

# La civilizzazione mitica dell'India attraverso le fonti letterarie greche di epoca classica ed ellenistica

Caterina Fregosi<sup>1</sup>

Recibido: 13 de diciembre 2023 / Aceptado: 15 de marzo 2024

**Abstract.** The purpose of this paper is to show how between the Classical Age and the first Hellenism in Greek writings on India one can observe the construction of a path of mythical civilization, thanks to which this land, perceived as liminal, and therefore considered ancestral and uncivilized, progressively acquires the characteristics of an advanced, even ideal society. This was achieved not only thanks to the increase in autoptic testimonies by ancient chroniclers following Alexander's expedition to India, which had the function of dispelling some of the more ancient conceptions, but also through the adoption of the mythical figure of the civilizing god, Dionysus, who appears, from the very earliest Hellenism onwards, as the giver of the basic rudiments of civilization towards the Indians. The passages on India analysed, it will be seen, are united by a deep reflection on identity and otherness, on civil and savage, on the limits of man and the sense of progress.

**Keywords:** India, civilisation, Dionysus, Alexander the Great, identity.

**Riassunto.** Lo scopo del presente contributo è quello di dimostrare come tra l'età classica e il primo Ellenismo negli scritti greci sull'India si può osservare la costruzione di un percorso di civilizzazione mitica di questa terra, grazie al quale la stessa, percepita come liminale, e perciò ritenuta ancestrale e non civilizzata, va ad acquisire progressivamente i caratteri di una società avanzata, finanche ideale. A questo non si è giunti solo grazie all'aumento delle testimonianze autoptiche da parte dei cronisti antichi conseguente alla spedizione di Alessandro in India, testimonianze che ebbero la funzione di sfatare alcune concezioni più antiche, ma anche mediante l'adozione della figura mitica del dio civilizzatore, Dioniso, che compare, dal primissimo Ellenismo in poi, come il datore dei rudimenti basilari della civiltà nei confronti degli Indiani. I passi sull'India presi in analisi, si vedrà, sono accomunati da una riflessione profonda su identità e alterità, su civile e selvaggio, sui limiti dell'uomo e il senso di progresso.

**Parole chiave:** India, civiltà, Dioniso, Alessandro Magno, identità.

**Sumario.** 1. Le descrizioni etnografiche dell'India nell'età classica 2. Nuovi apporti al tema con i cronisti di Alessandro Magno 3. Il regno di Musicano 4. Dioniso in India 5. Conclusioni 6. Bibliografia

**Cómo citar:** Fregosi, C. (2023-2024) La civilizzazione mitica dell'India attraverso le fonti letterarie greche di epoca classica ed ellenistica, en *Antesteria. Debates de Historia Antigua* 12-13: 7-23.

## 1. Le descrizioni etnografiche dell'India nell'età classica

La radice *Ivδ-* è entrata nella lingua greca dal persiano antico *Hidūsh*<sup>2</sup> corrispondente al sanscrito *Sindu*. Nell'età greca arcaica fu infatti l'Impero Achemenide il tramite per gli sporadici contatti tra il mondo greco e India. Alla fine del VI secolo a. C. Dario il Grande inviò il cario Scilace di Carianda<sup>3</sup> a discendere il corso dell'Indo a capo di una flotta, come fase propedeutica della conquista della regione. Il vero<sup>4</sup> *Periplo* di Scilace

<sup>1</sup> c.fregosi@studenti.unipi.it/caterina.fregosi.1995@gmail.com. Questo articolo è basato su un intervento presentato durante l'incontro 21<sup>st</sup> *Meeting of Young Researchers in Ancient History: Different Forms of Otherness in the Ancient World* (Università Complutense di Madrid, 2,3,4 novembre 2022).

<sup>2</sup> Così la regione viene chiamata nell'iscrizione di Dario di Naqš-e Rostam (Dna r. 25).

<sup>3</sup> *FGrHist* 709 T1; Panchenko 1989; Cordano 1992, 42-44.

<sup>4</sup> Infatti, sotto il suo nome circolò anche un *Periplo del Mediterraneo* non autentico, probabilmente del V sec. a. C. Si veda Peretti 1979.

ci giunge in pochi e brevi frammenti, ma sappiamo che dovette aver goduto di una certa fortuna, perché fu letto da Ecateo di Mileto<sup>5</sup> e da Erodoto<sup>6</sup>, che probabilmente se ne servì anche per i suoi paragrafi sull'India<sup>7</sup>. È proprio Erodoto, infatti, a testimoniare il viaggio in India di Scilace, la cui opera fu probabilmente una delle fonti consultate dallo storico di Alicarnasso, che mai giunse tanto ad Oriente, per trattare l'argomento indiano. Era legato agli Achemenidi anche Ctesia di Cnido<sup>8</sup>, autore della prima opera interamente dedicata all'India, ovvero gli *Ἰνδικά*, per noi frammentari, compendiatosi nella Βιβλιοθήκη di Fozio.

Il primo fattore significativo nella rappresentazione di età classica della cosiddetta Ἰνδική χώρα è la sua collocazione<sup>9</sup>. Erodoto, all'inizio dei suoi paragrafi indiani, specifica così la posizione di questa regione, la ventesima satrapia di Dario: “τῶν γὰρ ἡμεῖς ἴδμεν, τῶν καὶ περὶ ἀτρεκέες τι λέγεται, πρῶτοι πρὸς ἠῶ καὶ ἡλίου ἀνατολὰς οἰκέουσι ἀνθρώπων τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ Ἰνδοί. Ἰνδῶν γὰρ τὸ πρὸς τὴν ἠῶ ἐρημίη ἐστὶ διὰ τὴν ψάμμον”<sup>10</sup>. Gli Indiani sono il popolo più orientale di tutti; sono “i primi”: al di là di loro non abita nessuno, vi è solo deserto. Concorde è la visione di Ctesia, riportata nel compendio foziano degli *Ἰνδικά*, dove si riferisce che il medico scrittore parlò “περὶ τοῦ μὴ οἰκεῖν ἐπέκεινα αὐτῶν ἀνθρώποθς”<sup>11</sup>.

La posizione della Ἰνδική χώρα è già di per sé portatrice di simbologie influenti sul resto della descrizione, derivanti dalla concezione spaziale dell'antichità, la quale lasciava ampio spazio al dato immaginario, quando non poteva appellarsi a quello empirico. Gli antichi, come emerge già nell'*Odissea*, vedevano l'ecumene come un blocco di terraferma solcato dal mare Interno e circondato da un anello di Oceano insolcabile, rappresentazione, questa, contenuta anche nella prima carta geografica di cui siamo a conoscenza, il *πίναξ* di Anassimandro.<sup>12</sup> In diversi luoghi delle *Storie* emerge che Erodoto, in realtà, criticasse questa visione.<sup>13</sup> La sua soluzione all'interrogativo sui confini del mondo consiste nel sostenere che al di là delle terre abitate, al posto di una distesa d'acqua interminabile, vi possano essere degli ambienti terrestri. Resta il fatto che, tanto quanto era insolcabile l'Oceano delle antiche cosmologie, anche le terre di confine di Erodoto sono caratterizzate dall'impossibilità di essere abitate da parte dell'uomo, in quanto desertiche<sup>14</sup>. Quindi, la prima caratteristica dell'India è di essere terra di limite, oltre a cui vi è solo l'ignoto e l'indagine umana si deve forzatamente interrompere.

Qualsiasi rappresentazione dello spazio non può prescindere dal punto di vista che si adotta nel costruirla. Nel caso degli antichi Greci si può parlare di un punto di vista ellenocentrico, secondo il quale si colloca nell'Ellade, e in particolare in Delfi, il perno di tutta l'οἰκουμένη, segnato dall'ὄμφαλός, la pietra posta dove secondo il mito si incontrarono le aquile mandate da Zeus dagli estremi del mondo<sup>15</sup>. Ebbene, il centro non è un concetto meramente geometrico, ma è connotato anche qualitativamente, in quanto espressione della μεσότης, dell'equilibrio<sup>16</sup>. Di conseguenza, le zone poste all'estrema distanza dal centro sono viste come sede di eccessi e di sconvolgimento della normalità.<sup>17</sup> “Αἰ δ' ἐσχατιαί κως τῆς οἰκεομένης τὰ κάλλιστα ἔλαχον, κατὰ περ ἢ Ἑλλάς τὰς ὄρας πολλόν τι κάλλιστα κεκρημένας ἔλαχε”<sup>18</sup> sentenza Erodoto in 3.106.1, verso la fine della sezione indiana: posta com'è al centro dell'ecumene, la Grecia gode di un clima mite, equilibrato

<sup>5</sup> Si veda Athen. 2. 82 (FGrHist 1 F 291=FGrHist 709 F3) e si confronti Steph. Byz. s. Κασπαύρος (FGrHist 1 F 295) con Hdt. 4. 44.

<sup>6</sup> Hdt. 4.44 (FGrHist 709 T1).

<sup>7</sup> Hdt. 3. 98-107.

<sup>8</sup> Egli fu medico di corte sotto Dario II e rimase al servizio degli Achemenidi anche sotto Artaserse II; le sue tracce si perdono dalla fine del IV secolo, quando probabilmente lasciò la corte achemenide per rientrare in patria. Per la biografia di Ctesia si veda Lenfant 2004, VII-XXV; Dorati 2011 indaga sulla presenza di notizie autobiografiche nelle opere dell'autore e sull'uso che egli ne fa.

<sup>9</sup> Sulle oscillazioni della percezione di posizione e dimensioni dell'India presso gli antichi greci e romani si veda Muckensturm-Poule 2015.

<sup>10</sup> Hdt. 3.98.2 “Degli uomini che noi conosciamo e dei quali viene si parla con precisione, gli Indiani sono i primi che abitano verso l'Aurora e l'Est, nell'Asia: la parte a Est degli Indiani è desolata a causa della sabbia. La parte a Est degli Indiani è deserta a causa della sabbia.” (Erodoto, *Le storie. Libro III, trad.* Asheri-Medaglia, 1990).

<sup>11</sup> Phot. *Bibl.* 72, 45a, 26-27.

<sup>12</sup> Str. 1, 1, 11. Cfr. Diog. Laert. 2, 2. Si veda Rossetti 2020, Cordano 1992, 39-52, Janni 2010, 558-564.

<sup>13</sup> Hdt. 4, 8, “2 τὸν δὲ Ὠκεανὸν λόγῳ μὲν λέγουσι ἀπὸ ἡλίου ἀνατολέων ἀρξάμενον γῆν περὶ πᾶσαν ῥέειν, ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποδεικνύσι” ma anche 4, 36, 2: “γελῶ δὲ ὀρέων γῆς περιόδους γράψαντας πολλοὺς ἤδη καὶ οὐδένα νόον ἐχόντως ἐξηγησάμενον, οἱ Ὠκεανὸν τε ῥέοντα γράφουσι πέριξ τὴν γῆν, ἐοῦσαν κυκλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου, καὶ τὴν Ἀσίην τῇ Εὐρώπῃ ποιεῦνται ἴσην”. Si veda Romm 2019, 33-34.

<sup>14</sup> Erodoto parla di distese desertiche non solo a riguardo in merito al sconosciuto posto oltre l'India, ma anche all'estremo Nord, dopo le ultime tribù scite, e all'estremo Sud, al di sotto della Libia. Cfr. sul nord Hdt. 4. 17. 2: “τοῦτον δὲ κατὰπερθε οἰκέουσι Νευροί, Νευρῶν δὲ τὸ πρὸς βορρῆν ἄνεμον ἔρημον ἀνθρώπων, ὅσον ἡμεῖς ἴδμεν”; sulla Libia Hdt. 4. 185. 2: “ὑπὲρ δὲ τῆς ὄφρυς τὸ πρὸς νότου καὶ ἐς μεσόγαιαν τῆς Λιβύης, ἔρημος καὶ ἄνυδρος καὶ ἄθηρος καὶ ἄνομβρος καὶ ἄξυλος ἐστὶ ἡ χώρα, καὶ ἰκμάδος ἐστὶ ἐν αὐτῇ οὐδέν”.

<sup>15</sup> Strabo. 9, 419; Pausan. 10, 16, 3 si ispirano entrambi a un'ode di Pindaro (ed. Snell-Maehler F 24). Sull'origine della concezione dell'ὄμφαλός come centro della terra si veda Roscher 1913; Nilsson 1941, 189; Eliade 2013, 32-33; Eliade 1976, 132-133.

<sup>16</sup> Jean Pierre Vernant mostra che quando sul versante politico si iniziò a parlare di isonomia in contrapposizione alla tirannide e le questioni pubbliche si spostano dal palazzo regale all'agorà, in mezzo a tutti, nel mondo ionico, con Anassimandro, si introdusse l'idea della terra come perno fisso in equilibrio al centro dell'universo. Vernant 1962; Vernant 1965, 202-238.

<sup>17</sup> Vedasi Romm 2019.

<sup>18</sup> “Agli estremi del mondo sono toccate le cose più meravigliose, così come l'Ellade ha avuto in sorte stagioni molto più temperate.”

rispetto a quelli quasi invivibili che invece vessano le zone marginali. Infatti, in 3.104.2 si legge “τοῦτον δὲ τὸν χρόνον καίει πολλῶ μᾶλλον ἢ τῇ μεσαμβρίῃ τὴν Ἑλλάδα, οὕτω ὥστ’ ἐν ὕδατι λόγος αὐτοῦς ἐστὶ βρέχεσθαι τηνικαῦτα”<sup>19</sup>. Ctesia, riferiva “Ὅτι ἄλλα πολλή καὶ ὅτι ὁ ἥλιος δεκαπλασίον τὸ μέγεθος ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις χώραις αὐτὸς ἑαυτοῦ φαίνεται, καὶ πολλοὶ ἐνταῦθα τῶ πνίγει φθειρόνται”<sup>20</sup>. In queste righe si evidenzia come clima torrido inibisca le attività umane, cosa che sembra ripercuotersi, si vedrà più avanti, negli usi e costumi di queste genti.

