

La risposta di un gimnosofista al quesito di Alessandro sull’origine del tempo: dottrina indiana?

di
PAOLO MAGNONE

L’episodio dell’incontro di Alessandro con i cosiddetti gimnosofisti indiani godette di enorme fortuna nell’antichità, come attestano le numerose versioni in cui ci è pervenuto — Festugière¹ ne conta almeno sette: un papiro del II/I sec. a. C., la *Vita Alexandri* di Plutarco (I sec. d. C.), gli *Stromata* di Clemente Alessandrino (II sec.), gli *Anecdota Graeca* editi da Boissonade, lo Pseudo-Callistene (IV sec.) e due recensioni latine: le *Res gestae Alexandri Magni* di Giulio Valerio (IV sec.) e l’*Epitome Mettensis* (IV/V sec.)². Nella versione di Plutarco, Alessandro propone a dieci tra i gimnosofisti responsabili di istigazione alla rivolta nove quesiti, demandando al decimo il giudizio sulla bontà delle risposte: colui che risponderà peggio morrà per primo, poi di seguito tutti gli altri. Ma il giudice con un abile artificio dialettico riesce a sventare la minaccia, e Alessandro li rimanda carichi di doni. Il racconto appartiene al genere letterario degli enigmi diffuso in oriente ma particolarmente caro anche ai Greci; la forma dell’episodio si spiega dunque perfettamente senza bisogno di postulare un modello indiano. Resta da chiedersi se il contenuto delle risposte dei gimnosofisti dal canto suo rifletta o meno una saggezza specificamente indiana. Accogliendo l’invito formulato cinquant’anni prima da Wilcken, che al termine della sua analisi comparativa delle versioni dell’episodio confessava la propria incapacità a rispondere alla questione sull’autenticità delle risposte dei saggi auspicando l’intervento di indologi specialisti³, Dumézil conclude il suo breve articolo “Alexandre et les sages de l’Inde”⁴ con un giudizio favorevole su “«l’information indienne» que les cercles intellectuelles proches d’Alexandre avaient conservée”. Non ho potuto finora rintracciare altri interventi che illuminino ulteriormente la questione; dal canto mio mi pare di non poter condividere questo giudizio, fondato, come mi sembra, su ragioni abbastanza tenui che fanno leva su coincidenze occasionali trascurando sia l’aroma tipicamente greco di certi asserti sia certi elementi strutturali che fanno propendere per il giudizio contrario.

Si può per intanto osservare che il tenore filosofico dei quesiti posti da Alessandro è assai modesto, e di conseguenza le soluzioni dei saggi dimostrano più arguzia che sapienza, forse suscitando proprio per questa inconsistenza già lo scetticismo di Arriano⁵. Nella versione di Plutarco i quesiti sono i seguenti: 1) se siano più numerosi i vivi o i morti; 2) se nutra animali più grossi la terra o il mare; 3) quale sia l’animale più astuto; 4) perché i gimnosofisti abbiano incitato il

¹ A. J. FESTUGIERE, “Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde”, *Revue de Histoire des Religions*, 125 (1943), p. 34 sg.

² Tutti questi testi si trovano raccolti in BRELOER-BÖMER, *Fontes historiae religionum indicarum*, Bonn 1939, p. 68 sgg.

³ U. WILCKEN, “Alexander der Große und die indischen Gymnosophiste”, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, XXIII (1923), p. 179.

⁴ G. DUMÉZIL, “Alexandre et les sages de l’Inde”, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia 1976, vol. II, p. 555-560.

⁵ ARRIANO, *Anab.* VI,5, subito dopo aver menzionato l’incontro di Alessandro con i gimnosofisti si ripromette di parlare negli *Indica* ὑπὲρ ὧν τῆς σοφίας, εἰ δὴ τίς ἐστιν. Cfr. Wilcken, *art. cit.*, p. 178.

re Sabba alla rivolta; 5) se sia venuto prima il giorno o la notte; 6) in qual modo ci si possa far amare in sommo grado; 7) come un uomo possa farsi dio; 8) se sia piú potente la vita o la morte; e infine 9) fino a quando sia bene che un uomo viva.

