

Plotino e l'India

di

Eleonora Zeper

La scienza degli uomini è divenuta una grande forza e soprattutto nell'ultimo secolo ha indagato su tutto ciò che di divino ci hanno tramandato i libri sacri, e dopo una spietata analisi, agli eruditi del mondo non è rimasto assolutamente più nulla di quanto prima era sacro. Ma essi hanno sezionato le singole parti, perdendo di vista l'insieme, al punto che risulta persino stupefacente una simile cecità.

Fëdor Dostoevskij *I fratelli Karamazov*

Indice

1. Premessa	p. 3
2. I contatti fra oriente e occidente prima di Alessandro	p. 4
3. La “rivoluzione alessandrina”	p. 8
4. Dopo il 323 a.C.: il regno indo-greco, i <i>Milindapañha</i> e l’ <i>Imitatio Alexandri</i>	p. 10
5. Le ambascerie indiane e la misteriosa figura di Bardesane	p. 16
6. Le fonti pagane di età imperiale e Apollonio di Tiana, uomo fra due mondi	p. 24
7. Le fonti cristiane	p. 31
8. Plotino e l’Egitto: da Licopoli ad Alessandria	p. 34
9. Alcuni parallelismi significativi fra <i>Enneadi</i> e <i>Upaniṣad</i>	p. 39
10. Lo gnosticismo: una via di mediazione?	p. 45
11. Conclusione	p. 60
12. Bibliografia	p. 62

1. Premessa

L'argomento che mi propongo qui di trattare – i rapporti tra Plotino e il mondo religioso e filosofico indiano – è stato affrontato da molti punti di vista: da chi nega qualsiasi possibile ingerenza orientale nel pensiero di Plotino, a chi ne fa un pensatore irrazionale, atipico, non greco; da chi smentisce ogni relazione culturale prolifica tra mondo greco e India, a chi ci ammonisce a non presumere che i contatti fra i popoli siano stati così scarsi nell'antichità. Il mio lavoro, più che presentarsi come una dettagliata analisi sull'argomento, troppo vasto e ricco di sbocchi perché sia possibile occuparsene in una tesi di laurea triennale, vuole essere un tentativo di sintesi che, prendendo in esame la figura di Plotino, l'opinione comune sull'India al suo tempo e i contatti tematici della sua opera con i più antichi testi indiani di filosofia, illustri un particolare aspetto del mondo tardo-antico quale la precisa volontà da parte dei filosofi e degli uomini istruiti di giungere a una cultura sincretistica, a un sapere che valichi i confini fragili di un impero già vacillante, nella consapevolezza, forse, che quello che si trova, se si guarda con attenzione distinguendo gli ingredienti nel calderone della “sapienza barbara”, non è il diverso, ma una medesima universale aspirazione

Prima di tutto cercherò di esporre a grandi linee i dati reali posseduti in proposito e il ruolo che l'India ebbe nell'immaginario collettivo della Grecia prima di Alessandro.

In secondo luogo sottolineerò l'importanza che la grande spedizione del Macedone ebbe, soffermandomi soprattutto sulle conseguenze culturali che ne derivarono. Passerò, poi, a prendere in considerazione la letteratura sull'India dal primo al basso impero, cristiana e non, prestando attenzione a due figure di particolare rilievo per i contatti fra oriente e occidente quali Bardesane e Apollonio di Tiana.

Infine, dopo aver cercato di definire l'ambiente culturale in cui Plotino si trovò a operare, tenterò di stabilire alcune corrispondenze fra le *Enneadi* e i testi upanišadici, concentrandomi soprattutto sui paralleli testuali più pregnanti piuttosto che sulle concezioni generali, suggerendo, sulla scia di grandi studiosi quali Mircea Eliade e Jean W. Sedlar, e tentando di sviluppare l'idea del mio relatore, il professor Aldo Magris, che lo gnosticismo sia stato il probabile ponte di mediazione fra i due mondi.

2. I contatti fra oriente e occidente prima di Alessandro

Il primo autore a delineare l'India come precisa entità geografica è un greco della Ionia, Scilace di Carianda¹, che nell'ultimo quarto del VI secolo a.C., compì una missione di esplorazione che consistette nel discendere l'Indo fino alla foce per conto del Gran re, Dario I. Il resoconto della sua spedizione è il famoso *Periplo* che servirà, poi, da fonte per la *Descrizione della terra*² ad Ecateo di Mileto (circa 500 a.C.), opera che ha il merito di adoperare per la prima volta la parola India, termine che deriva dal sanscrito *sindhu*, "fiume". In origine il nome faceva riferimento alla sola regione nord-occidentale, mentre poi, come scrive Erodoto³, assumerà un significato più generico riferendosi all'intero subcontinente indiano.

Gli scarsi frammenti delle opere di Scilace e di Ecateo non possono aiutarci a comprendere quale fosse il livello di conoscenza dell'India in quel periodo. Erodoto è il primo autore grazie al quale possiamo farcene un'idea più precisa. Le informazioni dello storico di Alicarnasso, molto probabilmente provenienti da fonti persiane, offrono una sola informazione degna di nota ai fini della nostra ricerca: nella narrazione delle varie usanze dei popoli che abitano la zona (Erodoto, infatti, riconosce la diversità etnica e culturale propria dell'India) è presente anche la prima breve descrizione dei costumi religiosi indiani. Non uccidono alcun essere vivente, non coltivano piante, non esiste la proprietà privata, si nutrono solo di leguminacee cotte e non si danno cura di chi di loro cada ammalato o morto. Nulla di quanto qui scrive pare esagerato né inesatto: lo storico si riferisce proprio ai *sādhu*, gli asceti indù. A ben vedere fra tutte le informazioni erodotee l'unica a potersi ascrivere alla categoria dei *mirabilia* è la menzione delle misteriose formiche giganti scavatrici di oro.

Dopo Erodoto e prima della spedizione di Alessandro, sul tema dell'India ritornerà solo Ctesia di Cnido. Si tratta di un autore la cui inattendibilità scientifica è provata⁴, ma degno di nota, in ogni caso, per l'autorità sulla materia, che assumerà in occidente.

Ctesia rimane in Persia come medico personale del re Artaserse II per ben otto anni dal 405 al 397 a.C. e al suo ritorno in Grecia scrive una lunga monografia intitolata *Περσικά* e una più breve, gli *Ἰνδικά*. Le opere sono andate entrambe perdute, ma lunghi frammenti ci sono stati tramandati grazie alla *Biblioteca* del patriarca bizantino Fozio nel IX secolo (820-893). Non possiamo sapere se Ctesia abbia mai visto l'India con i propri occhi o abbia piuttosto riportato notizie di seconda mano dall'archivio reale o da funzionari persiani stanziati in territorio indiano o forse da indiani

¹ *F. Gr. Hist.* III, 709 (fr. 5 e 7 Jacoby).

² *F. Gr. Hist.* I, 1 (fr. 294-299 Jacoby).

³ Tutte le informazioni successive sono riportate in *EROD.*, III, 98-106.

⁴ Cfr fr. 11 Jacoby; A. MOMIGLIANO, *art. cit.*, pp. 20-31, 42-43.

incontrati in Persia. Si narra di una fontana che emette liquido d'oro ogni anno, cani abbastanza grandi da combattere con un leone, un fiume di miele, il siero della verità che si forma a primavera condensandosi dalla rugiada, persone che vivono oltre duecento anni, alcune con otto dita e altre con orecchie lunghe fino alle spalle⁵. Non credo si debba escludere totalmente la possibilità che dietro alcuni di questi *mirabilia* si celi un significato simbolico. Il siero della verità che si condensa a primavera potrebbe essere null'altro che il *soma* vedico, bevanda dell'immortalità dei *deva* nella tradizione indù, accostata in oriente, e confusa in occidente, con il *madhu* (miele)⁶. Segnaliamo che Porfirio nel *De antro Nimpharum* (15-17)⁷ attribuisce al miele virtù catartiche. Anche il fiume di miele è un elemento ricorrente in molte tradizioni e varrà la pena ricordare, ad esempio, i fiumi di latte e miele dell'Esodo⁸.

Un episodio degno di nota relativo a questo periodo è quello tramandatoci da Eusebio (260-340 d.C.) nella sua *Praeparatio evangelica*⁹. È una notizia di terza mano, poiché Eusebio cita Aristocle che a sua volta cita il musicologo Aristosseno¹⁰ (*floruit* 320-300 a.C.), certamente tendenziosa e anti-pagana come capita spesso di trovarne fra le pagine del vescovo di Cesarea. Si narra dell'incontro di Socrate con un saggio indiano: il filosofo ateniese, interrogato sulla materia della sua ricerca, avrebbe risposto che il suo compito consisteva nell'investigazione dell'umano. A questa risposta risuonava la fredda replica dell'indiano: "Ma nessuno è capace di capire l'umano senza conoscere il divino".

È probabile, tuttavia, come indica la Sedlar¹¹ che la notizia sia frutto dell'immaginazione di Aristosseno: solo un contemporaneo di Alessandro, infatti, avrebbe potuto concedere l'ultima parola ad un barbaro. In questo episodio, Socrate pare non rappresentare altro che il razionalismo filosofico greco gabbato da una sapienza che solo un uomo che ha visto accadere l'impensabile, la spedizione di Alessandro, può arrivare a ritenere superiore. E Eusebio prende la palla al balzo per una critica anti-pagana nella quale l'indiano, contrariamente a quanto accadrà in altri autori cristiani quale, ad esempio, Sant'Efrem il Siro, riveste la parte del devoto.

⁵ *Fr. Gr. Hist.* III, 688 (fr. 45-52 Jacoby).

⁶ Nella *Brhad-āraṇyaka* (di seguito: *B.A.U.*) la sezione finale della seconda lettura è la cosiddetta *madhu-kanda*, "sezione del miele", nella quale il miele viene considerato come l'elemento sovrasensibile presente in tutti i componenti dell'universo e che dal cosmo fluisce all'uomo attraverso le percezioni. Si rivela vivificatore e datore dell'immortalità per colui che abbia realizzato in sé l'unità del tutto, ossia il *Brāhman*. V.P. FILIPPANI RONCONI, Introduzione a *Upaniṣad*, ed. cit., p. 31. V. inoltre *B.A.U.*, VI, 3, 5 in cui i versi della celebre preghiera sacra indiana la *sāvitrī*, sono intercalati da invocazioni sulla cosiddetta "dottrina del miele". Mi servirò, in seguito, di questa traduzione per citare i testi upaniṣadici. Riporto le parole di Elémire Zolla: "La dottrina del miele è la più ardua da impartire [...]. La dottrina del miele è una meditazione sull'universo come alveare secondo la mistica del cinque presso gli Indù" *op. cit.*, p.176.

⁷ L. SIMONINI, Commento a PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, ed. cit., pp. 155-160.

⁸ *Es.*, 3,8.

⁹ *Evang. praepar.*, II, 67.

¹⁰ Fr. 53 Wehrli.

¹¹ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 14.

A questo proposito non possiamo non ricordare un passo dalla *Vita di Apollonio di Tiana*¹² di Filostrato: si tratta di un discorso fra il governatore della Beozia e Apollonio in cui è evidente un'eco dell'episodio di Socrate e l'indiano (è molto probabile, infatti, che il racconto di Aristosseno circolasse ben prima dell'opera eusebiana). Il greco rivolge la parola al Tianeone affermando con decisione la conoscenza del divino del suo interlocutore. La risposta è pronta e un po' sprezzante: "Certo hai sentito che conosco anche l'umano". Il governatore, uomo pratico, riconosce, dunque, il sapere religioso di Apollonio, ma subito questi si affretta a specificare anche le sue conoscenze filosofiche. Che significato riveste questo fatto in apparente contraddizione con l'episodio di Socrate e l'indiano? Probabilmente quello di una piena identificazione dell'aspetto religioso e di quello filosofico, del divino e dell'umano, spiegabile alla luce di una volontà sincretistica da parte di Apollonio che, pur riconoscendo la superiorità della sapienza indiana, rivendica con forza le sue radici greche. A ben guardare, però, quello che ne vien fuori è la piena affermazione delle conoscenze che Apollonio ha appreso dai *sādhu*¹³: questi riconoscono che per loro, che si considerano dèi, la base del sapere è la conoscenza di se stessi¹⁴ (e il linguaggio socratico usato da Filostrato qui non è casuale!). Comparando, dunque, i due passi filostratei emerge una chiara volontà di affermare una vicinanza fra la sapienza brahmanica e quella socratica.

Altre notizie relative a questo periodo sono tarde e ritenute non storicamente attendibili: si parla di viaggi in India di Licurgo e di Pitagora. Di certo sono frutto di elaborazioni di autori successivi, ma bisognerebbe comprendere il motivo che spinse costoro a tali affermazioni. Nessuno narrò mai di viaggi in India nel caso di Aristotele o in quello di Epicuro e, quindi, la spiegazione che vede nell'India il tradizionale paese della sapienza e delle meraviglie dove ogni filosofo vorrebbe perfezionare la sua formazione potrebbe non essere quella più pertinente.

Pitagora viene accostato fin dall'età classica all'Egitto e solo da autori tardi anche all'India. Il primo a parlare del suo viaggio in Egitto è Isocrate¹⁵ e forse ne fa riferimento anche Erodoto¹⁶ quando parla di alcuni autori greci che avrebbero esportato dall'Egitto la teoria della metempsicosi.

La Sedlar¹⁷ sostiene che autori dell'età imperiale quali Alessandro Poliistore, Apuleio¹⁸, Filostrato e Clemente Alessandrino¹⁹ attribuiscono un viaggio in India a Pitagora proprio perché allora si era a conoscenza che in India la credenza della metempsicosi era diffusa. Apollonio di

¹² *Vita Apoll.*, VIII, 23.

¹³ Filostrato adopera per gli asceti indiani (*sādhu*) il termine βραχμῶνες senza connotazione di casta.

¹⁴ *Vita Apoll.*, III, 18.

¹⁵ *Busiris*, 28.

¹⁶ *EROD.* II, 123.

¹⁷ J.W. SEDLAR., *op. cit.*, p. 31.

¹⁸ *Florida*, 15, 56. Apuleio afferma chiaramente che Pitagora incontra gli Egizi, i Magi e i Caldei, ma che è soprattutto dai brahmani, fra i quali i gimnosofisti, che apprende la sua dottrina.

¹⁹ *Strom.*, I, 68-70.

Tiana²⁰ afferma più volte nella sua biografia filostrata non solo la superiorità del sapere indiano, ma anche, per così dire, una sua priorità. Infatti la teoria della metempsicosi viene fatta chiaramente derivare dall'India, donde poi sarebbe giunta in Egitto.

Interessante è anche il riferimento di Plutarco nella sua *Vita di Licurgo* ad un ipotetico viaggio in oriente del mitico legislatore spartano²¹. Anche in questo caso prima dell'India si parla dell'Egitto; Plutarco cita Ecateo, Erodoto, Isocrate, Eforo: tutti testimoniano la permanenza egiziana di Licurgo e Plutarco stesso non sembra dubitarne. La questione diventa più spinosa quando Plutarco riporta la notizia del viaggio in India da una fonte sull'attendibilità della quale lui stesso nutre seri dubbi, i *Λακονικά* di Aristocrate di Sparta (*floruit* 189 a.C.).

Ricordiamo, però, che nell'opera filostrata ad Apollonio viene accostato Licurgo e ai *βραχυᾶνες* gli Spartani. Durante il processo promosso contro il sant'uomo dal tirannico Domiziano, infatti, il Tiano cita l'Iliade "Non mi ucciderai, infatti, poiché non sono mortale"²² e Filostrato, a qualche pagina di distanza, vi accosta l'episodio dell'oracolo delfico a Licurgo, chiamato da Apollo Pitico "Dio più che uomo"²³. Inoltre, al capitolo trentotto del primo libro, Filostrato afferma che la città degli Spartani non è cinta da mura e poi, nel terzo libro parlando dei *βραχυᾶνες* dopo aver detto che sono "Uomini che abitano sulla terra e non vi abitano e stanno al chiuso senza mura e non possiedono nulla se non gli averi di tutti gli uomini"²⁴ paragona i loro lunghi capelli proprio a quelli degli Spartani.

Nell'immaginario collettivo, dunque, gli Spartani potrebbero essere, se ci basiamo su questi singolari passi, un popolo per alcuni versi vicino a quello indiano, benché il significato di questi accostamenti rimanga di difficile spiegazione.

Queste sono le fonti di età classica più significative di cui disponiamo, testimonianze di un'approssimativa conoscenza di quella realtà estranea e fascinosa; tuttavia il cambiamento era ormai nell'aria. E mentre calavano, ormai, gli ultimi bagliori crepuscolari sulle grandi πόλεις greche, gli eventi del IV secolo erano ormai un frutto maturo, tutto rapidamente mutava aspetto. Stava per affermarsi un uomo che rese storia ciò che Euripide, annunciatore di quel mondo nuovo, cantava:

“Così come l'aquila può attraversare l'intero cielo così tutta la terra è patria dell'uomo nobile”

Euripide, Fr. 1047 Nauck

²⁰ *Vita Apoll.*, III, 8; V, 30; VIII, 5. V. J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 193.

²¹ PLUT., *Lyc.*, 4.

²² *Vita Apoll.*, VIII, 5; VIII, 8 = *Iliade*, XXII, 13 dove è Apollo a rivolgersi così ad Achille.

²³ *Vita Apoll.*, VIII, 7 = EROD., I, 65.

²⁴ *Vita Apoll.*, III, 15.

3. La “rivoluzione alessandrina”

Nel 327 a.C. iniziò una nuova fase nella quale i rapporti fra oriente e occidente e le conoscenze del mondo indiano ebbero un considerevole incremento; la spedizione del più grande conquistatore di tutti i tempi avvicinò questi due mondi come prima non si sarebbe mai creduto possibile.

Alessandro penetrò fin nel Punjab e, mentre le cronache indiane non nominano neppure l'accaduto, l'impatto su storici e scienziati al seguito dell'esercito macedone, intellettuali assetati di sapere e di onori, fu enorme.

Ricordiamo dapprima la generazione di studiosi che partecipò direttamente alla spedizione come Aristobulo di Cassandrea, Onesicrito di Astipalea e l'ammiraglio della flotta Nearco di Creta. Aristobulo²⁵ è il primo a riferirci di due asceti che diedero prova della loro autodisciplina e della loro noncuranza del dolore, l'uno esponendosi al sole cocente, l'altro stando tutto il giorno su una gamba sola e con un tronco d'albero in mano. Il re ne fu così incuriosito da mandare un suo ufficiale esperto in materia, Onesicrito²⁶, alla ricerca di questi asceti per ottenere maggiori informazioni. Onesicrito ne incontrò una quindicina nei dintorni e con due ebbe la possibilità di conversare. Uno si chiamava Sfine, ma subito venne soprannominato Calano perché si rivolgeva ai soldati stranieri con il tradizionale saluto *kalè*²⁷, forma contratta del sanscrito *kalyānam*, “salve”, l'altro si chiamava Dandamide. Il primo accettò di seguire Alessandro fino a Pasargade, dove, consunto dalla malattia, decise di farsi bruciare su una pira davanti al re e all'intero esercito schierato. L'insofferenza nei riguardi della malattia, e l'usanza di uccidere i membri malati della comunità da parte di un certo gruppo etnico indiano ci viene tramandata, come abbiamo già visto, dalla prima vera autorità storiografica in materia, Erodoto²⁸. Nonostante questa testimonianza, Megastene nega decisamente che gli Indiani in tali circostanze ricorressero al suicidio e considera il fatto come qualcosa di eccezionale.

Il colloquio di Dandamide con Onesicrito, secondo alcune fonti, e con Alessandro stesso, secondo altre, ci è giunto in diverse versioni. Nella prima, quella dello stesso filosofo di corte, poi ripresa da Plutarco²⁹, la volontà celebrativa è evidente: Dandamide rivolgendosi a Onesicrito apostrofa Alessandro con il titolo di “unico filosofo in armi” e si interessa del pensiero di Pitagora, Socrate e Diogene di Sinope, maestro di Onesicrito stesso, deplorando, però, il fatto che costoro non

²⁵ Fr. 41 Jacoby = STRAB., XV, 161.

²⁶ Fr. 17 Jacoby = STRAB., XV, 1, 63. Qui in Strabone finisce la citazione di Aristobulo e inizia quella di Onesicrito.

²⁷ PLUT., *Alex.*, 64.

²⁸ EROD., III, 99.

²⁹ Fr.17 Jacoby = STRAB., XV, 1, 64-65; Plut., *Alex.*, 65.

siano stati coerenti e non siano stati capaci di rinunciare del tutto alla vita in società e al suo νόμος, secondo quanto prescriveva invece l'ideale cinico.

Plutarco premette a questo un altro episodio degno di nota³⁰: l'interrogatorio dei dieci gimnosofisti accusati di fomentare una rivolta contro i conquistatori. Il fatto, sul quale ritorneremo più avanti, non ha nulla di specificamente indiano e sembra riflettere una tipica sapienza pre-socratica di cui Plutarco si fa testimone anche ne *Il convito dei sette sapienti*.

Megastene, funzionario che opera a cavallo fra IV e III secolo a.C. alle dipendenze di Sibirzio, satrapo dell'Aracosia (regione al confine meridionale fra Afghanistan e Pakistan), invece, ci presenta una situazione ben diversa³¹. Dandamide ammonisce Alessandro a non presumere troppo di se stesso e contrappone alla sua incessante ricerca di gloria e di potere, uno stile di vita semplice e beato.

In un papiro oggi a Ginevra³² risalente al II d.C. troviamo traccia di entrambe le versioni: da un lato Dandamide critica aspramente il modo di vivere greco, così attaccato ai desideri materiali di ogni genere, dall'altro Alessandro dimostra la sua sincera vocazione filosofica; se avesse potuto, infatti, avrebbe desiderato abbandonare ogni cosa per ritirarsi a vita monastica, ma la cruda realtà lo riporta con i piedi per terra: il suo legame con i soldati è troppo forte e le sue responsabilità politiche troppo importanti.

Il testo del papiro è simile a quello dello Pseudo-Arriano citato come fonte dallo Pseudo-Palladio nella seconda sezione del *De gentibus Indorum et Bragmanorum* (IV secolo d.C.)³³. Qui troviamo sia l'ammirazione per la vita ascetica da parte di Alessandro e la sua rinuncia a malincuore all'invito degli asceti ad unirsi a loro, sia l'elogio rivolto al sapiente Alessandro dagli stessi asceti. Considerando il pubblico a cui si rivolgeva lo Pseudo-Arriano è chiara la funzione di propaganda in favore del nascente monachesimo cristiano³⁴. Notiamo con curiosità come il riferimento alla "sapienza barbara" e soprattutto a quella indiana sia potuto servire anche per lo scopo opposto, ossia nella polemica anti-monastica come nel caso di Clemente Alessandrino che deplora i nuovi asceti cristiani che "ingrati, stolti e atei esercitano una irrazionale continenza come fanno i più fra gli altri pagani"³⁵.

L'eredità di Alessandro consiste, dunque, in una considerazione non solo positiva della sapienza indiana, ma, in alcuni casi, sulla scia del giudizio di Onesicrito che sembra ravvisare nella figura del Brahmano il filosofo cinico pienamente realizzato, perfino superiore a quella occidentale.

³⁰ PLUT., *Alex.*, 64.

³¹ Fr. 34 Jacoby = STRAB., XV, 1, 68; ARR., VII, 2, 3.

³² G. C. HANSEN, *art. cit.*; L. CRACCO RUGGINI, *art. cit.*

³³ PALL., *De moribus Brachmanorum*, ed. cit.

³⁴ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 73.

³⁵ *Strom.*, III, 60, 1.