Un altro effetto di questo tipo di clima, secondo gli antichi, era quello di favorire la biodiversità. Un’espressione proverbiale recitava Ἄει τι φέρει Λίβυη καινον. Aristotele ne offre una spiegazione affermando che nelle zone con clima caldo e secco il calore facilita l’incontro delle specie nei pochi punti più miti e da ciò si generano gli ibridi.<sup>21</sup> In Diodoro Siculo leggiamo “δοκεῖ γὰρ ἡ συνεγγίζουσα χώρα τῇ μεσημβρία τὴν ἀφ’ ἡλίου δύναμιν ζωτικωτάτην οὔσαν πολλὴν ἐμπνεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο πολλῶν καὶ ποικίλων, ἔτι δὲ καλῶν ζῴων φύσεις γεννᾶν”<sup>22</sup>. Si capisce, quindi, come mai gli autori antichi abbiano insistito molto, come si vedrà a breve, sulla varietà biologica dell’India e l’abbiano popolata di creature numerose quanto straordinarie. Un primo elemento di straordinarietà è l’enormità degli animali indiani. Ctesia, che dedicò gran parte della sua opera a creature più o meno fantasiose, descrive serpenti e vermi enormi, cani possenti quanto leoni, ovini più grandi di asini. Erodoto si interessò a una sola specie animale, quella delle formiche giganti. Torneremo più avanti sull’aneddoto di cui sono protagonisti questi animali, ma ora basterà ricordare la precisazione sulla loro dimensione: “μεγάθεα ἔχοντες κυνῶν μὲν ἐλάσσονα, ἀλωπεκέων δὲ μέζονα”<sup>23</sup>. Quella di paragonare gli animali esotici con altri più noti appare come una strategia per evidenziare ancora più il contrasto col dato noto ai lettori e l’impressionante diversità di questo ambiente. In questi casi l’eccesso si risolve in una pura anomalia dimensionale. Tuttavia, la conseguenza più diretta della mescolanza tra specie causata dal caldo torrido è la nascita di animali ibridi, che sovvertono le leggi della natura. Ctesia dice che in India abita il μαρτιχόρα, animale mostruoso che avrà poi grande fortuna letteraria nelle ere successive<sup>24</sup>. La creatura ha testa umana, corpo leonino e vello rossiccio e possiede una coda simile a quella dello scorpione con cui si difende dalle altre fiere. Parla poi dei γρῦπες, i grifoni, grandi animali dall’aspetto di uccelli neri e bruni con quattro zampe di leone<sup>25</sup>, che erano già comparsi in un’opera anteriore come animali abitanti dei confini. Infatti, anche Aristeo di Proconneso, misterioso poeta che nella sua opera aveva trattato le terre e i popoli dell’estremo nord dell’ecumene, aveva descritto questi volatili<sup>26</sup>. Si può immaginare che Ctesia, essendo a conoscenza della leggenda dei grifoni e del loro posizionamento agli estremi della terra, abbia ripreso il motivo adattandolo alla zona di confine che egli stava descrivendo, operazione possibile in virtù della concezione sugli estremi della terra che è stata pocanzi esposta.

Il tema dell’ibridismo verrà ripreso più avanti, mentre ora ritorniamo alle formiche giganti di Erodoto, tramite le quali viene introdotto un altro carattere ben definito dell’India delle fonti antiche: l’abbondanza di risorse spontanee. Le grandi formiche, di cui l’autore dichiara di aver sentito dire dai Persiani, scavando i loro formicai nel deserto ammassano cumuli di polvere d’oro, con la quale gli Indiani pagano l’abbondante tributo al re persiano.<sup>27</sup> Ctesia, invece, parla “περὶ τῆς κρήνης πληρουμένης ἀν’ ἔτος ὕγροῦ χρυσοῦ”<sup>28</sup> e scrive che le miniere lì sono numerose e poco profonde, oltre al fatto che si trovano facilmente giacimenti d’oro e di gemme nelle regioni montuose. Sono molte le curiose modalità con cui la natura dell’India offre i suoi doni, minerari o agricoli, agli uomini. Esiste un albero detto πάρηβον, la cui radice ha la speciale proprietà di attirare come

<sup>19</sup> “In questo arco di tempo brucia molto di più che nell’Ellade a mezzogiorno, così tanto che si dice che gli uomini in questo frangente si bagnino d’acqua.”

<sup>20</sup> Phot. *Bibl.* 72, 45b, 17-20, “Il calore è intenso e il sole appare dieci volte più grande che negli altri paesi; molti in quel paese muoiono per il caldo soffocante”. (Photius. *Bibliothèque. Tome I*, ed. R. Henry, 1959; Fozio. *Biblioteca*, trad. Bianchi, Schiano, 2019)

<sup>21</sup> Arist. *Gen. An.* 746b7-13; Arist. *Hist. An.* 8, 28. Il fatto che in questa occasione si parli di Libia non deve far escludere che lo stesso si potesse pensare dell’India, e in virtù del fatto che il clima indiano si descrive come secco e desertico, quindi simile a quello africano, e perché Asia e Africa erano spesso considerate analoghe fra di loro (Hdt. 4, 37-42) o venivano confuse. Cfr. Romm 2019, 82-83 e Schneider 2004.

<sup>22</sup> Diod. Sic. 2, 51, 3 “Pare, infatti, che le regioni vicine all’estremo meridione assorbano il potere vivificante che viene dal sole, che è grande, e che per questo generino molte varie specie di begli animai”. (Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica. Volume primo. Libri I-III*, trad. Cordiano, Zorat, 2004)

<sup>23</sup> Hdt. 3, 102, 2: “che hanno grandezza inferiore a quella dei cani ma superiore a quella delle volpi”. (Erodoto, *Le storie. Libro III*, trad. Asheri, D., Medaglia, S. M., 1990) L’aneddoto sulle formiche è contenuto in Hdt. 3, 98-105.

<sup>24</sup> Phot. *Bibl.* 72, 45b, 31-46a, 12. Ispirandosi a Ctesia, altri parlarono di questo animale fantastico: Arist. *Hist. An.* 8, 28; Plin. *HN*, 8, 107 (Cita Giuba II di Mauretania, per il quale si veda *FGrHist* 275); Solin. 52, 37; Ael. *Nat. Anim.* 4, 21. Paus. IX, 21, 4 sostiene che l’animale in questione non sia altro che la tigre.

<sup>25</sup> Phot. *Bibl.* 72, 46b 30-32 e Ael. *Nat. Anim.* 4, 27.

<sup>26</sup> Hdt. 3, 116; 4, 13, 27.

<sup>27</sup> Per un’analisi dell’aneddoto e una trattazione sulla sua fortuna si veda Li Causi-Pomelli 2001/2002.

<sup>28</sup> Phot. *Bibl.* 72, 45a 41-42 “della fonte che annualmente si riempie di oro liquido” (Traduzione mia: dove non altrimenti indicato, le traduzioni sono dell’autrice dell’articolo).

una calamita oro, argento e pietre preziose, ma anche animali da caccia e pascolo come uccelli e ovini<sup>29</sup>; vi è poi una pietra, anch'essa magnetica che, se calata nei corsi d'acqua, attira cumuli di gemme preziose; ancora, il fiume "Υπαρχος produce ambra copiosa; sulla superficie di un vasto lago molto pescoso affiora olio in gran quantità.<sup>30</sup>Dunque, "le cose più belle" a cui allude Erodoto risultano essere risorse alimentari e minerarie in grande abbondanza e, soprattutto, spontanee. Ogni bene nasce da sé, senza che l'uomo faticchi per lavorare la terra e avere di che vivere. Si trascende, in questa terra liminale, la dimensione dei cicli di produzione naturali ed essa, più che essere descritta attraverso concetti geografici, acquisisce tratti simbolici che la posizionano in un mondo non tanto spazialmente ma cronologicamente e culturalmente lontano, simile a quello dell'Età dell'Oro. Tuttavia, una volta che viene tratteggiata questa ambientazione idilliaca e si passa a descrivere la condizione e gli usi degli uomini indiani, il quadro generale dismette i toni edenici e acquista tratti - apparentemente - ambivalenti.

La prima stirpe indiana descritta da Erodoto vive in zone fluviali. Dal fiume questi uomini ricavano tutto il necessario per vivere: col giunco costruiscono capanne e si fanno vestiti, mentre dal pesce ricavano sostentamento. Questo pesce, indica Erodoto, viene consumato crudo<sup>31</sup>. Passando poi al secondo popolo, quello dei Paidei, l'autore riferisce "κρεῶν ἐδεσται ὠμῶν"<sup>32</sup>. Presso i Paidei, inoltre, quando qualcuno è colto da malattia, lo si uccide e si mangiano le sue carni in un grande banchetto. Dell'antropofagia indiana Erodoto parla anche nel terzo libro, a proposito della tribù dei Καλλατίοι, di cui dice che mangiano i genitori una volta defunti<sup>33</sup>. Un'altra stirpe ancora, dal nome imprecisato, non uccide esseri viventi per ricavarne carne, non semina, non sa costruire case e si nutre solo di erba<sup>34</sup>. Anche Ctesia descrive diverse popolazioni indiane, fornendo un ritratto analogo a quello che Erodoto aveva composto e, come il predecessore, pone l'accento sugli usi alimentari dei popoli descritti. In *Phot. Bibl.* 72, 48a, 5-18 leggiamo che c'è una stirpe che non beve acqua né mangia alimenti solidi, bensì vive solo bevendo il latte delle numerose greggi che alleva. Riguardo ai Κυνοκέφαλοι, su cui torneremo più avanti in ragione dell'ampio spazio loro dedicato dall'autore, si legge che "ὅταν δ' ἀποκτείνωσιν αὐτά, ὀπτῶσι πρὸς τὸν ἥλιον. Τρέφουσι δὲ καὶ πρόβατα πολλὰ καὶ αἶγας καὶ ὄνους. Πίνουσι δὲ γάλα καὶ ὄξυγαλα τῶν προβάτων"<sup>35</sup>, mentre in un'altra versione del frammento riportata da Michele Psello<sup>36</sup> si dice che le carni venivano consumate crude. Come si apprende dal resto dei paragrafi del compendio, i Κυνοκέφαλοι, inoltre, non sanno produrre pane e farina e si cibano solo di frutti spontanei.

Si può notare che il tema dell'alimentazione è preponderante nella descrizione degli usi delle genti indiane, usi che rientrano in quattro categorie generali: vegetarianismo, pastorizia, omofagia e cannibalismo. Dietro alla descrizione di questi costumi non si deve leggere soltanto un mero esercizio di fantasia o una eventuale rielaborazione di testimonianze e materiale folkloristico da parte degli autori. Infatti, la scelta di associare agli uomini dei margini determinati stili di vita, anche concretamente antitetici fra di loro (come vegetarianismo e omofagia), deriva da una visione culturale dell'uomo, da un'idea di antropopoesi, ovvero di definizione del criterio di umanità come distinto da altri stadi di esistenza, che il mondo greco ha elaborato fin dalle prime fasi della letteratura, in cui l'alimentazione ha un ruolo fondamentale.<sup>37</sup>

Si è potuto vedere che la natura indiana è, per la sua spontaneità e rigogliosità, quella idilliaca delle origini mitiche del mondo; ancora ai miti greci bisognerà guardare per interpretare anche gli usi degli uomini che la abitano. In una fase ancestrale del mondo, uomini e dei convivevano e condividevano le medesime pietanze. Questo ordine delle cose venne bruscamente interrotto da un inganno, quello di Prometeo, che si prese gioco di Zeus offrendogli in pasto le ossa unte di grasso anziché le carni di un bovino<sup>38</sup>. Tale atto determinò una rottura definitiva tra dei e umani, segnata dalla specializzazione alimentare: la pietanza propria dell'uomo

<sup>29</sup> *Phot. Bibl.* 72, 47a, 32-40.

<sup>30</sup> *Phot. Bibl.* 72, 47a, 5-6.

<sup>31</sup> *Hdt.* 3, 98, 3.

<sup>32</sup> *Hdt.* 3, 99, 1: "Si nutrono di carni crude".

<sup>33</sup> *Hdt.* 3, 38, 3-4. In questo passaggio, in realtà, si specifica che ad essere mangiati sono anziani già defunti. Questo, come osservato anche nel commento al passo di Asheri e Medaglia, appare all'autore più giustificabile in quanto uso culturale e non sintomo di arretratezza e ferinità. L'usanza dei Καλλατίοι è infatti protagonista di un aneddoto impregnato di relativismo culturale: il re Dario, per fare una sorta di esperimento culturale, convoca a corte gli Indiani e i Persiani suoi sudditi e chiede loro se mangerebbero mai i propri genitori, per mostrare che ciò che appare pienamente lecito scontato per qualcuno, può essere ritenuto mostruoso presso un'altra cultura. Vedasi Cartledge 2002, 74-74.

<sup>34</sup> *Hdt.* 3, 100.