Appare ovvio come debba risultare alquanto arduo dedurre alcunché dalle risposte a taluni di siffatti quesiti; tuttavia alcune di esse, pur nella loro genericità, sembrano riflettere concezioni tipicamente greche. Così ad esempio il settimo quesito riceve risposta: εἰ τι πράξειεν, ... ὃ πράξει δύνατὸν ἀνθρώπων μὴ ἔστιν. Ora, la demarcazione tra uomini e dèi non cade tipicamente nella sfera pratica in ambito indiano, dove com'è noto s'incontrano comunemente uomini (come gli asceti) dotati di prerogative di cui gli stessi dèi sono privi. In ambito indiano, la demarcazione cade piuttosto nella sfera estetica: gli uomini abitano la *karma-bhūmi*, dove prevale l'operare e le esperienze sono miste, sempre inquinate di dolore, mentre gli dèi abitano la *bhoga-bhūmi*, dove si gustano nell'ozio le esperienze perfette. Ben piú che concezioni indiane la risposta del gimnosofista sembra riecheggiare la concezione greca del ἥρωας come uomo in cui si manifesta un destino divino — una concezione che trova una sorta di parallelo nella dottrina indiana dell'*avatāra*, il quale non si lascia tuttavia definire semplicemente come uomo-dio alla maniera dell'eroe greco. La questione è evidentemente assai piú complessa di quanto non convenga a queste brevi note: ma in ogni caso è chiaro, che in ambito indiano la deificazione dell'uomo non passa in nessun caso attraverso imprese necessariamente sovrumane, in forza della mancanza stessa di uno scarto ontologico radicale tra umano e divino.

Al primo quesito il gimnosofista replica: τοὺς ζῶντας οὐκέτι γὰρ εἶναι τοὺς τεθνηκότας — una risposta che in ambito indiano potrebbe esser fatta propria soltanto da sette *lokāyata*, ma che invece Dumézil considera in perfetto accordo con la dottrina del *karman*, argomentando alquanto capziosamente che, vincolato o liberato che sia, un individuo “ne devient pas un mort, un τεθνηκῶς homogène et opposable aux vivants: οὐκέτ'ἔστι, il n'existe plus”. Checché si giudichi di questa interpretazione duméziliana sull'inesistenza dei morti nel pensiero indiano, resta il fatto che essa travisa palesemente la risposta del gimnosofista: il quale non dice che i viventi non sono piú, dice bensí che i morti non sono piú, accettando dunque implicitamente la loro esistenza in un certo qual senso, che si contrappone all'esistenza in senso pieno dei viventi.

Ma prendiamo ora in esame piú dettagliato il quesito di maggior momento filosofico, il quinto, che suona cosí (nella versione di Plutarco):

ὁ δὲ πέμπτος ἐρωτηθεὶς, πότερον οἶεται τὴν ἡμέραν πρότερον ἢ τὴν νύκτα γεγονέναι, τὴν ἡμέραν, εἶπεν, ἡμέρα μῶ· καὶ προσεπεῖπεν οὗτος, Θαυμάσαντος τοῦ βασιλέως, ὅτι τῶν ἀπόρων ἐρωτήσεων ἀναγκη καὶ τὰς ἀποκρίσεις ἀπόρους εἶναι⁶.

Dumézil osserva che il gimnosofista qui non risponde, come fa l'interlocutore di Menandro a quesito analogo nel *Milindapañha*, rilevando l'impossibilità logica di un inizio in serie di elementi in rapporto di dipendenza reciproca, come l'uovo e la gallina⁷, bensí assegna la priorità al giorno, perché “pour un Indien, l'alternance des jours et des nuits n'est pas du même type que celle des oeufs et des poules. Les deux termes ne se produisent pas l'un l'autre et ne sont pas homogènes, ne sont pas tous deux «bons»”⁸. Quest'affermazione abbastanza sorprendente è appoggiata unicamente al ruolo “cosmogonico” e dunque “buono” dell'Aurora (Uṣas) nel *Rgveda*, contrapposto non già, come richiederebbe la consequenzialità dell'argomento, a un ruolo presumibilmente “cattivo” della Notte, che invece — osserva lo stesso Dumézil — è anch'essa “buona” nel *Rgveda* in quanto inserita in un divino meccanismo di alternanza (appunto!) che

⁶ PLUTARCO, *Alex.* 64, 6-8.

⁷ *Milindapañha* ed. by V. Trenckner, London 1928, p. 51: *yathā mahārāja kukkuṭiyā aṇḍam aṇḍato kukkuṭī kukkuṭiyā aṇḍan ti evam etissā santatiyā atthi anto ti — na tthi bhante ti — Evam eva kho mahārāja addhānassāpi purimā koṭi na paññāyatīti.*

⁸ DUMÉZIL, *art. cit.*, p. 557.

assicura il riposo cosmico; bensì, in maniera alquanto incongrua, alla natura “cattiva” delle Tenebre, che sono in sé stesse *tamas* e appartengono “au monde démoniaque ou au non-êtré”⁹.