4. Dopo il 323 a.C.: il regno indo-greco, i *Milindapañha* e l'*Imitatio Alexandri*

Dopo la morte di Alessandro nel 323 a.C. le satrapie asiatiche finirono sotto il dominio di Seleuco Nicatore. Nel frattempo, però, nell'India vera e propria, era sorto il grande impero della dinastia Maurya fondato da Çandragupta, il Σανδροκόπτος, Σανδρόκοττος o Ἀνδρόκοττος delle fonti greche, con il quale Seleuco, impegnato sul fronte occidentale contro Antigono Monofalmo e, poi, contro Lisimaco, fu costretto a scendere a patti (circa nel 304 a.C.). La tregua si concluse con un ricco scambio di doni, con un accordo per dei matrimoni misti e con lo spostamento del confine all'incirca dove corre oggi quello fra Iran e Pakistan; la Battriana (attuale Afghanistan) rimaneva ai conquistatori macedoni³⁶.

Della legazione greca faceva parte lo storico Megastene che, in qualità di ambasciatore, poté giungere dove mai prima nessun uomo greco avrebbe osato immaginare. Viaggiò a lungo per l'India settentrionale dove soggiornò a Pataliputra, capitale dell'impero Maurya. Il resoconto dei suoi viaggi confluisce in quattro libri, oggi perduti³⁷, ma dei quali possediamo lunghe citazioni per mano del geografo Strabone e degli storici Diodoro Siculo e Arriano.

Dopo una descrizione geografica di carattere funzionale, arricchita da qualche inevitabile elemento favolistico³⁸, si passa alla parte storica. Megastene ci presenta i divini precedenti di Alessandro per l'avventura indiana, Dioniso e Eracle³⁹, divinità che proprio per i loro mitici viaggi in oriente verranno scelte come tutelari della spedizione di Alessandro. È probabile che, grazie a Megastene, si diffonda l'idea che l'India sia stata influenzata in qualche modo dai Greci nella sua civilizzazione. Arriano, infatti, ci testimonia, che, dopo aver sentito la leggenda di un dio apparso in India a conquistare e a civilizzare il paese, Megastene concluse trattarsi del dio greco del vino⁴⁰. Alessandro voleva presentarsi come emulo, e, anzi, persino superiore di “suo fratello Eracle”⁴¹, ma soprattutto come nuovo Dioniso, il dio “nato due volte”, dalla madre Semele e dalla coscia del padre Zeus. Dioniso, infatti – già secondo fonti di epoca classica (vi allude, ad esempio, Euripide nelle *Baccanti*⁴²), in seguito confluite in vari autori di età ellenistica e, infine, nel magmatico poema *Le Dionisiache* di Nonno di Panopoli – esce vincitore dallo scontro con gli indiani, mentre

³⁶ Per il regno indo-greco v. W. TARN, *op. cit.*

³⁷ Sull'argomento A. ZAMBRINI, *op. cit.*

³⁸ Fr. 22-29 Jacoby.

³⁹ Fr. 12 Jacoby.

⁴⁰ ARR., *Ind.*, II, 325-327.

⁴¹ *Vita Apoll.*, II, 43.

⁴² EUR., *Bacc.*, 13-15.

l'avanzata di Eracle viene fermata, dopo numerose vittorie, sul monte Aornos (privo di uccelli)⁴³ di cui ci parla Megastene. Lo stesso monte, corrispondente all'attuale *Pir-Sar* nel *Punjab*, viene dipinto da parte di autori successivi⁴⁴ come il luogo di una sofferta vittoria conseguita dal macedone. Dunque Alessandro più grande di Eracle, come Dioniso, non un eroe, ma un dio.

Alcuni studiosi hanno identificato Dioniso con Śiva e Eracle con Kṛṣṇa⁴⁵, ma Allan Dahlquist⁴⁶ non è d'accordo con questa interpretazione e nega che Kṛṣṇa possa identificarsi con Eracle: sostiene, invece, che si tratti di Indra e osserva che proprio il signore dei *deva* si scontra contro *Vṛtra-Aurnavabha*, un essere rappresentato, così come Aornos, figlio della mostruosa Echidna, di volta in volta come montagna o come drago-serpente.

Certamente la parte più dettagliata che ci rimane degli Ἰνδικά riguardava l'India contemporanea all'autore. Viene descritta la città di Pataliputra⁴⁷, presentate sette caste⁴⁸, illustrata la vita e l'amministrazione alla corte di Sandracotto⁴⁹. La società indiana viene rappresentata come modello di civiltà, giustizia, sobrietà e divisione dei compiti senza che si renda necessaria l'istituzione della schiavitù.

In questa sezione del libro trovano spazio anche alcune notizie filosofiche degne di nota. L'unico autore prima di Megastene a citare i brahmani sembra essere stato Nearco che divide i σοφιστῶν indiani in brahmani, i consiglieri politici del re, e in un altro genere di saggi che si dedicavano prevalentemente all'indagine sulla natura senza condurre vita ascetica. La designazione dei brahmani come consiglieri avrà lunga fortuna, la ritroviamo, infatti, in Porfirio e in Nonno di Panopoli⁵⁰.

Anche Megastene divide i sapienti indiani in due categorie: i βραχμῶνες e i σαμῶνες⁵¹. Egli presenta i brahmani come la prima delle sette caste, e attribuisce loro compiti esclusivamente di natura religiosa⁵². Questi, appartenenti ad un unico γένος, vivono da asceti per trentasette anni ascoltando l'insegnamento dei loro maestri in boschetti lontani dalle città e, allo scadere del trentasettesimo anno d'età, ritornano in società, possono sposarsi e avere figli pur mantenendo, però, sempre una certa moderazione e un certo distacco e senza mai comunicare il loro sapere alle mogli. La descrizione dello stile di vita dei βραχμῶνες trova una stretta corrispondenza con quello illustrato nella Legge di Manu, importante testo poetico indiano di datazione controversa (dal 200

⁴³ Fr. 46-47 Schwanbeck.

⁴⁴ DIODORO. SIC., 17, 85; ARR., *Anabasi* 4, 28.

⁴⁵ Cfr. A. ZAMBRINI, *art. cit.*, II, p. 782.

⁴⁶ A. DAHLQUIST, *op. cit.*, pp. 1, 26-31.

⁴⁷ Fr. 18 Jacoby.

⁴⁸ Fr. 19 Jacoby.

⁴⁹ Fr. 32 Jacoby.

⁵⁰ Fr. 23 Jacoby = STRAB., XV, 1.66. Per il ruolo di consiglieri della casta brahmanica cfr. NONNO, *Dionysiaka*, XXIV, vv. 162-163; PORF., *De abstinentia*, IV, 17.

⁵¹ Dal sanscrito *śramaṇa*, asceti.

a.C. al 200 d.C.) che si presenta come una rivelazione di Manu, progenitore del genere umano, sui diversi ruoli delle quattro caste principali⁵³.

Megastene espone, poi, in maniera piuttosto dettagliata rispetto al suo precedente, Nearco, il contenuto delle dottrine professate da tali sapienti: vertono per lo più sulla morte, considerata come il culmine di una gravidanza dopo la quale si nasce a nuova vita⁵⁴. Dal punto di vista morale sostengono che nulla è di per sé buono o cattivo di ciò che capita all'uomo, mentre lo studio della fisica, nonostante Megastene esponga numerosi punti di contatto con il pensiero greco quali, ad esempio, la sfericità e la centralità della terra e l'idea di un Dio che tutto permea, viene un po' trascurato. Altrove Megastene paragona le loro teorie naturali non solo a quelle greche, ma anche a quelle dei "cosiddetti giudei della Siria"⁵⁵. Per quanto riguardo il discorso etico vorrei sottolineare come sia un tema ben presente nelle *Upaniṣad* la figura del saggio che "libera se stesso da questi due pensieri"⁵⁶ (del bene e del male) e non è tormentato dall'indecisione nell'azione perché "avendo superato il bene, avendo superato il male, egli è al di là di tutti i tormenti del cuore"⁵⁷. Questa figura di sapiente è molto simile a quella che emerge in Plotino, soprattutto nel quarto trattato della prima Enneade.

È interessante tenere conto anche di un breve pensiero, espresso in una frase incidentale che Megastene sembra lasciarsi scappare subito dopo aver notato lo scarso interesse dei saggi indiani per i fatti naturali: non badano alle parole, ma ai fatti e, per questo motivo, si affidano al mito. Forse bisognerebbe tenerne conto nel valutare inattendibili i *mirabilia* delle fonti, che potrebbero aver avuto, per chi le comunicò ai Greci, un senso tutt'altro che letterale.

Parlando dei *σαρμᾶνες*, Megastene li divide in sottogruppi fra cui gli *ὕλοβιοι*, gli abitatori delle foreste, che vivono secondo l'ascetismo più rigoroso e che corrispondono con ogni probabilità a coloro che sono arrivati, dopo una vita in famiglia con delle responsabilità culturali all'interno della comunità, alla condizione di *vana-prastha* "residenza nelle selve", considerato il supremo stadio della vita per un *brāhmaṇa* o uno *kṣatriya* ortodosso. Proprio a questi asceti dei boschi vengono dedicati gli *Āraṇyaka* che costituiscono un'importante sezione della letteratura sacra indù. Un'ulteriore divisione ci viene poi presentata: da una parte i "filosofi della montagna", probabilmente adoratori di Śiva e forse da identificare con gli stessi *ὕλοβιοι* (Śiva è, infatti,

⁵² Fr. 4 e 19 Jacoby = DIOD. S., II, 40; STRAB., XV, 1, 39; ARR., *Ind.*, 11.

⁵³ *Manavadharmaśāstra*, VI, 27.

⁵⁴ L'immagine della gravidanza è presente in *Enn.*, VI, 6, 57 dove Plotino afferma che qualsiasi essere lontano dall'Uno soffre le doglie della molteplicità.

⁵⁵ Fr. 3 Jacoby = CLEMENTE AL., *Strom.*, I, 72, 4 "Tutto ciò che è stato detto dai filosofi antichi sulla natura lo dicono anche i filosofi extra-ellenici: sia i brahmani dell'India sia i cosiddetti Giudei della Siria". Un interesse trasversale per sapienza greca, giudaica e indiana caratterizza anche Numenio di Alessandria (v. fr. 1 Des Places), autore che Plotino era accusato di plagiare, v. PORE., *Vita Plot.*, 17.

⁵⁶ *Taitt. U.*, II, 9; v. anche *Kaus. U.*, I, 4.

⁵⁷ *B.A.U.*, IV, 3, 22.

protettore degli anacoreti dei boschi), dall'altra quelli della pianura detti devoti di Eracle nei quali potremmo riconoscere un gruppo brahmanico cittadino di osservanza visnuita⁵⁸.

Dopo questo breve excursus sull'apporto di Megastene alla questione, ritorniamo agli avvenimenti storici successivi a quell'ambasceria che alzò di molto il livello della conoscenza greca di quella lontana realtà. Nel 250 a.C. Diodoto, un satrapo della Battriana, si ribellò ai Seleucidi, ormai privi di effettivo potere, per fondare un regno greco-battriano indipendente con capitale Taxila⁵⁹. Una classe dirigente greca governava su una popolazione mista, sicuramente a maggioranza indigena. Il regno indo-greco vero e proprio sorse in seguito all'invasione dell'India del nord da parte del re greco-battriano Demetrio I nel 180 a.C., supportato dalle truppe dei generali Apollodoto e Menandro; mentre era impegnato nelle operazioni militari un usurpatore si impadronì del potere in Battriana e Demetrio, ormai nel suo paese d'origine privato della corona, si risolse a fondare un nuovo regno nei territori da poco conquistati, quello che passerà alla storia con il nome di indo-greco. Nel II secolo a.C., dunque, esistevano due regni distinti: quello greco-battriano a ovest e quello indo-greco a est. Sotto la guida dell'ex generale Menandro, che governò dal 155 al 130 a.C, il nuovo regno fondato da Demetrio vide la sua massima espansione; comprendeva, infatti, l'intera valle dell'Indo e buona parte del bacino gangetico.

Il sogno di mantenere i contatti fra questi due mondi, però, si infranse presto: i Parti, nuovi dominatori di Iran e Mesopotamia, mantennero isolato dall'occidente il regno indo-greco proprio nel momento del suo massimo splendore.

Dal punto di vista culturale tre sono i frutti significativi ai fini della nostra indagine che questo singolare incontro fra realtà così distanti arrivò a produrre: gli editti di Aśoka, la cosiddetta arte del Gandhara e i *Milindapañha*.

Aśoka (304 a.C.-232 a.C.), nipote di Çandragupta, viene ricordato per la sua conversione al buddhismo e per l'ardente zelo con il quale, tramite i suoi editti, ne promosse la diffusione. Alcune epigrafi su pietra che li riportano sono scritte in greco e riferiscono che la minoranza greca presente nell'impero Maurya si convertì al buddhismo proprio sotto la guida del grande Aśoka così come fecero gli altri popoli a lui sottomessi (Editto XIII)⁶⁰. Sembra perfino che i Greci avessero un ruolo attivo nella diffusione della parola del Buddha: alcuni *yona*⁶¹, come Mahadharmaraksita, sono descritti dalle fonti in pali come importanti monaci.

⁵⁸ Fr. 33 Jacoby = STRAB., XV, 1, 58.

⁵⁹ Ellenizzazione di *Takṣaśila*, un tempo capitale del regno indo-greco e attuale Pakistan del nord.

⁶⁰ V. *Gli editti di Asoka*, ed. cit.

⁶¹ *Yona*, *Yavana* o *Yauna* è il vocabolo sanscrito per designare i Greci. Deriva dall'iranico *Yavan* con il quale gli Achemenidi indicavano i Greci della costa occidentale della Anatolia, gli Ioni appunto.

“Quando il *thera* (anziano saggio) Moggaliputta, illuminatore della religione del Conquistatore (Aśoka), pose fine al concilio [...] mandò avanti dei *thera*, uno qui e uno lì: [...] e verso Aparantaka (i Paesi Occidentali) mandò lo *yona* di nome Dhammarakkhitta.”

*Mahāvamsa*⁶², XII

“Da Alasanda⁶³, città degli *Yona*, venne l’anziano Mahadharmaraksita con trenta monaci.”

Mahāvamsa, XXIX

L’informazione più importante, però, consiste nel fatto che l’imperatore mandò – secondo quanto attestano, oltre al citato *Mahāvamsa*, anche due fonti epigrafiche – degli emissari buddhisti alla corte del seleucide Antigono II, di Tolomeo II d’Egitto, di Antigono Dosone di Macedonia, di Magante o Magas signore di Cirene e di Alessandro (probabilmente l’omonimo re dell’Epiro) perché li convertissero (Editto XIII) e perché promuovessero la diffusione di erbe officinali sconosciute in Europa (Editto II). Come spiegare una conoscenza così dettagliata della situazione politica greca e, di conseguenza, molto probabilmente, un’operazione di proselitismo così ben organizzata della quale, però, non sembra si riscontri la minima eco nelle fonti occidentali? Potremmo scoprire la ragione di questa strana mancanza con una indagine della situazione storica; il viaggio fu certamente pieno di pericoli ed è alquanto probabile che i sovrani, impegnati in sanguinose e complicate guerre contro gli altri regni e funestati in patria da lotte intestine, non siano stati troppo disponibili all’ascolto. Non è da escludere anche una motivazione di carattere culturale: la negazione dell’anima individuale, se davvero i monaci giunsero a destinazione, deve essere stato un boccone molto difficile da mandar giù per un uomo greco⁶⁴.

Veniamo ora ai *Milindapañha*, testo letterario che testimonia un contatto diretto dei Greci dell’India con il buddhismo. La composizione del nucleo originario, costituito dai primi tre libri e unico da ritenersi autentico secondo Maria Angela Foà⁶⁵, risale al I secolo a.C., mentre la sua traduzione in pali da un dialetto prakrito dell’India del nord, e il suo ampliamento organizzato in ulteriori quattro libri risalgono al IV secolo d.C.. Il testo narra dell’incontro del re Milinda (Menandro) con il saggio Nāgasena, personaggio ritenuto, contrariamente al suo interlocutore, privo di realtà storica. Milinda viene rappresentato come esperto di tutte le arti e delle scuole di pensiero

⁶² Poema storico in pali di datazione controversa proveniente dallo Sri Lanka.

⁶³ Identificata con Alessandria ad Oxum, la città fondata da Alessandro a nord della moderna Kabul, attuale sito di Ai Khanoum. Nei suoi dintorni nacque lo stesso Menandro.

⁶⁴ A. MAGRIS, *art. cit.*, p. 131.

⁶⁵ *Milindapañha*, ed. cit., p. 2.

indù⁶⁶, un vero “filosofo in armi”, insomma. Se giudicata attendibile, questa informazione è una prova della conoscenza da parte della classe dirigente greca della realtà culturale con la quale era ormai da secoli a contatto. Secondo la studiosa non sarebbe accettabile la conclusione del VII libro, aggiunta, come abbiamo già detto, nel IV secolo d.C., che vede il re Milinda abdicare per ritirarsi a vita monastica, bensì la vera conclusione del testo sarebbe quella del III libro. Il re esprime il suo desiderio di lasciare ogni cosa per darsi alla meditazione, ma si rende ben conto che ciò è impossibile nella realtà per la responsabilità politica che gli grava sulle spalle⁶⁷. La stessa rinuncia a malincuore che a suo tempo pronunciò Alessandro. Questa è una delle chiavi di comprensione del significato originario dell’intero testo secondo l’approfondito studio di W. Tarn⁶⁸. Lo studioso vede nel colloquio di Alessandro Magno con i dieci brahmani riportato da Plutarco la comune origine greca sia di questo testo sia della celebre *Lettera dello Pseudo-Aristide*. Il fine di entrambe le opere di derivazione plutarchea è duplice: di propaganda religiosa ebraica o buddhista a seconda dei casi, e di propaganda più strettamente politica. I Tolomei da una parte, Menandro⁶⁹ dall’altra si presentano allo stesso modo come legittimi eredi di Alessandro e, come lui interessati alla sapienza straniera, ne riconoscono la superiorità. Se esistette un originale in greco precedente al testo in dialetto pracrito come sostiene Tarn, dovette essere certamente più breve e omettere gran parte del dialogo fra i due personaggi. Infatti i discorsi del secondo e del terzo libro ricalcano chiaramente i modi del canone buddhista in lingua pali.

Questa *Imitatio Alexandri* diventerà una costante nei rapporti fra oriente e occidente sia sul piano politico, dove Traiano, Alessandro Severo, Gordiano III e altri mirarono al potere su un impero vasto come quello del Macedone, sia soprattutto su quello culturale, dove Apollonio di Tiana e Plotino, con differenti risultati, aspirarono a che il miracolo di annullamento dei confini, così proficuo per un amante del sapere, potesse ripetersi davanti ai loro occhi.

⁶⁶ *Milindapañha*, I, 3.

⁶⁷ *Milindapañha*, III, 16.

⁶⁸ W. TARN, *op. cit.*, pp. 414-436.

⁶⁹ Lo storico greco del I secolo a.C Apollodoro di Artemita afferma, citato in STRAB., XI,11,1 che, sotto la guida di Menandro, i Greci conquistarono una zona del territorio indiano più vasta di quanto non fece lo stesso macedone.

5. Le ambascerie indiane e la misteriosa figura di Bardesane

In età imperiale abbiamo notizia di due missioni diplomatiche indiane organizzate allo scopo di stabilire rapporti di amicizia con l'occidente. La prima risale al 20 a.C., l'anno del trattato di Augusto con i Parti e, probabilmente, seguì l'itinerario via terra dato che le inconsuete circostanze di pace lo rendevano possibile. Gli ambasciatori superstiti – molti, infatti, non avevano resistito all'estenuante viaggio – dopo una sosta ad Antiochia dove incontrarono lo storico Nicola di Damasco⁷⁰, raggiunsero Augusto nel 20 a.C. a Samo e, poi, si fermarono per qualche tempo ad Atene. E proprio nel tempio della greicità un asceta che accompagnava la legazione si diede la morte facendosi bruciare su una pira come a suo tempo Calano⁷¹. Il nome del monaco, Zarmanochegas in Strabone e Zarmaros secondo Cassio Dione, è, probabilmente, una corruzione di *śramānācarya*, “maestro degli asceti”⁷². Nel celebre resoconto delle sue gesta il primo imperatore riporta:

“Ad me ex India legationes saepe missae sunt nunquam visae ante id tempus apud quemquam Romanorum ducem.”

Res gestae divi Augusti, 31

Gli ambasciatori indiani, dunque, mai giunti prima presso nessun altro comandante romano, dovettero suscitare un grande scalpore, e non è da escludere un certo intento propagandistico dietro il resoconto dell'episodio: Augusto, secondo Alessandro, e forse persino più grande, non va in India, ma la fa venire da lui, e al suo cospetto si ripete lo straordinario spettacolo dell'asceta suicida avvenuto di fronte al grande macedone. Va sottolineato, inoltre, l'avverbio *saepe*; se diamo fiducia alla fonte, quindi, non sarebbe l'unica legazione indiana inviata nel neonato impero romano in periodo augusteo.

La seconda ambasceria giunse ad occidente intorno al 220 e si pensa fosse diretta a Macrino, predecessore dell'allora imperatore Elagabalo e anch'egli autore di una pace con i Parti. Fu inviata presumibilmente da Vasudeva I, dal 191 al 225 re della Cusiana, il potente impero costituito da nomadi asiatici indoeuropei, gli Yuezhi, che alla fine del I secolo a.C. aveva sostituito il regno indo-greco (adottandone in parte la lingua) nel dominio su un ampio territorio comprendente l'attuale Uzbekistan, Tagikistan, Afghanistan, Pakistan e l'India nord-occidentale. Gli Yuezhi facevano

⁷⁰ Fr. 100 Jacoby.

⁷¹ STRAB., XV, 1, 4, XV, 1, 73 = NICOLA DI D. Fr. 100 Jacoby; DIONE CASS., IX, 59.

⁷² A. MAGRIS, *art. cit.*, p. 111.

derivare la loro legittimità su quei territori da Ermeo – sovrano indo-greco della Paropamisadae⁷³ dal 90 al 70 a.C. – come suoi antichi alleati e, quindi, eredi e perfino discendenti. Essi, infatti, riprendevano l'eredità politica e culturale degli Indo-greci sotto molti riguardi come, ad esempio, l'adozione del sistema di scrittura greco e l'impiego dello stile figurativo detto del Gandhara. Lo scopo dell'ambasceria era certo quello di trattare con Roma un'alleanza strategica contro il comune nemico parto. Siccome gli emissari indiani non potevano per chiare ragioni attraversare il territorio partico, seguirono un itinerario che dai confini settentrionali del loro regno arrivava fino al Caucaso per poi scendere di lì fino in Siria. Bardesane (154-222), importante figura di pensatore gnostico-cristiano e membro della nobiltà feudale partica⁷⁴, ebbe occasione di tenere un colloquio con Sandane o Sandale, il capo dell'ambasceria, verso il 220 quando la legazione passò per l'Armenia, dove viveva esule dopo l'occupazione militare di Edessa da parte di Caracalla alcuni anni prima. Poiché il greco era lingua ufficiale dello stato cusiano possiamo immaginare che la conversazione avvenne con questo mezzo. Difficilmente la missione diplomatica raggiunse il suo scopo dal momento che Elagabalo allora non si trovava più in Siria, ma a Roma dove cadde vittima di una congiura di palazzo nel 222.