<sup>35</sup> *Phot. Bibl.* 72, 48a 5-8 "quando le uccidono le prede, le cuociono al sole. Allevano anche pecore, capre e asini in gran quantità. Bevono il latte e il latte acido delle pecore".

<sup>36</sup> Editto in Maas 1924.

<sup>37</sup> In questo campo è stata molto produttiva l'applicazione della prospettiva strutturalista di Lévi-Strauss 1964, che ha condotto a studi fondamentali tra i quali Segal 1974 e Detienne 1979 e Vernant 1979, che abbiamo seguito nella nostra analisi.

<sup>38</sup> *Hes. Theog.* 507-616.

divenne la carne, materia solida e corruttibile, posta in opposizione al fumo, sublimazione inconsistente e volatile del pasto umano, destinata alle divinità.<sup>39</sup> A una popolazione che non mangia la carne, come alcuni degli Indiani di Erodoto, viene assegnata necessariamente una posizione marginale rispetto all'umano, inquadrato nel suo essere altro rispetto al dio e nel suo aspetto politico, giacché nella spartizione dell'animale sacrificale vive un momento focale di vita pubblica, di affermazione di appartenenza a un gruppo.

Se la carne è l'alimento protagonista della prima parte del mito di Prometeo, nella continuazione di esso è invece la componente alimentare cerealicola ad acquisire un ruolo preminente. Zeus, una volta scoperto l'inganno di Prometeo, per punire gli uomini nascose loro non solo il fuoco, ma anche il βίος.<sup>40</sup> Di fatto non si specifica in cosa precisamente consista quest'ultimo, ma lo si può dedurre appunto dal paragone con la situazione di cui godevano gli uomini prima di questa vendetta. Prima che il sostentamento venisse nascosto agli uomini, questi trascorrevano il tempo immersi in ogni piacere e non dovevano lavorare la terra “[...] ἐσθλά δὲ πάντα/ τοῖσιν ἔην: καρπὸν δ’ ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα/ αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον.”<sup>41</sup> Tuttavia, dopo lo strappo tra uomini e dèi, i frutti sono inizialmente nascosti sottoterra e non ne fuoriescono se non grazie alla fatica dell'agricoltore.<sup>42</sup> Nel percorso di antropopoiesi, dopo l'accento sul sacrificio cruento e sul consumo di carne, l'uomo viene definito dall'attività agricola, perché destinato in eterno a stanare metaforicamente i semi dal loro nascondiglio per potersene nutrire. Il lavoro agricolo è espressione di un ordine cosmico: l'uomo vi è stato destinato e tramite esso afferma la sua umanità e dignità<sup>43</sup>, rendendosi caro agli dei<sup>44</sup>. Di conseguenza, è una prerogativa umana il nutrirsi di farina e pane, sineddoche, questi, dei prodotti agricoli in generale, che sono in opposizione alle piante spontanee. Coltivare la terra e mangiarne i frutti delimita il dominio dell'umano rispetto a chi gli sta al di sotto e al di sopra. Se da un lato, infatti, gli animali non hanno accesso alle tecniche della coltivazione, perché la tecnica è stata svelata da Prometeo solo agli umani, dall'altro, gli dèi non mangiano pane e altri prodotti agricoli, solidi e deperibili, poiché non hanno sangue e non muoiono. L'abitudine di nutrirsi solo di frutti spontanei e l'astensione dal lavoro agricolo delle tribù indiane di Erodoto e Ctesia, come il loro vegetarianismo, le situa in una fase primordiale del cammino dell'umanità, le mostra lontane da quella giustizia cosmica che regola l'andamento del mondo e dalle acquisizioni tecniche giunte all'uomo dall'alto.

Non tutti gli Indiani delle cronache sono vegetariani; è significativo, però, che chi di loro consuma carne lo fa senza cuocerla. L'opposizione cotto/crudo, la dicotomia basilare dell'antropologia strutturalista, percorre il mito greco come un'espressione dell'opposizione di fondo civiltà/stato selvaggio. Ebbene, già nel descrivere gli indiani come *food gatherers* e non come *food producers*, in quanto si limitano a raccogliere frutti spontanei, li si associa alla categoria della crudità. Infatti, l'agricoltura è vista come una prima fase di cottura, che viene operata dal calore del sole sui semi e le piante e in questo senso essa è intrinsecamente al fuoco.<sup>45</sup> Tuttavia, restando nell'ambito del mangiare crudo, la consumazione di carni assume un significato più preciso, come testimonia il fatto che l'aggettivo e il sostantivo ὠμοφάγος e ὠμοφαγία, che formalmente non contengono alcun riferimento univoco alla carne, presentano un uso specializzato riguardo alla consumazione di carne.<sup>46</sup> Entrambi erano riferiti ad animali feroci<sup>47</sup> o a creature mostruose, come, tra le altre, il Ciclope.

La stessa Κυκλωπεία (Od. 9. 105- 542) è stata letta diverse volte come confronto e scontro dell'eroe con un mondo selvaggio e sebbene, com'è stato validamente sostenuto<sup>48</sup>, non si debba estremizzare il tessuto dicotomico dell'episodio, possiamo comunque leggere diversi caratteri della sede e delle abitudini di Polifemo come segnali di lampante lontananza dalla condizione dell'uomo evoluto. L'avventura di Odisseo e i suoi

<sup>39</sup> Detienne 1979, 15-16. Vernant 1979 analizza il mito esiodeo del banchetto valorizzandolo, oltre che nel suo scopo eziologico di rispondere al problema circoscritto del come mai si lasci agli dei la parte “peggiore” della carne, cioè il suo fumo, nella sua profonda connessione con gli episodi del furto del fuoco e dell'invio di Pandora.

<sup>40</sup> “κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν./ ῥηιδίως γὰρ κεν καὶ ἐπ’ ἡματι ἐργάσσαίτο./ ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν εὐντα./ αἰψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο./ ἔργα βοῶν δ’ ἀπόλοιτο καὶ ἡμίονων ταλαεργῶν.” Hes. *Op.* 46-50.

<sup>41</sup> Hes. *Op.* 116-118. “[...] e ogni sorta di beni/ c'era per loro; il suo frutto dava la fertile terra/ senza lavoro, ricco e abbondante[...].” (*Esiodo. Opere e giorni*, trad. G. Arrighetti, 1985).

<sup>42</sup> Hes. *Op.* 469-471: “[...] ὁ δὲ τυτθὸς ὀπισθε/ δμῶος ἔχων μακέλην πόνον ὀρνίθεσσι τιθεῖν/ σπέρμα κατακρύπτων [...]” [...] dietro, un piccolo/ schiavo, tenendo la zappa, procuri pena agli uccelli/ occultando il seme; [...]” (*Esiodo. Opere e giorni*, trad. G. Arrighetti, 1985).

<sup>43</sup> Hes. *Op.* 311 ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος “Il lavoro non è una vergogna; è l'ozio vergogna;”.

<sup>44</sup> L'agricoltore è chiamato φίλος di Demetra in Hes. *Op.* 309, 826-828.

<sup>45</sup> Così, per esempio, in Arist. [*Prob.*] 20. 12, 964a 19-21; si veda Detienne 1972 30-37 e Vernant 1979 68-71.

<sup>46</sup> Sul tema: Segal 1974; Van Liefferinge 2014 2-4.

<sup>47</sup> Frequentemente in Omero: Hom. 11. 479 (degli sciacalli); 5. 782, 7. 256, 15. 592 (dei leoni); 16. 157 (dei lupi) e in Arist. *Hist. An.* 609b1, b4, b13, 610a 14, 615a4, 693a13. Sul tema: Segal 1974 298-300

<sup>48</sup> In particolare, Pucci 1993.

nell'isola dei Ciclopi si apre con una descrizione della stessa isola costruita tramite una serie di negazioni<sup>49</sup>: il mondo dei Ciclopi prende forma col precisare quello che non vi si trova, quello che qui non viene fatto. Così, il primo aggettivo associato agli abitanti dell'isola ha in sé una negazione (ἀθέμιστος, Od. 9. 105) ed è solo la prima di una lunga serie, perché in questa terra non vi sono ἀγοραὶ βουλευφόροι, ma ognuno vive e si gestisce autonomamente (οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν, Od. 9. 115), gli uomini non si muovono attraversando terreno, i cacciatori non battono i boschi e nessuno pratica l'agricoltura (la terra è ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος, Od. 9. 123) e infine non si pratica la navigazione. Dall'altra parte, però, la natura è lussureggiante e la terra sarebbe feconda, se venisse coltivata (οὐ μὲν γάρ τι κακὴ γε, φέροι δὲ κεν ὄρια πάντα Od. 9. 131); ci sono morbidi campi e torrenti dalle rive ombrose, il porto è accogliente e di facile approdo. Si percepisce, qui, lo stesso senso di sfasamento tra ambiente fecondo e attività umane limitate che nelle cronache di epoca classica veniva costruito attorno al soggetto indiano. Quando si giunge al cuore della vicenda, ambientato nella cava spelunca del gigante, dalle sue azioni prende forma un personaggio che, per la sua estraneità a un insieme di valori morali e sociali che stanno a fondamento del mondo di Omero, si colloca ai margini dell'umanità e ne delimita i confini rispetto a cosa, invece, è bestiale.<sup>50</sup> Analizzando l'ambiente seguendo il punto di vista di Odisseo che vi si introduce, notiamo innanzitutto che esso non presenta separazioni rispetto all'esterno, perché il Ciclope abita una dimora preesistente in natura, senza delimitare il suo spazio domestico<sup>51</sup>. L'interno della caverna suggerisce senza lasciar spazio al dubbio “*la seule activité culturelle du monstre*”<sup>52</sup> di chi la abita, che è la pastorizia: i capi di bestiame sono ben organizzati per età in diversi recinti e vi sono latte e formaggio in abbondanza, sistemati in graticci e secchi. L'aspettativa viene poi confermata dall'arrivo dello stesso personaggio, che una volta rincasato in un primo momento non si accorge della presenza degli stranieri, ma compie meticolosamente i gesti tipici del pastore. Ebbene, abbiamo visto che la menzione dei latticini ricorre nella descrizione dei costumi alimentari degli Indiani. Sebbene indubbiamente questa attività presupponga un'abilità tecnica e quindi non sia propriamente selvaggia, in realtà agli occhi dei Greci quello pastorale rappresentava uno stile di vita arretrato rispetto a quello agricolo, perché nomadico e meno atto alla modifica della natura per ricavarne un prodotto. Citando Aristotele, *Pol.* 1256a, 31-35: “οἱ μὲν οὖν ἀργότατοι νομάδες εἰσὶν (ἢ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡμέρων τροφὴ ζώων ἄνευ πόνου γίνεται σχολάζουσιν· ἀναγκαίου δ' ὄντος μεταβάλλειν τοῖς κτήνεσι διὰ τὰς νομάς καὶ αὐτοὶ ἀναγκάζονται συνακολουθεῖν, ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες)”.<sup>53</sup> Quella lattea, tuttavia, è solo la meno disturbante tra le componenti della dieta del Ciclope. Il tema del cibo costituisce un elemento ricorrente lungo l'intero episodio del Ciclope, fin da quando, già nell'iniziale descrizione fisica del gigante la sua sembianza viene opposta a quella dell'umano inquadrando quest'ultimo proprio nella sua qualità di mangiatore di pane: “[...] οὐδὲ ἐφκει/ ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίψῃ ὑλήεντι/ ὑψηλῶν ὀρέων [...]”<sup>54</sup> Quando il Ciclope si accorge della presenza di stranieri, lungi dal predisporre alle giuste pratiche dell'ospitalità di cui si il poeta ha dato saggio, per esempio, nelle scene presso i Feaci, balzando su di loro ne prende una coppia e li divora in modo animalesco.<sup>55</sup> Alla carne cruda e mangiata indistintamente nelle sue parti<sup>56</sup> il mostro accompagna latte puro. Questo binomio è in contrasto stridente con quello che Ulisse e i suoi hanno consumato il giorno precedente presso l'isola di fronte al porto naturale dei Ciclopi: vino e carni di

<sup>49</sup> Calame 1976, 370, nell'analizzare strutturalmente il racconto di Odisseo e il Ciclope, definisce questa sequenza “une description d'ordre tassinomique”.

<sup>50</sup> Tanto più perché il racconto è trasmesso da Odisseo alla corte dei Feaci, luogo di umanità esemplare, agli antipodi della vita selvaggia e spietata della spelunca. Troviamo tracciata questa contrapposizione anche nelle parole con cui il re Alcinoo domanda al suo ospite di narrargli le sue avventure: Od. 8, 572-576: “ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπέ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον./ὄπη ἀπεπλάγχθης τε καὶ ἄς τινας ἴκεο χώρας/ἀνθρώπων, αὐτοὺς τε πόλιός τ' ἐν ναυτοόσας./ἡμὲν ὅσοι χαλεποὶ τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,/οἳ τε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.” Pucci 1993 commenta: “Ecco fissate le coordinate antropologiche: il mondo secondo Alcinoo e come lo vedremo anche secondo Odisseo è diviso in due gruppi polarmente opposti, l'uno quello degli uomini ospitali e pii di cui i Feaci sono i rappresentanti ideali [...] e l'altro quello degli esseri empì, selvaggi e inospitali.” Si veda anche Reece 1993 e Schein 1970.

<sup>51</sup> Da confrontare con le dimore dei Κυνοκέφαλοι di Ctesia; infra, n. 66.

