, la quale evidentemente connota solo personaggi divini o semidivini. La nozione di *Vaishvânara*, un nome che è anche un appellativo del dio vedico Agni<sup>104</sup>, e che letteralmente significa "Uomo universale". Così egli viene descritto nella *Bhagavad Gîtâ* (XI, 19):

---

<sup>103</sup> Secondo lo Shintoismo giapponese, quando l'antenato mitico Izanagi si lavò il viso, dal suo occhio sinistro emerse la dea del Sole, Amaterasu, dalla quale discende la dinastia imperiale, e da quello destro il dio della Luna, Tsuki-yomi. Nella tradizione degli abitanti delle Isole Gilbert, nel Pacifico settentrionale, l'antenato viene smembrato dalla compagna, e il suo occhio destro gettato nel cielo d'Oriente divenne il Sole, mentre l'occhio sinistro lanciato nel cielo d'Occidente divenne la Luna.

<sup>104</sup> Personificazione della fiamma sacrificale.

Io ti vedo senza inizio, né meta, né fine, con la tua energia infinita, le tue braccia in numero infinito, il Sole e la Luna per occhi, la tua bocca scintillante che divora le obblazioni, mentre riscaldi l'universo con il tuo ardore.

Non a caso, dunque, il primo dei Tolomei farà innalzare ad Alessandria una statua colossale di Serapide, divinità la quale diceva di sé “Il mio capo è il cielo, il mio corpo il mare, i miei piedi sono la terra – le mie orecchie sono lassù nell'etere, il mio occhio è la luce del Sole”. Come scrive giustamente Maryla Falk, commentando questo episodio, “Qui finalmente ricompare il motivo fondamentale del mito del *Purusha*: la visione dell'Uomo-Universo. Ma esso è giunto qui sulla via di penetrazione diretta”<sup>105</sup>. È strano che la Falk non abbia colto come Alessandro Magno, con i suoi due occhi di diverso colore, fosse l'Uomo-Universo sia per il mito egizio che per quello indiano, ai due estremi del suo Impero esteso, come un presagio, fra l'Oriente e l'Occidente.

## Il profumo di Alessandro

Secondo Plutarco<sup>106</sup>, che si basa a sua volta sulle *Memorie* di Aristosseno (IV sec. a.C.), la pelle di Alessandro emanava un profumo soave, quasi miracoloso, ch'era la manifestazione più direttamente avvertibile del suo carisma:

Leggiamo nei commentari di Aristosseno che la sua pelle emanava una graditissima fragranza, che tutta la sua carne e la sua bocca odoravano soavemente; tanto che ne rimanevano impregnate le vesti; ma questo forse dipendeva dalla temperatura del suo corpo, alta e focosa; onde, come pensa Teofrasto, le emanazioni procedevano dalle evaporazioni come effetto del calore stesso: così come i luoghi più caldi e più aridi della terra sono quelli che emanano maggior dose di aromi<sup>107</sup>, perché il sole dissecca la parte umida dei corpi, causa unica della putredine. Forse appunto per questo suo calore fisico Alessandro, come pare, era impetuoso, e beveva. Fin da quando era fanciullo traspariva evidente il suo carattere, perché era irascibile e aggressivo in ogni cosa, mentre poco si lasciava prendere dai piaceri del corpo, rispetto ai quali era molto moderato.

Quello del ‘profumo dell'eroe’, e più tardi del santo, è un mitologema molto antico e fortemente radicato nell'immaginario sia orientale che occidentale.

---

<sup>105</sup> Falk (1986), p. 479.

<sup>106</sup> Plutarco, *Vita di Alessandro*, 4.

<sup>107</sup> Sulla nozione greca di ‘terra degli aromi’, applicata peraltro alla sola Penisola Arabica, si veda in particolare lo splendido studio di Detienne (1975).

Sul tema del ‘profumo di Alessandro’ è stato scritto anni fa dal Bonoure un articolo abbastanza interessante<sup>108</sup>, che peraltro non individua per nulla l’esatto quadro di riferimento storico religioso al quale esso va riferito, se si vuole comprenderne appieno il significato. Ma partiamo intanto dal profumo. Riteniamo ch’esso trovi la sua più compiuta spiegazione in quella tradizione del Dionisismo, della quale Bonoure sembra essersi completamente dimenticato, in cui il *profumo* per eccellenza viene attribuito ad un predatore, la pantera o leopardo. La pantera è sacra a Diòniso, che la tiene presso di sé, la cavalca, e si riveste della sua pelle<sup>109</sup>. Addirittura egli stesso si trasforma in pantera, come è descritto nelle *Dionisiache* di Nonno (Canto XXXVI, 314-320). Sul suo divino esempio, Alessandro ricopriva d’una pelliccia di leopardo la sella di Bucefalo<sup>110</sup>, forse memore anche della credenza secondo la quale

