

FRANCESCA FARIELLO

Alessandro Magno nelle fonti orientali. Dal Medio Oriente alla Cina*

Nell'immaginario collettivo del mondo antico occidentale, le vicende legate alla figura di Alessandro III di Macedonia costituiscono simbolicamente un importante momento di passaggio, in cui i confini del mondo conosciuto si spostavano verso nuovi e più ampi traguardi.

La storiografia e la letteratura hanno dedicato un numero sterminato di pagine alle imprese del sovrano che, per effetto della sua avanzata militare, spostò sempre più lontano le mitiche "Colonne d'Ercole", al punto da far sì che si ridisegnassero nuove cartine geografiche per rendere partecipi gli abitanti dell'Occidente della nuova fisionomia del mondo.

Attraverso le nuove scoperte geografiche scaturite dalla sua conquista militare, Alessandro Magno creò una grande frattura nella storia del mondo antico: lo sguardo con il quale il suo maestro Aristotele e i suoi predecessori scrutavano l'immagine dell'Oriente "barbarico" mutò entrando in stretta connessione con la propria "alterità", osservandone il proprio riflesso esattamente nello sguardo dell'"altro". L'universo sconosciuto ed oscuro del nemico, dal momento in cui venne assorbito all'interno dei confini del nuovo mondo globalizzato, acquisì una nuova fisionomia ed una partecipazione molto più attiva nel suo ruolo di controparte; ridefiniva sempre più la sua funzione di interlocutore in quanto soggetto coinvolto dall'azione di governo.

* Ringrazio il mio Maestro e Tutor, il Professor Luigi Gallo, per il dono dei suoi insegnamenti e per essere stato un importante punto di riferimento per questo mio contributo, e l'altro mio Tutor, il Professor Maurizio Paolillo, per aver contribuito con le sue osservazioni sulle fonti cinesi classiche da me tradotte.

L'avanzata militare non corrispose soltanto ad una estensione dell'area di dominio territoriale, la trasformazione ideale di un nuovo mondo culminò in una conversione dello sguardo politico; la tradizione ellenica, nel contesto ellenistico, si apprestava contemporaneamente ad assimilare nuove influenze culturali.

L'Oriente barbaro "barbarizzava" i suoi conquistatori allargandone gli orizzonti politici e territoriali, religiosi e commerciali, storici e culturali. Il mondo occidentale aveva guadato il confine orientale entrando in un macrocosmico sistema composto da più numerose realtà politiche ed amministrative. Il mondo "ellenizzante" attraversava i confini orientali facendo sì che, contemporaneamente, l'Occidente si apprestasse a conoscere e ad entrare nella storia del mondo orientale.

Fu proprio il passaggio ad Oriente a trasformare la visione della storia greca in storia mondiale. Grazie a questa significativa fase storica si può cogliere il reverbero dell'impatto che la figura del conquistatore esercitò sulle popolazioni orientali, persino su quelle che non furono direttamente coinvolte dalle conquiste che Alessandro avrebbe lasciato in eredità ai suoi Diadochi. Disponiamo, infatti, di alcune fonti storiche orientali che registrano citazioni e che fanno riferimento all'immagine che, in determinati contesti politici e geografici, costituisce la memoria storica "estera" di Alessandro Magno. Si tratta principalmente di fonti mediorientali che forniscono un'interessante prospettiva speculare dal punto di vista dello studio della storia, e che costituiscono quella che si può definire come una interessante controparte delle fonti greco-romane. Queste tracce ricostruiscono e consentono di acquisire la coscienza di una realtà dove storia e tradizione narrativa collimano in una peculiare prospettiva e allo stesso tempo, permettono di esaminare il lascito dell'eredità storica della figura di Alessandro in territori più o meno neutrali politicamente ed anche in contesti culturali sostanzialmente differenti. A tal proposito, Leopold von Ranke è stato un importante punto di riferimento per l'adozione di nuove prospettive di indagine storica, le quali hanno conseguentemente riportato come risultato uno studio più accurato e ad ampio spettro del personaggio storico. Attraverso il suo approccio nella ricerca dell'ampia rassegna di opere biografiche che hanno costituito la fortuna di Alessandro Magno nei secoli, ha portato all'attenzione la cospicua presenza ed influenza della biografia del sovrano, che si sarebbe notevolmente affermata nell'ambito della storiografia mondiale. Già nel 1881, lo storico tedesco, pioniere della ricerca storiografica moderna sulle fonti, ebbe modo di sottolineare quanto la figura leggendaria del conquistatore macedone sia stata innestata nella memoria storica collettiva nel corso dei secoli, al punto da essere ampiamente citata da un gran numero di opere della storia globale.