L'ambasceria sarebbe anche potuta venire da qualche sovrano della dinastia Chera dell'India sud-occidentale, altra area di culto śivaita come la Cusiana di Vasudeva I, ma è un'ipotesi molto meno probabile della prima perché i suoi rapporti con l'occidente erano soltanto di natura commerciale, né sarebbe stata possibile alcuna collaborazione militare data l'enorme distanza geografica. In ogni caso un'eventuale missione diplomatica in partenza dal Kerala non avrebbe mai scelto un itinerario terrestre bensì il ben noto collegamento marittimo col porto di Berenice sul Mar Rosso, già usato in senso inverso dai primi missionari cristiani.

Bardesane riportò le nuove conoscenze con le quali entrò in contatto in un libro di cui Porfirio ci tramanda alcuni frammenti. Nel *De abstinentia* il discepolo di Plotino ricorda, riportando le parole dell'autore che lui denomina Bardesane il babilonese⁷⁵, la distinzione fra le due αἰρέσεις dei sapienti indiani, i βραχμάναι, che riconosce costituire una sola casta, e i σάμαναῖοι il cui nome deriva, probabilmente, dalla traduzione in lingua pali del sanscrito śramaṇa. Le notizie sul primo genere di sapienti non aggiungono alcun dato nuovo alle conoscenze dell'occidente: non lavorano, le loro occupazioni sono unicamente di natura religiosa, sono vegetariani (non toccano alcun cibo ἔμψυχος, cioè dotato d'anima), non praticano vita comune, ma digiunano e osservano voti di silenzio per lunghi periodi. Viene ripresa anche in questo testo la distinzione megastenica fra abitanti delle montagne e abitanti delle pianure (qui viene detto che abitano vicino al Gange).

⁷³ Territorio a est della Battriana e corrispondente all'attuale Afghanistan orientale.

⁷⁴ V. J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 172.

⁷⁵ Fr. 2 Jacoby = PORF., *De abstinentia*, IV, 17-18.

I σαμαναῖοι, invece, non costituiscono un unico γένος, ma scelgono di loro iniziativa una vita ascetica. Porfirio sembra molto interessato all'aspetto sociale della faccenda: colui che desidera entrare nella comunità dei σαμαναῖοι si reca dai governanti e comunica loro la decisione di abbandonare la propria casa di modo che questi si facciano carico della famiglia dell'aspirante asceta, cede tutti i suoi beni, si rade interamente. Da quel momento in poi pensa solo a sé, sentenza Bardesane attraverso la penna di Porfirio. Il potere politico concede ai σαμαναῖοι luoghi sacri dove discutere in comunità e inservienti affinché si occupino di loro e preparino loro da mangiare. Si tratta, con ogni probabilità, di una confraternita buddhista, numerosi indizi stanno a confermarcelo⁷⁶, ma Bardesane non riconosce in loro i seguaci del Buddha citati per la prima e unica volta in tutta la letteratura ellenistica alcuni decenni prima negli *Stromata* di Clemente Alessandrino (150-215)⁷⁷. Il fatto che Bardesane sia il primo autore a usare il termine σαμαναῖοι derivante dal pali e non quello di σαμῶνης che viene dal sanscrito costituirebbe un'ulteriore prova del fatto che in questo passo si trovi descritto lo stile di vita dei monaci buddhisti. Un'altra ipotesi formulabile è che, in questo caso, il termine σαμαναῖοι sia una deformazione di *sāmaṇera*, primo grado della gerarchia buddhista che corrisponde alla condizione del novizio che qui viene in parte presa in considerazione.

In quanto all'aspetto dottrinale Bardesane riporta quanto segue:

“Riguardo alla morte il loro atteggiamento è questo, che il tempo della vita va sopportato come un necessario servizio reso malvolentieri alla natura, mentre occorre tendere alla liberazione dell'anima dal corpo. Perciò, spesso, anche quando credono di star bene e nessun male li minaccia, si congedano dall'esistenza preannunciandolo anche agli altri; e non c'è nessuno che lo impedisca, bensì tutti li chiamano beati, e affidano loro messaggi per i propri defunti, tanto solida è la loro credenza (e quella di molti altri), che le anime mantengano reciproci rapporti. Dopo aver ascoltato le commissioni loro affidate, abbandonano il corpo alle fiamme perché così ritengono di purificare le loro anime e muoiono cantando inni sacri. I loro cari li lasciano morire con maggiore facilità di quella con cui presso altri popoli lascerebbero partire i concittadini per un lungo viaggio, anzi compiangono quanti restano in vita, mentre proclamano beati quegli altri, che alla fine hanno raggiunto l'immortalità.”⁷⁸

Il tema della morte, sentito e vissuto lì in maniera molto diversa rispetto alla concezione che poteva averne un uomo greco del periodo, ricorre a proposito degli Indiani in più d'un autore da

⁷⁶ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 174.

⁷⁷ *Strom.*, I, 71, 3 = *F. Gr. Hist.* III, 721, fr. 20 Jacoby.

⁷⁸ *Ibid.*

Erodoto a Megastene fino ad arrivare a Bardesane. Appare qui, inoltre, il tema del suicidio rituale, probabilmente caro a Porfirio⁷⁹. Possiamo ipotizzare che Bardesane volesse informarsi della ragione del gesto in seguito al plateale rogo dell'asceta indiano ad Atene e, nonostante il suicidio non fosse ben considerato né dall'induismo né dal buddhismo, si suppone che avvenimenti del genere fossero tollerati.

Altri due significativi frammenti ci vengono riportati da Stobeeo che cita Porfirio che a sua volta riprende, a suo dire letteralmente, lo scritto di Bardesane⁸⁰. Nel primo viene descritto un giudizio di carattere ordalico, si tratta di una palude che sommerge i colpevoli mentre permette agli innocenti di proseguire.

Il secondo frammento, invece, può sembrare, ad una prima e superficiale lettura, che tratti dei classici *mirabilia* di terre lontane, ma il senso del testo, considerando anche il tipo di opera in cui Porfirio lo riporta, nella sua interpretazione allegorica dello Stige omerico, è di carattere simbolico. Ci viene descritta con dovizia di particolari una statua androgina posta in una grotta vicina al centro della terra, con le braccia stese a croce. Sulla statua ci sono delle incisioni di demoni, monti, mari, fiumi, piante, animali: di proprio tutto ciò che esiste. Bardesane sottolinea che questa statua è stata donata dal padre al figlio come esempio (*παράδειγμα*) divino per realizzare l'universo. Il materiale sembra legno a vedersi, ma è di una solidità straordinaria e non marcisce mai, la statua ha versato sangue quando un re borioso le strappò i capelli e suda perfino ogni qual volta il caldo sia eccessivo⁸¹. E dietro la statua, al buio, chi lo desiderava poteva addentrarsi con delle lampade fino ad un oscuro passaggio⁸² attraverso il quale coloro che si erano purificati nel corso della loro vita riuscivano agevolmente a passare e giungevano, poi, a una fonte d'acqua gelida, mentre per gli altri si stringeva così tanto da renderne impossibile l'accesso. Bardesane ci riporta anche di numerose dispute sull'ambigua natura della statua e di approfondite ricerche sulle sue incisioni da parte dei brahmani.

Subito dopo Porfirio, non citando più Bardesane, aggiunge di sua mano:

“Credo che anche Apollonio di Tiana ricordi l'acqua della grotta di cui parlo, infatti nei suoi testi dice ai brahmani: “No, per l'acqua di Tantalo con la quale mi avete iniziato”. Credo, infatti, che la chiami di Tantalo perché raffrena con l'attesa quelli che si sono adoperati per giungere a questa e da questa attingere bevanda”⁸³.

⁷⁹ *Vita Plot.*, 9.

⁸⁰ Fr. 7 Castelletti = STOB. I, 3, 56.

⁸¹ Ricordiamo che nel santuario di Manikarnika a Varanasi c'è una vasca d'acqua che il mito vuole che sia riempita dal sudore del dio. Il *tapas* e il trasudamento che ne consegue hanno valore creatore nelle tradizioni cosmogoniche e mistiche dell'India antica. V. M. ELIADE, *Lo sciamanismo*, p. 505.

⁸² Il testo ha *θύρα* "porta", ma è possibile, è certamente questo è il caso, tradurre passaggio.

⁸³ *Ibid.*

In India molte grotte naturali sono state trasformate in templi, specialmente di osservanza śivaita. In alcune di esse, ad esempio in quelle dell'isola di Elefanta, si trovano statue di *ardhanārīśvara*, rappresentazione androgina del dio Śiva. In effetti sia l'immagine di Śiva in piedi sia quella bisessuata di Śiva-Śakti ha di regola le braccia aperte, come troviamo riportato nel testo di Bardesane, ma le braccia sono sempre quattro, non due, e reggono nella maggior parte dei casi degli emblemi simbolici del Dio come, ad esempio, il tridente e il fiore. Il culto śivaita, inoltre, è tradizionalmente legato all'ambiente montano e fra gli epiteti del dio ricordiamo "fonte di tutti i fiumi", "signore delle montagne" e "signore delle grotte". Nella montagna di cui parla Bardesane non è difficile riconoscere il monte Meru della tradizione vedica, mezzo di comunicazione fra cielo e terra⁸⁴. È il centro del mondo, ciò che fornisce al suo movimento l'impulso iniziale e che, anche in seguito, lo governa e lo dirige, gli conferisce una precisa legge, essendo in qualche modo la conservazione dell'ordine del mondo nient'altro che un prolungamento dell'atto creatore. Esso è *antaryāmī*, l'ordinatore dall'interno, l'intimo reggitore⁸⁵. La montagna e la caverna sono per Guénon due simboli così strettamente legati tanto che spesso la caverna è raffigurata all'interno o ai piedi di una montagna e, mentre la prima rappresenta il centro spirituale e corrisponde a un periodo in cui la Verità era accessibile a tutti, la caverna, luogo per eccellenza dei rituali iniziatici, fa riferimento ad un periodo successivo nel quale il Vero è diventata segreta rivelazione per un'élite di iniziati⁸⁶. È lo stesso Porfirio a spiegarci il simbolismo cosmico della caverna nel suo commento alla descrizione omerica dell'antro delle Ninfe del tredicesimo canto dell'Odissea⁸⁷. L'antro e, in seguito, il tempio, secondo quanto afferma lo stesso filosofo, costituiscono l'*imago mundi* dove, a partire dallo zoroastrismo, verranno celebrate le cerimonie iniziatiche.

Per quanto riguarda la figura dell'androgino sottolineiamo che tale archetipo assume un ruolo fondamentale nello gnosticismo come ci testimoniano autori quali Clemente di Alessandria e Ippolito: androgino è, infatti, l'uomo celeste, l'*Adamas* dei Naasseni e l'*Arsenothelys* di Simon Mago⁸⁸. Un passo della *Vita di Apollonio di Tiana*⁸⁹ sembra essere un'allusione alla concezione cosmica indiana qui rappresentata dalla statua ermafrodita. L'universo è un essere vivente che deve la sua coesione all'amore, è sia maschio sia femmina, si regge con molte mani misteriose.

⁸⁴ C. CASTELLETTI, Commento a PORFIRIO, *Sullo Stige*, ed. cit., p. 250.

⁸⁵ R. GUÉNON, *I simboli*, p. 67; *B.A.U.*, III, 7, 1 "Colui il quale, o Kapyra, conosca questo filo, costui conosce il *Brāhman*, costui conosce il mondo, costui conosce gli dei, costui conosce i *Veda*, costui conosce gli esseri, costui conosce lo *ātman*, costui conosce tutto." trad. P. Filippini Ronconi.

⁸⁶ Per il rapporto fra i due simboli v. R. GUÉNON, *I simboli*, pp. 189-192.

⁸⁷ PORF., *De ant. nymph.*, 5-7. Il testo è commento a *Od.*, 13, 102-111.

⁸⁸ M. ELIADE, *Il mito della reintegrazione*, pp. 71-72. V. *Apocrifo di Giovanni*, NHC II, 8-9.

⁸⁹ *Vita Apoll.*, III, 34.

La statua viene riconosciuta da molti studiosi come un *ardhanārīśvara*⁹⁰, ma, ultimamente, Castelletti ha notato come manifesti anche molte analogie con le statue del cosiddetto Buddha cosmologico che presenta su tutto il corpo delle incisioni raffiguranti proprio “tutto ciò che esiste”. La cronologia, però, non coincide: infatti l’iconografia sembra essersi sviluppata alcuni secoli dopo e nell’ambiente buddhista dell’Asia centrale. Ricordiamo, inoltre, che l’idea del Dio che ha in sé tutte le forme dell’universo è riscontrabile anche nella figura di *Viṣṇu-Viśvarūpa* (manifestazione di Viṣṇu come Onniforme), ampiamente sviluppata nella *Bhagavadgītā*⁹¹, ma presente già nei *Veda* e poi nel *Mahābhārata* e nei *Purāna*. Da segnalare anche un rilievo databile al tardo periodo gupta (600 d.C.) che, secondo alcuni studiosi, rappresenterebbe uno *Śiva-Viśvarūpa*⁹². Entrambe le iconografie sembrano derivare dall’inno al *Mahā-Puruṣa* del *Ṛg Veda* (X, 90). Si potrebbe ipotizzare che l’iconografia del Buddha cosmologico derivi da simili rappresentazioni precedenti al III secolo d.C., purtroppo inattestate, di *Viṣṇu-Viśvarūpa* o di *Śiva-Viśvarūpa* cosmologico. Winter⁹³, e sulla sua scia Castelletti⁹⁴, interpretano l’intera scena in ottica sincretistica, non dimentichiamo che il sincretismo è una caratteristica fondamentale dello gnosticismo, e arriva a definire la statua un “*Platonischer Śiva*”, soprattutto a causa della giustificazione fornita per le raffigurazioni presenti sulla statua. Secondo Bardesane, infatti, costituiscono l’esempio che il padre offre al figlio (corrispondente al demiurgo platonico) affinché lo riproduca sul mondo.

La compresenza dell’*ardhanārīśvara* con altre iconografie potrebbe essere, secondo Castelletti, frutto di confusione nel dialogo con gli ambasciatori da parte del filosofo, ma, a mio parere, si tratta più probabilmente di una unione volontaria di simbologie affini operata da Bardesane stesso o forse dal suo interlocutore. Fra i Cusiani, infatti, convivevano pacificamente diverse religioni: quella iranica zoroastriana, quella greca introdotta dai coloni greco-macedoni di Alessandro nel regno di Battriana, l’induismo tradizionale e il buddhismo, favorito sia dai re indo-greci (come il già citato Menandro) sia dai primi re cusiani (come Kanishka che batteva moneta con l’immagine del Buddha e la legenda in greco: ΒΟΔΔΟ). Vasudeva I, però, si era convertito all’induismo e venerava Śiva, figura che compare perfino nella sua monetazione.

L’androgino, presente in molte tradizioni, rappresenta l’unità primordiale e nel caso specifico della tradizione indiana anche l’unione fra l’energia o la materia cosmica, la *Prakṛti* intesa come principio femminile, e l’anima cosmica, il *Puruṣa*, principio maschile. Nelle sette śivaite e śactiste l’*ardhanārīśvara* combina l’aspetto erotico e coniugale all’idea di unione con il divino⁹⁵. Nelle

⁹⁰ VON SCHLEGEL, *op. cit.*, p. 462; C. LASSEN, *op. cit.*, pp. 348-353; C. CASTELLETTI, *ibid.*, p. 253.

⁹¹ *Bhagavadgītā*, X, 20; XI, 7, 13, 15-16, 38.

⁹² A. FALCO HOWARD, *op. cit.*; T.S. MAXWELL, *art. cit.*

⁹³ F. WINTER, *op. cit.*, pp. 64, 73-82.

⁹⁴ C. CASTELLETTI, *ibid.*, p. 257.

⁹⁵ C. CASTELLETTI, *ibid.*, pp. 265-266.

Upaniṣad, Śiva, che il tutto permea, viene detto abitare nella caverna del cuore⁹⁶ e la stessa caverna è sede dell'*ātman* e del *Brāhman*⁹⁷.

Non è improprio a questo punto ricordare l'affascinante massima plotiniana:

“Il mondo è una statua chiara e bella degli intelligibili dei.”

Enn., II, 9, 66.

La stessa metafora è ripresa al termine dell'ottavo trattato della sesta Enneade: le statue nel tempio costituiscono una visione del divino di second'ordine rispetto all'esperienza che vive il sacerdote nel penetrare.

La seconda prova ordalica descritta sembra, anche e soprattutto, una prova di carattere iniziatico come ricaviamo dallo studio di Stein⁹⁸ sulle cosiddette grotte matrici tipiche del lamaismo mongolo-tibetano, dell'induismo e di alcune forme di buddhismo. Queste grotte presentano dei passaggi particolarmente stretti, e solo chi riesce a oltrepassarli rinasce simbolicamente a nuova vita. Il tipo di rito è quello che Eliade racchiude nella categoria di *regressum ad uterum* che comporta un pericolo⁹⁹: è il cosiddetto “passaggio paradossale” che generalmente è legato a delle immagini mitiche che esprimono la necessità di superamento dei contrari¹⁰⁰. Lo studioso rimanda, ad esempio, ad alcuni passi di un testo tardo, la *Jaiminīya Upaniṣad*¹⁰¹, secondo il quale “la porta del mondo della luce celeste” si trova “dove il cielo e la terra si abbracciano” e i “i capi dell'anno si uniscono”. Guénon ci ricorda, inoltre, che la caverna ha in genere due uscite opposte l'una all'altra: quella d'entrata, talora designata come “porta degli uomini”, e quella d'uscita, la “porta degli dei” dalla quale si esce per sempre dal mondo della manifestazione. Giano, riconosciuto come dio delle due vie, dio che apre e chiude le porte solstiziali del ciclo annuale (*ianuae*) identificate da Guénon proprio con la “porta degli dei” nel caso del solstizio d'inverno e con la “porta degli uomini” nel caso di quello d'estate, dio dell'iniziazione, “signore del triplice tempo” come indicano i suoi due volti, il passato e il futuro, e l'invisibilità del terzo rappresentante il presente, corrisponde nello studio guenoniano proprio al dio Śiva che riceve il medesimo appellativo. Lui il dio dal terzo occhio simbolo che ha, quindi, perfettamente lo stesso valore del terzo volto di Giano¹⁰².

⁹⁶ *Sveta. Up.*, III, 11. Per la corrispondenza fra il simbolo del cuore e quello della caverna v. R. GUÉNON, *I simboli*, pp. 189-192.

⁹⁷ Rispettivamente in *Kaṭha Up.*, II, 4, 11 e in *Maitry Up.*, VI, 4.

⁹⁸ R.A. STEIN, *op.cit.*

⁹⁹ M. ELIADE, *La nascita mistica*, pp. 79-89, 95-97.

¹⁰⁰ M. ELIADE, *Lo sciamanismo*, pp. 512-513.

¹⁰¹ I, 5,5; I, 35, 7-9; IV, 15, 2-5.

¹⁰² R. GUÉNON, *I simboli*, pp. 202-213.

A Porfirio, iniziato ai misteri egiziani, difficilmente sarà sfuggito l'aspetto iniziatico o, comunque, rituale della prova; lo accosta, infatti, a "l'acqua di Tantalò" di cui parla Apollonio in una sua lettera ai brahmani¹⁰³. Perciò altrettanto difficile risulta accettare la tesi di chi, come Castelletti, ipotizza un errore di interpretazione da parte di Porfirio, che scambierebbe per rito d'iniziazione o, comunque, rito nel quale Apollonio avrebbe appreso con una diretta esperienza la sapienza indiana, una semplice usanza ospitale, anche perché Filostrato parla chiaramente dell'onore di cui gode Tantalò, detto uomo buono (ἀγαθός) e divino (θεῖος), presso gli Indiani per aver fatto dono agli uomini dell'immortalità (ἀθανασία) rubando il nettare dall'Olimpo (detto prima νέκταρ e poi ἀκήρατος πῶμα, bevanda pura)¹⁰⁴.

Inoltre ricordiamo che il furto di Tantalò può essere accostato a quello del dio Indra o a quello del dio Agni che rubano, dopo la loro metamorfosi in uccelli, il *soma*, custodito sulle montagne. Proprio Indra e Agni sono, fra le divinità più antiche dell'India, quelle identificate, al tramonto dell'epoca vedica, con Śiva¹⁰⁵. La coppa di Tantalò, dunque, non sarebbe altro che la coppa sacrificale del *soma* che conferisce o restituisce il "senso dell'eternità"¹⁰⁶.

Può essere, poi, interessante notare come il bizantino Giovanni Tzetze nei suoi *Scoli a Licofrone*¹⁰⁷ ci presenti Tantalò come un sacerdote che rivela i segreti ai non iniziati: ecco spiegato senza più veli il significato, o forse sarebbe meglio dire i significati, che dietro al mito si celavano.

¹⁰³ *Vita Apoll.*, III, 25.

¹⁰⁴ La prima citazione del mito è in PIND., *Ol.*, I, 54-66.

¹⁰⁵ M. CHAKRAVATI, *op. cit.*, p. 70.

¹⁰⁶ R. GUÉNON, *I simboli*, p. 29.

¹⁰⁷ Cap. 152.

6. Le fonti pagane di età imperiale e Apollonio di Tiana, uomo fra due mondi

Fra le fonti più importanti di età imperiale, oltre al già citato Bardesane, è necessario attuare una distinzione fra quelle pagane – più neutre nell'esposizione, ma anche meno dettagliate e meno interessate all'aspetto dottrinale – e quelle cristiane.

Nel primo gruppo di fonti ricordiamo Apuleio, autore che fa riferimento alla sapienza indiana in due passi dei suoi *Florida*, raccolta di conferenze farcite di artifici retorici. Oltre al già notato accenno al viaggio di Pitagora in India¹⁰⁸, ricordiamo un altro passo nel quale il madaurense ci descrive la società indiana; è il primo a distinguere correttamente le quattro caste principali¹⁰⁹: al gradino più basso gli uomini da lui definiti *bubulcis* che si occupano solo del bestiame (cioè i *Sudra*), poi i mercanti (i *Vaiśya*), i Guerrieri (gli *Kśatriya*) e, infine, i *gymnosophistes* (i *brāhmaṇa*) che si occupano solo ed esclusivamente di filosofia.

Fra II e III secolo d.C. riscontriamo negli autori la diffusione di un particolare interesse per la cosiddetta "sapienza barbara". Innanzitutto, nel proemio alle sue *Vite dei filosofi*, Diogene Laerzio pur scagliandosi, contrariamente a quella che sembra essere stata la moda dominante, contro i sostenitori di un'origine esclusivamente barbarica della filosofia, non manca di esporre quello che a lui sembra essere il particolare modo di filosofare dei popoli barbari elencati. Secondo il grande biografo gimnosofisti e druidi sarebbero accomunati da una filosofia che si esprime attraverso enigmatiche sentenze, dalla venerazione degli dei, dal desiderio che nessun male si commetta e dall'esercizio del virile coraggio¹¹⁰.

L'autore continua citando Clitarco¹¹¹, storico greco del IV secolo a.C., come testimone dell'opinione piuttosto comune secondo la quale la caratteristica prima della dottrina dei gimnosofisti sia il disprezzo della morte. Poi riporta il giudizio del peripatetico Clearco di Soli, dove sostiene che i gimnosofisti indiani siano debitori dei magi. Ciò attesta come la cultura persiana e quella indiana fossero considerate strettamente legate nell'immaginario collettivo¹¹². Nel corso dell'opera Diogene ritorna sull'argomento quando afferma che Pitagora e Platone attinsero la loro

¹⁰⁸ *Florida*, 15, 16.

¹⁰⁹ Ricordiamo che negli *Ἰνδικά* di Megastene le caste erano sette.

¹¹⁰ DIOG. L., I proemio 6-9. Il passo di Diogene può ricordare vagamente l'invocazione augurale della *Bhrgu-vallī* nella *Taittirya Upaniṣad*: "Possiamo noi due compiere opere virili [...] e possa non sorgere fra di noi contesa. *Om pace pace*."