Dunque, laddove il giorno è semplice, la “notte” è duplice: da una parte la notte manifesta — le innumerevoli notti create che si oppongono ai giorni; dall’altra la notte originaria, immanifesta, che si confonde con il non-essere. Ma proprio questa circostanza è alla radice di un’ambiguità che investe la stessa domanda sull’origine, e impedisce di determinare come specificamente indiana la dottrina dell’originarietà del giorno, come vuole Dumézil. Dal canto suo, egli cita a suffragio un testo in cui si celebra il ruolo cosmogonico primordiale dell’Aurora:

pūrvā vīsvasmād bhūvanād abodhi / jāyantī vājam bṛhatī sánutrī (anteriore a ogni creazione, ella [scil. Aurora] si è destata, vittoriosa, eccelsa, conquistando il premio)¹⁰

rilevando come anche altrove¹¹ Aurora sia detta *apūrvyā*, “senza alcuno che la preceda”. In simili passi la questione dell’originarietà coincide evidentemente con la questione del primo manifesto, ovvero dell’originazione. Esiste peraltro un altro modo piú radicale di porre la questione, che concerne piuttosto ciò da cui trae origine ogni manifesto, attestato in numerosi altri testi tra i piú noti della letteratura vedica, come il celebre *Nāsadiya Sūkta*, in cui l’indagine speculativa si sforza esattamente di determinare ciò che precede l’aurora della manifestazione:

nā rātryā áhna āsīt praketaḥ ... táma āsīt támasā gūlbhām ágre (non c’era la distinzione della notte e del giorno ... in principio c’era tenebra nascosta da tenebra)¹²

Un altro inno cosmogonico è ancora piú esplicito nell’affermare la priorità di una “notte” che precede il tempo (l’“anno”) scandito dall’alternanza dei giorni e delle notti:

rtám ca satyám cābhīddhāt tásasó ’dhyajāyata / táto rātry ajāyata tátaḥ samudró arṇaváh // samudrād arṇavād ádhi samvatsaró ajāyata / aborātrāṇi vidádhad ... (dal fervore incendiato naque l’ordine e la verità; quindi naque la notte, quindi il flutto dell’oceano; dal flutto dell’oceano nacque l’anno; egli [scil. il creatore] dispose i giorni e le notti...)¹³

Tali cosmogonie proclamanti l’originarietà della “notte” — che appartengono al periodo vedico (XV - VI a. C.) e come tali precedono di molto il periodo di Alessandro — trovano una sorta di continuazione nelle cosmogonie mitiche del periodo epico-puranico (dal IV a. C.), che descrivono i cicli di ricreazioni e dissoluzioni periodiche dell’universo. Le narrazioni cosmogoniche, che ricorrono in numerose versioni con poche varianti di sostanza, prendono regolarmente le mosse dal sonno di Nārāyaṇa, l’Essere supremo, nella “notte” della latenza cosmica:

atītakalpāvasāne nisā supto sthitaḥ prabhuh ... (l’Onnipotente giaceva addormentato nella notte alla fine dell’eone trascorso ...)¹⁴;

ridestandosi all’aurora del nuovo “giorno” cosmico, Nārāyaṇa contempla il vuoto universale e si adopera a emanare nuovamente il cosmo attraverso una serie di tentativi dapprima imperfetti, che cominciano con una prima creazione in cui predomina ancora il *tamas*.

Appare pertanto del tutto aleatoria la pretesa di voler vedere in un testo cosí conciso come la risposta del gimnosofista l’espressione di una dottrina tipicamente indiana, laddove è possibile addurre testi indiani di ben maggiore estensione e pregnanza che proclamano ora l’anteriorità del giorno — in un certo senso — ora l’anteriorità della “notte” — in altro senso¹⁵.

⁹ DUMÉZIL, *art. cit.*, p. 558.

¹⁰ *Rg Veda* I, 123, 2.

¹¹ *Rg Veda* I, 46, 1.

¹² *Rg Veda* X, 129, 2-3.

¹³ *Rg Veda* X, 190, 1-2.

¹⁴ *Viṣṇu Purāna* 4, 3.

¹⁵ O finanche l’anteriorità della notte/tenebra creata: cfr. il passo cit. del *Viṣṇu Purāna*, dove la prima creazione è una creazione di *tamas*; o anche, in epoca precedente, *Taittirīya Brāhmaṇa* II, 2, 9 dove si dice che dall’*asat* (non-essere) originario nacque dapprima il fumo — assimilato dallo stesso Dumézil (citando Renou) alla tenebra — quindi il fuoco, quindi la luce.