l’inganno della pantera è più segreto: essa fa ricorso all’attrattiva del profumo. La pantera infatti è un animale profumato. E proprio in questo si distingue da tutti gli altri animali. Nessun animale emana per natura un buon odore – scrive Teofrasto – salvo la pantera; e un ‘problema aristotelico’ si chiede, senza d’altronde rispondere chiaramente, perché gli animali sono tutti maleodoranti tranne la pantera. C’era anche, una volta, nella città di Tarso, un profumo assai ricercato che veniva chiamato il ‘pantera’ (*pardalium*), ma la cui formula era già perduta al tempo di Plinio il Vecchio<sup>111</sup>.

L’inganno della pantera corrisponde in fondo al potere di seduzione del carisma di Alessandro. Alessandro, che è Diòniso, è dunque anche la *pantera profumata*.

Ma per quanto riguarda la causa di questo *profumo*, cioè il *calore* di Alessandro, resta ancora molto da dire, o almeno da accennare. Tale fenomeno si lega infatti direttamente in parte al ricordo, e in parte forse anche al permanere, di una pratica spirituale, quella della produzione spontanea o indotta di un forte calore corporeo, che risale ai primordi dello sciamanesimo eurasiatico<sup>112</sup>. E che in particolare è attestata non solo in buona parte delle tradizioni mitiche e legendarie di origine indoeuropea, dall’area celtica fino all’India, ma anche di quelle tibetane, turco-mongole e, appunto, siberiane. Si è visto come Plutarco,

---

<sup>108</sup> Bonoure (1983).

<sup>109</sup> Allo stesso modo Shiva ama rivestirsi o sedersi su di una pelle di tigre, suo simbolo animale.

<sup>110</sup> L’evidenza iconografica di questo fatto è rilevabile nel medaglione d’oro proveniente da Tarso che mostra Alessandro che caccia a cavallo di Bucefalo, conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi, nelle due lastre scolpite a rilievo custodite nel Museo Nazionale di Atene, e nel celebre mosaico di Pompei. Cfr. Sekunda e McBride (1984), p. 15, p. 19, p. 36.

<sup>111</sup> Detienne (1980), pp. 66-67.



sulla scorta dei suoi predecessori, tenda ad attribuire questo singolare fenomeno al temperamento *igneo*, e quindi *irascibile*, di Alessandro, fondandosi sulla celebre teoria degli umori sviluppata nella medicina greca. Inoltre egli collega tale temperamento alle note esplosioni d'ira ed aggressività che caratterizzano, com'è noto, la biografia del Macedone. Ma questo tratto caratteriale, unitamente alla produzione d'un eccezionale calore corporeo, contraddistingue l'eroe guerriero in tutte le tradizioni indoeuropee, come sinteticamente ricorda Mircea Eliade<sup>113</sup>:

La 'trasudazione creatrice' e la produzione magica del calore erano conosciute anche dagli Indo-Europei. [...] L'eroe irlandese Cuchulainn esce così 'riscaldato' dalla sua prima impresa guerresca (equivalente a una iniziazione militare) da far saltare le doghe e i cerchi del tino in cui era stato messo; un analogo 'furore-calore' si trova presso l'eroe dei Narti caucasici, Batradz. Come ha dimostrato Georges Dumézil<sup>114</sup>, parecchi termini del vocabolario 'eroico' indo-europeo – *furor*, *ferg*, *wut*, *ménos* – esprimono precisamente quel 'calore estremo' e quella 'collera' che caratterizzano, ad altri livelli della sacralità, l'incorporazione della *potenza*.

Questo è il quadro di riferimento *funzionale* all'interno del quale si spiega il *calore guerriero* di Alessandro.

Probabilmente tutto ciò ancora non basta ad esaurirne il senso, perché questo 'calore interiore' ricorda assai da vicino la nozione sia indù che buddhista di quel particolare *ardore* psicofisico, in sanscrito *tapas*, che veniva ottenuto quale prodotto secondario delle pratiche yogiche, e che era considerato il segno esteriore di una profonda spiritualità. Secondo la *Mundaka Upanishad* (3.2, 4) il *tapas* era sia la fonte del potere, che il tramite per giungere ad esso. Perché per ottenerlo, occorreva l'unione del devoto al supremo *Brahman*, raggiunta tramite l'ascesi e la conoscenza. Sull'esempio delle divinità più potenti, come Indra, che accedevano al Cielo grazie al loro *tapas*<sup>115</sup>.