¹¹¹ Fr. 9 Jacoby.

¹¹² Noto a questo proposito l'opinione della Sedlar secondo la quale le stringenti somiglianze fra concezioni astrologiche e astronomiche orientali e occidentali, come ad esempio il Grande Anno stoico da una parte e il *Mahā Yuga* indiano dall'altra, siano di origine mesopotamica. V. J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 275.

filosofia dalla sapienza barbara, e specifica che nel caso di Pitagora le sue conoscenze derivano da quelle di Galli e brahmani¹¹³.

Un personaggio di certo molto noto al tempo di Plotino è Apollonio di Tiana. Reso celebre dalla penna del retore Filostrato, a metà strada fra Messia pagano e santone, Dio in terra e ciarlatano, sembra una delle figure più misteriose, affascinanti e controverse di tutti i tempi.

L'opera di Filostrato, anch'essa contestata per la sua veridicità, e per tale ragione fatta oggetto di studi, può essere inquadrata in un programma di propaganda dell'assolutismo di tipo orientale proprio della dinastia severa¹¹⁴. Quello che ha reso così difficile l'interpretazione del personaggio è, oltre all'evidente mancanza di un intento storiografico serio da parte dell'autore, anche una sua tendenza tipicamente sofistica all'esagerazione del fatto curioso. Dunque, certo, un'opera nella quale si potrebbero ravvisare anche degli aspetti simbolici, come nella biografia di tutti gli uomini ritenuti in un certo qual modo in contatto con il divino, ma rivestita da uno spesso manto retorico che, oltre a rendere difficile il reperimento di informazioni attendibili, complica a volte anche il significato di alcuni τύποι.

Fra gli autori pagani lo cita Ammiano Marcellino¹¹⁵ in un significativo elenco che comprende Pitagora, Socrate, Numa, Scipione, Ottaviano e Plotino, tutti uomini divini¹¹⁶.

Nell'*Historia Augusta*¹¹⁷ troviamo un altro elenco di questo genere: ci viene testimoniato, infatti, che Severo Alessandro esponeva nel suo larario, oltre alle effigi degli imperatori deificati e dei suoi avi, anche quelle di quattro personaggi, "*animae sanctiores*": Apollonio (il primo a venire citato), Cristo, Abramo, Orfeo. La volontà sincretistica tipica del periodo e comune anche allo gnosticismo è evidente. Non viene rinnegato il passato pagano, ma, ritenuto forse inadeguato e ormai poco vitale per le nuove esigenze di una società in fermento, viene integrato in un concetto di sapienza universale che ricorda da vicino quello moderno di "Tradizione" introdotto da René Guénon, quello di "Unità trascendente delle religioni", usato per la prima volta da Frithjof Schuon¹¹⁸, o quello di "Filosofia perenne", termine coniato nel XVI secolo dal monaco Agostino

¹¹³ *Strom.*, I, 68-70. In questo passo, come accade anche nel proemio, sapienza indiana e gallica vengano nominate insieme e considerate simili, il che andrebbe a favore di coloro che sostengono che la somiglianza dei grandi temi filosofici fra culture diverse possa essere dovuta al comune sostrato indoeuropeo. Per quanto riguarda il rapporto fra il neoplatonismo e la speculazione upanišadica tale idea viene esposta in AA.VV., *Neoplatonism and Indian Thought*, pp. 29-30, 41, 101-103, 202.

¹¹⁴ FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, ed. cit., p. 16.

¹¹⁵ AMM. MARC., XXI, 14, 5. Ricordiamo il giudizio dell'autore sui sapienti indiani: in XXII, 6, 33 parla di "*Praecelsa Brachmanorum ingenia*".

¹¹⁶ A questo proposito è interessante ricordare il celebre passo della Repubblica ciceroniana VI, 9, 29 noto come il "Sogno di Scipione". Nel sonno Scipione l'Emiliano sogna il nonno adottivo, Scipione l'Africano Maggiore, che, dopo aver descritto una sorta di paradiso pagano per gli uomini politici, confida al nipote "*Deus te igitur scito esse*", sappi che tu sei dio. Si tratta dell'ὁμοίωσις θεῶν platonica.

¹¹⁷ ELIO LAMPRIDIO, *Historia Augusta, Severo Alessandro*, 39, 2.

¹¹⁸ Nel libro che è intitolato *Unità trascendente delle religioni*.

Steuco, ripreso da Leibniz, e ritornato, infine, in voga grazie ad autori quali Aldous Huxley e Elémire Zolla¹¹⁹.

L'uso della figura di Apollonio, in età severiana pacificamente accostata a quella di Gesù, cambia col passare degli anni fino ad una contrapposizione sempre più netta, inaugurata dallo stesso Porfirio nella sua opera *Contro i Cristiani*¹²⁰, scritta intorno al 270 a.C. e pervenutaci in uno stato frammentario soprattutto grazie alle aspre critiche da parte di Eusebio di Cesarea. Una sistematica contrapposizione fra i due personaggi che vede, infine, uscire vincitore il Tianeo è quella attuata da Ierocle, funzionario dell'imperatore Diocleziano, nel suo perduto *L'amico della verità* (Φιλαλήθης). Anche questo testo è andato perduto e lo conosciamo grazie alla sistematica confutazione che ne fece lo stesso vescovo di Cesarea¹²¹.

Per quanto riguarda le fonti cristiane, oltre alla posizione intransigente assunta da Eusebio, ricordiamo, invece, Agostino e Gerolamo che, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, non ne danno un giudizio negativo. L'autore della Vulgata lo presenta come un uomo che, novello Socrate, vive la vita all'insegna del perfezionamento personale¹²², mentre il vescovo di Ippona, dopo aver negato la possibilità di un confronto fra il Cristo e stregoni quali Apuleio e Apollonio, afferma che, comunque, è preferibile paragonare Gesù ad Apollonio che non all'adultero Giove¹²³. Nonostante l'intransigenza agostiniana sull'unicità e l'irripetibilità della rivelazione storica del Cristo¹²⁴, questo espediente retorico per il quale prima Agostino rifiuta la figura di Apollonio e, poi, però, sembra riabilitarla e attribuirle una qualche caratteristica divina stimola alla riflessione.

Il filo rosso che percorre invisibilmente tutto il testo filostrateo è il riferimento alla sapienza indiana, prima supposta, e poi dimostrata, superiore¹²⁵. Apollonio rifà il percorso di Alessandro per conoscere direttamente i *sādhu*, e questo è lo scopo principale del suo viaggio. Vorrei ricordare che Apollonio viene caratterizzato fin dall'inizio della sua biografia come figlio del dio egiziano Proteo, e la mente corre inevitabilmente alle *Dionisiache* di Nonno¹²⁶, poema del V secolo che narra il viaggio del dio in India. Nel proemio di quest'opera, infatti, il poeta rivolge la sua invocazione, contravvenendo alla tradizione epica che vorrebbe venisse rivolta alle Muse – qui passate, come ispiratrici, in secondo piano – proprio allo stesso dio Proteo, dio della metamorfosi, del cambiamento, della rinascita sotto altra forma.

¹¹⁹ AGOSTINO STEUCO, *op. cit.*; ADOUS HUXLEY, *op. cit.*; ELÉMIRE ZOLLA, *op. cit.*

¹²⁰ PORFIRIO, *Contro i Cristiani*, fr. 60 Harnack.

¹²¹ EUSEBIO DI CESAREA, *Contro Ierocle*.

¹²² GEROL., *Lettere*, 23, 1, 4.

¹²³ AGOSTINO, *Lettere*, 138, 4, 18.

¹²⁴ Ad es. AGOST., *De civitate dei*, II, 26, 2.

¹²⁵ *Vita Apoll.*, III, 8; V, 30; VIII, 5. V. J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 193.

¹²⁶ NONNO, *Dionysiaka*, I, vv. 1-5.

Alcuni elementi del racconto risultano particolarmente significativi al fine della nostra indagine. Innanzitutto l'incontro di Apollonio con il re Fraote – la cui esistenza non è accertata storicamente – a Taxila databile intorno al 60 d.C., il quale re, con gran stupore di Apollonio, dei lettori di allora e perfino nostro che ben poco conosciamo, almeno a livello scolastico, di tale realtà, mostra di conoscere il greco. Non ci viene detto su che popolo regni Fraote, ma possiamo intuire si tratti di gente già sotto il dominio dei Parti. Già dal 12 a.C. i Parti controllavano tutta la zona e, intorno al 20 d.C., Gandophares, un loro generale, fondò un regno staccato dall'impero, all'interno del quale regno sembra che alcune città greche avessero mantenuto la propria indipendenza, come ci testimonia il geografo Isidoro di Charax (oggi Al-Qurna in Iraq) negli ultimi decenni del I secolo a.C:

“Oltre c'è l'Aracosia. E i Parti la chiamano India Bianca; ci sono le città di But e la città di Farsana e la città di Chorochoad e la città di Demetriade; infine Alessandropoli, la metropoli dell'Aracosia; è greca e attraverso di essa scorre il fiume Araconto. Fino a quel luogo la terra è sotto il dominio dei Parti.”

Mansiones parthicae, 19¹²⁷

Risalendo ancora più indietro nel tempo sappiamo che le comunità greche avevano continuato a vivere sotto il dominio indo-scita (80-20 a.C.) e pare perfino che i due gruppi etnici si fossero fusi come testimonierebbe una moneta secondo la quale il re indo-greco Artemidoro si proclama “figlio di Maues”¹²⁸, sovrano indo-scita che regnò per alcuni anni intorno all'80 a.C. nell'India del nord-ovest prima che i Greci riconquistassero la zona. Inoltre i rilievi del Buner, regione del Pakistan settentrionale, mostrano Indo-Greci e Indo-Sciti che festeggiano insieme¹²⁹.

Nessuna meraviglia, dunque, se Fraote prima nasconda e poi riveli di conoscere il greco. Il sovrano critica quella che potremmo definire con un termine moderno la “democratizzazione della cultura” mal giudicando l'idea tipicamente ellenica di una filosofia a portata di tutti. A questa concezione contrappone quella indiana secondo la quale è necessario un vero e proprio esame delle colpe personali e di quelle della propria famiglia¹³⁰ per divenire discepoli dei sapienti. Dunque non c'è scissione come in occidente fra filosofia a portata di tutti e sapere iniziatico, ma la sapienza è di per sé monopolio elitario e anche per questo Apollonio la considera più santa e divina di quella

¹²⁷ Cit. in O. BOPEARACHCHI, *op. cit.*, p. 52, ed. W.H. SCHOFF.

¹²⁸ La moneta è descritta in R.C. SENIOR, *op. cit.*

¹²⁹ V. J. BOARDMAN, *op. cit.*

¹³⁰ Filostrato sembra ignorare la caratterizzazione dei brahmani come casta, ma la notizia che la famiglia debba essere pura da colpe forse deriva da un fraintendimento di tale informazione.

greca. Il re indica al Tianeo la via per raggiungere gli asceti: questi vivono su un colle¹³¹, che essi stessi considerano centro e ombelico del mondo¹³², di là dal fiume Ifasi e hanno potenti poteri magici. Prevedono, infatti, la sua venuta¹³³, si esercitano nella levitazione ed emanano uno straordinario calore¹³⁴. Apollonio, a questo punto, si trova in condizione di verificare l'informazione di Pitagora secondo la quale i sapienti indiani vivevano nei pressi di un corso d'acqua. Il fiume come simbolo di passaggio è presente in numerose culture e se ne occupa lo stesso allievo prediletto di Plotino nell'opera di esegesi omerica intitolata *Περὶ Στυγός*. Ricordiamo, inoltre, che i fondatori di sette in India sono detti *tirthamkara*¹³⁵, costruttori di ponti. Questo passo filostrato induce a pensare che i brahmani venissero considerati grandi uomini che per mezzo del loro sapere erano passati dall'altra parte della corrente del *samsāra*.

Proprio sul fiume Ifasi Apollonio scopre un altare dedicato da Alessandro Magno con una significativa iscrizione: “Al padre Ammone, ad Eracle mio fratello, e ad Atena protrettrice e a Zeus Olimpico e ai Cabiri di Samotracia e a Helios indiano e a Apollo delfico”¹³⁶.

Prima che il protagonista raggiunga la dimora dei sapienti vi è un piccolo quanto importante riferimento all'*aśva-medha*, il fondamentale rito indù del sacrificio del cavallo¹³⁷. Secondo la Sedlar la precisione nella descrizione di tale sacrificio costituisce un'importante prova dell'attendibilità storica del viaggio di Apollonio¹³⁸.

Vicino al colle ci sono statue di divinità greche, indiane e egiziane¹³⁹. Filostrato sottolinea l'importanza sociale dei *sādhu* tanto da riconoscere che vengono tenuti in più alta considerazione dello stesso sovrano¹⁴⁰. La sopravvalutazione tipicamente occidentale della componente regale e guerriera rispetto a quella religiosa viene criticata ben presto dagli stessi sapienti¹⁴¹ che attaccano l'esagerata esaltazione degli eroi omerici a scapito dei veri eroi, i saggi sia greci, sia egiziani e indiani. Nello *Yuga Purāna*, testo brahmanico che narra gli eventi storici dell'India sotto forma di profezia, gli *Yavana* vengono presentati come sovvertitori dell'ordine sociale, “infatuati della

¹³¹ Sull'identificazione di questo colle con il monte *Meru*, centro del mondo nella mitologia indiana v D. DEL CORNO, Introduzione a FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, ed. cit., p. 49.

¹³² *Vita Apoll.*, III, 14.

¹³³ *Vita Apoll.*, III, 12.

¹³⁴ È probabile che si tratti di un'allusione al *tapas* dello yoga, v. M. ELIADE, *Lo yoga*, pp. 109-110.

¹³⁵ *Milindapañha*, ed. cit., p. 23; R. GUÉNON, *Il re del mondo*, p. 14.

¹³⁶ *Vita Apoll.*, II, 43

¹³⁷ *Vita Apoll.*, II, 19, v. *B.A.U.*, I, 1-2

¹³⁸ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 196.

¹³⁹ Si tratta di un probabile riferimento all'arte del *Gandhara* che, secondo Alfred Foucher, si sviluppa proprio nel corso del Regno di Menandro v. A. FOUCHER, *op. cit.*, p. 127.

¹⁴⁰ *Vita Apoll.*, III, 10; III, 23. La premanenza della casta brahmanica di cui fa parte anche il re rispetto a quella guerriera e la loro funzione di consiglieri è riconosciuta anche da Porfirio e da Nonno. V. nota 50.

¹⁴¹ *Vita Apoll.*, III, 19. V. anche III, 27 in cui il re non ha il posto d'onore nel banchetto con i sapienti come accade invece per i Greci e i Romani.

guerra”¹⁴². È interessante notare come nelle *Upaniṣad* più antiche, invece, il re venga presentato come superiore alla casta sacerdotale tanto che è lui a dispensare consigli e a impartire la dottrina¹⁴³.

La triade Grecia-Egitto-India si ripropone a distanza di poche righe a rimarcare lo stretto legame culturale e religioso che le unisce nella visione sincretistica che abbiamo visto caratterizzare la propaganda della dinastia severa. La sapienza (l’autore lo attesta con precisione per quel che riguarda la metempsicosi e il vegetarianesimo) viaggia in questa direzione: dall’India all’Egitto ai pitagorici.

A questo punto Filostrato si dilunga nella descrizione delle usanze dei brahmani, dei loro riti purificatori e del loro continuo innalzare inni al divino¹⁴⁴.

Nel discorso fra Apollonio e Iarca vengono ripetute alcune informazioni dottrinali già riportate in Megastene mentre altri elementi degni di nota costituiscono un apporto originale. Oltre il già citato passo sulla conoscenza di se stessi che i brahmani pongono come base del sapere, ricordiamo quello in cui Iarca confuta le fantasticherie sull’India di cui Apollonio si fa relatore¹⁴⁵: non ci sono nella sua terra gli Ombripodi e i Macrocefali di Scilace, ma riconosce l’esistenza della calamita e dei Pigmei, abitanti del sottosuolo.

Nel colloquio che, poi, Apollonio avrà al suo ritorno in occidente con i gimnosofisti etiopi riporterà l’opinione degli Indiani secondo i quali la giustizia non sta nell’evitare l’ingiustizia, dunque non in un atteggiamento passivo, ma è necessario agire per essere davvero uomini giusti¹⁴⁶. Nonostante i termini della questione siano tipicamente greci, ricordiamo, ad esempio, che il tema è trattato nello *Hippia minor* e nel *Gorgia*, l’idea dei sapienti indiani ricorda da lontano quella sostenuta nella *Bhagavadgītā* e qualcosa di simile si trova anche nei *Milindapañha* quando il saggio Nāgasena sostiene che è più grande il merito e il demerito è piccola cosa¹⁴⁷. Nel terzo libro della *Vita di Apollonio di Tiana*¹⁴⁸, durante la descrizione del colle dei sapienti, Filostrato ci parla di un pozzo e di un braciere: il pozzo, detto della prova, contiene un’acqua sacra, ed è inviolabile il giuramento in suo nome, mentre il braciere, il fuoco del perdono, sprigiona fiamme di colore plumbeo per purificare le colpe involontarie. Un parallelo si trova nei *Milindapañha* dove le colpe

¹⁴² "I Sudra proferiranno *bho* (modo di rivolgersi a persone di rango uguale o inferiore) e i brahmani proferiranno *arya* (modo di rivolgersi alle persone di rango superiore), e gli anziani, i più timorosi del *dharmā*, sfrutteranno senza paura la gente. E nella città degli *Yavana*, i principi si faranno conoscere dalla gente; ma gli *Yavana*, infatuati della guerra, non resteranno in *Madhyadesa*" *Yoga Purāna*, 55-56.

¹⁴³ Per la giustificazione sacrale di tale superiorità v. *B.A.U.*, IV, 11.

¹⁴⁴ *Vita Apoll.*, III, 17. Si può ravvisare nella descrizione dei riti un impreciso riferimento alla *dīkṣā*, rituale brahmanico precedente al sacrificio del *soma* che comporta un simbolico *regressum ad uterum*. V. M. ELIADE, *Storia delle credenze*, vol. 1, pp. 74 e 458.

¹⁴⁵ *Vita Apoll.*, III, 45-46.

¹⁴⁶ *Vita Apoll.*, VI, 21.

¹⁴⁷ *Milindapañha*, III, VI div., 7.

¹⁴⁸ *Vita Ap.*, III, 14.

involontarie vengono considerate più gravi e come esempio si porta il fatto che alle mani di un uomo inconsapevole una palla di ferro in fiamme arreca più danni rispetto a quelle di uno che ne conosce l'elevata temperatura¹⁴⁹. Per quanto riguarda la descrizione geografica il testo risulta inattendibile, ma la menzione di alcune usanze degli asceti, il comportamento del re Fraote, la descrizione della città di Taxila e il già nominato accenno all'*asva-medha* vedico¹⁵⁰ sono prove che il testo ha fonti attendibili e probabilmente di prima mano¹⁵¹.

L'opera di Filostrato era sicuramente nota a Plotino e dovette esercitare su di lui una notevole influenza: non solo era possibile ripercorrere il cammino del grande Alessandro, ma anche, a ritroso, quello della conoscenza stessa che abbiamo visto essere accennato più di una volta nel testo filostrato.

¹⁴⁹ *Milindapañha*, III, VI div. 8.

¹⁵⁰ *Vita Apoll.*, II, 19 v. *B.A.U.* I, 1-2

¹⁵¹ J.W. SEDLAR., *op. cit.*, p. 196.

7. Le fonti cristiane

Fra le fonti cristiane assumono rilievo soprattutto Clemente Alessandrino nei suoi *Stromata* e Ippolito in una sezione del primo libro della *Refutatio omnium heresiarum* intitolata *Philosophoumena*. In due diversi punti della sua opera Clemente parla dei sapienti dell'India riprendendo categorie già conosciute, ma non solo. La prima distinzione presentata è quella fra βραχμάναι, che vivono da asceti e diprezzano la morte perché credono nella reincarnazione e i σεμνοί. La giustificazione addotta da Clemente alla loro mancanza di paura della morte è meno intelligente e più "occidentale" rispetto a quella di Megastene e di Bardesane. Dei Semni poi scrive:

“Passano l'intera vita nudi; ricercano la verità e preannunciano l'avvenire; inoltre venerano una specie di piramide (πύραμις) nella quale ritengono deposte le ossa di un certo dio. Né i gimnosofisti né i cosiddetti *semni* hanno rapporti sessuali, cosa che sembrerebbe una trasgressione della loro regola, ragion per cui si considerano puri. Anche le *semne* (σεμναί) rimangono vergini. Pare che studino i corpi celesti e che dai loro segni profetizzino in parte l'avvenire.”¹⁵²

Mentre in Bardesane risalta l'aspetto sociale della questione qui la prospettiva è indubbiamente etica. In un altro passo¹⁵³, poi, l'autore cristiano afferma chiaramente che la filosofia ha avuto origine presso i barbari e cioè presso i samanei (σαμαναῖοι) della Battriana e i gimnosofisti dell'India che vengono ulteriormente divisi nella classica divisione fra βραχμάναι e σαρμᾶνης e aggiunge:

“In India ci sono, poi anche di quelli che credono nella predicazione del Buddha (τοῖς Βοῦττα παρεγγέλμασι), una persona che per la sua straordinaria santità è stata venerata come un dio.”

La grande novità nel testo di Clemente consiste proprio nella menzione del buddhismo. Non è difficile riconoscere una confraternita buddhista dietro i cosiddetti σεμνοί soprattutto per la presenza delle donne e per la venerazione della πύραμις, ossia la stupa con le reliquie del beato. È probabile che il termine σεμνοί sia la traduzione dell'appellativo di “Venerabile”, conferito agli asceti sia induisti sia buddhisti, e ciò porterebbe a supporre una figura di intermediario come fonte di Clemente – forse un greco che viaggiò in oriente e imparò l'uso cerimoniale del termine e, conoscendo la lingua, lo tradusse tornato in patria – ma, più probabilmente, la traduzione venne operata da un indiano che conosceva il greco, data la presenza di testimonianze storiche di una certa

¹⁵² *Strom.*, III, 60,2.

¹⁵³ *Strom.*, I, 71,3.

conoscenza della lingua greca in India. Gli *Yavana* sono menzionati come “buoni costruttori” ancora, e per l’ultima volta nella letteratura indiana, nel II secolo d.C. in un testo epico in lingua tamil intitolato *Chilappattikaram*¹⁵⁴. Inoltre possiamo arguire che a parlare non fosse certo un buddhista dato che gli adoratori del Buddha e i semni vengono considerati come un gruppo fra tanti.

Per quanto riguarda Ippolito, contemporaneo di Plotino, le notizie sono di ben altra caratura, e denotano una vera e profonda comprensione degli aspetti dottrinale esposti:

“Affermano costoro che Dio è luce (φῶς) non quella che si vede (come la luce del sole o del fuoco) bensì per loro Dio è la parola (λόγος), non già quella nel senso comune, ma quella della conoscenza (γνῶσις) mediante la quale i misteri nascosti della natura traspaiono al sapiente. Questa luce che chiamano parola (il Dio), solo loro, i brahmani, sostengono di conoscerla, perché solo loro hanno eliminato l’illusione che è l’ultimo vestito dell’anima. Essi diprezzano la morte. Nel loro linguaggio sempre lodano Dio, come si diceva, elevando inni [...]. Questa Parola che chiamano Dio, è corporea nel senso che un corpo la circonda dal di fuori, allo stesso modo di un indumento di lana indossato da qualcuno, ma quando abbandona il corpo che l’avvolge, eccola apparire visibile agli occhi. I brahmani dicono che c’è una guerra entro il corpo che li avvolge, per cui essi devono affrontarlo e combatterlo come se fosse un nemico [...]. Sostengono, inoltre, che tutti gli uomini sono schiavi dei nemici loro connaturati: il ventre, il sesso, la fame, l’ira, il piacere, il dolore, il desiderio... Se ne va a Dio solo colui che su di loro abbia saputo trionfare.”