L'aleatorietà risulta ancor maggiore se si prenda in considerazione l'estrema incertezza della tradizione greca sull'esatto tenore della risposta. Essa suona in un papiro del II/inizio I sec. a. C.:

τὸν πέμπτον ἐκέλευεν λέγειν, πότερον ἡμέ[[τε]]ρα πρότερον γέγονεν ἢ νύξ. τοῦτον δ'ἀποκριθῆναι (--) νυκτὶ μιᾷ πρότερον ἡμέρα(ς). διαπορουμένου δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου περὶ τοῦ(των) νοήσαντα τὸν Ἰνδὸν εἰπεῖν, ὅτι τοῖς ἀπόροις τῶν ἐρωτημάτων ἀπόρους εἶναι καὶ τὰς ἀποκρίσεις συμβαίνει¹⁶

Questa versione collima con Plutarco nell'affermare l'antiorità del giorno, ma altera la misura di tale anteriorità in modo paradossale: il giorno precede di non piú di un giorno, bensí di una notte¹⁷. È da notare che tale soluzione corrisponde specularmente a quella tramandata nell'*Epitome*:

*uno die prius noctem quam diem natum*¹⁸

nell'*Aneddoto*:

ὁ δὲ τὴν νύκτα ἔφη ἡμέρα μιᾷ¹⁹

e anche in Diogene Laerzio, che l'attribuisce a Talete:

πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γέγονοι, νύξ ἢ ἡμέρα, «ἡ νύξ» ἔφη «μιᾷ ἡμέρα πρότερον»²⁰.

Dal canto suo Wilcken le condanna tutte in nome della pura logica, proponendo un'integrazione del testo del papiro per sanare tale presunta assurdità; per lui "ist nicht zweifelhaft, daß der Inder geantwortet hat, die Nacht sei früher geboren, denn sie sei um eine Nacht früher als der Tag geboren, also: (νύκτα, τὴν γὰρ γεγονέναι) νυκτὶ μιᾷ πρότερον ἡμέρα(ς)"²¹. Osserva però che con altrettanta logica sarebbe stata possibile la soluzione: τὴν ἡμέραν, ἡμέρα μιᾷ, che sta effettivamente in Plutarco. A farlo propendere per la soluzione precedente è soltanto la considerazione che per i greci il giorno si computava dal tramonto del sole: era dunque piú naturale per l'autore greco far affermare al gimnosofista la precedenza della notte²². Così si trascura evidentemente *a priori* qualsiasi possibile influsso indiano, e Dumézil, che parte dal presupposto contrario, può servirsi della medesima considerazione per ricavarne conseguenze opposte: per lui essa vale a giustificare lo stupore di Alessandro allorché il gimnosofista afferma la precedenza del giorno.

Entrambe le posizioni mi sembrano inattendibili: se da un lato non si può escludere che l'autore greco si trovi effettivamente a riferire una dottrina genuinamente indiana, d'altro canto lo stupore di Alessandro non si può certo attribuire a una semplice inversione del computo convenzionale del tempo, o il quesito da lui posto avrebbe avuto un ben meschino interesse.

Entrambe le posizioni hanno inoltre il torto di rendere problematica la comprensione del passo finale. Sia nell'un caso che nell'altro, la risposta è perfettamente "sinnvoll", secondo il Wilcken, e per di piú effettivamente rappresentativa della dottrina indiana, se si opta per Dumézil; non è dunque, almeno nelle intenzioni, aporetica ma epidittica, e di conseguenza la protesta conclusiva del gimnosofista che domande aporetiche meritano riposte aporetiche appare affatto fuor di luogo. Dumézil si vede costretto a liquidarla come un modo sbrigativo di rifiutare chiarimenti, di fronte allo stupore di Alessandro, a un "amateur qui manque de formation védique"²³.

¹⁶ Papiro 13044 del Museo di Berlino, ed. da Wilcken, *art. cit.*, p. 161.

¹⁷ Leggendo ἡμέρα(ν), come parrebbe piú ovvio.

¹⁸ *Epit. Mett.* ed. da O. Wagner, in *Fontes...*, *cit.*, p. 71.

¹⁹ *Anecd. Græc.* ed. da Boissonade, vol. I, Paris 1829, p. 145 sg. (con emend. di Wilcken ἡμέρα μιᾷ in luogo di ἡμέραν μίαν dei codd.).

²⁰ DIOGENE LAERZIO 1, 36.

²¹ Wilcken, *art. cit.*, p. 169.