<sup>52</sup> Citando Calame 1976, 375. Poco più avanti, 376 lo studioso nota che se Odisseo avesse dato ascolto ai compagni che lo esortavano alla fuga non solo la vicenda sarebbe finita qui, ma si sarebbe anche potuto immaginare che l'abitante della caverna fosse stato un uomo, gigante, ma civile, invece l'ostinazione di Ulisse serve per sviluppare la dicotomia esposta nell'inizio del racconto.

<sup>53</sup> “I meno intraprendenti sono nomadi: traggono alimento dagli animali domestici senza impegni né fatica, fatta salva la necessità di seguire gli armenti nella migrazione da un pascolo all'altro, come fossero agricoltori di una coltivazione vivente” (Aristotele, *Politica (libri I-IV)*, trad. Radice, T., Gargiulo, R., 2014). Si veda Lovejoy- Boas 1997, 177-180 e Longo 1995, 750-754.

<sup>54</sup> “[...] non somigliava/ ad un uomo che mangia pane, ma alla cima selvosa/ di altissimi monti, che appare isolata dalle altre” (*Odissea*, trad. Ferrari, F., 2012)

<sup>55</sup> Il passaggio presenta significative similitudini tratte dal mondo animale: Odisseo paragona le due vittime a due cuccioli, “ὡς τε σκύλακας”, Hom. Od. 9, 289, e dice che egli mangiava la carne delle sue vittime “ὡς τε λέων ὀρεσίτροφος”, Hom. Od. 9. 292, e che non lasciava niente da parte, ma consumava anche ossa, midollo e interiora.

<sup>56</sup> La spartizione della carne secondo un criterio preciso è un fatto centrale e imprescindibile nel sacrificio, si veda Vernant 1979, 46-58.

montone<sup>57</sup>. È la stessa giustizia universale che obbliga l'uomo a lavorare faticosamente la terra, sostituendosi alla primitiva violenza biasimata da Esiodo, ad impedirgli di nutrirsi dei propri simili, distinguendosi dalle bestie.<sup>58</sup>

Le abitudini alimentari indiane, in definitiva, fungono da coordinate di base volte a una rappresentazione del Selvaggio: nei passaggi di Erodoto e Ctesia riecheggiano temi e immagini provenienti dal mito e frutto dell'indagine su cosa sia uomo e cosa no e su quanto conferisca all'uomo la sua umanità<sup>59</sup>.

A conclusione di questa prima fase del lavoro, si affronterà ora il ritratto del popolo fantastico dei Κυνοκέφαλοι dell'India. Stando al compendio tratto dalla *Biblioteca*, sembra che a questa popolazione Ctesia avesse dedicato ampio spazio e sono molti gli aspetti di questa sezione degni di attenzione, in quanto permettono di affiancare altri temi a quello dell'alimentazione.<sup>60</sup> Innanzitutto, l'alterità dei Κυνοκέφαλοι è un fatto esteriore, in quanto essi non presentano corpi totalmente umani, ma hanno teste e lunghe code canine. Già nel resoconto del viaggio indiano di Scilace di Cariandra si leggeva di popolazioni leggendarie con caratteristiche fisiche singolari, come gli Σκιάποδες, i Μακροκέφαλοι, gli Ὠτόλυκοι, che incuriosirono autori posteriori dediti alla ricerca di *mirabilia*<sup>61</sup>. Tuttavia, questi popoli fantastici non presentavano un tratto significativo posseduto dai Κυνοκέφαλοι, ovvero l'ibridismo. Nel loro caso la diversità interessa il livello fisionomico, mentre nel caso dei Κυνοκέφαλοι coinvolge anche quello biologico. Quella di ibrido è una categoria che trascende i limiti della natura e si colloca in una dimensione caotica, marginale rispetto all'uomo e in opposizione a essa, quindi riflesso in negativo della stessa identità umana. Pensiamo all'ibrido più noto del mito greco, il Minotauro, figlio di un'unione vergognosa scaturita dalla cieca follia di Pasifae. Egli è oggetto di ripudio e gli viene quindi affidata una sede che è essa stessa marginale, il labirinto. Ebbene, come il figlio di Pasifae, anche i Κυνοκέφαλοι vivono ai margini, e dell'ecumene (come, d'altronde, tutti gli Indiani), e della società umana. Infatti, indica Ctesia, essi abitano le cime estreme dei monti, dove gli altri indiani, umani comuni, non riescono ad arrivare. Essi appaiono, quindi, come doppiamente marginali e la loro condotta risente di questa condizione. I Κυνοκέφαλοι, infatti, non parlano come gli umani, ma si esprimono con gridi e quindi non riescono a comunicare se non guaendo e gesticolando.<sup>62</sup> Sul fatto che la lingua costituisse per i Greci un fattore di identità culturale molto è stato detto, data l'importanza del termine βάρβαρος e le implicazioni dello stesso.<sup>63</sup> Tuttavia, questo dibattito non interessa il passo che prendiamo ora in analisi, in cui viene detto qualcosa d'altro. Infatti, la diversità degli uomini-cane non è sul piano della lingua, ma del linguaggio, in quanto essi mancano della capacità verbale. Occorrerà occuparsi, quindi, dell'importanza che nel mondo greco viene data alla facoltà di parola nell'ambito della definizione dell'uomo. Nella *Politica*<sup>64</sup> Aristotele riflette sulla differenza fra la voce umana, la parola, e quella animale, giungendo alla conclusione che se la voce è propria di tutti gli animali ed esprime piacere e dolore, l'uomo, che invece ragiona, ha la parola, che serve per veicolare concetti e pensieri, non solo sensazioni. In effetti, oltre all'aspetto e alla voce, Ctesia aggiunge presso

<sup>57</sup> Hom. *Od.* 9, 154-162.

<sup>58</sup> in Hes. *Op.* 276-280 si legge: τόνδε γάρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίω/ ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς/ ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς/ ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη/ γίγνεται [...]. "Tale è la legge che agli uomini impose il figlio di Crono: ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati/ di mangiarsi fra loro, perché fra loro giustizia non c'è;/ ma agli uomini diede giustizia che è molto migliore" (Esiodo, *Opere e giorni*, trad. Arrighetti, G., 1985)

<sup>59</sup> "C'est donc bien par le régime alimentaire que l'homme se distingue en tant qu'être civilisé du supra-humain ou de l'infra-humain." Calame 2009, 21.

<sup>60</sup> Sulla fonte a cui Ctesia si ispirò per la sua descrizione di queste figure sono state fatte varie ipotesi: alcuni, infatti, hanno sostenuto lo sfondo indiano del racconto, altri una provenienza persiana. Le ipotesi proposte tengono in considerazione anche la precisazione lessicale fatta da Ctesia in Phot. *Bibl.* 72.149: "καλοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν Ἰνδῶν Καλύστριοι, ὅπερ Ἑλληνιστὶ κυνοκεφαλοῖ". Dietro a Καλύστριοι Mc Crindle 1882, 19 vede il persiano *keluk-ser*, "testa di volpe". Shafer 1964 reputa che l'etnonimo sia riconducibile al sanscrito *Kurukṣetra*, nome della pianura dove si tenne lo scontro fra i *Pandava* e i *Kaurava*, le due fazioni dei Kuru. Karttunen 1989, 182 ricerca dei paralleli degli uomini-cane nella letteratura iranica e sanscrita, trovandoli in testi più tardi, come i *Purāṇa* e l'*Ayātkār i Zāmāspik* persiano. Nella nostra indagine non ha molto peso questo aspetto, infatti, quali che fossero state le fonti confluite in essa, intendiamo rimarcare il fatto che l'opera di Ctesia fu composta, pur con materiale indiano o persiano, per il pubblico greco, da un autore formatosi in ambiente greco e portavoce di una visione del mondo ellenica (Dorati 2011). Gli uomini dalla testa di cane hanno, invero, una storia antica nell'immaginario greco: in Hdt. 4. 191. 4 se ne trova la più antica menzione (sono annoverati assieme agli ἀκέφαλοι fra le genti della Libia in Hdt. 4. 191. 4) e in Str. I, 2, 35 l'autore riferisce che anche Esiodo aveva parlato di esseri siffatti.

<sup>61</sup> Phil. V. A. 3. 47 (*FGrHist* 709 F7a); Joh. Tz. *Chil.* 7.629 (*FGrHist* 709 F7b).

<sup>62</sup> Phot. *Bibl.* 72, 47a, 21 ss.: "Non parlano nessuna lingua, ma abbaiano come i cani, e così di questi comprendono il linguaggio" e più avanti: "non sono in grado di interloquire; si fanno però capire con gesti delle mani e delle dita, come i sordomuti".

<sup>63</sup> In Hom. *Il.* 2,867 compare solo βαρβαροφώνοι, col significato di "parlanti una lingua straniera", mentre bisognerà aspettare le guerre persiane perché βάρβαρος acquisisca la sua accezione definitiva (Hdt. 1.4.4; 8.144.2). Si veda Cartledge 2002, 51-77.

<sup>64</sup> Arist. *Pol.* 1253a 9-18: οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ. λόγον δὲ μόνον ἀνθρώπος ἔχει τῶν ζώων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶσις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοισ), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν."

i Κυνοκέφαλοι è animalesco anche l'accoppiamento, uguale appunto a quello dei cani.<sup>65</sup> Inoltre, non hanno case ma abitano in caverne e dormono su giacigli di foglie.<sup>66</sup> A questi aspetti prettamente animali si alternano nella descrizione attività proprie dell'uomo, le quali, tuttavia, confermano l'idea di un'umanità marginale e ancestrale. Innanzitutto, come si è visto prima, i Κυνοκέφαλοι praticano la pastorizia. Un secondo mezzo di sostentamento presso di loro è la raccolta di frutti spontanei: “ἔσθίουσι δὲ καὶ τὸν καρπὸν τοῦ σιπταχόρου”<sup>67</sup>. Su questo tema si è già parlato sopra, ma nel caso dei Κυνοκέφαλοι si aggiunge un dettaglio in più. Ctesia precisa che l'unico accesso a prodotti agricoli di questo popolo è rappresentato dallo scambio con l'esterno, ovvero con il resto degli indiani. Questi ultimi, trovandosi ad uno stadio di umanità più pieno rispetto a quello degli uomini dalla testa di cane, conoscono infatti l'agricoltura e quindi rientrano nella categoria antropologica dei ‘mangiatori di pane’. Lo scambio di prodotti tra Cinocefali e umani è siffatto: i primi danno agli Indiani il ricavato del raccolto da piante spontanee e in cambio ottengono pane, farina, vesti e armi da caccia. L'abbigliamento e l'utilizzo di arnesi per cacciare contrastano con la loro parte animalesca. Guardando ancora alla tassonomia aristotelica, l'uomo si differenzia dagli animali per il suo essere non specializzato: se agli animali la natura ha dato parti del corpo con funzioni specifiche come artigli, chele o becchi, l'uomo ha le mani, con le quali può maneggiare ogni strumento e che quindi sono lo strumento più polivalente di tutti.<sup>68</sup> Afferma Aristotele che non si deve pensare che l'uomo sia l'animale φρονιμώτατος perché ha le mani, bensì, che ha le mani in virtù della sua intelligenza. Quindi, i Κυνοκέφαλοι mostrano una strana ambiguità, in quanto sanno usare arnesi ma non sanno costruirne. In secondo luogo, benché, anche in questo, dipendano dalle tecnologie di altre genti, essi non stanno nudi, ma si abbigliano. Proprio l'abbigliamento venne impugnato dal filosofo altomedievale Ratramno di Corbie come l'argomento decisivo a sostegno della natura umana dei Κυνοκέφαλοι<sup>69</sup> e in effetti nel mondo occidentale già prima del Medioevo e dell'affermarsi del cristianesimo l'abbigliamento è ritenuto un segno di civiltà.<sup>70</sup> Anche il commercio, come l'abbigliamento, sposta l'asse della natura dei Κυνοκέφαλοι verso l'Umano. Come si è visto prima, Omero evidenzia che i Ciclopi, pur godendo di un porto naturale adatto alla navigazione, non intrattenevano commercio e scambio alcuno con altre genti. I Κυνοκέφαλοι, invece, benché mostruosi e arretrati, praticano – in modo elementare – il commercio, attività vista come segno di sviluppo e progresso. Si pensi al noto passo sulla nascita della polis della *Repubblica* di Platone: il mestiere del commerciante nasce solo dopo che gli uomini, associatisi fra di loro, imparano a coltivare e produrre e costruire il necessario per vivere, introducendosi quindi in una fase già avanzata della formazione della città.<sup>71</sup> Anche nell'*Archeologia* tucididea si trova la stessa concezione: i Greci di un tempo erano nomadi e non praticavano il commercio, perché sfruttavano la terra provvisoriamente per poi abbandonarla una volta che questa non fosse più stata produttiva.<sup>72</sup>

Quindi, sono almeno due i lati dei Κυνοκέφαλοι illuminati da Ctesia: quello animale e quello umano, seppur distante dalla civiltà. Sono *almeno* due perché di fatto, come speriamo di dimostrare, nei paragrafi dedicati ai Κυνοκέφαλοι, si può ricostruire una loro terza sfaccettatura. Dopo che si è precisato che i Κυνοκέφαλοι ottengono dagli Indiani armi necessarie per la caccia, si risponde anche all'implicita domanda sul potenziale uso bellico di queste armi: “ἀπολέμητοι δ' εἰσι διὰ τὸ οἰκεῖν αὐτοὺς ὄρεα ἄβητα καὶ ὑψηλά. Δίδωσι δὲ αὐτοῖς διὰ πέμπτου ἔτους δῶρα ὁ βασιλεὺς λ' μὲν μυριάδας τόξων, καὶ ἀκοντίων τσοσάυτας, πελτῶν δὲ δώδεκα, καὶ ξίφη δὲ πεντακισμύρια”<sup>73</sup>. Queste precisazioni sono molto curiose in quanto sembrano emancipare, per così dire, gli uomini-cane dalla condizione che finora è stata tratteggiata. Si possono aggiungere a queste altre due affermazioni, che fanno da chiosa finale ai paragrafi su questa popolazione: “Δίκαιοι δὲ εἰσι καὶ μακροβιώτατοι πάντων ἀνθρώπων· ζῶσι γὰρ ἔτη ρ' καὶ ο', ἔνιοι δὲ αὐτῶν καὶ διακόσια”<sup>74</sup>. Il distacco degli Indiani rispetto all'uomo civile, declinato finora in negativo, sembra essere trasformato, dalla lettura di questi passi, in

<sup>65</sup> Phot. *Bibl.* 72, 48a, 42-44.