La pratica del *tapas* è attestata in India fin dall'epoca vedica, ma l'ideologia e le pratiche della "trasudazione magica e della creazione mediante l'auto-termia sono conosciute fin dall'epoca indo-europea, anzi, esse appartengono a uno stadio culturale arcaico, essendo attestate sia nelle cosmologie "primitive" sia in numerosi sciamanesimi"<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> Sul ruolo del 'calore magico' nello sciamanesimo, cfr. Eliade (1983), pp. 504-507.

<sup>113</sup> Eliade (1973), p. 110.

<sup>114</sup> Il riferimento principale è a Dumézil (1990).

<sup>115</sup> Cfr. M. Eliade (1973), 109-113 e in particolare il capitolo intitolato "Il calore magico", pp. 308-312.

<sup>116</sup> Eliade, op. cit., p. 309.

Alessandro è dunque l'eroe profumato nella 'terra dei profumi'. Terra dei profumi che è certamente tutta l'India, nel suo insieme, ma che, alla lettera, è in particolare quel Gandhâra<sup>117</sup>, quel Nordovest in cui egli lascerà indubbiamente la sua impronta più profonda. Qui infatti nascerà e si svilupperà l'arte indogreca, destinata a diffondere la cultura figurativa prima della Grecia, e poi di Roma, in quasi tutta l'Asia. Ma soprattutto destinata a rafforzare, anche sul piano estetico, una concezione antropomorfa della spiritualità, ch'era già profondamente latente sia nel Buddhismo che nel Jainismo e nell'Induismo. Resta questo, almeno in Asia, il merito più grande di Alessandro.

### Riferimenti bibliografici

Altheim F. (2007), *Deus invictus. Le religioni e la fine del mondo antico*, Roma, Edizioni Mediterranee.

Arriano (2007), *Anabasi di Alessandro*, a cura di F. Sisti, Milano, Mondadori.

Auboyer J. (1965), *L'India fino ai Gupta*, Milano, Il Saggiatore.

Avalon A. (1979), *Shakti e Shakta*, Roma, Edizioni Mediterranee.

Boccaccio G. (1978), *Dizionario geografico. De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, et de nominibus maris*, a cura di N. Liburnio, Torino, Fògola.

Bonoure G. (1983), "L'odeur du héros. Un thème ancien de la légende d'Alexandre", in *Quaderni di storia*, n. 17, gennaio/giugno 1983, Edizioni Dedalo, pp. 3-46.

Bowker J. (1997), *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press.

Burkert W. (1999), *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, Marsilio.

Bussagli M. (1984), *L'arte del Gandhâra*, Torino, UTET.

---

<sup>117</sup> *Gandhâ* in sanscrito significa infatti profumo.

- Cardini F. (1981), *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia.
- Centanni M. (a cura di) (1988), *Il Romanzo di Alessandro*, Venezia, Arsenale Editrice.
- Chiodo d'Onza M. e Panettoni E. (a cura di) (1977), *Alessandro Magno e l'Oriente*, Messina – Firenze, G. D'Anna.
- Citati P. (1974), *Alessandro*, Milano, Rizzoli.
- Coomaraswamy A.K. (1936), “A note on the *Asvamedha*”, in *Archiv Orientalni*, pp. 306-317.
- Coomaraswamy A.K. (1965), *History of Indian and Indonesian Art*, New York, Dover Publications.
- Daniélou A. (1984), *Storia dell'India*, Roma, Ubaldini.
- Daniélou A. (1980), *Shiva e Dioniso. La religione della Natura e dell'Eros. Dalla preistoria all'avvenire*, Roma, Ubaldini.
- Detienne M. (1975), *I Giardini di Adone*, Torino, Einaudi.
- Detienne M. (1980), *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, Laterza.
- Diodoro Siculo (1991), *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo*, Torriana (FO), Orsa Maggiore Editrice.
- Dumézil G. (1929), *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Parigi, P. Geuthner.
- Dumézil G. (1975), “Alexandre et le sage de l'Inde”, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfanti*, vol. II, Brescia, Paideia, pp. 255-260.
- Dumézil G. (1988), *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio.
- Dumézil G. (1990), *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Milano, Adelphi.
- Eliade M. (1973), *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano, Rizzoli.
- Enciclopedia delle religioni* (1997), a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Vol. IV, Milano, Jaca Book.