Philosophoumena, 24.¹⁵⁵

L’associazione *Brāhman*-luce (*jyotis o tejas o dhi*) è alla base della celebre *sāvitrī* o *gāyatri*, la più famosa giaculatoria sacra indiana, costituita da tre versi: “Questo dono splendente del Dio che noi riceviamo possa vivificare il nostro pensiero.” L’indicazione del *Brāhman* come luce è ricorrente nelle *Upaniṣad*¹⁵⁶, e ricordiamo in particolare un passo della *Svetāsvatara Upaniṣad*:

“Ivi ove egli è non brilla il sole, non la luna, né le stelle, né appaiono i lampi, a tacer quindi del fuoco; tutto risplende per suo splendore: ogni cosa che qui esiste trae luce dal suo fulgore.”

VI, 14¹⁵⁷

Ricordiamo anche che l’associazione della *vāc* “parola” con il *tejas* (energia intesa come luminosità) o con il *tapas* (energia intesa come calore) che è il *Brāhman* ed è definita essenza

¹⁵⁴ J.W. SEDLAR., *op. cit.*, p. 179.

¹⁵⁵ In *Doxographi Graeci*, p. 573 Diels.

¹⁵⁶ *B.A.U.*, VI, 3, 4, *Çānd. Up.*, III, 13.7, *Maitry Up.*, VI, 26; 35; 38; VII, 11.

dell'uomo è presente nelle *Upaniṣad*¹⁵⁸ come anche la triplice associazione fra luce, parola e conoscenza¹⁵⁹. A livello simbolico sottolineiamo come la sposa di Brahmā, personificazione del *Brāhman*, sia Sarasvatī, la dea della favella. La conoscenza (*jñāna* o *vidyā* o *prajña*) è la via per arrivare alla liberazione e all'unione fra *ātman* e *Brāhman*; talvolta il termine *prajña* viene usato come vero e proprio sinonimo di *Brāhman*¹⁶⁰. L'equivalenza *Brāhman*-pensiero-conoscenza è stabilita anche nella *Taittirīya Upaniṣad* nella *Bhṛgu-vallī*¹⁶¹ al quarto e al quinto *anuvāka*. La casta brahmanica, inoltre, viene spesso rappresentata nella figurazione astratta di *Bṛhaspati-Brāhmaṇaspati* “signore della parola-signore del *Brāhman*”: i membri della casta sacerdotale sono i veri e gli unici possessori della parola (*br̥hati*) che equivale al *Brāhman*¹⁶².

L'ultimo abito dell'anima corrisponderebbe propriamente, secondo la dottrina dei quattro *kośa* delle *Upaniṣad*¹⁶³, dopo *anna-maya kośa* (letteralmente l'involucro-illusione di cibo), *prāna-maya kośa* (quello di energia vitale) e *mano-maya kośa* (quello costituito dall'elemento mentale), a *vijñā-maya kośa*, e cioè all'involucro dell'illusione costituito dalla conoscenza distintiva, che può esser vista come l'ultima *maya*: ci si illude che sussista una differenza che porta a distinguere il soggetto e l'oggetto, il Sé e l'altro, il mondo e Dio, l'uomo e il *Brāhman*.

¹⁵⁷ Il concetto è ripreso in maniera molto simile in *Iśa Up.*, 9 e in *Mund. Up.*, II,11.

¹⁵⁸ *Çānd. Up.* I, 1, 2; VI, 5, 3; *Maitry Up.*, VI, 30.

¹⁵⁹ *Maitry Up.*, VI, 35.

¹⁶⁰ *B.A.U.*, IV, 1, 2.

¹⁶¹ La liana di *Bhṛgu*, figlio del dio *Varuṇa*, è una delle tre sezioni dette liane in cui è suddiviso il testo.

¹⁶² *B.A.U.*, I, 3, 21; *Çānd. Up.*, I, 2, 11.

¹⁶³ *Maitry Up.*, VI, 28.

8. Plotino e l’Egitto: da Licopoli ad Alessandria

Passiamo ora, dopo aver delineato quelli che furono i contatti storici fra India e mondo greco e le conseguenze culturali che ebbero, ad analizzare il contesto nel quale Plotino si trovò a operare, e in che modo potè entrare in indiretta relazione con quella realtà lontana.

Porfirio, il più famoso e prolifico discepolo di Plotino, nella sua celebre biografia del maestro, non fa menzione del luogo di nascita del filosofo, ma, dopo un brevissimo episodio infantile, passa subito a trattare degli studi alessandrini. La prima fonte che ci tramanda il nome della città natale del padre del neoplatonismo è Eunapio di Sardi (347-dopo il 414): nella *Vitae Philosopharum et sophistarum*¹⁶⁴, infatti, afferma che la sua patria è la città egiziana di Λύκον. Dopo di lui Davide l’Armeno¹⁶⁵, il lessico Suda¹⁶⁶, che specifica il nome vero e proprio della città, Λυκόπολις, e Eudocia¹⁶⁷, moglie di Costantino Ducas, imperatore bizantino dal 1059, la quale, però, confessa le sue perplessità sulla notizia e sostiene che, stando alle fonti, Plotino sembrerebbe un uomo senza patria. Dunque ci si potrebbe chiedere perché tanti misteri in un mondo come quello del basso impero grecofono dove l’indicazione della provenienza costituiva ancora qualcosa di simile al nostro cognome?

La chiave di questo piccolo enigma potrebbe esserci offerta proprio dal discepolo prediletto¹⁶⁸ quando afferma chiaramente il disprezzo di Plotino per la fama terrena e il successo fra gli uomini; il maestro non è, sosteniamo noi, infatti, come quei boriosi filosofi che “*etiam illis libellis, quos de contemenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt*”¹⁶⁹, ma fu così riservato e modesto da non rivelare neppure il giorno e il mese del suo compleanno, fino a qui Plotino, e nemmeno il luogo di nascita, potremmo aggiungere sulla scorta della stessa Eudocia secondo la quale egli non accosentì mai a raccontare né della sua città né della patria.

È probabile che, data la sua riservatezza, Plotino non rivelasse mai il nome della sua città natale, ma, a mio parere, la sua nazionalità era sicuramente cosa ben più difficile da nascondere se non altro per una probabile identificazione tramite le caratteristiche etniche. Non viene palesata da Porfirio forse per rispetto del volere del maestro o forse perché era prerogativa dei barbari e degli schiavi essere definiti con l’etnonimo: da Anacarsi lo scita, seppur sapiente, a Bardesane il mesopotamico. Un filosofo greco orgoglioso della tradizione che veniva chiamato a portare avanti non era certo persona da apostrofarsi in tal modo!

¹⁶⁴ EUNAPIO DI SARDI, ed. cit., p. 6.

¹⁶⁵ DAVIDE L’ARMENO, ed. cit., 23, p. 91.

¹⁶⁶ *Lex.*, II, 23-28.

¹⁶⁷ EUDOCIA, ed. cit., p. 606 ss.

¹⁶⁸ *Vita Plot.*, 2, 10.

¹⁶⁹ CIC. *Pro Archia*, 11, 27.

Eunapio, infatti, dopo aver sommariamente definito Plotino “filosofo che proveniva dall’Egitto” sembra ravvisare un certa inadeguatezza e quasi un motivo di offesa in quell’espressione “dall’Egitto”; subito si affanna a migliorare l’informazione citando, per la prima volta, la città di *Lycon*. Egli stesso si meraviglia della mancata menzione in Porfirio della quale Eudocia intuisce prontamente il motivo. Si potrebbe ben spiegare invece la notizia tramandataci da Eunapio in un clima come quello da lui stesso descritto: gli altari di Plotino sono ancora caldi, il volgo, pur travisandole, si interessa con ardore alle sue dottrine; insomma Plotino è un filosofo di gran moda e non è improbabile che Eunapio abbia fatto qualche ricerca per offrire una notizia succulenta in pasto al pubblico.

Ma perché proprio un Licopolitano? C’è qualche indizio, perché di prove certo non disponiamo, che ci confermi che quella di Eunapio non sia solo una fantasia, ma il frutto di precise ricerche?

Qualche elemento che ci aiuti esiste, come ha dimostrato L.S.B Mac Coull¹⁷⁰, e, anche in questo caso, la fonte più attendibile e utile rimane Porfirio.

Nell’ottavo capitolo della *Vita di Plotino*, infatti, egli ci illustra il trascurato modo di scrivere del maestro: non bada all’ortografia né alla calligrafia e non è neppure capace di dividere in sillabe le parole. E non solo. Plotino non conosce neppure gli accenti e sbaglia alcune parole pronunciando con metatesi ἀναμνημίσκεται in luogo del corretto ἀναμμνήσκεται. Sia in greco che in latino la divisione in sillabe e l’accentuazione sono ovviamente dei pilastri fondanti degli studi grammaticali, poiché sono alla base della versificazione e la loro importanza ci viene testimoniata da molti grammatici¹⁷¹.

Sappiamo, invece, che per il copto di allora le cose non stanno affatto così. Un sistema in cui la lingua è quella indigena dell’Egitto ellenistico e la scrittura è l’alfabeto greco mantiene per le sue stesse caratteristiche strutturali un concetto di sillabazione molto più fluida. Inoltre sappiamo che la metatesi in questione costituisce un errore tipicamente egiziano testimoniato da numerosi papiri.

L’ipotesi di Mac Coull che Plotino conoscesse il copto, lingua parlata dal popolo, ma, probabilmente, non nota più alle classi elevate, però, viene screditata dal fatto che il filosofo non comprende più i geroglifici, scrittura della lingua egiziana che in epoca ellenistico-romana diventa il “copto”, non conosce il complesso sistema fonetico, sillabico e figurativo che dietro a essi si cela e li considera misteriosi simboli. Nonostante sia uno dei pochi autori dell’antichità con Filone, Diodoro Siculo e Clemente Alessandrino a citarli¹⁷², se avesse avuto una certa padronanza della lingua egizia sarebbe stato improbabile che il loro valore rimanesse per lui totalmente oscuro, mentre, invece, sappiamo che vede in essi una scrittura sacra, antica e depositaria di antica saggezza

¹⁷⁰ L.S.B. MAC COULL, *art. cit.*

¹⁷¹ Ricordiamo, ad esempio, il *De syllabis* di Terenziano Mauro.

¹⁷² *Enn.*, V, 8, 6

che rappresenta in maniera diretta e non mediata dal pensiero logico-discorsivo le idee. Ogni figura è σοφία ed ἐπιστήμη, non διανόησις e βούλευσις, e viene considerata nella sua unitarietà.

L'unica informazione del periodo durante il quale Plotino avrebbe dovuto imparare i primi rudimenti della grammatica riguarda l'allattamento eccezionalmente prolungato fino all'ottavo anno d'età da parte della sua nutrice. Si potrebbe ipotizzare, non disponendo di prova alcuna, il significato simbolico dell'episodio: così come il Plotino adulto non cura l'espressione linguistica e rivolge il suo interesse a problemi di ben altra levatura, così il Plotino bambino non sembra avere interesse per tali studi e si attarda piuttosto al seno della nutrice affetto da quella che potremmo definire con Eliade "una nostalgia delle origini". Il simbolo della Verità nutrice, madre, sostanza e alimento del beato ricorre in *Enneadi* V, 8, 4.

Che Licopoli e l'Egitto nel suo complesso siano un luogo d'origine insolito per un filosofo non siamo i primi a notarlo; lo stesso Davide l'Armeno riporta, quasi a giustificare l'informazione offertaci, un motto diffuso: "Non molti l'Egitto: ma, una volta tanto che generi, genera qualcosa di grande!".

Leggendo la *Vita di Plotino* possiamo a buona ragione supporre che fino ai 28 anni Plotino non si sia mai spostato dalla sua città d'origine ed è probabile che sia rimasto influenzato dal clima culturale della zona, e che lo stimolo ad un certo tipo di ricerca gli sia stato offerto proprio nella sua trascurata Licopoli.

Mac Coull ricorda che Licopoli è molto vicina all'ormai celeberrima Nag Hammadi e secondo la sua opinione, Plotino, quindi, ebbe buone probabilità di entrare in contatto, prima ancora di trovare Ammonio, l'uomo che da tempo cercava¹⁷³, con le sette gnostiche. Anche in questo caso, però, è legittimo dubitare poiché non possiamo sapere se i codici ritrovati appartenessero a gruppi gnostici della zona o, come alcuni studiosi pensano, invece, fossero stati nascosti dai monaci di un vicino convento con simpatie gnostiche e non avessero alcun legame con delle sette locali.

La sua buona conoscenza della gnosi, sia che l'abbia già appresa in parte in patria, sia che gli derivi solamente dal suo fruttuoso soggiorno alessandrino, ci viene testimoniata nella sua biografia e nel celebre trattato delle *Enneadi* intitolato *Contro gli gnostici*¹⁷⁴. E non è improprio anticipare che per lo gnosticismo i contatti con l'India sono stati più diretti e certi rispetto a quelli di Plotino e del neoplatonismo in genere.

Passato il tempo di Plotino, però, Licopoli rimane un centro fervente di dibattito e scontro religioso. Da una parte Giovanni di Licopoli che predice che il cristiano Teodosio diverrà imperatore, dall'altra l'ardore dei Licopolitani nel supportare la rivolta di Massimo contro lo stesso

¹⁷³ *Vita Plot.*, 3, 14-15.

¹⁷⁴ *Vita Plot.*, 16; *Enn.*, II, 9.

promulgatore del celebre editto del 380. Secondo Mac Coull, dunque, Eunapio, fervente pagano, specificherebbe il luogo di nascita di Plotino in funzione anti-cristiana.

Riassumendo vediamo come a ventotto anni arrivi ad Alessandria un Plotino poco interessato allo studio della grammatica, con grandi domande e con risposte parziali che lo lasciano insoddisfatto. E l'incontro con Ammonio è un'illuminazione. Porfirio dice chiaramente e in un unico periodo che da quel momento in poi lo seguì ovunque per undici lunghi anni e si dedicò talmente alla filosofia (cito, come farò d'ora in poi, nella traduzione del Cilento) "da mirare ad una diretta esperienza sia della filosofia praticata dai Persiani, sia di quella dominante tra gli Indiani". Mi permetto di osservare che Porfirio non ne fa un'osservazione accessoria a titolo di pura curiosità, ma la presenta come la logica e immediata conseguenza dei suoi studi sotto un maestro come il misterioso Ammonio.

Cercherò di riassumere brevemente la controversia accademica su questo misterioso personaggio¹⁷⁵. Poche sono le fonti che riportano anche il nome σακκᾶς, epiteto sconosciuto al mondo greco: Teodoreto di Ciro¹⁷⁶, fonte per il riferimento che ne fa la Suda nel passo già citato, e Ammiano Marcellino. Si ritiene quasi unanimemente inattendibile la testimonianza di Teodoreto, certamente volta a sminuire il personaggio e a oltraggiarne la memoria; lo scrittore fa originalmente derivare il termine dal dispregiativo epiteto di σακκοφόρος, portatore di sacchi, ma risulta chiara la funzione anti-pagana della notizia.

Seeberg¹⁷⁷ e poi Benz¹⁷⁸ propongono una suggestiva quanto improbabile ipotesi e cioè che Ammonio Sacca non sia altro che la grecizzazione di *Śākya Muni*, "asceta della famiglia *Śākya*", uno degli epiteti del Buddha, e designerebbe in questo caso un monaco buddhista giunto ad Alessandria a dispensare i suoi insegnamenti. Il proselitismo buddhista avrebbe potuto condurre dei monaci volenterosi fin nel lontano occidente a predicare, ma siamo sprovvisti di prove sicure di una loro presenza. A mio parere, però, due elementi demoliscono inevitabilmente quest'affascinante ipotesi. In primo luogo non ci sono vere e proprie stringenti analogie fra il pensiero di Plotino e quello del Buddha, come capita invece sicuramente in misura maggiore fra Plotino e le *Upaniṣad*. Inoltre il proselitismo buddhista rende impossibile la segretezza che Porfirio attribuisce alla dottrina di Ammonio¹⁷⁹, caratteristica comune, invece, ai culti misterici ad occidente e al sapere vedico a oriente riservato strettamente ai *dvija*¹⁸⁰.

¹⁷⁵ V. a proposito F. LOMBARDI, *art. cit.*

¹⁷⁶ *Graecarum affectionum curatio*, VI, 96.

¹⁷⁷ E. SEEBERG, *art. cit.*

¹⁷⁸ E. BENZ, *art. cit.*

¹⁷⁹ *Vita Plot.*, 3, 14-15.

¹⁸⁰ "I nati due volte". S'intendono le prime tre caste *arya* (i *Brāhmaṇa*, gli *Kṣatriya* e i *Vaiśya*) per le quali la seconda nascita consiste nell'entrata nella comunità ad un'età che oscillava fra i 9 e gli 11 anni, momento in cui il ragazzo

Un'ipotesi che mi sembra più attendibile è quella di Bussagli¹⁸¹: Sacca non sarebbe altro che una grecizzazione dell'etnonimo *Saka* usato per indicare i componenti del popolo indo-scita che dominò nell'India nord-occidentale nei secoli a cavallo dell'età cristiana. Ne risulterebbe, quindi, non un Ammonio buddhista né indiano, ma un uomo certamente più vicino a quel mondo più di chiunque in quel periodo ad Alessandria.

E il nome Ammonio? Nulla ci vieta di pensare che l'abbia assunto una volta giunto in Egitto, così come Malco assunse sia il nome di Basilio che quello di Porfirio, e come un tal Massimo venne chiamato Megalos da Numenio¹⁸².

Porfirio stesso, infine, con la sua vicenda personale sembra proporci una diversa interpretazione del famigerato epiteto; se Ammonio fosse la traduzione del vero nome del filosofo, e il suo vero nome fosse in realtà proprio Sakka? Come *Sakka-Indra* (*Sakka* in pali, *Sakra* in Sanscrito) nella mitologia indù e poi buddhista è il *devanam indo*, il signore dei *deva*, così detiene la stessa posizione di rilievo del dio egiziano Ammone, già associato a Zeus fin dal tempo di Alessandro. Ma in Grecia non esiste il nome Ammone, come non esiste il nome Apollo, abbiamo, invece, Ammonio e Apollonio.

Originariamente, nel Rg-veda, *Sakka* è solamente un epiteto di Indra col significato di “abile, potente” e assume lo statuto di nome proprio solamente in testi buddhisti quali il *Samyutta Nikāya*, nelle *Sakkapañha Sutta* e nei *Milindapañha*.

Si tratta di un'ipotesi fra le tante escogitate per tentare di definire questo sfuggente personaggio. Potremmo azzardare a vedere in Ammonio un Plotino alla rovescia, un orientale cioè che riesce, contrariamente a quello che accadrà poi al suo discepolo, volontario nella disastrosa impresa di Gordiano III¹⁸³, nella sua spedizione a occidente organizzata per conoscere la sapienza straniera. Un uomo che realizza nella sua filosofia un sincretismo tale che, da un lato viene definito chiaramente platonico da Porfirio¹⁸⁴ dall'altro la sua filosofia, oltre a spiegare alcune concezioni del neoplatonismo totalmente estranee al pensiero greco, porta Plotino al preciso desiderio di avere diretta conoscenza di quella sapienza lontana.

iniziava la sua educazione in seguito alla sacra cerimonia dell'*Upanayana*. In proposito si può consultare R.B. PANDEY, *op. cit.*

¹⁸¹ F. LOMBARDI, *art. cit.*, p. 459.

¹⁸² *Vita Plot.*, 17.

¹⁸³ *Vita Plot.*, 3.

¹⁸⁴ *Vita Plot.*, 20.

9. Alcuni parallelismi significativi fra *Enneadi* e *Upaniṣad*

In qualsiasi modo si consideri la questione di Ammonio, e io credo in ogni caso che nel suo pensiero elementi orientali siano reperibili, prestiamo attenzione alla situazione in cui venne a trovarsi Plotino nel cosmopolita ambiente alessandrino. Le informazioni geografiche provenienti soprattutto dagli scritti di Eratostene, Strabone, Tolomeo e Plinio il Vecchio erano sufficienti ad un uomo come il nostro filosofo, non certo interessato nello specifico al dato pratico, per farsi una vaga idea delle caratteristiche di quel paese lontano. Le informazioni culturali, ai suoi occhi certamente più preziose, potevano venirgli da Erodoto, Ctesia, Megastene, Plutarco e Arriano.

Credo che le notizie per lui più attraenti dovettero essergli pervenute tramite l'opera di Filostrato e soprattutto con gli scritti di Bardesane. La lunga citazione porfiriana di Bardesane ci porta pressoché alla certezza che anche Plotino lo conoscesse bene, e sappiamo dalla sua biografia che lo stesso maestro approvava il metodo allegorico dell'allievo e lo considerava "insieme poeta, filosofo e ierofante"¹⁸⁵. Nonostante la sensibilità di Plotino dovette essere più incline e vicina ad un autore come Bardesane e a un personaggio come Apollonio di Tiana, è molto probabile che Plotino conoscesse anche l'opera di Clemente, scomparso una ventina di anni prima del suo arrivo ad Alessandria e meno quella di Ippolito, che veniva redatta proprio in quegli anni e che forse conobbe una volta giunto nell'Urbe. Se un'eco ci fu delle esperienze culturali dovute alla creazione del regno indo-greco, delle quali abbiamo visto l'importanza, fu ad Alessandria. Pensiamo che cosa dovette essere l'Alessandria di allora, una vera e propria città di Alessandro fra oriente e occidente, un crogiolo di popoli, credenze, filosofie diverse. Teniamo ben a mente quest'immagine e addentriamoci, finalmente, nel vivo del discorso.

Concentriamoci, dunque, su dei particolari passi al fine di dimostrare la ricorrenza non solo di alcuni medesimi temi portanti, già riconosciuta a partire dalle grandi autorità in materia quali Émile Bréhier e Oliver Lacombe fino ad arrivare agli studi più recenti¹⁸⁶, ma anche di alcune corrispondenze testuali più precise fra *Enneadi* ed *Upaniṣad* – fermo restando che, riconoscere corrispondenze, somiglianze, parallelismi o addirittura identità non significa in nessun modo, almeno da parte mia, impegnarsi a definirne le cause e le ragioni (imprestiti, filiazioni, continuità o, per contro, universalità del simbolo, archetipi psicologici ecc.) se non genericamente o in via di principio.

¹⁸⁵ *Vita Plot.*, 15.

Il tema del Sé

A tale tema accennerò qui solo brevemente, e ne svilupperò piuttosto alcuni aspetti secondari perché, come quello della generazione dall'Assoluto, già dettagliatamente analizzato da Magris nell'articolo citato. Il parallelismo fra l'unione di *ātman* e *Brāhman*, e l'idea del ritorno dell'anima all'Uno come ritorno in se stessa – il che comporta la ricerca di un tipo di conoscenza non analitica che travalichi la distinzione fra soggetto e oggetto¹⁸⁷, tipica delle *Upaniṣad* e elemento di originalità di Plotino rispetto alla scuola medio-platonica, che si traduce, poi, nella corrispondenza fra l'essere se stessi veramente e il conoscere – è sicuramente quanto di più avvicina Plotino alla filosofia indiana.