<sup>66</sup> Phot. *Bibl.* 72, 48a, 27-28, 37-38.

<sup>67</sup> Phot. *Bibl.* 48a 8-9: “mangiano inoltre il frutto del *siptachora*”. Albero, questo, non identificato.

<sup>68</sup> Arist. *Part. an.* 687a.

<sup>69</sup> “*At pudenda velari, honestatis est signum, quod non quaeritur nisi ab animo inter turpe et honestum habente distinctionis iudicium. Erubescere namque nemo potest de turpitudine, nisi cui contigit quaedam honestatis cognitio.*” Ratramnus, *Epistula de cynocephalis*, PL 121, 1154C.

<sup>70</sup> Il tema è molto ampio, così come la bibliografia a riguardo; un'opera fondamentale è Duerr 1991.

<sup>71</sup> Plato. *Rep.* 369 B.

<sup>72</sup> Thuc. 1. 2. La visione della storia umana di Tucidide è stata connessa a una concezione ottimistica del progresso umano, sebbene egli sia ben conscio delle catastrofi provvisorie a cui l'uomo va incontro per sua stessa natura (Calame 2009, 19). L'idea di progresso inteso come avanzamento delle tecniche e delle forme di vita degli uomini doveva essere molto fiorente nel V secolo, complice la grande fortuna del pensiero di Protagora e Democrito, sostenitori di questa visione. Si veda Dodds 1973, 9-13; Hornblower 1987, 129-135.

<sup>73</sup> Phot. *Bibl.* 72. 48a 22-23: “Sono indomiti perché abitano montagne inaccessibili e elevate. Ogni cinque anni il re dona loro trecento mila frecce e altrettanti giavellotti, centoventi mila aste e cinquantamila spade.”

<sup>74</sup> Phot. *Bibl.* 72. 48b 2-4: “Sono giusti e più longevi di tutti gli uomini: vivono centosessant'anni e alcuni di loro duecento”.

un'elevazione rispetto alla normale condizione umana. Prima di tutto, le sedi degli uomini canini non sono raggiungibili dagli altri indiani, perché essi abitano sulle vette delle montagne. La montagna è uno spazio ricco di significati. Oltre a essere connessa a una fase antica e perduta del mondo, in quella greca come in tante altre religioni, l'altura è luogo di contatto tra terra e cielo, residenza delle divinità<sup>75</sup>: “*si les dieux habitent l'Olympe ou plus généralement dans le ciel, les hommes évoluent sur la terre comme l'atteste notamment l'emploi du qualificatif epikhthónios.*”, citando Claude Calame<sup>76</sup>. L'aggettivo ἄβατος, usato da Ctesia, è attribuito non solo alle montagne, in quanto impervie e difficili per l'uomo e a luoghi intatti e vergini, ma anche luoghi la cui impenetrabilità è dettata dalla natura sacrale e si contraddistingue quindi come inviolabilità.<sup>77</sup> Questo elemento, insieme alla giustezza e alla longevità straordinaria di queste creature rimanda alla condizione della prima generazione di uomini, quella aurea dei tempi di Crono.<sup>78</sup>

Una rappresentazione etnografica simile, sospesa tra dimensioni opposte e tratti eterogenei, potrebbe sembrare semplicemente il frutto di una volontà “indecisa” e fantasiosa. In realtà, dietro ai Κυνοκέφαλοι si cela un discorso di vecchia data, risalente almeno alle origini del pensiero greco, sulla delimitazione dei limiti dell'umano in positivo e in negativo. I “Testa di cane” presentano una lontananza a più livelli rispetto al mondo di Ctesia perché si pongono in una dimensione ancestrale in cui l'uomo non risulta ancora delimitato dall'animale e dal divino. In questo popolo leggendario, come nell'intera rappresentazione dell'India, si fondono due visioni del progresso umano attestate dai miti delle origini esiodei in poi.<sup>79</sup> Da un lato, nel mito delle Età emerge il rimpianto di una perduta purezza e serenità e la constatazione della violenza e della difficoltà dei tempi attuali: quello umano è un cammino di peggioramento e le zone marginali, in quanto – ancora – aeree, sono prospere e abitate da essere ultra-umani, dai caratteri quasi divini. Dall'altro lato, si staglia la figura del dio civilizzatore, che pone l'accento sull'importanza della tecnica nel cammino di emancipazione dell'uomo dalla grettezza del selvaggio e dell'animale. In questo senso, quindi, si spiegano i tanti caratteri culturali attribuiti alle varie stirpi indiane immaginate come genti omofaghe, cannibali, vegetariane, nude e quant'altro, ma anche verginalmente giuste, longeve, pure, perché non ancora toccate dall'inganno prometeico delle origini.

## 2. Nuovi apporti al tema con i cronisti di Alessandro Magno

L'impresa di Alessandro Magno, considerata come uno spartiacque tra due ere sotto innumerevoli punti di vista, anche nel campo che stiamo analizzando segnò un grande cambiamento, perché impose una rielaborazione della rappresentazione della terra indiana nella letteratura greca.

Nel 327 a. C. Alessandro ha da breve concluso la conquista del cuore pulsante dell'impero achemenide, inaugurando una fase politica e culturale del tutto inedita in quanto risultato della commistione di elementi di eterogenea provenienza. A questo punto, il giovane re decide di guardare ancora oltre e da Battria, dove si trova col suo esercito, parte alla volta dell'India. Grazie alla permanenza quasi biennale dell'esercito macedone nelle terre al di là dell'Hindukush<sup>80</sup>, allo scarno canone di testi sulla terra dell'Indo si aggiunsero nuovi e numerosi scritti in cui si dedica ampio spazio al tema.<sup>81</sup> Per il fatto che si conoscono con una certa precisione le coordinate storiche della loro permanenza sul posto, ci si aspetterebbe che gli storici di Alessandro avessero dismesso del tutto i toni favolosi dell'India di Scilace, Erodoto e Ctesia. In effetti, nell'insieme dei loro frammenti, non troviamo descrizioni di esseri teriomorfi, di scene di cannibalismo, né dei prodigi mirabolanti attribuiti a fontane e a laghi auriferi. I Macedoni conobbero davvero uomini e donne indiani, comunicarono con loro e ne appresero le istituzioni e gli usi; si trovarono immersi in una realtà lontana da quella che descrivevano le antiche etnografie, poiché avanzata, complessa, organizzata. Sebbene la natura trovi comunque ampio posto nelle loro cronache, notiamo che gli alessandrografi furono più interessati al lato antropico. Vengono tramandati, quindi, scorci della vita quotidiana dell'India antica, incentrati su aspetti molteplici: le

<sup>75</sup> Eliade 1976, 64-65; Buxton 1992; Buxton 1997, 105: “Il divino e l'umano si congiungono sulle montagne”.

<sup>76</sup> Calame 2009, 20.

<sup>77</sup> Soph. OC. 167 si veda commento al passo in Guidorizzi 2008, 233.

<sup>78</sup> Hes. *Op.* 111-116: οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασιλευν./ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντας./νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος· οὐδέ τι δειλὸν/γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοίου/τέρποντ' ἐν/θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων./θνησκον δ' ὡσθ' ὑπνῷ δεδμημένοι [...].

<sup>79</sup> Dodds 1973.

<sup>80</sup> La ritirata iniziò, a grande richiesta dei soldati ormai stremati, alla fine del 326. Curt. 10. 1. 17-18; Arr. *Ind.* 1.2; Plut. *Alex.* 68.1. Si veda Anson 2015.

<sup>81</sup> Sugli storici frammentari di Alessandro si vedano Pearson 1960, Pédech 1984, Auberger, 2001, che raccolgono le informazioni biografiche e i frammenti suddivisi per autore.

istituzioni, le tecniche, la filosofia, la religione. Il risultato è un insieme di testimonianze assai innovative rispetto ai precedenti.<sup>82</sup>

Il canone letterario greco sull'India anteriore ai cronisti di Alessandro, senz'altro appartenente al retroterra culturale di questi ultimi, aveva trasmesso notizie di popoli fisicamente e culturalmente liminali, le quali necessariamente vennero smentite dall'esperienza sul posto. Come gestire questo sfasamento fra aspettative e fatti reali? Come dare una nuova rappresentazione letteraria di terre così decentrate ma al contempo abitate da umani socialmente organizzati, speculatori raffinati, sovrani virtuosi e degni avversari militari? Per dare risposta prenderemo in esame due soggetti diversi. In entrambi emerge l'esigenza di avvicinare al mondo greco la società indiana, scopo a cui si tende tracciando parallelismi fra i due poli per ricondurli a un'identità umana comune, le cui origini vengono ricostruite tramite la dimensione del mito, portando avanti, senza la netta cesura che ci si potrebbe aspettare, la narrazione degli autori dell'età classica.

### 3. Il regno di Musicano

Dobbiamo specialmente a frammenti di Onesicrito<sup>83</sup> una descrizione particolareggiata di un regno indiano situato nel medio corso dell'Indo, che i Macedoni incontrarono lungo la loro discesa verso il mare nel 325. Cercando corrispondenze al regno nella letteratura sanscrita è stato trovato il nome di una popolazione costiera del Malabar citata nel *Mahābhārata*, i *Mūṣikāh*<sup>84</sup>, ma le notizie paiono troppo scarse, da entrambi le parti, per affermare la cosa con certezza; possiamo, in ogni caso, immaginare che questo sia stato uno dei tanti piccoli regni brahmanici diffusi all'epoca nella regione.<sup>85</sup>

Riportiamo qui il passo Str. 15. 1. 34:

λέγει δὲ καὶ περὶ τῆς Μουσικανοῦ χώρας ἐπὶ πλεόν ἐγκωμιάζων αὐτήν, ὧν τινα κοινὰ καὶ ἄλλοις Ἰνδοῖς ἰστόρηται, ὡς τὸ μακρόβιον ὥστε καὶ τριάκοντα ἐπὶ τοῖς ἑκατὸν προσλαμβάνειν (καὶ γὰρ τοὺς Σήρας ἐπι τούτων μακροβιωτέρους τινὲς φασί) καὶ τὸ λιτόβιον καὶ τὸ ὑγιεινόν, καίπερ τῆς χώρας ἀφθονίαν ἀπάντων ἐχούσης. ἴδιον δὲ τὸ συσσίτια τίνα Λακωνικὰ αὐτοῖς εἶναι δημοσία σιτουμένων ὅσα δ' ἐκ θήρας ἐχόντων, καὶ τὸ χρυσῶ μὴ χρῆσθαι μηδ' ἀργύρῳ μετάλλων ὄντων, καὶ τὸ ἀντι δούλων τοῖς ἐν ἀκμῇ χρῆσθαι νέοις, ὡς Κρήτες μὲν τοῖς Ἀφαιμῶταις Λάκωνες δὲ τοῖς Εἰλωσι· μὴ ἀκριβοῦν δὲ τὰς ἐπιστήμας πλὴν ἰατρικῆς· ἐπὶ τινῶν γὰρ κακουργίαν εἶναι τὴν ἐπὶ πλεόν ἄσκησιν, οἷον ἐπὶ τῆς πολεμικῆς καὶ τῶν ὁμοίων· δίκην δὲ μὴ εἶναι πλὴν φόνου καὶ ὕβρεως· οὐκ ἐπ' αὐτῶ γὰρ τὸ μὴ παθεῖν ταῦτα, τὰ δ' ἐν τοῖς συμβολαίοις ἐπ' αὐτῶ ἐκάστω, ὥστε ἀνέχεσθαι δεῖ ἂν τις παραβῆ τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ προσέχειν ὅτω πιστευτέον, καὶ μὴ δικῶν πληροῦν τὴν πόλιν.<sup>86</sup>

Riteniamo che la descrizione etnografica del paese di Musicano, per la quantità e il genere di dettagli e per la compattezza che presenta, possa essere paragonata a quella del popolo dei *Κυνοκέφαλοι* di Ctesia. Innanzitutto, la prima differenza tra il frammento di Onesicrito e quello di Ctesia è il fatto che si passa da un'etnografia mitica, composta con notizie apprese “per sentito dire” o elaborate dalla fantasia e tramite altri soggetti mitici, a una cronaca autoptica, dal momento che l'autore permase personalmente in questa terra, seguendo la discesa delle truppe di Alessandro e in effetti, come si vedrà a breve, non fu il solo a parlare di Musicano. A differenza delle creature ibride di Ctesia, quindi, la cui natura era problematicamente mediana tra più condizioni, i sudditi di Musicano appartengono a pieno titolo all'umanità. Nonostante ciò, permangono anche nei “Musicani” – questo l'etnonimo usato da Curzio Rufo – quei caratteri di longevità e buona salute che si erano già osservati nei passaggi sugli uomini canini perché, come nota lo stesso Strabone, questi diventarono un vero e proprio *topos* a riguardo dell'intera umanità indiana. La buona salute dei Musicani è

<sup>82</sup> Come ben si puntualizza in Stoneman 2019.