²² Una giustificazione indipendente dell'affermazione del primato della notte si trova in CALLISTENE, *Rom. Alex.*, III, 6, 15: ἕτερον δὲ εἶπεν «τί πρῶτον ἐγένετο, νύξ ἢ ἡμέρα;» οἱ δὲ εἶπον «ἡ νύξ· καὶ γὰρ τὰ γενόμενα ἐν τῷ σκότει τῆς γαστρὸς αὐξάνονται, εἶτα εἰς τὴν αὐγὴν ἀποκτεῖ λαβεῖν το φῶς».

²³ DUMÉZIL, *ibidem*.

Il passo, che a mio parere non riflette alcuna dottrina specificamente indiana, si può invece assai meglio intendere su una base prettamente logica, specialmente se si pon mente all'integrazione apparentemente superflua in quanto non richiesta ἡμέρα μιῶ. Nella misura in cui essa non si lasci risolvere in una tautologia gratuita, essa può significare due cose, a seconda che si intenda ἡμέρα come una "giornata" compresa tra due albe (o, all'uso greco, tra due tramonti), alla maniera del sanscrito *ahorātra*; oppure nell'accezione precedente di "giorno chiaro", opposto a *νύξ*, alla maniera del sanscrito *ahan*. Nel primo caso, l'affermazione che "viene prima il giorno, e precede di una giornata" comporterebbe il tentativo di assegnare un orizzonte temporale in cui collocare l'alternanza di giorni-e-notti, e determinare al suo interno l'intervallo temporale del primo giorno; ma tale tentativo sfocia nell'assurdo della contraddizione, se l'intervallo è la giornata, che include la notte al suo interno e dunque non può precedere la prima notte. Se d'altro canto, attenendoci al secondo caso, l'intervallo temporale è contratto fino a escludere la notte e dunque coincidere con il giorno — "viene prima il giorno chiaro, e precede di un giorno chiaro" — ciò equivale in effetti a dissolvere l'orizzonte temporale in cui si colloca l'alternanza, con il risultato che più nulla può precedere o seguire, in mancanza di un tempo comune. Se il tempo-misura non è più l'intervallo neutro o comune della giornata ma un tempo intrinsecamente qualificato come il giorno chiaro, evidentemente il giorno precede di un giorno, ma altrettanto bene la notte precede di una notte, perché ciascun membro della coppia ha un suo proprio tempo discreto e irrelato. Acquista particolare significato, in questa luce, l'esistenza delle succitate varianti, perfettamente comprensibili nell'ambito dell'interpretazione sopra proposta, essendo in effetti affatto intercambiabili dal punto di vista argomentativo²⁴. Lo stupore di Alessandro, dal canto suo, si deve piuttosto alla percezione del paradosso attraverso il quale il gimnosofista implicitamente afferma l'insolubilità della questione — come nel caso dell'uovo e della gallina.

Possiamo dunque credergli quando finalmente dichiara che domande aporetiche meritano risposte aporetiche: la sua risposta era volta esattamente a mettere in luce un'aporia. Che tale fosse l'intento del gimnosofista risulta d'altronde plausibile dall'analogia con il verdetto finale del gimnosofista a cui era demandato il giudizio, che fa parimenti leva sul paradosso. Ricordiamo che Alessandro aveva decretato che l'autore della risposta peggiore dovesse morire per primo, e poi via via tutti gli altri. Orbene, il giudice sentenza che ogni risposta era stata peggiore della precedente. Alessandro, intendendo che dunque pessimo tra tutti dovesse essere il verdetto stesso, che era appunto l'ultima risposta, ne ricava la conseguenza che proprio il giudice dovesse morire per primo; ma questi ribatte: «οὐκ ἂν γ' ... ὃ βασιλεῦ, εἰ μὴ σὺ ψεύδη, φήσας πρῶτον ἀποκτενεῖν τὸν ἀποκρινόμενον κάκιστα»²⁵ — e ad Alessandro non resta che lasciare liberi i saggi, non essendo in grado di mandare in atto il proprio proposito. Benché il testo non sia esplicito al proposito, è infatti chiaro che il giudice ha fatto sottilmente appello a un paradosso simile a quello, celeberrimo, del "mentitore": se il suo verdetto è realmente il pessimo, egli ha ben giudicato, perciò non merita la morte; se d'altronde ha mal giudicato, il suo verdetto non è il pessimo e parimenti non merita la morte. Ma essendo indecidibile la prima della serie delle condanne, lo sono anche tutte le successive.

²⁴ In una versione del dialogo di Alessandro con i gimnosofisti conservata nel *Talmud* tale insolubilità è affermata in modo esplicito: "disse loro: 'fu creata prima la luce o le tenebre?' gli risposero: 'questa questione non si può risolvere'" (*Tamid* fol. 32a).

²⁵ PLUTARCO, *Alex.* 64, 12.