Sottolineo solamente la presenza di una suggestiva immagine comune a entrambi i testi: il pacifico abbandono dell'amante fra le braccia dell'amato rappresenta la condizione dell'uomo che, oltrepassata l'opposizione fra interno ed esterno, conoscente e conosciuto, cibo e mangiatore di cibo¹⁸⁸, ha finalmente trovato se stesso, si è infine unito a Lui.

“Riposa in Lui come l'amante riposa in colui che ama.”

Enn., VI, 9, 4

“Come un uomo nelle braccia della donna amata non è più cosciente né del mondo interiore né di quello esteriore, egualmente questo *Puruṣa*, abbracciato dall'*ātman*, non sa più nulla né del mondo esteriore né di quello interiore.”

B.A.U., IV, 3, 21

I simboli

Innanzitutto segnaliamo la presenza dei medesimi simboli nella rappresentazione dell'onnispresenza dell'Assoluto quali l'albero¹⁸⁹, la ruota (e il cerchio)¹⁹⁰, il “peso”¹⁹¹ e l'immagine del Re del mondo¹⁹² e del suo corteo.

¹⁸⁶ É. BREHIER, *op. cit.*; O. LACOMBE, *op. cit.*, pp. 149-166. Per gli studi recenti AA.VV., *Neoplatonism and Indian Thought*; A. MAGRIS, *art. cit.*; AA.VV. *Neoplatonism and Indian Philosophy*.

¹⁸⁷ Ad es. *Enn.*, III, 8, 6 e V, 3, 38 e VI, 9, 10-11. *B.A.U.*, IV, 3, 18-19; *Taitt. Up.*, III, 10; *Mand. Up.*, 2, 18.

¹⁸⁸ *Taitt. Up.*, III, 3, 10.

¹⁸⁹ *Enn.*, IV, 2, 11; *Çānd. Up.*, VI, 11, 1-2.

¹⁹⁰ *Enn.*, IV, 1, 1; V, 1, 11; VI, 9, 8; *B.A.U.*, II, 5, 15; *Çānd. Up.*, VII, 15, 1; *Kaus. Up.*, III, 8.

¹⁹¹ *Enn.*, IV, 3, 15; *B.A.U.*, IV, 3, 35.

¹⁹² *Enn.*, V, 3, 26; V, 5, 23; VI, 8, 77; *B.A.U.*, II, 1, 2; II, 5, 15; IV, 3, 38 e *Prasna Up.*, 3.

Soffermaici, però, sulla metafora della città che presenta un più marcato parallelismo. Nel quarto trattato della sesta *Enneade*¹⁹³ la città viene descritta come costituita da due componenti: quella migliore, l'assemblea degli anziani, e la folla in tumulto. Una simile duplice natura rivela anche la città del *Brāhman* nella *Svetāsvatara-Upaniṣad*:

“Due sono celate nell'infettibile città del *Brāhman*, nell'infinita città del *Brāhman*: la sapienza e la nescienza. Transeunte è la nescienza, immortale è la sapienza.”

Svet, V, 1

Ricordiamo a tal proposito che l'Uno plotiniano è infinito¹⁹⁴, caratteristica inconcepibile da attribuire all'Assoluto per un greco abituato a vedere la perfezione nella finitezza e nella determinatezza prima che osasse farlo quell'uomo divino e c'è chi ha individuato in ciò la prova maggiore di un'origine non greca del suo pensiero¹⁹⁵.

Lo stato di incoscienza

Per quanto riguarda lo stato di incoscienza, nonostante nel pensiero plotiniano manchi una codificazione degli stadi di percezione, la quale, invece, viene dettagliatamente esposta nelle *Upaniṣad* che ne distinguono ben quattro (veglia, sonno con sogni, sonno profondo e sonno catalettico¹⁹⁶), possiamo notare una certa somiglianza fra la speculazione upaniṣadica in proposito e un passo delle *Enneadi* che qui riporto:

“Cosicché la coscienza pare offuschi gli atti che essa rende consci, i quali, da soli, hanno più purezza, più forza, più vita; e in questo stato d'incoscienza più intensa è la vita degli uomini diventati saggi, poiché essa non si diperde nelle sensazioni, ma si raccoglie in se stessa in un punto solo.”

Enn., I, 4, 10

L'idea della dispersione della vita nelle sensazioni è tipica dello *yoga* che, proprio per concentrare l'energia vitale in unico punto, si serve della pratica della *pratyahara*, la “ritrazione dei sensi” che fa in modo che questi rimangano in se stessi. “Si tratta di raccogliere la mente in se

¹⁹³ *Enn.*, VI, 4, 15.

¹⁹⁴ Ad es. *Enn.*, V, 5, 10-11; VI, 5, 9; VI, 9, 6.

¹⁹⁵ F. LOMBARDI, *op. cit.*, p. 457.

stessa, nella sua sostanza, col potere di escludere a volontà le impressioni sensoriali e le modificazioni mentali”¹⁹⁷. L’idea del raccoglimento in un punto solo ricorda la pratica yogica dell’*ekāgratā*, “fissazione su un unico punto”, che permette di arrestare il flusso psico-mentale e di giungere, poi, alla stadio successivo chiamato *dhārāṇa*, la “concentrazione”. Il punto su cui ci si concentra e in cui vengono unite le energie è identificato in numerosi testi con il cuore¹⁹⁸.

Riportiamo di seguito alcuni passi delle *Upaniṣad* sull’argomento:

“Quando un uomo è addormentato, quell’essere fatto di coscienza (letteralmente *vijnana-maya puruṣah* cioè “essere costituito dall’illusione della coscienza”) ritirando la coscienza mediante la coscienza dei sensi, riposa in quello spazio che è interno al cuore.”

B.A.U., II, 1,17

“Le sue forze vitali si sono allora unificate.”

B.A.U., IV, 4, 2

“Quando si dice che un uomo dorme, egli allora è unito all’essere. Egli è entrato nel Sé (*ātman*) e per questo si dice che egli dorme, è perché egli è entrato nel suo Sé.”

Mānd. Up., VI, 8, 1

“Quando un uomo assopito non percepisce sogni, è perché si unifica (le sue facoltà sensoriali si unificano) in questo spirito vitale. Indi la voce rientra con tutti i nomi, la vista con tutte le forme, l’udito con tutti i suoni, la mente con tutti i pensieri.”

Kaus., Up., III, 3

Tentare di “definire” l’Assoluto

L’ineffabilità del Supremo, motivo frequente in molte tradizioni, ricorre anche nei testi qui esaminati. A tal proposito sottolineo solo come il celebre ammonimento del saggio delle *Upaniṣad* “*Neti! Neti!*”¹⁹⁹ (“non questo, non questo”) sembri in parte riecheggiare in alcuni passi delle *Enneadi* in cui l’Uno è definito οὐ τόδε, οὐ τοῦτο (non questo, non quello)²⁰⁰ e οὐδέ τι (non qualcosa)²⁰¹.

¹⁹⁶ Tale codificazione è il tema principale della *Māndukya-Upaniṣad*.

¹⁹⁷ J. EVOLA, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁸ M. ELIADE, *Lo yoga*, pp. 76-78. Il tema viene sviluppato nel corso della *Maitry-Upaniṣad*.

¹⁹⁹ *B.A.U.*, II, 3, 6; III, 9, 26.

²⁰⁰ *Enn.*, V, 5, 6.

²⁰¹ *Enn.*, VI, 9, 3.

Vorrei soffermarmi, invece, su due tipi particolari di formule che risultano simili nei due testi. Nella prima serie di frasi l'Uno è presentato come causa di qualcosa pur non essendo quel qualcosa:

“Il loro principio non ha forma: non è ciò che ha bisogno di forme, ma ciò da cui deriva ogni forma intellegibile.” *Enn.*, VI, 7, 32

“Non pensa, ma è causa del pensare per altri.” *Enn.*, VI, 9, 6

“Ciò che è generato da lui è Verbo, molteplice e universale mentre egli evidentemente non è Verbo.” *Enn.*, V, 3, 16 .

“Quell'Unico, incolore, [...] innumerevoli colori crea.” *Svet. Up.*, IV, 1.

“Ciò che non è articolato dalla parola (*vāc*), ma è ciò mediante il quale la parola è articolata.” *Kena Up.*, I, 4

La seconda serie riguarda dei paradossi spaziali che tentano di “definire” l'Uno:

“Egli venne come uno che non viene.” *Enn.*, V, 5, 8.

“Egli non è lontano da nessuno, eppure è lontano da tutti.” *Enn.*, V, 3, 16.

“Pur stando seduto, lungi procede, pur giacendo, ovunque va; chi fuor di me può conoscere questo folle di un Dio?” *Kāṭha Up.*, II, 20.

“È lontano dagli uomini eppure sta davanti a tutti.” *Svet. Up.*, II, 16.

“Stando fermo supera gli altri che corrono.” *Īśa Up.*, IV.

“Costui si muove, costui non si muove; costui è lontano, costui è vicino, costui è all'interno di questo Tutto e costui è anche all'esterno di questo Tutto.” *Īśa Up.*, V.

Porfirio adopera, peccando forse lievemente di adulazione, un paradosso simile per definire la personalità del maestro il quale “rimaneva in se stesso pur essendo con gli altri”²⁰². Ricordiamo, inoltre, che anche Filostrato usa delle espressioni paradossali di questo genere quando parla dei brahmani come “Uomini che abitano sulla terra e non vi abitano e stanno al chiuso senza mura”.²⁰³

²⁰² *Vita Plot.*, 8, 19.

²⁰³ *Vita Apoll.*, III, 15.

La materia

La materia in Plotino è ψεῦδος, “inganno”, “illusione”, è il “nulla sul cui fondo appare l’essere”²⁰⁴, è lo specchio di Dioniso²⁰⁵ e la fonte di Narciso²⁰⁶ nella quale l’Uno si riflette e ne nasce l’immagine che costituisce il nostro mondo.

L’irrealtà del mondo materiale è una caposaldo della saggezza indiana e la contrapposizione fra mondo terreno, materiale e irreale, e mondo immateriale del *Brāhman*, unica vera realtà, è molto frequente²⁰⁷. Nella *Kaṭha-Upaniṣad* compare perfino la metafora dello specchio: “Ci si riflette nel corpo come in uno specchio”²⁰⁸.

Il saggio e il mondo

Per quanto concerne la considerazione che il sapiente deve avere del mondo materiale che lo circonda, notiamo l’uso di immagini molto simili. Nel famoso trattato in cui si scaglia contro il pensiero gnostico Plotino sentenzia chiaramente: “Chi, dunque, vitupera la natura del mondo non sa quello che fa e fin dove giunga la sua impudenza”²⁰⁹. Propone, poi, due eloquenti immagini per esemplificare il severo rimprovero rivolto agli gnostici: non è possibile amare il padre e non il figlio, è vergognoso criticare la casa in cui si abita, pur nella consapevolezza che arriverà il momento di abbandonarla.

Nella *Taittirīya Upaniṣad* viene espresso il medesimo concetto e anche in questo caso ci vengono presentate due suggestive metafore. La prima è quella, ricorrente nel pensiero indiano, dell’*anna* (“cibo”, “alimento”) che rappresenta la vita divina fluente nel cosmo; il settimo *anūvaka* della *Bhṛgu-valli*, infatti, ci intima di non biasimare mai l’alimento e, poco dopo, il decimo ci ordina di non repingere mai la propria *vasatī* (“dimora”). Il messaggio consiste, dunque, nell’esortazione a non rifiutare il mondo in quanto tale, e l’esperienza umana che ci si trova a vivere, perché chi lo fa commette una colpa e un oltraggio al divino.

²⁰⁴ *Enn.*, II, 4, 5; II, 4, 16; II, 5, 5; III, 6, 7. Per lo specchio come metafora della materia vedi soprattutto III, 6, 13-14.

²⁰⁵ *Enn.*, IV, 3, 12.

²⁰⁶ *Enn.*, IV, 3, 12 e *Enn.*, I, 6, 8.

²⁰⁷ Ad es. *Maitry Up.*, VI, 3.

²⁰⁸ *Kath. Up.*, VI, 5.

²⁰⁹ *Enn.*, II, 9, 13.

10. Lo gnosticismo: una via di mediazione?

Nell'esaminare lo gnosticismo come possibile tramite²¹⁰ fra il neoplatonismo e la sapienza indiana cominciamo col ricordare un'importante affermazione di Hans Jonas²¹¹, massimo studioso dell'argomento, secondo il quale il sistema gnostico non sarebbe altro che una costruzione intellettuale o, in altri termini – servendoci delle parole di Mani stesso²¹² – una dottrina in cui i libri antichi sono confluiti tutti come fiumi nel mare delle sue nuove scritture²¹³. Guardiamo pieni di meraviglia attraverso “un caleidoscopio tanto pletorico quanto sfuggente di tutte le numerose concezioni teologiche, cosmologiche, antropologiche, soteriologiche”²¹⁴ per ritrovare una platonica refurtiva adornata, poi, con elementi giudaici, cristiani, iranici e perfino indiani in un *poute-pourri* dalla fragranza tipicamente tardo-antica. Alcuni studiosi, primo fra tutti Mircea Eliade, hanno già accennato alla dipendenza di numerosi temi mitologici ed escatologici dello gnosticismo dal mondo iranico e da quello indiano.

Delineiamo, innanzitutto, in maniera generale i principali punti di contatto concettuale fra gnosticismo e sapienza indiana. Il divino presente in ogni uomo, e non solo in ogni uomo, ma, per il manicheismo, in ogni essere vivente, ossia la scintilla gnostica e l'*ātman* indù, è uno dei concetti che più di ogni altro avvicina la gnosi alle *Upaniṣad*, tanto che nei più antichi testi di filosofia indiana troviamo proprio l'immagine, tipicamente gnostica, della scintilla²¹⁵. Nella gnosi l'immagine del divino sfavillio in esilio dalla sua patria celeste all'interno delle sette sfere arcontiche può ricordare il cosmogramma indo-iranico nei sette *dvīpa*, i continenti che circondano il monte Meru.²¹⁶

La figura del σωτήρ gnostico viene riconosciuta dalla Sedlar come un tema in comune con la *Bhagavadgītā* e notiamo, inoltre, come i destini dei tre tipi di uomini a cui corrispondono i tre *guna*, le tre qualità costitutive della natura materiale, *sattva* (la luce, la virtù), *rajas* (il fuoco, la passione) e *tamas* (l'oscurità, l'ignoranza), tanto dettagliatamente esposti nel *Canto del Beato*²¹⁷, sembrano

²¹⁰ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, pp. 209-233.; A. MAGRIS, *art. cit.*, pp. 154-160.

²¹¹ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 137.

²¹² Desumendo le informazioni da J.W. SEDLAR, *op. cit.*, pp. 209-233; M. ELIADE, *Storia delle credenze*, vol. 2, pp. 363-394.

²¹³ "Come un fiume confluisce in un lago per formare una corrente vigorosa, così i libri antichi sono confluiti nelle mie scritture, e hanno formato una grande sapienza, quale essa non è mai stata nelle generazioni precedenti" *Kephalaia*, CLIV, cit. da C.H. PUECH, *Il manicheismo*, p. 69. Ricordiamo che l'immagine del mare che accoglie tutti i fiumi è un simbolo dell'Assoluto ricorrente nelle *Upaniṣad* ad es. in *B.A.U.*, II, 4, 11; *Çānd. Up.*, VI, 10, 1; *Prasna Up.*, VI, 5 *Mund. Up.*, III, 8. Un'immagine simile, con significato diverso, ma evidentemente desunta dall'immaginario indiano si trova nell'inno che fa da proemio ai *Milindapañha*: "Il re Milinda incontrò Nāgasena a Sagala l'incomparabile città come il Gange incontra il mare."

²¹⁴ A. MAGRIS, *op. cit.*, p. 54.

²¹⁵ *Maitry Up.*, VI, 35.

²¹⁶ V. E. ALBRILE, *op. cit.*

²¹⁷ Cap. XIV.

corrispondere alla tripartizione del genere umano, caratteristica dello gnosticismo e del manicheismo. Gli eletti manichei e gli pneumatici gnostici sono destinati a non rinascere, gli uditori o psichici a rinascere come uomini e gli altri, i somatici o gli ilici, come animali. Di tre diversi cammini parla anche la *Çāndogya-Upaniṣad*, la via dei “piccoli esseri che debbono infinitamente ritornare”, il *pitṛ-yāna*, la via dei padri che dopo un certo periodo riconduce al mondo e il *deva-yāna* che libera dalla rinascita. I tre cammini corrispondono anche ai tre mondi descritti nella *Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad*²¹⁸: il mondo degli uomini che si conquista con un figlio, il mondo dei Mani al quale si arriva grazie alle proprie azioni, e quello degli dei, per ottenere il quale è necessaria la conoscenza. Non dimentichiamo che di tre diversi generi di uomini parla anche Plotino: quelli che come uccelli appesantiti non sono in grado di volare alto, quelli che, sollevatisi a qualche metro da terra perché spinti dalla parte migliore della loro anima ricadono, poi, inevitabilmente al suolo e conducono una vita pratica accontentandosi della virtù e, infine, gli uomini divini, unici capaci di librarsi, grazie alla loro superiore forza di carattere e alla loro vista più acuta, nel cielo, loro patria d’origine²¹⁹.

Sia nello gnosticismo sia in alcune scuole indiane quali il Sāṃkhya e il Vedānta ignoranza e conoscenza caratterizzano due distinte ontologie: la conoscenza costituisce la condizione originaria dell’Assoluto mentre l’ignoranza è la conseguenza di un turbamento e di una scissione prodottasi all’interno di questo stesso Assoluto²²⁰.

Una convergenza specifica si verifica con il *darśana*²²¹ Sāṃkhya per quanto riguarda la corrispondenza fra la coppia ψυχή-πνεῦμα e quella *Puruṣa-Prakṛti*, (“spirito e natura”). Il *Puruṣa* è per antonomasia lo straniero, il contemplatore (*upadaṣṭṛ*), l’altro che nulla ha a che fare con il mondo; così per gli gnostici lo πνεῦμα “è isolato indifferente, semplice spettatore inattivo”²²² nel dramma della vita e nelle storia, il nostro “gemello” soprasensibile al quale, infine, gli eletti debbono unirsi. Nella *Svetāsvatara Upaniṣad*²²³ il *Puruṣa* è rappresentato metaforicamente da un capro che non si accoppia vicino a uno che lo fa, da un uccello che non mangia, mentre mangia il suo compagno, identico a lui.

Infine non è solo la frequente simbologia erotica stante a rappresentare l’unione fra l’uomo e Dio, per altro comune a tutte le tradizioni, cristianesimo compreso, che ci porta ancora una volta ad

²¹⁸ *B.A.U.*, V, 16.

²¹⁹ *Enn.*, VI, 9, 1.

²²⁰ *V. Vang. Fil.*, NHC, II, 85.

²²¹ Con il termine *darśana* (dalla radice *driś*, “vedere”) si fa riferimento alle diverse scuole in seno al pensiero indù; è in realtà un concetto abbastanza diverso rispetto a quello ellenistico di scuola filosofica e indica piuttosto una diversità di punto di vista all’interno di un medesimo sistema sapienziale. V. R. GUÉNON, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, p. 200.

²²² M. ELIADE, *Storia delle credenze*, vol. 2, p. 382.

²²³ *Svet. Up.*, IV, 5-6.

accostare lo gnosticismo all'induismo²²⁴, ma, come nota lo stesso Eliade, ci sono delle grandi somiglianze fra i culti dei cosiddetti gnostici libertini e quelli che saranno, poi, i rituali orgiastici tantrici.

Numerosi punti di contatto si riscontrano con il buddhismo. In primo luogo la figura del monaco itinerante è strettamente imparentata per la vita ascetica e la missione di proselitismo che la caratterizzano a quella dell'eletto gnostico. Un altro tema in comune, che ci sembra esser stato recepito anche dall'attento e ben informato Ippolito, è quello della "mancanza di realtà" dei nomi che con il nostro pensiero logico-discorsivo abbiamo conferito a ciò che ci circonda, idea che viene espressa, ad esempio, nel *Vangelo di Filippo*²²⁵ e che nella letteratura buddhista è piuttosto comune e trova menzione anche nei *Milindapañha*.

Nel manicheismo, inoltre, alcuni eletti rivestono un ruolo molto simile a quello dei *Bodhisattva*, illuminati che avrebbero potuto evitare di rinascere, ma scelgono ugualmente la dolorosa via della reincarnazione unicamente a beneficio degli altri uomini, ancora costretti quaggiù. Fra questi, Mani riconosce, oltre ad Adamo, Seth, Enoch, Elcasai, primi fra gli altri Buddha, Zarathustra e Gesù, considerati suoi veri e propri predecessori. Non è difficile dedurre da questa informazione l'operazione di consapevole sincretismo da lui operata. Le due realtà sono talmente vicine che un testo proveniente da Turfan²²⁶ nell'Asia centrale parla del manicheismo in termini tipicamente buddhisti e Sant'Efrem il Siro arriverà ad affermare che ai suoi tempi, a causa di Mani, le bugie dell'India acquistarono più potere²²⁷. La grande differenza che porterà da una parte alla capillare diffusione del manicheismo anche in alcune zone del bacino mediterraneo, dall'altra al presunto fallimento delle missioni dei pochi monaci buddhisti arrivati in occidente è la negazione dell'anima individuale, tipica del pensiero buddhista, ma non di quello di Mani. In ogni modo, le forti affinità fra il pensiero indiano e la dottrina di Mani – nonostante rimangano informazioni sterili al fine del nostro lavoro poiché il manicheismo si sviluppò in occidente solamente alla fine del III secolo e, dunque, Plotino non poté mai averne il sentore²²⁸ – sono utili per comprendere il clima culturale nel quale le varie correnti gnostiche nacquero e si svilupparono.

Appare evidente che alcuni elementi come il tema del Sé, la duplicità ψυχή-πνεῦμα, la metempsicosi e la concezione di conoscenza e ignoranza²²⁹ sono comuni anche al neoplatonismo. Plotino condivide con lo gnosticismo anche la svalutazione ontologica del corpo umano che in

²²⁴ "La sua immagine (dell'accoppiamento immacolato) è l'unione carnale." *Vang. Fil.*, NHC II, 65. La simbologia erotica indù, già presente nelle *Upaniṣad*, caratterizza soprattutto lo śivaismo da cui poi avrà origine il tantrismo.

²²⁵ *Vang. Fil.*, NHC II, 53: "I nomi che vengono dati alle cose terrestri racchiudono un grande inganno". V. anche *Milindapañha*, II, I div., 1.

²²⁶ F.C. ANDREAS-W.B. HENNING, *op. cit.*, p. 864.

²²⁷ SANT'EFREM IL SIRO, *ed. cit.*, III,7, p. 13.

²²⁸ A. MAGRIS, *op. cit.*, p. 59.

alcun modo può rinascere con l'anima come accade, invece, secondo la dottrina cristiana. È interessante notare che nell'unico passo in tutta la sua opera nel quale Plotino sembra citare il cristianesimo²³⁰ critichi proprio il dogma della resurrezione della carne: non col corpo, ma dal corpo, questa è la vera via della liberazione.

Prima di prendere in esame le fonti dirette più interessanti di cui disponiamo vorrei aprire una piccola parentesi sulla figura di Basilide, gnostico alessandrino del II secolo a.C. il cui sistema dottrinale ci è noto grazie alle pagine di Ireneo e di Ippolito. La Sedlar²³¹ nota le somiglianze del pensiero di costui con la sapienza indiana: Basilide crede nella metempsicosi, sostiene con forza l'ineffabilità del divino e, inoltre, qui l'autrice attua un confronto azzardato e a mio parere poco calzante, sembra avvicinarsi al buddhismo per la sua concezione di un'anima composita. Gli uomini pneumatici²³², infatti, costituiti da πνεῦμα costretto in un rivestimento psichico, a sua volta imprigionato nel corpo, assomiglierebbero per la loro natura eterogenea alla persona empirica, nella dottrina buddhista, formata da più costituenti detti *skandha*, ma priva di una realtà propria. A mio parere lo πνεῦμα basilidiano rivestito di ψυχή e di corpo ricorda piuttosto di più i rivestimenti dell'*ātman*, i *kośa* delle *Upaniṣad*.