<sup>83</sup> *FGrHist* 134; Brown 1949.

<sup>84</sup> Proposta di Sastri 1967, 121; MhB 6.9.

<sup>85</sup> Sul regno di Musicano cfr. Str. 15, 1, 21-24, 34, 54; Arr. *Anab.* 6, 15, 5-17, 2; Diod. Sic. 17, 102, 5; Curt. 9, 8, 8 parla dei Musicani.

<sup>86</sup> “Parla poi in termini altamente elogiativi del paese di Musikanos, le cui prerogative troviamo in parte estese, da altri storici, anche agli altri Indiani: per esempio, la longevità, tale da portarli a raggiungere anche i centotrenta anni (se è per questo, però, si dice che i Seri siano ancora più longevi), la frugalità e la buona salute, sebbene il territorio abbondi di ogni bene. Ma peculiare è il fatto che lì si tengano pasti in comune, alla maniera dei sissizi spartani, durante i quali si consumano carni di cacciagione; e poi che non circolino né oro né argento, sebbene non ne manchino le miniere, o che anziché dagli schiavi ci si faccia servire da giovani nel fiore dell'età, come a Creta dagli Afamioti e a Sparta dagli Iloti, o che non si esercitino professioni al di fuori di quella medica e che di alcune sia ritenuto disdicevole l'applicarvisi troppo; per esempio la scienza militare e simili. Non si tengono processi se non per omicidio o per plagio; da questi, infatti, non è facoltà di tutti cautelarsi. Per gli affari, invece, è diverso; tanto che si accetta doverosamente il danno, se uno tradisce la fiducia, ma si sta anche bene attenti a chi la si concede e a non gravare di processi la comunità” (*L'Estremo Oriente di Strabone: libro XV della Geografia*, trad. Biffi, N., 2005).

però funzionale a porre l'accento, più che su una, potremmo dire, superiorità biologica, sulla loro virtù morale, per la quale non eccedono nel consumo dei molti prodotti della loro terra.

In secondo luogo, si è visto che presso i *Κυνοκέφαλοι* non solo c'è traccia di istituzioni, ma anche che essi non seguono quasi del tutto le convenzioni del vivere civile: mangiano pasti crudi, copulano pubblicamente senza pudore e non sanno parlare. Di fronte al mancato accenno a momenti pubblici e politici presso gli ibridi di Ctesia, troviamo nel regno di Musicano una ben definita dimensione politica, specificata sia dal fatto che esiste un sovrano, sia dalla descrizione di banchetti comunitari. Per indagare la natura di quest'ultimo elemento si possono ricercare eventuali istituti simili nel mondo indiano. Damodar Kosambi vide qui un potenziale riferimento alla *sagdhi* e alla *sapīti*, alla lettera 'il mangiare insieme' e 'il bere insieme', che compaiono in una preghiera dello *Yajurveda*.<sup>87</sup> Si deve osservare, però, che pochi anni dopo Megastene, durante la sua permanenza a Pāṭaliputra, fosse rimasto stupito dal fatto che mancassero del tutto momenti di pasti comunitari.<sup>88</sup> Inoltre, dietro ai due termini indicati da Kosambi manca un'accezione chiaramente istituzionale quale invece ha il mezzo di paragone chiamato in causa da Onesicrito, ovvero i *συσσίτια* degli spartani<sup>89</sup>, che erano momento di aggregazione e costruzione dell'identità del gruppo degli spartani e occasione di incoraggiamento all'uguaglianza e alla parsimonia. Questa non è la sola menzione di Sparta, perché Onesicrito torna a paragonare i Musicani alla città della Laconia in merito alla mancanza, presso di loro, di schiavi, e a Sparta affianca Creta. È probabile, come alcuni hanno argomentato, che i Greci non si siano accorti della presenza di veri e propri schiavi, forse perché il loro trattamento era meno severo rispetto a quanto erano abituati<sup>90</sup> o perché un fenomeno quale la schiavitù per debito doveva essere molto poco diffuso rispetto al mondo greco<sup>91</sup> o, infine, perché la schiavitù era limitata alla sfera domestica e prevedeva un rapporto familiare tra schiavo e padrone<sup>92</sup>. Detto ciò, non è vero che nell'India del tempo non vi fossero schiavi<sup>93</sup>: nel *Mānava-Dharmaśāstra* se ne elencano vari tipi e si indicano le regole per gestirli.<sup>94</sup> In ogni caso, quello che vogliamo evidenziare è che Onesicrito, tralasciando il fatto che abbia più o meno mistificato o frainteso i fatti osservati, ripete il paragone con Sparta e vi aggiunge Creta. Com'è stato osservato dai commentatori del passo<sup>95</sup>, Onesicrito sta fornendo indicazioni inesatte sia sugli Iloti che sugli Afamioti, che erano gli uni schiavi pubblici e gli altri schiavi privati. Tuttavia, la scelta di questi due nomi non pare casuale, ma anzi, proprio perché portatrice di informazioni inesatte, ci pare ideologica e mirata a un preciso obiettivo. Infatti, nel dibattito filosofico all'incirca coevo all'autore le due comunità sono viste come esempi di costituzioni ideali. Nelle *Leggi*, Platone fa dialogare tra loro proprio uno spartano e un cretese, scelti in quanto rappresentanti di due stati dalle costituzioni antiche e conservatrici, derivate dall'azione mitica di Licurgo, da un lato, e Minosse, dall'altro<sup>96</sup>. Come indicato da Aristotele, in virtù delle somiglianze tra le due legislazioni, si riteneva che la costituzione spartana fosse stata ispirata da quella cretese e ne costituisse una copia meno perfetta<sup>97</sup>. Paragonando lo stato indiano ad altri, ben noti e decantati come esemplari negli scritti filosofici, Onesicrito traccia una linea immaginaria che, dal punto di vista del suo pubblico, annulla le distanze geografiche e culturali fra i due mondi e eleva l'India rispetto alla condizione ferina precedentemente attribuitale. Appaiono altrettanto mirate a questo scopo le precisazioni sulla guerra e sull'attività giudiziaria: il fatto che gli abitanti non praticino la guerra deriva da un rifiuto consapevole ed è quindi segno di morigeratezza; ben diversa era la situazione dei *Κυνοκέφαλοι*, che non praticavano guerra non in virtù di un giudizio morale, ma perché si trovavano in una posizione geografica ed esistenziale di margine, sulla cima di montagne precluse agli umani e avvolte da un'aura di inviolabile primordialità. La distanza dal mondo bestiale e selvaggio degli Indiani delle fonti precedenti si coglie anche dalla presenza di leggi e processi, di cui né Erodoto né Ctesia avevano parlato.

<sup>87</sup> Kosambi 1964, 174; in merito anche Arora 2005, 93.

<sup>88</sup> Str. 15, 1, 53: "[...] τὰλλα δ' οὐκ ἂν τις ἀποδέξαιτο, τὸ μόνον διατᾶσθαι αἰεὶ καὶ τὸ μὴ μίαν εἶναι πᾶσιν ὄραν κοινήν δειπνοῦ τε καὶ ἀρίστου, ἀλλ' ὅπως ἐκάστω φίλον· πρὸς γὰρ τὸν κοινωνικὸν καὶ τὸν πολιτικὸν βίον ἐκείνως κρείττον." "[...] ma non si può approvare il resto: consumare il pasto da soli e non avere un'ora unica e comune a tutti per mangiare o far colazione, ma farlo quando a ciascuno piace; ché ai fini di una vita comunitaria e civile si deve agire in modo esattamente opposto" (*L'Estremo Oriente di Strabone: libro XV della Geografia*, trad. Biffi, N., 2005). Si parlerà più distesamente di Megastene nel paragrafo successivo.

<sup>89</sup> Chiamati, a seconda delle fonti, *φιδίτια* (Plut. *Lyc.* 12,1, *Ages.* 20,8; Arist. *Pol. passim*; *Rhet* 3, 1411a 25) o *ἀνδρῆα* (Arist. *Pol.* 2 1272a 2; Eforo *FGrHist* 70 F 149). Si vedano in generale Powell 2002; Hooker 1984, 116-119.

<sup>90</sup> Così secondo Skurzak, 1979.

<sup>91</sup> Sharma 1980, 322.

<sup>92</sup> Arora, 2005, 94.

<sup>93</sup> Benché lo sostenesse anche Megastene (Str. 1, 15, 64).

<sup>94</sup> *Manu* 4, 180, 185, 253-256; 8, 416-417; 9, 55, si veda Auboyer 1996, 55-59.

<sup>95</sup> Biffi 2005, 199; Leroy, 2016, 166.

<sup>96</sup> Le due costituzioni vengono dette sorelle in Plato, *Leges*, 683a (Morrow 1960, 34) Per un'introduzione alle *Leggi* e una riflessione sul tema e i personaggi, si veda Centrone 2021. Data l'ampiezza del tema si rimanda anche alla bibliografia sul dialogo inserita in Centrone 2021, 11, n.1.

<sup>97</sup> Arist. *Polit.* 1271b 20 ss.

Non solo, poi, Onesicrito parla di processi, ma descrive anche un'attitudine molto virtuosa dei Musicani nei confronti delle istituzioni cittadine, lontana da biasimabili eccessi— basti pensare, ad esempio, alle *Vespe*.

Quindi, non solo la “nuova” India è descritta come avanzata e civile, ma appare anche come una forma perfetta di comunità, riflesso questa volta positivo del mondo ellenico, che riecheggia delle riflessioni filosofiche sulla ricerca dello stato ideale e del Bene. E di fatti, come ci informano le testimonianze antiche, il retroterra culturale di Onesicrito è proprio quello filosofico, giacché lo scrittore sarebbe stato discepolo di Diogene di Sinope<sup>98</sup>.

#### 4. Dioniso in India

Il passo di Onesicrito su Musicano è stato scelto per la sua coesione interna e per una certa esemplarità che lo caratterizza rispetto ad una tensione avvertibile più o meno uniformemente nei cronisti di Alessandro interessati all'India, ovvero, una tendenza a sublimare e al contempo ellenizzare alcuni costumi degli Indiani. Dismesse le tinte bestiali, quella indiana, negli scritti di chi la incontrò di persona, diviene una società non soltanto avanzata, ma, come si è visto, esemplare. In realtà, tuttavia, non si verifica né una rottura né un ripensamento della tradizione precedente. È una fonte di poco più tarda rispetto alla morte di Alessandro, infatti, a continuare la storia primordiale dell'India che era stata lasciata in sospenso, per così dire, con Ctesia.

L'opera in questione sono gli Ἰνδικά di Megastene, un intellettuale che intorno al 305 fu inviato a Pataliputra, capitale del regno Maurya, per conto di Seleuco I<sup>99</sup>. I quattro libri da lui composti, dedicati interamente all'India, ebbero grande risonanza nell'antichità e sono ampiamente citati da vari autori, specialmente di epoca imperiale<sup>100</sup>. Fra le altre, è debitrice di Megastene l'Ἰνδική di Arriano di Nicomedia, contenente una lunga citazione degli Ἰνδικά sulle remote origini della civiltà indiana. L'*incipit* di questa sezione riprende motivi già incontrati nella prima parte dell'articolo, che abbiamo visto essere connessi alla riflessione su umano e “dis-“ o “super-“ umano: gli Indiani delle origini, diceva Megastene, non avevano città, non veneravano gli dèi, si vestivano di pellicce di animali e mangiavano frutti spontanei. Tuttavia, diversamente da quanto si vedeva negli autori arcaici, questa appena esposta si limita ad essere una situazione passata degli Indiani, ormai superata. Infatti, la narrazione continua così:

Σιτέεσθαι δὲ καὶ τῶν θηρίων ὅσα ἔλοιεν ὠμοφαγέοντας, πρὶν γε δὴ Διόνυσον ἐλθεῖν ἐς τὴν χώραν τὴν Ἰνδῶν. Διόνυσον δὲ ἐλθόντα, ὡς καρτερὸς ἐγένετο Ἰνδῶν, πόλιός τε οἰκίσαι καὶ νόμους θέσθαι τῆσι πόλισιν, οἴνου τε δοτῆρα Ἰνδοῖσι γενέσθαι κατάπερ Ἑλλήσι. [...] βόας τε ὑπ' ἄροτρον ζευῆσαι Διόνυσον πρῶτον, καὶ ἄροτῆρας ἀντὶ νομάδων ποιῆσαι Ἰνδῶν τοὺς πολλοὺς, καὶ ὀπλίαισι ὀπλοῖσι τοῖσιν ἀρηίοισι· καὶ θεοὺς σέβειν ὅτι ἐδίδαξε Διόνυσος ἄλλους τε καὶ μάλιστα δὴ ἑωυτὸν κυμβαλίζοντας καὶ τυμπανίζοντας· καὶ ὄρχησιν δὲ διδάξαι τὴν σατυρικὴν, τὸν κόρδακα παρ' Ἑλλήσι καλεόμενον. Καὶ κομᾶν Ἰνδοὺς τῷ θεῷ. μιτρηφορέειν τε ἀναδείξαι, καὶ μύρων ἀλοιφὰς ἐκδιδάξαι ὥστε καὶ εἰς Ἀλέξανδρον ἔτι ὑπὸ κημβάλων τε καὶ τυμπάνων ἐς τὰς μάχας Ἰνδοὶ καθίσταντο.<sup>101</sup>

La situazione selvaggia e pre-civile degli Indiani trovò la sua fine grazie all'arrivo di un dio civilizzatore. Questo dio non è il Prometeo esideo, bensì Dioniso. La scelta compiuta da Megastene poggia su almeno due basi.