- Eliade M. (1983), *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Mediterranee.
- Esnoul A.-M. (1976), *Bhagavad Gitâ*, Milano, Adelphi.
- Euripide (1992), *Le Baccanti*, a cura di G. Guidorizzi, Venezia, Marsilio.
- Falk M. (1986), *Il mito psicologico nell'India antica*, Milano, Adelphi.
- Filostrato (1978), *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi.
- Grimal P. (1997), *Enciclopedia dei miti*, Milano, Garzanti.
- Grossato A. (1983), "The Anaryan Cakravartin", in *East and West*, vol. 33, ns. 1-4, Roma, pp. 282-87.
- Grossato A. (1987) "Shining Legs. The Onefooted Type in Hindu Myth and Iconography", in *East and West*, Vol. 37, Nos. 1-4, dicembre 1987, Roma, Is.M.E.O., pp. 247-282.
- Grossato A. (1989), "Il Monopode Polare. Origine e significato di alcune rappresentazioni arcaiche di *Ursa Major*", nel Supplemento n. 9 della *Rivista di Archeologia* dedicato al *Colloquio Internazionale 'Archeologia e Astronomia' - Venezia 3-6 Maggio 1989*, Roma, Giorgio Bretschneider, pp. 207-211.
- Grossato A. (1999), *Il Libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Milano, Mondadori.
- Grossato A. (2002), "Sovranità universale e regalità particolari nell'Induismo, tra mito e storia", in *La regalità*, a cura di C. Donà e F. Zambon, Roma, Carocci, pp. 15-31.
- Heesterman J.C. (1957), *The Ancient Indian Royal Consecration: The R?jas?ya described according to the Yajus Texts and annotated*, 's-Gravenhage, Mouton.
- Hopkins E.W. (1968), *Epic Mythology*, Varanasi, Indological Book House.
- Jeanmaire H. (1972), *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino, Einaudi.
- Kerényi K. (1972), *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore.
- Kerényi K. (1992), *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi.
- Kirfel W. (1967), *Die Kosmographie der Inder*, Georg Olms, Hildesheim.

- Lane Fox R. (1981), *Alessandro Magno*, Torino, Einaudi.
- L'Hernault F. (1978), *L'Iconographie de Subrahmanya au Tamilnad*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie.
- Liebert G. (1976), *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism – Buddhism – Jainism*, Leiden, Brill.
- Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa (The)* (1981), edited by K. Mohan Ganguli, 12 voll., Delhi, Munshiram Manoharlal.
- Majumdar R.C. (1960), *Classical Accounts of India*, Calcutta, K.L. Mukhopadhyay.
- Mani V. (1979), *Puranic Encyclopaedia. A comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Markandeya Purana (The)* (1904), edited by F. Eden Pargiter, Calcutta, The Asiatic Society.
- McGovern P.E. (2006), *L'archeologo e l'uva. Vite e vino dal Neolitico alla Grecia arcaica*, Roma, Carocci.
- Merkelbach R. (1991), *I Misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo*, Genova, ECIG.
- Nezâmi (1997), *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Nonno di Panopoli (2004), *Le Dionisiache* (canti XL-XLVIII), a cura di G. Agosti, Vol. IV, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Panikkar R. (1966), *Maya e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, Roma, Abete.
- Piantelli M. (1972), "Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d'Elide", in *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, n. 105, pp. 135-164.
- Pillai N.G. (1937), "Skanda: the Alexander romance in India", in *Proceedings of the All-India Oriental Conference*, pp. 955-997.
- Plutarco (1974), *Le vite parallele*, a cura di A. Ribera, Vol. II/1, Firenze, Sansoni.

- Rufo Q. Curzio (1989), *Alessandro Magno*, Milano, Messaggerie Pontremolesi.
- Sekunda N. e McBride A. (1984), *The Army of Alexander the Great*, London, Osprey.
- Sekunda N. e Warry J. (1998), *Alexander the Great. His Armies and Campaigns 334-323 BC*, London, Osprey.
- Sordi M. (a cura di) (1984), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, Jaca Book.
- Stein A. (1937), *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Iran*, Londra,
- Stein A. (1985), *Alexander's track to the Indus*, New Delhi, Offset Printing Centre.
- Vishnupuranam* (1972), edited by M.N. Dutt Shastri, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Stutley, M. e J. (1980), *Dizionario dell'Induismo*, Roma, Ubaldini.
- Varenne J. (2008), *Il Tantrismo. Miti, riti, metafisica*, prefazione di A. Grossato, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Walker B. (1968) *Hindu World*, 2 voll., London, Allen & Unwin.
- Wheeler M. (1968), *L'incendio di Persepoli*, Milano, Mondadori.
- Willets R.F. (1962), *Cretan Cults and Festivals*, New York, Barnes & Noble.
- Zorzi A. (1982), *Vita di Marco Polo veneziano*, Milano, Rusconi.