Nell'esposizione della sua dottrina che ci tramanda Ippolito non può non colpirci la menzione della cosiddetta "nafta dell'India": come questo combustibile attira il fuoco, così, dal basso, le potenze (i pensieri dello πνεῦμα) sono protese verso l'alto. Riporto un passo della *Muṇḍaka Upaniṣad*, unico testo in tutte le *Upaniṣad* in cui si fa menzione per tre volte del combustibile: "Allora, allo scopo di conoscere si rivolge con il combustibile in mano al maestro versato nel sacro sapere"²³³. Nonostante il parallelismo non sia proprio stringente, in entrambi i casi il combustibile rappresenta ciò che porterà l'uomo o una sua parte all'unione con il divino, il contesto, però, è diverso, ciò che ci interessa notare è che, qualche riga dopo troviamo la metafora della scintilla per indicare gli esseri che dal Vero si dipartono, immagine tanto usata nello gnosticismo e presente solo nella *Muṇḍaka*. Benché sia estremamente difficile che Basilide abbia letto le *Upaniṣad*, riservate ai soli *dvija*, si può, comunque, pensare ad un indiretto contatto, facilmente immaginabile nella grande Alessandria.

I tre testi sui quali maggiormente si focalizzerà la mia attenzione sono il Vangelo copto di Tommaso, ritrovato a Nag Hammadi, gli *Atti di Tommaso* che trattano della missione

²²⁹ V. ad esempio *Enn.*, VI, 9, 6 dove viene espresso il concetto secondo il quale l'ignoranza sorge quando sorge un secondo.

²³⁰ *Enn.*, III, 6, 6.

²³¹ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, pp. 167-170.

²³² Da qui in poi IPPOLITO, *Refut.*, VII, 20, I, 27-13. V. *Testi gnostici*, pp. 25-27.

²³³ *Muṇḍ. Up.*, II, 1, 12.

evangelizzatrice dell'apostolo in India della quale, però, non esistono dati utili a comprovare la sicurezza storica e, infine, il Vangelo copto di Filippo, testo misterioso risalente alla metà del II secolo e pervenutoci tramite lo stesso codice che ci tramanda il *Vangelo di Tommaso*.

Ippolito, Origene ed Eusebio²³⁴ ci testimoniano l'uso del *Vangelo di Tommaso* presso i manichei, mentre S. Epifanio e Turribio di Astorgia quello degli *Atti* presso varie sette gnostiche. Anche altri autori, come, ad esempio, Sant'Efrem, ci testimoniano l'importanza del viaggio di Tommaso in India, ma è probabile che la leggenda agiografica si sia sviluppata in seguito al ruolo che ebbe la chiesa siriana nello sviluppo del cristianesimo indiano. Sappiamo, infatti, da fonti tarde quali Cosma Indicopleuste e Costantino Nicea²³⁵ che a Malabar era diffuso il credo nestoriano (Nestorio era siriano), prevalente anche in Persia.

Il *Vangelo di Tommaso* è composto da centoquattordici *logia*, "detti", attribuiti a Gesù, e ci è pervenuto tramite un codice papiraceo ritrovato nel 1945 e risalente al 340 d.C., numerato come secondo codice di Nag Hammadi. La controversa datazione oscilla fra il I d.C. (secondo alcuni è perfino precedente ai sinottici) e il III d.C. Per quanto riguarda la tradizione indiretta ci sono giunte delle citazioni da parte di alcuni padri della chiesa, soprattutto per mano di Ippolito. Alcuni studiosi considerano il *Vangelo di Giovanni* sicuramente successivo poiché l'episodio dell'incredulità di Tommaso sarebbe posto programmaticamente in polemica contro lo scritto di Tommaso che nega la risurrezione corporale²³⁶.

Gli *Atti di Tommaso* narrano, invece, della predicazione in oriente dell'apostolo e risalgono alla prima metà del III secolo, dunque sono più o meno contemporanei a Plotino²³⁷. La via seguita è quella commerciale che dalla Siria discendeva l'Eufrate per poi costeggiare la riva settentrionale del Golfo Persico fino alla foce dell'Indo, ma non ci sono altre testimonianze che i missionari indiani abbiano seguito questo itinerario. I nomi dei personaggi incontrati lungo la via sono tutti iranici come re Gandophares (già menzionato sovrano del regno indo-parto con capitale Taxila), il Gasparre del Vangelo, e il re Mazdai, il che riflette la situazione politica dell'India nord-occidentale all'inizio del I secolo d.C. in seguito alla scomparsa del regno indo-greco. In questa zona esistette una comunità cristiana che dipendeva gerarchicamente dalla Siria, ma che soccombette ben presto alla persecuzione religiosa dei Sassanidi, al potere dal 226 a.C. I sopravvissuti andarono a unirsi alla comunità cristiana dell'India meridionale i cui fondatori seguirono la ben più citata via meridionale che partiva dall'Egitto fino ad arrivare alle coste del Malabar. I cristiani di questa zona avrebbero visto in Bartolomeo il discepolo portatore del Vangelo, ma i dati su questa figura sono parecchio

²³⁴ IPPOL., *Refut.*, V, 7, 20; EUS., *Hist. Eccl.*, 3, 25.; ORIG., *In Lc. hom., praefatio*.

²³⁵ J.W. SEDLAR, *op. cit.*, p. 181.

²³⁶ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1, pp. 476-479. Citerò da questa traduzione le citazioni desunte da il *Vangelo di Tommaso* (vol. 1, pp. 483-501) e gli *Atti di Tommaso* (vol. 2, pp. 1243-1350).

²³⁷ Per quanto segue J.W. SEDLAR, *op. cit.*, pp. 176-185.

controversi. Secondo l'*Homiliarium* armeno e la biografia del Santo opera di Mosè di Corene (V secolo d.C.), egli avrebbe predicato nell'impero parto e sarebbe morto in Armenia, terra dove la presenza indiana è supportata da sicure testimonianze²³⁸, mentre secondo la *Passio Bartolomaei* si sarebbe spinto fin nello Yemen o addirittura in India dove avrebbe fondato la più antica comunità del sub-continente. In seguito alla migrazione a sud della comunità cristiana del nord-ovest la figura di Tommaso avrebbe acquistato una certa preminenza a scapito del primo leggendario fondatore. Sulle coste meridionali, secondo quanto ci attesta Eusebio (260-340), giunse anche Panteno, maestro di Clemente Alessandrino, e vi trovò una gruppo di cristiani che venerava San Bartolomeo e che, a loro dire, avrebbe ricevuto da lui una copia del *Vangelo di Matteo* in aramaico²³⁹. Alcuni studiosi, però, hanno ipotizzato che la leggenda agiografica di Bartolomeo in India, testimoniata da una minoranza di fonti, si sia sviluppata da un errore di interpretazione del testo eusebiano o della sua fonte. Non *Barthoma*, ma *Mar Thoma*, e cioè San Tommaso, viene riconosciuto dai cristiani della costa del Malabar come portatore della parola di Cristo. In realtà, però, i due nomi sono diversi poiché Tommaso deriva dall'aramaico *Thōmā'*, mentre Bartolomeo da *Bar Tolmay*, "Figlio di Tolomeo" (le due "t" sono diverse, nel primo caso si tratta del tēth, occlusiva alveolare sorda, nel secondo del taw, dentale aspirata).

In ogni caso i contatti con l'India dei cristiani e delle correnti gnostiche, ancora per poco interne al cristianesimo, sembrano essere stati molto più fecondi di quelli dei pagani contemporanei. Chi viaggia con un interesse di principale natura spirituale, anche se in questo caso si tratta di offrire e non di ricevere, è certamente più sensibile a informazioni di natura filosofica e religiosa rispetto a chi viaggia per motivazioni politiche, economiche o militari.

Il *Vangelo di Filippo* è il testo fra i tre di cui siamo meno informati; infatti non viene citato da alcun padre della chiesa, e riguardo a ciò possiamo affermare con certezza solo la sua appartenenza alla corrente gnostica valentiniana sviluppatasi inizialmente ad Alessandria²⁴⁰.

Prendiamo ora in esame, raggruppandoli per temi, alcuni *logia* del *Vangelo di Tommaso* particolarmente significativi per il nostro discorso.

La metafora dell'abito

Logion 36 – “Gesù disse: “Non siate ansiosi da mattino a sera e da sera a mattino su che cosa indossare”.”

²³⁸ J. KENNEDY, *art. cit.*, pp. 309-314.

²³⁹ EUS., *Hist. Eccl.*, V, 10.

²⁴⁰ *I vangeli apocrifi*, pp. 507-546.

Logion 37 – “I suoi discepoli domandarono: “In che giorno ti manifesterai a noi e in che giorno ti vedremo?” Gesù rispose: “Quando vi spoglierete del vostro pudore, quando deporrete i vostri abiti e li metterete sotto i vostri piedi, come fanno i ragazzi piccoli, e li calpesterete, allora vedrete il figlio del Vivente senza alcun timore”.”

L’immagine dell’abito è già nella Genesi²⁴¹ nel passo in cui vengono nominate le famose tuniche di pelle di cui Dio rivestì Adamo ed Eva in seguito al peccato originale. Il simbolo viene analizzato da alcuni commentatori biblici ebrei come Filone di Alessandria²⁴² e da altri cristiani come Origene, Gregorio di Nazianzo, Metodio, Gregorio di Nissa²⁴³, secondo i quali la tunica non sta ad indicare solamente il corpo dell’uomo, ma la condizione mortale nel suo complesso. Il tema del corpo veste dell’anima non manca nella letteratura greca²⁴⁴, ma, secondo l’opinione della Simonini, il tema, già platonico secondo il parere espresso da un certo Dioscuride in Ateneo²⁴⁵, assume un significato più elaborato, poi trasmesso al mondo pagano, con l’apporto dello gnosticismo²⁴⁶.

In ogni caso è importante notare la ricorrenza di tale immagine nei testi che ci riguardano. Ricordiamo, ad esempio, la dura sentenza della donna convertita a quella che presto la seguirà²⁴⁷ negli *Atti di Tommaso* “Tu indossi abiti che invecchiano, non aneli agli abiti eterni!” e il celebre “Inno della perla”²⁴⁸ dove viene narrata la vicenda del figlio del re, protagonista di questa simbolica odissea dell’anima. Dimentico delle sue origini, indossa le vesti degli Egiziani per riprendere, dopo una serie di vicissitudini terrene, la sua splendida veste che gli sembra essere diventata finalmente “specchio di lui stesso”. Qui, dunque, la metafora è duplice, mentre l’uomo che si perde nella materia ha panni sordidi che rappresentano la sua condizione mortale, quello ricongiuntosi all’elemento celeste indossa una veste scintillante. Anche nelle *Upaniṣad* il *Puruṣa* è chiamato abito, ed è l’abito supremo²⁴⁹.

Al termine dell’*inno*, il testo siriano fa seguire un inno di lode all’apostolo Tommaso dove troviamo scritto, venuto in parte meno il velo del simbolismo, che il Figlio della Luce presente in

²⁴¹ *Gn.*, 3, 21-24.

²⁴² *Leg. Alleg.*, 2, 56.

²⁴³ Rispettivamente ORIG. in *C.Cels.*, 4, 40 e *In Gen.*, 101 a; GREG. NAZ. in *Or.*, 38, 12, 324 c e *Or.*, 45, 633 a e *Carm.*, 1, 8, 115; METODIO, *De resurr.*, 1, 38, 5; GREG. NYSS. in *De Virg.*, 12, 303, 12-16 e *De Or. Dom.*, 1184 b e *De Mort.*, 521 d, 524 a, 525 a e *De an. et resur.*, 148c, 149 a e *Orat. catech.*, 8, 33 c.

²⁴⁴ Ad esempio in PLAT., *Gorgia*, 523 c; *Resp.*, 620 c; in PIND., *Nem.*, 11,15 in EUR., *Herc. Fur.*, v. 1269; *Bacch.*, v. 746.

²⁴⁵ *Deipn.*, 11, 507 d.

²⁴⁶ L. SIMONINI, *ibid.*, p. 150.

²⁴⁷ *Att. Tomm.*, 335.

²⁴⁸ *Att. Tomm.*, 108-113.

²⁴⁹ *Kāṭha Up.*, I, 3, 11.

ogni epoca, toltosi la veste scintillante, ha indossato la nostra umanità²⁵⁰. Nelle *Enneadi* il tema dell'abito ricorre più di una volta²⁵¹, ma è particolarmente interessante un passo nel quarto trattato della sesta Enneade dove si narra che tutti noi un tempo “eravamo altri uomini e taluni anche dei, anime pure”, ma accadde che a questo cosiddetto “primo uomo” si aggiunse “un uomo ben diverso, smanioso di esistenza [...]” e “si vestì di noi”²⁵². La designazione di “primo uomo” si ritrova anche in numerosi testi gnostici come epiteto di Adamo.

Per quanto riguarda le *Upaniṣad* ricordiamo il mito dei *deva* e degli *asura*²⁵³ alla ricerca dell'*ātman* presso Prajāpati, divinità vedica del potere creatore. Mentre i primi riescono a comprendere la verità, gli altri cadono nell'inganno di Prajāpati, guardano se stessi in un catino pieno d'acqua e si illudono che il bel vestito e i ricchi ornamenti costituiscano l'*ātman*, l'immortalità, la non-paura, il *Brāhman*. Il tema ricorre anche nella *Bṛhad-āranyaka-Upaniṣad* alla sesta lettura dove una donna “che ha depresso i sudici panni” viene considerata una *śrī* (“fortuna incarnata”).²⁵⁴ L'abito, però, assume una grande importanza soprattutto come simbolo della *maya*²⁵⁵, l'illusione che caratterizza il mondo che a noi “ciechi guidati da un cieco”²⁵⁶ appare come reale. Rimandiamo al capitolo precedente per la dottrina dei quattro *kośa*, i quattro involucri di illusione che avvolgono il Sé a cui sembra accennare Ippolito. Riportiamo anche il celebre passo della *Íśa-Upaniṣad* sebbene qui non si parli propriamente di un abito, ma del velo che simboleggia la *maya*: “Da un velo dorato è celato il volto del Vero, levalo tu, o Pūṣan, per la legge del Vero e della Visione”.²⁵⁷ Il significato è lo stesso di quello espresso nella massima 125²⁵⁸ del Vangelo gnostico di Filippo in cui l'autore rivela chiaramente come la cortina della camera nuziale del relativo sacramento gnostico strappata dall'alto in basso, da Dio verso l'uomo, rappresenti la rivelazione della Verità e lo smascheramento dell'illusorietà del mondo fisico.

Nelle *Upaniṣad*, inoltre, viene sentenziato più volte che l'acqua è la veste²⁵⁹: dunque questo elemento è simbolo del mondo materiale. L'acqua assume puntualmente il medesimo significato nelle *Enneadi* dove l'acqua in cui Narciso si guarda²⁶⁰, la stessa in cui si specchiarono anche gli *asura*, equivale alla materia, altrove definita “nulla sul cui fondo appare l'essere”.²⁶¹

Lo specchio, il simbolo dei simboli, ritorna accostato all'acqua in un passo del *Vangelo di*

²⁵⁰ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 2, pp. 1311-1313.

²⁵¹ Ad esempio *Enn.*, V, 3, 17.

²⁵² *Enn.*, VI, 4, 14.

²⁵³ *Çānd. Up.*, VIII, 7-8.

²⁵⁴ *B.A.U.*, VI, 4, 6.

²⁵⁵ La *maya* è *īśā vāsyā*, la veste magica del divino. V. P. FILIPPANI RONCONI, Introduzione a *Upaniṣad*, ed. cit., p. 10.

²⁵⁶ *Kaṭha Up.*, 2, 5.

²⁵⁷ *Íśa Up.*, 15.

²⁵⁸ *Vang. Fil.*, NHC, II, 86.

²⁵⁹ *B.A.U.*, VI, 1, 14; *Çānd. Up.*, V, 2, 2.

²⁶⁰ *Enn.*, I, 6, 8.

²⁶¹ *Enn.*, III, 6, 7.

Filippo: “Senza la luce nessuno può vedersi nell’acqua oppure in uno specchio, ma neppure senz’acqua e senza specchio potrai nuovamente vederti nella luce”²⁶². L’acqua come simbolo della materia e della manifestazione²⁶³ è reperibile anche al detto 43²⁶⁴: “Dio è un tintore. Come le buone tinture, che si dicono genuine, muoiono con le cose che sono state tinte con esse, così è con le cose tinte da Dio. Ora Dio ciò che immerge, lo immerge nell’acqua” e al 74²⁶⁵: “Non appena il Cristo discese nell’acqua, ne uscì ridendo di tutto, non perché fosse per lui un gioco, ma per l’assoluto disprezzo che ne aveva. Colui che vuole entrare nel Regno dei cieli, vi giungerà. Se disprezza il tutto (di questo mondo) e lo considera un gioco, ne uscirà ridendo.”.

Nello gnosticismo la luminosa immagine di Dio si rispecchia nelle tenebre esteriori, nell’amorfa dimensione delle acque primordiali per creare il mondo in un mito cosmogonico creato *ex novo* dal sapore squisitamente platonico²⁶⁶.

Alla luce di quanto osservato arriviamo a sostenere che la concezione della materia e i simboli usati per far riferimento ad essa, costituiscono senza dubbio uno degli anelli più forti dell’eterogenea catena che sembra unire i tre sistemi di pensiero presi in considerazione.

L’uomo e Dio

Logion 13 – “Gesù disse: “Se coloro che vi dirigono vi dicono: Ecco il regno di Dio è nel cielo! Allora gli ucceli del cielo vi precederanno. Se vi dicono: È nel mare! Allora i pesci del mare vi precederanno. Il regno è invece dentro di voi e fuori di voi. Quando vi conoscerete, allora sarete conosciuti e saprete che voi siete i figli del Padre che vive. Ma se voi non vi conoscerete, allora sarete nella povertà e voi sarete la povertà”.”

Il detto non può non riportare alla mente il tema del Sé, espresso con la travalicazione delle categorie del pensiero logico-discorsivo, come ad esempio in questo caso quelle di dentro e fuori, comune a neoplatonismo e alla speculazione upanişadica²⁶⁷. Un esempio simile si trova anche nel *Vangelo di Filippo*:

²⁶² *Vang. Fil.*, NHC II, 68.

²⁶³ Per il simbolo dell’acqua v. R. GUÉNON, *I simboli*, p. 298.

²⁶⁴ *Vang. Fil.*, NHC, II, 62.

²⁶⁵ *Vang. Fil.*, NHC, II, 74.

²⁶⁶ V. A. MAGRIS, *op. cit.*, p. 101-103. L’autore ricorda che la generazione di "immagini "dell’Uno è una ripresa da parte di Plotino di un tema tipico della letteratura gnostica. Secondo la teologia sethiana e valentiniana, infatti, il Padre genera la sua immagine che a sua volta ne genera altre formando, infine, il mondo materiale come noi lo conosciamo.

²⁶⁷ V. capitolo precedente.

“Egli ha detto: “Io sono venuto a rendere le cose di sotto come le cose di sopra e le cose esterne come quelle interne, e ad unirle tutte nel Luogo”.”

NHC II, 68

Uno stretto parallelismo fra *logion* 13 e *Upaniṣad* si nota soprattutto nella celebre esclamazione del saggio *kṣatriya* che agli insipienti tentativi del discepolo di identificare il *Brāhman* con i fenomeni naturali risponde con irritazione “Non parlarli di questo!”²⁶⁸ poiché come riporta precedentemente la stessa *Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad*:

“Colui il quale venera una divinità considerando che essa sia altra da sé: “Altri è il dio, altri sono io”, costui non sa. Per gli Dei egli è come una bestia.”

I, 4, 10

Logion 11 – “[...] Quando sarete nella luce che cosa farete? Nel giorno in cui eravate uno siete diventati due. Ma allorché siete diventati due che cosa farete?”

Logion 22 – “[...] Allorché di due ne farete uno, allorché farete la parte interna come l’esterna, la parte esterna come l’interna e la parte superiore come l’inferiore, allorché del maschio e della femmina farete un unico essere sicché non vi sia più né maschio né femmina, [...] allora entrerete nel regno.”

E molto simile a questo il *Logion* 114 – “[...] Poiché ogni femmina che si fa maschio entrerà nel regno dei cieli.”

Valga anche qui ciò che abbiamo detto nel commento al *logion* 13 per la necessità di andare oltre le categorie linguistiche nel tentativo di definire l’indefinibile per approssimazione e tramite il paradosso. Sono molto simili a questo *logion* due citazioni di Clemente Alessandrino²⁶⁹ del cosiddetto *Vangelo degli Egiziani*, testo dal carattere fortemente gnostico e risalente alla metà del II secolo d.C. Nel *Vangelo di Filippo* nelle massime 71 e 78 la separazione dell’androgino originario determina la caduta e la mortalità dell’essere umano. “Se la donna non si fosse separata dall’uomo, non sarebbe morta con l’uomo. La sua separazione è stata l’origine della morte.”²⁷⁰

²⁶⁸ *B.A.U.*, II, 1 = *Kaus. Up.*, 4.

²⁶⁹ *Strom.*, III, 13, 92.; XII, 1-2.

²⁷⁰ *Vang. Fil.*, NHC II, 70.

Abbiamo già notato come il tema dell'uomo originario androgino sia comune alla gnosi e alla tradizione indiana; androgini sono, infatti, l'*Adamas* e l'*Arsenothelys* gnostici e il *Mahā-Puruṣa* vedico. Il tema viene ripreso più volte nelle stesse *Upaniṣad*²⁷¹.

Logion 23 – “Gesù disse: “Vi sceglierò una da mille e due da diecimila; e staranno ritti perché sono uno solo”.”

Logion 50 – “Gesù disse: “Se vi domanderanno: Donde venite? Risponderete: siamo venuti dalla luce, dal luogo ove la luce si fece da se stessa; stette e si manifestò nella loro immagine. Se vi domanderanno: chi siete voi? Risponderete: noi siamo suoi figli, noi siamo gli eletti del padre vivo”.” [...]]

Logion 72 – “[...] Uomo chi ha fatto di me un divisore?” E rivoltosi ai suoi discepoli disse loro: “Sono io forse un divisore?”.”

Logion 106 – “Gesù disse: “Quando di due farete uno, sarete figli dell'uomo; e quando direte a un monte –Allontanati! – si allontanerà”.”

Logion 108 – “Gesù disse: “Colui che beve dalla mia bocca diventerà come me e io stesso diventerò come lui e gli saranno rivelate le cose nascoste”.”

Notiamo che Guénon considera la bocca come simbolo equivalente alla *ianua coeli*.²⁷² Nelle *Upaniṣad* più antiche la bocca assume un ruolo privilegiato perché è il luogo da cui esce la parola e il mito vuole che dalla bocca di *Mahā-Puruṣa* abbia origine la prima casta.²⁷³ Attraverso la bocca di Agni il sacrificio arriva agli dei ed egli è “Colui la cui bocca è l'Immanifesto”²⁷⁴.

Logion 111 – “Gesù disse: “I cieli e la terra saranno arrotolati alla presenza vostra e chi vive dell'Uno vivente non vedrà la morte. Gesù non ha forse detto che chi trova se stesso è superiore al mondo?”.”

²⁷¹ *Ait. Up.*; *Svet. Up.*, IV, 3.