Innanzitutto, è attestata anche altrove la visione di Dioniso come civilizzatore, incentrata specialmente sul dono del vino. Il mito di Icaro, narrato in fonti più tarde, ne è un esempio: il dio rivelò la coltivazione della

<sup>98</sup> Diog. Laert. VI 84 (*FGrHist* 134, T1); sull'influenza del cinismo sugli scritti dell'autore si veda Brown 1949.

<sup>99</sup> Seleuco aveva tentato di invadere il Punjab, da poco sottomesso da Candragupta Maurya. La spedizione si concluse con un accordo di pace col quale Seleuco, lasciando a Candragupta le terre al di là dell'Hindukush, ottenne cinquecento elefanti e, forse, le nozze con la figlia del sovrano indiano. Si veda Karttunen 1997, 254-264 e Giudice 2023.

<sup>100</sup> Esplicativa è l'affermazione di Arriano: Arr. *Ind.* XVII, 6: “ταῦτά μοι ἀπόχρη δεηλωσθαι ὑπὲρ Ἰνδῶν, ὅσα γνωριμώτατα Νεάρχος τε καὶ Μεγασθένης, δοκίμω ἄνδρε, ἀνεγραψάντην.” “*Riguardo agli Indiani mi basta aver descritto questi che sono gli aspetti più significativi riportati da Nearco e Megastene, due autori degni di stima*”. La prima edizione dei frammenti è Schwanbeck 1846. Si veda *FGrHist* 715; Majumdar 1958; Zambrini 1982; Zambrini 1985; Arora 1992; Bosworth 1996a; Primo 2009, 53-62; Stoneman 2019, 129-288.

<sup>101</sup> Arr. *Ind.* 7 “Prima dell'arrivo di Dioniso, si cibavano delle fiere che catturavano e le mangiavano crude. Ma quando giunse Dioniso e divenne padrone dell'India, fondò città, diede a queste delle leggi, fece dono del vino agli Indiani così come lo aveva fatto ai Greci, insegnò a seminare la terra fornendo egli stesso le sementi. [...] Dioniso per primo aggiogò i buoi all'aratro, rese la maggior parte degli Indiani coltivatori anziché nomadi e li equipaggiò con armi da guerra. Inoltre Dioniso insegnò loro a venerare vari dèi e in particolare se stesso suonando cembali e timpani; fece loro imparare la danza dei Satiri che presso i Greci è detta *kórdax*. Insegnò agli Indiani a farsi crescere i capelli in onore della divinità, a portare la mitra e a ungersi di profumi, tanto che anche contro Alessandro gli Indiani andarono a combattere al suono di cembali e timpani.” (*L'India*. trad. Oliva, A., 2000)

vite e la produzione dell'uva al re di Atene – che di conseguenza la diffuse a tutti gli uomini – per ricompensarlo dell'ospitalità riservatagli<sup>102</sup>. Diodoro Siculo, nel paragrafo in cui tenta di classificare le innumerevoli versioni del mito di Dioniso, espone l'opinione di quelli che ritenevano che Dioniso fosse il nome del vino stesso, o meglio “il dono del vino”<sup>103</sup>. Lo stesso Diodoro Siculo, in un altro libro, assegna al dio il ruolo non solo di civilizzatore dell'India<sup>104</sup>, ma anche dell'Egitto<sup>105</sup>. Dioniso presenta quindi, tra le altre cose, un aspetto civilizzatore. Come inquadrare, però, il legame con l'India a cui allude Megastene? Ebbene, la ricerca di antecedenti e paralleli non porta a molto. Solo in Euripide troviamo un accenno ai viaggi orientali del dio. Nelle *Baccanti* il dio, entrando in scena, afferma di essere appena giunto da un lungo viaggio ad Oriente<sup>106</sup>, senza però menzionare l'India. In effetti, fu l'esperienza storica subito seguente a questa tragedia a porre l'accento sul legame tra Dioniso e l'India, che Megastene poi riprese e valorizzò. Infatti Alessandro, forse impressionato da alcuni presunti indizi del passaggio di Dioniso nelle terre che lui stesso stava solcando, individuò così in questa figura un antecedente divino alla sua spedizione orientale.<sup>107</sup> Per questi motivi, le consuetudini “civili” osservate dai Macedoni nelle città indiane vennero fatte dipendere da Megastene dall'azione benevola di questo dio, che da un lato è una figura assai famigliare e venerata dal mondo ellenico, dall'altro mantiene un aspetto forestiero, connesso a più livelli all'idea di estraneità.

Passando ad analizzare le singole innovazioni introdotte da Dioniso, da lui, dice Megastene, vennero fondate città e gli Indiani ebbero le prime leggi. Davvero nell'India settentrionale i Macedoni incontrarono città imponenti, come Taxila e Pataliputra, l'antichissima capitale dell'impero Maurya, che stava attraversando una fase di particolare splendore quando Megastene vi risiedette.<sup>108</sup> Inoltre, è possibile che Megastene, per mezzo di questa notizia mitica, intendesse richiamare alla memoria eventi recenti, ovvero le fondazioni delle città di Alessandro Magno in Gandhara e lungo l'Indo, in ordine Alessandria Eschate, Alessandria del Paropamiso, Bucefala e Nisea, Alessandria sull'Indo<sup>109</sup>, rafforzando così il paragone fra Dioniso e il sovrano.

Per quanto riguarda le pratiche agricole e alimentari, secondo il mito Dioniso portò – anche – agli Indiani il vino. In realtà, già da Ctesia era stata fatta una veloce menzione del vino indiano, che egli narrava di aver bevuto presso la corte achemenide<sup>110</sup>, ma l'autore si era guardato dal descrivere questa produzione con più precisione, essendo i “suoi” Indiani per lo più ignari dell'agricoltura. Tuttavia, quando i soldati di Alessandro giunsero sul monte chiamato Meros, videro poi di persona viti e edera spontanee, come ci informa Curzio<sup>111</sup>, e non è casuale il fatto che lì, forse spinti dalla suggestione di questa scoperta, avessero dedicato un trionfo orgiastico a Dioniso<sup>112</sup>. Forse proprio a partire da questa notizia raccolta e diffusa dalle fonti coeve ad Alessandro, diversi autori posteriori fecero riferimento alla vite e al vino del nord dell'India<sup>113</sup>, quindi dalle regioni del Gandhara e dell'Aracosia. In effetti in queste regioni il consumo, specie rituale, del vino è attestato storicamente, mentre per quanto riguarda il Sind esso venne introdotto più tardi e dalle fonti indiane vediamo che era altamente scoraggiato dall'ortodossia brahmanica,<sup>114</sup> oltre che probabilmente difficilmente coltivabile per fattori climatici e geografici. Nonostante ciò, nella sua ricostruzione utopica, Onesicrito lo inserì fra i prodotti della terra di Musicano.<sup>115</sup> Nell'immaginario greco produrre e consumare vino era un segno di civiltà. Il vino non era un prodotto agricolo qualsiasi e il suo consumo era legato a rituali e pratiche precise, volte a evitare o circoscrivere l'ebbrezza a particolari momenti. Alle popolazioni barbare, perciò, come ben si vede dallo stesso episodio del Ciclope già citato sopra, era quindi attribuita l'incapacità di bere responsabilmente<sup>116</sup>.

<sup>102</sup> Apollod. 3, 28; Hyg. *Fab.* 130.

<sup>103</sup> Diod. Sic. 3, 62 1-3.

<sup>104</sup> Diod. Sic. 2, 38, 4-9. La versione di Diodoro, giudicata come derivante anch'essa da Megastene, si distanzia da Arriano solo per il fatto che Dioniso viene detto un mortale poi divinizzato dai posteri per riconoscenza.

<sup>105</sup> Diod. Sic. 1, 13, 5- 14, 8.

<sup>106</sup> Eur. *Bacch.* 13-17 λιπὼν δὲ Λυδῶν τοὺς πολυχρῆστους γύας/ Φρυγῶν τε, Περσῶν θ' ἠλιοβλήτους πλάκας/ Βάκτρια τε τείχη τήν τε δύσχιμον χθόνα/ Μήδων ἐπελθὼν Ἀραβίαν τ' εὐδαίμονα/ Ἀσίαν τε πᾶσαν, [...]

<sup>107</sup> Quadro convincentemente restituito da Bosworth 1996b, ma si veda anche Goukowsky, 1981.

<sup>108</sup> Questo periodo è stato infatti definito “seconda urbanizzazione” ed era caratterizzato da una particolare floridezza economica e dallo sviluppo di stati territoriali di origine tribale aventi forme di governo monarchiche o oligarchiche. Vedasi Thapar, 2002, 138-264; in particolare sulle forme di stato Sharma 1968.

<sup>109</sup> La localizzazione, per alcune più di altre, è problematica. Per un'analisi generale Fraser 1996 132, 164 e 240-243 per la tavola delle attestazioni.

<sup>110</sup> Phot. *Bibl.* 72, 49b.

<sup>111</sup> Curt. 8, 10 avallato da Strabo. 15, 1, 8.

<sup>112</sup> Bosworth 1996b.

<sup>113</sup> Teophr. *H. pl.* 4, 4, 11; Filostr. *V. Ap.* 2, 8

<sup>114</sup> Karttunen 1989, 209.

<sup>115</sup> Str. 15. 1. 34.

<sup>116</sup> Murray 1991.

È significativo notare, poi, che Dioniso insegnò agli Indiani la guerra. La cosa si può essere in correlazione con quanto diceva Ctesia dei Κυνοκέφαλοι, imbelli per due motivi: perché incapaci di costruire armi e perché relegati sulle irraggiungibili vette dei monti. L'esperienza militare indiana mostrò invece che, a dispetto di quanto scritto nell'etnografia anteriore, i popoli indiani non erano affatto ignari delle armi e delle tattiche belliche. Infatti, alcuni degli scontri di Alessandro contro gli eserciti degli indiani misero la sua armata a dura prova. Nella dura battaglia combattuta presso l'Idaspe<sup>117</sup> (il fiume Jhelum) contro l'esercito di re Poro, i Macedoni sperimentarono i carri da combattimento e gli elefanti dell'esercito indiano e lo stesso Alessandro perse il suo cavallo. Quando alla fine il re indiano si arrese, Alessandro ammirò così tanto la sua virtù e la sua dignità che il sovrano dimostrò nello scontro che gli affidò il controllo della zona. Nearco descrive dettagliatamente la tenuta da combattimento degli Indiani in Arr. *Ind.* 16, 1-17,6. I fanti indiani usano archi molto alti che vengono appoggiati a terra durante il loro utilizzo; le loro frecce sono molto lunghe e mortali. Reggono, inoltre, con la mano sinistra, un piccolo scudo di cuoio e portano una spada lunga e piatta, che viene brandita a due mani. I cavalieri, invece, hanno due giavellotti ciascuno e il piccolo scudo. I cavalli non vengono sellati e la correggia tipica del luogo presenta delle punte di metallo, così da pungolare l'animale quando le briglie vengono tirate e spingerlo a seguirle.

In quanto alla danza satiresca, il mito ricorda che nella sua avanzata militare Dioniso fu seguito da uno stuolo di menadi festanti e che ogni vittoria veniva festeggiata col suono di cembali e timpani<sup>118</sup>, usi che si sarebbe poi impressi nei costumi indiani<sup>119</sup>. In effetti Megastene sostiene che un riscontro esplicito di ciò si ha in un culto dionisiaco indiano. Afferma infatti che esiste una categoria di filosofi che risiede nelle zone montuose e venera Dioniso. La presenza del dio in quell'ambiente, dice, si manifesta con la crescita dell'edera, che non è presente altrove nella regione.<sup>120</sup>

Alla montagna come luogo dionisiaco egli dava ulteriore spazio riferendo di un monte che egli chiama Μήρος<sup>121</sup>. Il mito da lui tramandato narra che questa sia stata la sede prescelta da Dioniso e a riprova di ciò Megastene fornisce un'interessante paretimologia connettendo il nome del monte all'omonima parola greca che significa coscia, in rimando al mito della nascita del dio del vino<sup>122</sup>. Su quale sia, e se esista nella realtà, il monte di cui parla Megastene sono state fatte molte ipotesi, anche perché Meru è il nome del monte cosmico dell'Induismo, di cui si parla già nel Mahabharata<sup>123</sup>. Può essere che Megastene abbia avuto modo di cogliere notizie a proposito di questo concetto cosmologico e ne abbia poi grecizzato il nome, tuttavia si è anche pensato che stesse parlando di un'altura realmente esistente, che egli stesso avrebbe forse potuto visitare.<sup>124</sup> Rimane un punto fermo, a nostro avviso, il fatto che egli cercasse di inserire nella sua opera quante più prove materiali a sostegno del mito, e vediamo in questo la volontà di sottrarre l'India alla marginalità geografica e culturale dov'era stata relegata nelle fonti precedenti.