²⁷² R. GUÉNON, *I simboli*, p. 307. Per l'uso del simbolo v. anche *Kaus. Up.*, II, 9.

²⁷³ *Rg Veda*, X, 90, 11-12.

²⁷⁴ *Maitry Up.*, VI, 10.

La *Pistis Sophia*²⁷⁵, testo gnostico della metà del III secolo, usa termini simili per esprimere la preoccupazione degli apostoli di fronte alla trasfigurazione del loro maestro. “Forse il mondo sta per venire arrotolato!” esclamano, infatti, in preda all’ansia.

L’idea del mondo come dispiegamento, srotolamento di ciò che è semplice è anche nella *Kausitaki Upaniṣad* 4,8 “Io lo considero come il *Brāhman* nella sua pienezza, anteriore al dipiegamento, (*a-pravarti*)”.

Logion 43 – “[...] Ma siete diventati come gli Ebrei. Essi amano l’albero, ma ne odiano il frutto, amano il frutto e odiano l’albero.”

Propongo una possibile interpretazione del detto che sembrerebbe criticare quella che è forse la più radicale differenza fra cristianesimo e giudaismo: la concezione veterotestamentaria di Dio, il Dio degli Ebrei trascendente e distinto dal mondo e dall’uomo per eccellenza.²⁷⁶

Nonostante il concetto di materia sia pressoché identico nelle *Enneadi* e nella letteratura gnostica, sappiamo bene che Plotino non perdona agli gnostici l’esagerato disprezzo che hanno per il mondo che li circonda, che il filosofo considera invece, sebbene in se stesso irreali, uno stimolo definito ἐπιβάθρα “scala o ponte portatile” utile per passare dalla bellezza dei corpi, gradino per gradino o passo per passo, fino al Bello in sé²⁷⁷. Sembra che qui l’autore del *Vangelo di Tommaso* rifiuti questo atteggiamento proprio dello gnosticismo condannandolo come un’idea tipicamente giudaica.

Per quanto riguarda, invece, gli *Atti* dell’apostolo Tommaso vorrei portare l’attenzione sul famoso “Inno della perla” presente all’interno della redazione siriana dell’opera. Il testo narra della spedizione in Egitto di un figlio di re proveniente dall’oriente alla ricerca di una misteriosa perla. Dopo essersi macchiato di vizi e mescolato agli uomini più rozzi rammenta la sua missione e trova, finalmente, il tesoro per il quale era stato mandato fin laggiù. Il simbolo cristologico della perla²⁷⁸ è presente già nel *Vangelo di Matteo*²⁷⁹ e poi il *Fisiologo*, testo di datazione controversa (dal II al IV secolo d.C.), scritto fra Egitto e Siria, che avrà un enorme influenza sull’immaginario medievale, definisce Cristo “vera perla”. Alcuni autori quali Clemente Alessandrino, Origene e Sant’Efremito il Siro nelle loro opere realizzano quella che Franco Cardini, citando Friedrich Ohly, definisce una vera e propria “teologia della perla”. Sappiamo che la perla non è un simbolo impiegato nell’Antico

²⁷⁵ *Pistis Sophia*, I, 3, 2.

²⁷⁶ V. M. VANNINI, *op. cit.*, pp. 169-194.

²⁷⁷ *Enn.*, I, 6, 1.

²⁷⁸ Per quanto segue v. F. CARDINI, *art. cit.*.

²⁷⁹ *Mt.*, 13, 45-46.

Testamento e che, molto probabilmente, le prime perle giunte in occidente provenivano proprio dall'India e che prima della spedizione di Alessandro erano sconosciute al mondo greco; il primo a citarle, infatti, è Teofrasto.

Cardini nota come questa “teologia della perla” abbia, nelle sue versioni gnostiche, indubbe somiglianze con alcuni miti indiani. In India, infatti, nell'*Atharva-Veda* la perla è descritta come figlia di *Soma*, la luna, ed è protetta da un drago in fondo agli abissi del mare; con essa, inoltre, è possibile confezionare dei preziosi filtri di immortalità.

Eliade²⁸⁰ ha notato la ricorrenza nel folclore religioso dell'India medievale del tema dell'amnesia provocato da un'immersione nella vita e nella materia (simboleggiate nell'inno dall'Egitto e dal mare, tradizionali riferimenti al mondo materiale) e, poi, della successiva anamnesi che avviene grazie all'arrivo di un messaggero. Una delle leggende più diffuse racconta di un maestro *yogi* invaghito di una donna e poi ricondotto sulla retta via della conoscenza dal suo più fedele discepolo. Il celebre studioso di storia delle religioni fa risalire le origini di questo tema folcloristico al tempo delle *Upaniṣad* ricordando l'apologo della *Çāndogya*²⁸¹, nel quale un uomo viene catturato da dei ladroni, bendato e allontanato dalla sua città finché qualcuno gli toglie la benda dagli occhi e gli indica la giusta direzione. La letteratura indiana, osserva in un altro punto Eliade²⁸², si è servita indifferentemente delle immagini di liberazione dai legami, di lacerazione del velo, di risveglio o di ricordo per esprimere il trascendimento della condizione umana. Rileviamo un significativo parallelismo con la storia del maestro *yogi* nel *Vangelo di Filippo*:

“[...] da che esiste il mondo egli ha depresso la sua anima. E quando ha voluto allora è venuto a riprenderla, poiché essa era stata lasciata come pegno. Era in mezzo ai ladroni ed era stata tenuta prigioniera; egli l'ha riscattata e ha salvato i buoni nel mondo, e anche i cattivi.”

NHC II, 53

Vorrei far notare come il significato di un racconto come questo che tratta della dimenticanza del nostro vero essere e poi, del recupero della consapevolezza della nostre origini, di un ritorno alla vera patria dell'anima viene esplicitato dallo stesso Plotino alla fine delle sue *Enneadi*²⁸³, quando mette in scena Afrodite, simbolo dell'Anima che, dimentica del Padre e spinta dall'Eros mortale, si concede agli insistenti pretendenti che si fanno avanti nel mondo, ma, poi, ravvedutasi ritorna all'Eros virtuoso che la spinge al Padre suo, l'Uno.

²⁸⁰ M. ELIADE, *Storia delle credenze*, vol. 2, p. 380.

²⁸¹ *Çānd. Up.*, VI, 14, 1-2.

²⁸² M. ELIADE, *Storia delle credenze*, vol. 2, p. 51.

Nel *Vangelo di Filippo*, testo di grande suggestione che ha dato adito ai nostri giorni a immaginose interpretazioni, oltre ai passi già citati, emergono altri significativi riscontri che qui propongo.

La corrispondenza fra essere e conoscere

Tale corrispondenza, tema, come abbiamo avuto già modo di notare, che costituisce un netto parallelismo fra neoplatonismo e speculazione upaniṣadica, ritorna anche in quest'opera. Riportiamo un passo del *Vangelo di Filippo* e uno della *Taittirīya Upaniṣad* i quali condividono non solo il medesimo concetto, ma anche un procedimento stilistico simile:

“[...] Tu hai visto lo Spirito e sei diventato lo Spirito. Tu hai visto Cristo e sei diventato Cristo. Tu hai visto il Padre e sei diventato il Padre.”

Vang. Fil., NHC II, 61

“Colui che lo venera come fondamento diviene lui stesso fondamento, colui che lo venera come grandezza diviene lui stesso grandezza, colui che lo venera come pensiero diviene lui stesso pensiero.”

Taitt. Up., *Bhṛgu-vallī*, IX

Notiamo che l'uso di locuzioni che parlino di una vista autentica per far riferimento alla conoscenza del Sé è ricorrente sia nelle *Enneadi* che nelle *Upaniṣad*²⁸⁴.

Riporto un altro detto del *Vangelo di Filippo*:

“La verità non è venuta al mondo nuda, ma è venuta in simboli e in immagini. C'è una rigenerazione e un'immagine di rigenerazione. Ed è veramente necessario che si sia rigenerati attraverso l'immagine. [...]. Questo è inevitabile per coloro che non soltanto ricevono il nome del padre, del figlio e dello Spirito Santo, ma che l'hanno ricevuto proprio per sé. Se uno non li ottiene proprio per sé anche il nome gli sarà tolto. [...]. Infatti costui non è più cristiano, ma è un Cristo.”

NHC II, 67

²⁸³ *Enn.*, VI, 9, 9.

²⁸⁴ V. ad es. *Enn.*, VI, 5, 82; *Çānd. Up.*, VII, 26, 2.

Ricevere il nome del padre, del figlio e dello Spirito Santo, ricevere il Cristo che è conoscenza, equivale a divenire Cristo, non più cristiano, ancora una volta volando alti al di sopra della distinzione fra oggetto e soggetto, poiché “Il *Brāhman* abbandona colui il quale riconosce il *Brahman* all’infuori dell’*ātman*.”²⁸⁵

Il saggio in questa vita

Nel detto 107 e 127²⁸⁶ il testo sprofonda nell’eresia esprimendo chiaramente la necessità di ottenere l’immortalità in questa vita, pensiero decisamente contrario all’ortodossia cristiana, ma presente anche nelle *Upaniṣad* nella figura del *jīvanmukta* (liberato in vita). Lo stesso pensiero emerge chiaramente dalla lettura delle *Enneadi* (I, 4 e soprattutto I, 5 dove Plotino afferma che il tempo non influisce sullo stato di beatitudine che si ottiene in vita), ed è sostenuto in maniera esplicita da Porfirio in un frammento delle sue *Sentenze sugli Intelligibili*.

Riporto tre passi esemplificativi:

“È necessario che noi diventiamo uomini perfetti prima di uscire dal mondo [...]”

Vang. Fil., NHC, II, 80

“Se qui (nel mondo) lo si riconobbe, allora il Reale si invera, se qui non lo si riconobbe, grande sarà il danno!”

Kena Up., II, 5²⁸⁷

“La morte è di due tipi. La prima, più conosciuta, avviene quando il corpo si separa dall’anima. La seconda, propria dei filosofi, quando l’anima si separa dal corpo. La seconda non accade dopo la prima.”

Sentenze sugli Intelligibili, Fr. 9 Smith

²⁸⁵ *B.A.U.*, II, 4, 6.

²⁸⁶ *Vang. Fil.*, NHC II, 86.

²⁸⁷ V. anche *B.A.U.*, IV, 4, 7 e *Kaṭha Up.*, II, 6, 4.

11. Conclusione

Abbiamo visto come simboli, miti, concezioni provenienti da realtà lontane le une dalle altre sembrano parlarsi, confrontarsi, e giungano poi alle medesime conclusioni, ignari delle distanze che li separano. Le somiglianze riportate sono certe e numerose mentre ciò che fa riflettere e dubitare senza una soluzione facile a portata di mano è la conclusione che siamo chiamati a trarne.

Non è necessario andare alla ricerca sempre di un contatto storico sicuro e dimostrato quando sono in ballo temi così fondanti, non sempre l'uomo comunica informazioni all'uomo nella maniera lineare, diretta e pratica nella quale siamo abituati a pensare, e non dobbiamo rinunciare alla presunzione che dietro tali sorprendenti parallelismi si nascondano imperscrutabili leggi che con misteriose mani tessano il Tutto.

Il ruolo dello gnosticismo diviene di una certa importanza nella misura in cui i pensatori gnostici abbiano avuto una precisa consapevolezza di tale unità, il che è a mio parere è fuor di dubbio. In un mondo come quello dell'impero del III secolo d.C. che sente ogni giorno di più il peso dei suoi anni, che arranca sulle proprie convinzioni, in cui il cristianesimo inizia a diffondersi con il suo esclusivismo profondamente estraneo alla mentalità sincretistica antica, la gnosi si presenta come un conscio recupero degli elementi in apparenza più disparati, in realtà accomunati da quelle stesse leggi nascoste. Dunque un'operazione artificiale, consapevole, "intellettuale". E abbiamo visto come questa volontà di unire il meglio togliendolo da più parti, ma non certo a casaccio, non riguardi solo i pensatori gnostici che, come Mani, vedono i loro illustri predecessori in Buddha, in Zarathustra e in Cristo con il suo nuovo messaggio, ma anche il potere politico sembra prender parte a questo clima culturale: ricordiamo la figura di Alessandro Severo e le immagini a lui care di Apollonio, personaggio simbolo di una sapienza lontana come quella indiana, Cristo, Abramo, che rappresenta la tradizione giudaica, e Orfeo, quella classica.

La statua del passo di Bardesane citato da Porfirio rimane un esempio eclatante di sincretismo: elementi indiani, quali, oltre l'intero contesto, l'androginità della divinità e le incisioni sulla statua che ne fanno un'opera "cosmologica", elementi cristiani, come le braccia stese a croce, la menzione del padre e del figlio e elementi platonici nella definizione della statua stessa come *παράδειγμα* per il mondo creato.

La parte storica del mio lavoro ha avuto lo scopo di far comprendere proprio questo complesso clima culturale che si è andato a formare nel corso dei secoli, il ruolo che in esso l'India può aver avuto e l'influenza subitane da Plotino forse anche grazie alla filosofia sincretistica del suo stesso misterioso maestro. Lo gnosticismo è il frutto più originale e maturo di questa realtà. Il suo ruolo come via di mediazione fra il nostro filosofo e il pensiero indiano, dunque, va identificato proprio in

questa sua consapevole incarnazione di esigenze comuni a tutti gli uomini di tutte le epoche con la veste propria, però, di quell'epoca specifica. E il luogo dove la gnosi poté rendersi ponte fra queste due realtà non può che essere stato nella grande, magmatica Alessandria. Città di Alessandro, patria di Clemente, degli gnostici Basilide e Valentino, nutrice di Plotino e non solo centro culturale in un periodo in cui l'importanza di Roma come sede del sapere era ormai affermata, ma anche e soprattutto luogo di incontro fra culture diverse, ruolo nel quale l'Urbe, sua rivale, per la sua stessa posizione geografica non poteva arrivare ancora a contenderle il primato.

Se ci fu contatto diretto o indiretto solo lì si sarebbe potuto verificare, solo lì Plotino poté avere la notizia o anche solo il sentore che a migliaia e migliaia di chilometri di distanza la filosofia non parlava una lingua diversa, concetto del quale il sincretismo gnostico si faceva portatore, e che forse, come avrebbe detto un centinaio di anni dopo un addolorato Simmaco, davanti allo sfacelo di templi e altari pagani “*Quid interest, qua quisque prudentia verum? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*”.²⁸⁸

²⁸⁸ *Relationes*, III, 8, 10.

12. Bibliografia

A. Autori moderni

- AA.VV., *Neoplatonism and Indian Thought*, Albany, New York Press, 1982.
- AA.VV., *Neoplatonism and Indian Philosophy*, ed. Paulos Mar Gregorios, Albany, New York Press, 2002.
- ALBRILE Ezio, *Gnosi e esoterismo*, <www.centrostudilaruna.it/gnosiesoterismo.html>, 2000.
- BENZ Ernst, *Indische Einflüsse auf frühchristliche Theologie* in "Abh. Mainzer Akad. Wiss." 1951, VIII.35.
- BOARDMAN John, *The diffusion of Classical Art in Antiquity*, Princeton, University Press, 1994.
- BOPEARACHCHI Osmund, *Monnaies Greco-Bactriennes et Indo-Grecques*, Parigi, Bibliothèque Nationale de France, 1991.
- BREHIER Émile, *La philosophie de Plotin* (1928, 1968²), tr. it. *La filosofia di Plotino*, Milano, Celuc, 1976.
- CARDINI Franco, *La perla e la conchiglia* in "Abstracta" 26, maggio 1988, pp. 46-53.
- CHAKRAVATI Mahadev, *The concept of Rudra-Śiva through the ages*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.
- CRACCO RUGGINI Lellia, *Sulla Cristianizzazione della scultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, in "Athenaeum", 53, 1965.
- DAHLQUIST Allan, *Megasthenes and Indian religion*, Stoccolma, Almqvist & Wiksell, 1962.
- ELIADE Mircea, *Lo yoga, immortalità e libertà*, Milano, Rizzoli, 1973.
- ELIADE Mircea, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Mediterranee, 1974.
- ELIADE Mircea, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze, Sansoni, 1974-1983.
- ELIADE Mircea, *La nascita mistica, riti e simboli di iniziazione*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- ELIADE Mircea, *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano, 1989.
- EVOLA Julius, *Lo yoga della Potenza*, Mediterranee, Roma, 1968.
- FOUCHER Alfred, *L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhara*, Parigi, Leroux, 1905-1941.
- FALCO HOWARD Angela, *The imagery of the cosmological Buddha*, Leida, Brill, 1986.
- GUÉNON René, *Il re del mondo*, Roma, Atanor, 1950.
- GUÉNON René, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Torino, Edizione studi internazionali, 1965.
- GUÉNON René, *I simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975.
- HANSEN Günther Christian, *Alexander un die brahmanen* in "Klio", 43-45, 1965, pp. 352-353.

ANDREAS Friedrich Carl - DENNING Walter Bruno, *Mitteliranische manichaica*, Berlino, 1933.

HUXLEY Adous, *La filosofia perenne*, Milano, Adelphi, 1995.

KENNEDY J., *The Indians in Armenia, 130 B.C.-300 A.D.*, in "JRAS", 1904.

LACOMBE Olivier, *Indianité*, Parigi, Les Belles Lettres, 1979.

LASSEN Christian, *Indische Alterthumskunde*, Bonn, 1858.

LOMBARDI Franco, "Plotino, una nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale" in *Atti del convegno internazionale "Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente" (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Accademia nazionale dei Lincei, Quaderno n.198, Roma, 1974, pp. 455-462

MAC COULL Leslie S.B, *Plotinus the Egyptian* in "Mnemosyne" 52 fasc. 3, pp. 330-334.

MAGRIS Aldo, *Invito al pensiero di Plotino*, Milano, Mursia, 1986.

MAGRIS Aldo, *Plotino e l'India*, in "Annuario filosofico", 6, 1990, pp. 105-161.

MAXWELL Thomas S., *Transformational aspects of Hindu myth and iconology: Viśvarūpa* in "Art and Archeology Research Papers", December issue, 1973, p. 59-79.

MOMIGLIANO Arnaldo, *Tradizione e invenzione in Ctesia* in "AR", 12, 1931, pp. 15-44.

PANDEY Raj Bai, *Hindu Samskaras: Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*, New Dehli, Paperback, 1969.

PUECH Henri-Charles, *Il manicheismo*, Bari, Laterza, 1977.

SCHLEGEL August Wilhelm von, *Indische Bibliothek*, Bonn, 1823-27, p. 462.

SCHUON Frithjof, *Unità trascendente delle religioni*, Mediterranee, Roma, 1980.

SEDLAR Jean W., *India and Greek world*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1980.

SEEBERG Erich, *Ammonius Sakkas* in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 61, 1941, pp. 197-202.

SENIOR Robert C., *The Decline of Indo-greek: a Re-Appraisal of the cronology from the time of Menander to that of Azes* in "Monographs of the Hellenic Numismatic Society" 2, Atene, 1998.

STEIN Rolf Alfred, *Grottes matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale*, Parigi, BEFEO, 1988.

TARN William, *The Greeks in Bactria and India*, Chicago, Ares Publishers, 1985.

TUCCI Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 1981.

VANNINI Marco, *La mistica delle grandi religioni occidentali*, Milano, Mondadori, 2004.

WINTER Franz, *Bardesanes von Edessa über Indien*, Thaur, Innsbruck, 1999.

ZAMBRINI Andrea, *Gli "Indika" di Megastene*, I, in "ASNP", 12, 1982 e II, *ibid.*, 15, 1985.

ZOLLA Elémire, *La filosofia perenne: l'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Milano, Mondadori, 1999.

B. Autori antichi

- AGOSTINO STEUCO, *De perenni philosophia*, ed. Charles B. Schmitt, New York, Johnson Reprint Corp, 1977.
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, ed. O. Stählin, Berlino, 1906-09, 1939².
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, a cura di Giovanni Pini, Milano, Edizioni Paoline, 1985.
- DAVIDE L'ARMENO, *Pophyrii Isagoge in Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. A. Busse, XVIII, 2, , Berlino, 1902.
- ERODOTO, *Historiae*, ed. H. B. Rosén, Lipsia, Teubner, 1987.
- EUDOCIA, *Ionia*, ed. H. Flach, Lipsia, Teubner, 1880.
- EUNAPIO DI SARDI, *Vitae Philosophorum et Sophistarum*, ed. J.F. Boissonade, Parigi, Les belles Lettres, 1822.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Contro Ierocle*, a cura di Alberto Traverso, Roma, Città Nuova, 1997.
- FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario Del Corno, Adelphi, Milano, 1978.
- IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, Berlino-New York, De Gruyter, 1986.
- ISIDORO DI CHARAX, *Parthian stations by Isidore of Charax: The Greeke text, with a translation and commentary*, a cura di W.H. Schoff, Philadelphia, 1914.
- MEGASTENE, *Indica*, ed. E.A. Schwanbeck, Bonn, 1846.
- NUMENIO DI APAMEA, *Numénus, Fragments*, ed. E. Des Places, Parigi, Les Belles Lettres, 1973.
- NONNO, *Dionisiache*, a cura di Daria Gigli Piccardi, Fabrizio Gonnelli, Gianfranco Agosti, Domenico Accorinti, Milano, Bur, 2004.
- PALLADIO, *De moribus Brachmanorum*, ed. J.D. Derrett in "Classica et Mediaevalia", 21, 1960.
- PLOTINO, *Enneadi*, ed. P. Henry e H.R. Schwyzer, Oxford, Clarendon Press, 1964-1984.
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di Vincenzo Cilento, Bari, Laterza, 1973.
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Bompiani, 2000.
- PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, a cura di Laura Simonini, Milano, Adelphi, 1986.
- PORFIRIO, *Sentenze sugli intellegibili*, a cura di Giuseppe Girgenti, Rusconi, Milano.
- PORFIRIO, *Sullo Stige*, a cura di Cristiano Castelletti, Milano, Bompiani, 2006.
- PORFIRIO, *Contro i Cristiani*, ed. A. von Harnack, a cura di Giuseppe Muscolino, Milano, Bompiani, 2009.
- SANT' EFREM IL SIRO, *Des Heiligen Ephraem des Syrers hymnen contra haereses*, tr. Edmund Beck, Louvain, Secretariat du CorpusSCO, 1957.

C. Traduzioni e raccolte di frammenti

Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di Luigi Moraldi, Torino, UTET, 1971.

Bhagavadgītā, a cura di Anne-marie Esnoul, Milano, Adelphi, 1972.

Doxographi Graeci, ed. Hermann Diels, Berlino, Georg Reimer, 1879.

Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. Felix Jacoby, Berlino-Leida, Weidmann-Brill, 1923-1998.

Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare, ed. E. Wehrli, Basel, Benno Schwabe and Co. Verlag, 1944-1959.

Gli editti di Aśoka, a cura di C. Pugliese Carratelli, Milano, Adelphi, 2003.

I frammenti dei tragici greci, a cura di M. Untersteiner, Milano, Unitas, 1925.

I vangeli apocrifi, a cura di Marcello Craveri, Torino, Einaudi, 1969.

I pitagorici, a cura di Antonio Maddalena, Bari, Laterza, 1954.

Milindapañha, a cura di Maria Angela Falà, Roma, Ubaldini, 1982.

Porphirii philosophi fragmenta, ed. Andrew Smith, Stoccarda, Teubner, 1993.

Testi gnostici, a cura di Luigi Moraldi, Torino, UTET, 1982.

The Nag Hammadi Library, ed. James M. Robinson, New York, HarperCollins, 1988.

Tragicorum Graecorum fragmenta, ed. August Nauck, Lipsia, Teubner, 1888.

Upaniṣad, a cura di Pio Filippini Ronconi Torino, Boringhieri, 1968.