## 5. Conclusioni

In conclusione, quella che speriamo di aver delineato è una civilizzazione immaginaria dell'India, il cui processo viene narrato lungo le fonti greche dell'età classica e del primo Ellenismo mediante paradigmi mitologici. Una ricapitolazione: in un'epoca storica in cui i viaggi verso l'Estremo Oriente erano rarissimi e poco documentati, i pochi scritti sull'India pullulano di miti etnici. Chi scrive si immagina posto al centro del mondo e in una fase dell'umanità avanzata rispetto alle origini; addossa quindi sul proprio soggetto d'analisi, ovvero il popolo più periferico di tutti, posto in una zona torrida e situata al limite con un deserto inabitato, un insieme di tratti visti come non umani. Il non umano si manifesta in due condizioni, giacché duplice era la visione antica del progresso umano. Da un lato, gli uomini dell'India sono rimasti a una condizione precedente agli inganni di Prometeo: non hanno senso dell'umanità come distinta dalla divinità e dall'animalità e quindi,

<sup>117</sup> Arr. *Anab.* 5.10–17; Diod. 17.87–8.

<sup>118</sup> Diod. Sic. 2, 39, 6.

<sup>119</sup> Arr. *Ind.* 5.9 αὐτοὶ Ἰνδοὶ ὑπὸ τυμπάνων τε καὶ κυμβάλων στελλόμενοι ἐς τὰς μάχας, καὶ ἐσθῆς αὐτοῖσι κατάστικτος ἐοῦσα, κατάπερ τοῦ Διονύσου τοῖσι βάκχοισιν.

<sup>120</sup> Str. 15, 1, 58: “περὶ δὲ τῶν φιλοσόφων λέγων τοὺς μὲν ὄρεινοὺς αὐτῶν φησὶν ὕμνητὰς εἶναι τοῦ Διονύσου δεικνύοντας τεκμήρια τὴν ἀγρίαν ἄμπελον παρὰ μόνους φρομένην καὶ κιττὸν καὶ δάρνην καὶ μυρρῖνην καὶ πύξον καὶ ἄλλα τῶν ἀειθαλῶν, ὧν μηδὲν εἶναι πέραν Εὐφράτου πλὴν ἐν παραδείσοις σπάνια καὶ μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας σωζόμενα.” Il riferimento all'edera si trova in un passo di Curzio Rufo, ma in rapporto all'arrivo di Alessandro in Battriana, terra che fu il limite nord del suo dominio (dove, appunto, egli fondò Alessandria Eschate).

<sup>121</sup> Str. 15, 1, 38, 4; Arr. *Ind.* 1,6; 5,9.

<sup>122</sup> Diod. Sic. 3, 64.

<sup>123</sup> Mbh 12.18. Grossato 2010; Eck 2011, 166-168.

<sup>124</sup> Goukowsky 1981, 29-30.

nominando un'azione che comprende tutta una categoria di condotte, non cuociono gli alimenti. Dall'altro, essi vivono in serenità, longevità e purezza, come facevano gli uomini di Crono prima che iniziasse il processo di progressivo decadimento generazionale degli esseri umani. Gli scritti composti nel contesto della spedizione di Alessandro, dei quali abbiamo preso a esempio la descrizione del regno di Musicano, derivarono invece da un'esperienza diretta nella valle dell'Indo. Grazie all'esperienza stessa, questa regione si mostrò agli autori sotto una luce forse inaspettata, o comunque mai attestata, ragion per cui non rientrava più nell'immagine del mondo ancestrale e incorrotto. L'esperienza dell'esercito macedone, però, non determinò nelle narrazioni prodotte da qui in poi una rottura, quanto piuttosto una continuazione della narrazione preesistente. Tramite la figura del dio civilizzatore, che fornisce un nobile antecedente ad Alessandro, si ricompono una frattura fra centro ed estremi dell'ecumene: come avvenne per la Grecia nei tempi remoti dei poemi esiodici, l'India può finalmente abbandonare lo stadio liminale delle origini ed entrare a pieno nel mondo degli uomini.

## 6. Bibliografia

- Anson, E. M. (2015). Alexander at the Beas. Pat Wheatley, Elizabeth Baynham (eds.), *East and West in the World Empire of Alexander. Essays in Honour of Brian Bosworth*, Oxford: Oxford University Press 65-74.
- Arora, U. P.  
 (1992). The Indika of Megasthenes – an appraisal, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72-73, 307-329.  
 (2005). The Fragments of Onesikritos on India – an appraisal, *Indian Historical Review*, 32.1, 35-102.
- Auberger, J. (2001). *Historiens d'Alexandre*, Paris: Les Belles Lettres.
- Auboyer, J. (1996). *La vita quotidiana nell'India antica*, Milano: Il Saggiatore.
- Bosworth, A. B.  
 (1996a). The Historical Setting of Megasthenes' Indica, *Classical Philology*, 91, 113-127.  
 (1996b). Alexander, Euripides, and Dionysos. The Motivation of Apotheosis. Robert W. Wallace, Edward M. Harris (eds.), *Transition to Empire. Essays in Greco-Roman History, 360-146 B. C. in Honor of E. Badian*, Norman: University of Oklahoma Press, 140-166.
- Brown, T. S. (1949). *Onesikritos. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Buxton R.  
 (1992). Imaginary Greek Mountains, *The Journal of Hellenic Studies*, 112, 1-15.  
 (1997). *La Grecia dell'immaginario: i contesti della mitologia*, trad. it., Scandicci: La Nuova Italia.
- Calame C.  
 (1976). Le mythe des Cyclopes dans l'Odyssée. Bruno Gentili, Giuseppe Paioni (eds.), *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale Urbino 7-12 maggio 1973*. Roma: Edizione dell'Ateneo e Bizzarri, 369-393.  
 (2009). Préambule. Fabrications grecques de l'humain Identités de l'homme civilisé et cultures des autres. Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled, Vincent Jolivet (eds.), *Adam et l'Astragale: Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 19-42.
- Cartledge, P. (2002). *The Greeks: a portrait of self and others*, Oxford: Oxford University Press.
- Centrone, B. (2021). *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma: Carocci Editore.
- Cordano, (1992). F. Cordano, *La geografia degli antichi*, Roma-Bari: Laterza.
- Detienne, M.  
 (1972). *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris: Éditions Gallimard.  
 (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: Éditions Gallimard.
- Dodds, E. (1973). *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- Dorati, M. (2011). Lo storico nel suo testo: Ctesia e la sua «biografia». Josef Wiesehöfer, Robert Rollinger, Giovanni B. Lanfranchi (eds.), *Ktesias' Welt / Ktesias' World*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Duerr, H. P. (1991). *Nudità e vergogna*, trad. it., Venezia: Saggi Marsilio.
- Eck, D. L. (2011). *India: A Sacred Geography*, New York: Harmony.
- Eliade, M.  
 (2013). *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringhieri.  
 (1976). *Trattato di storia delle religioni*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Fraser, P. M. (1996). *Cities of Alexander the Great*, Oxford: Oxford University Press.
- Giudice, A. (2023). A Greek wife for an Indian king. Indological notes on the «Treaty of the Indus» (305-303 BCE). *Aevum*, 97.1, 3-28.
- Goukowsky, P. (1981). *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre : 336-270 av. J.-C.*, Nancy: Université de Nancy II.
- Grossato, A. (2010). Alcuni aspetti simbolici e morfologici del Monte Meru. Alessandro Grossato (ed.), *La Montagna cosmica*, Milano: Medusa Edizioni.

- Guidorizzi, G. (2008). *Sofocle. Edipo a Colono. Introduzione e commento di Giulio Guidorizzi ; testo critico a cura di Guido Avezù ; traduzione di Giovanni Cerri*. Milano: Fondazione Valla Mondadori.
- Hooker, J. T. (1984). *Gli Spartani*, trad. it., Milano: Bompiani.
- Hornblower, S. (1987). *Thucydides*, Baltimore: Gerald Duckworth & Co Ltd.
- Janni, P. (2010). Geografia. Paola Radici Colace (ed.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Karttunen, K.  
 (1989): *India in early Greek Literature*, Helsinki: Finnish Oriental Society.  
 (1997): *India and the Hellenistic World*, Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Kosambi, D. D. (1964). *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, London: Routledge
- Lenfant, D. (2004). *Ctesias de Cnide, La Perse - L'Inde - Autres Fragments*, Paris: Les Belles Lettres.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Paris: Plon.
- Li Causi, P., Pomelli, R. (2001/2002). L'India, l'oro, le formiche: storia di una rappresentazione culturale da Erodoto a Dione di Prusa, *Ormos*, 3-4, 177-246.
- Longo, O. (1995). L'antropologia. Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora, Diego Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica. II. La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma: Salerno Editrice.
- Lovejoy, A. O., Boas, G. (1997). *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore-London: Johns Hopkins university press
- Majumdar, R. C. (1958). The Indika of Megasthenes. *Journal of the American Oriental Society*, 78, 273-276.
- Maas, P. (1924). Ein Exzerpt aus Ktesias Ἰνδικά bei Michel Psellos. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 52, 303-306.
- Mc Crindle, J. W. (1882). *Ancient India as described by Ktesias the Knidian*. Calcutta: Thacker Spink & Co.
- Morrow, G. R. (1960). *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the «Laws»*. Princetown: Princeton University Press.
- Muckensturm-Poule, C. (2015). Les frontières de l'Inde vues du monde gréco-romain. *Cahiers des études anciennes*, 12, 71-89.
- Murray, O. (1991). L'uomo e le forme della socialità. Jean Pierre Vernant (ed.), *L'uomo greco*, Roma: Laterza.
- Nilsson, M. P. (1941). *Geschichte der griechischen Religion, I*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Panchenko D. (1989). Skylax' Circumnavigation of India and its Interpretation in Early Greek Geography, Ethnography and Cosmography, I. *Hiperboreus*, 4, 211-242.
- Pearson, L (1960). *The lost histories of Alexander the Great*, Oxford: Oxford University Press.
- Pédech, P. (1984). *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris: Les Belles Lettres.
- Peretti, A. (1979). *Il Periplo di Scilace*, Pisa: Giardini.
- Primo, A. (2009). *La storiografia dei Seleucidi. Da Megastene a Eusebio di Cesarea*. Pisa-Roma: F. Serra.
- Powell, A. (2002). Dining Groups, Marriage, Homosexuality. Michael Whitby (ed), *Sparta*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pucci P. (1993). L'io e l'altro nel racconto di Ulisse sui Ciclopi. *Studi italiani di filologia classica*, 11, 20-46.
- Romm, J. (2019). *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*. Princetown: Princeton University Press.
- Roscher V. H. (1913). *Omphalos*, Leipzig: Teubner.
- Rossetti, L. (2020). Il 'mappamondo' di Anassimandro. G. Maddoli, M. Nafissi, F. Prontera (edd.), *Σπουδῆς οὐδὲν ἔλλιποῦσα. Anna Maria Biraschi. Scritti in memoria*. Perugia: Editore Morlacchi.
- Sastri, N. (1967). *Age of the Nandas and Mauryas*. Dehli: Motilal Banarsidass.
- Segal, C. (1974). The raw and the cooked. *The Classical journal*, 69.4, 289-308.
- Schein, S. L. (1970). *Odysseus and Polyphemus in the Odissey*. *Greek, Roman and Byzantine studies*, 11.2, 73-83.
- Schneider, P. (2004). *L'Éthiopie et l'Inde : interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII siècle avant J.C.-VI siècle après J. C.)*. Roma: École française de Rome.
- Shafer, R. (1964). Unmasking Ktesias' Dog-headed people. *Historia*, 13, 499-503
- Sharma, J. P. (1968). *Republics in Ancient India*. Leiden: Brill.
- Sharma, R. S. (1980). *Sudras In Ancient India: A Social History Of The Lower Order Down To Circa A.D. 600, 2nd ed.* New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Skurzak, L. (1979). En lisant Mégasthène. *Eos* 68, 69-74.
- Stoneman, R. (2019). *The Greek Experience of India*. Princetown: Princeton University Press.
- Thapar, R. (2002). *Early India: From the Origins to AD 1300*. London: Penguin Books.
- Vernant, J. P.  
 (1962). La nouvelle image du monde. Jean Pierre Vernant (ed.), *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France.  
 (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: François Maspero.  
 (1979). À la table des hommes. M. Detienne (ed.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.
- Zambrini, A.  
 (1982). Gli Indikà di Megastene. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 12, 71-149.  
 (1985). Gli Indikà di Megastene II. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 15, 781-853.

## 6.1 Fonti antiche

- Arriano, *L'India*, trad. Oliva, A., 2000.
- Aristotele, *Politica (libri I-IV)*, trad. Radice, T., Gargiulo, R., 2014.
- Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica. Volume primo. Libri I-III*, trad. Cordiano, G., Zorat, M., 2004.
- Erodoto, *Le storie. Libro III*, trad. Asheri, D., Medaglia, S. M., 1990.
- Esiodo, *Opere e giorni*, trad. Arrighetti, G., 1985.
- Euripide, *Baccanti*, trad. Guidorizzi, G., 2020.
- Fozio, *Bibliothèque. Tome I*, ed. Henry, R., 1959.
- Fozio. *Biblioteca*, trad. Bianchi, N., Schiano, C., 2019.
- Omero. *Odissea*, cur. Di Benedetto, V., trad. Ferrari, F., 2012.
- Strabone, *L'Estremo Oriente di Strabone: libro XV della Geografia*, trad. Biffi, N., 2005.
- Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, trad. Moreschini, C., 1985.