Le fonti storiografiche orientali e, in particolare, il genere della letteratura di viaggio mostrano come la figura di Alessandro possa aver esercitato un importante fascino persino sulle popolazioni orientali¹.

Sulle fonti orientali relative ad Alessandro Magno esiste, come è noto, un'ampia bibliografia e non è qui il caso di analizzarle in dettaglio. Vorrei invece soffermarmi su un aspetto che mi sembra sia stato meno studiato, ovvero la fortuna che la figura del sovrano ha avuto in alcune aree dell'Estremo Oriente, in particolare la Mongolia e in Cina, partendo però da un più rapido sguardo – che ritengo necessario – alle tradizioni iraniche ed islamiche, che hanno probabilmente avuto un ruolo di rilievo nella diffusione del mito nelle più lontane terre dell'Estremo Oriente.

I. Alessandro Magno nelle fonti iraniche ed islamiche

I.1. La fortuna di Alessandro Magno nelle fonti iraniche ed islamiche

Nella tradizione letteraria del mondo arabo sono state tramandate leggende che narrano di episodi specifici delle imprese di Alessandro Magno; si tratta di narrazioni che prendono spunto da episodi biografici della vita del sovrano ma che, talvolta, si distaccano completamente persino dal dato storico, creando trame e rielaborazioni che divagano in un universo letterario di mera fantasia. Un esempio di questa tradizione narrativa è costituito da opere come lo *Shahnama* di Ferdowsī, che, mediante le narrazioni di episodi leggendari, racconta una versione alternativa della vita di Alessandro, rappresentandolo come un discendente della stirpe reale achemenide, imparentato con Dario III, che acquisisce il suo *status* legittimo di Re della Persia, e l'*Eskandar-nama* di Nezāmī (traslitterato spesso anche come Nizami).

Queste fonti letterarie dimostrano che le vicende del sovrano macedone – considerate come un'eredità tramandata da una più antica tradizione iranica – sono state divulgate nella tradizione popolare del mondo arabo per poi diffondersi ampiamente nel mondo orientale.

Alla base di questa grande diffusione del ciclo narrativo relativo ad Alessandro vi è un'opera ben nota, il cosiddetto *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene. Non è qui il caso di dilungarsi sulle varie teorie che sono state formulate circa la cronologia e la genesi di quest'opera, il cui nucleo originario, secondo la tesi più accreditata, si sarebbe formato già tra il III e il II sec. a. C., con ogni probabilità ad Alessandria d'Egitto. Ciò che è importante sottolineare,

¹ Coloru 2013, 389.

ai fini del nostro discorso, è che nel IV sec. d.C. il *Romanzo* fu tradotto, oltre che in latino, anche in lingua siriana, e che per l'appunto questa versione divenne la principale fonte di riferimento per le traduzioni successive nelle lingue del Vicino Oriente, dell'Asia Centrale e Meridionale, diffondendosi poi sino in Cina e nell'Asia Sud-Orientale. Per quanto concerne la divulgazione degli episodi di Alessandro in Asia, è stata particolarmente incisiva l'influenza della tradizione cristiana della leggenda, contenuta e resa nota nella sua versione siriana, che non risultava essere molto conosciuta in Occidente. Si tratta di un'opera apocalittica che racconta del remoto Oriente, delle terre di Gog e Magog e Nawal, i re dei figli di Japhet che si erano spostati in Oriente, secondo la tradizione della Bibbia, ove Alessandro aveva costruito una porta in ferro e ottone per chiudere il muro di montagne e bloccare le popolazioni autoctone, impedendone l'avanzata verso Occidente².

La letteratura persiana ha avuto un ruolo considerevole nell'ambito dell'evoluzione della fortuna di Alessandro Magno in Asia Centrale e in Oriente, presentando peculiarità distintive nella caratterizzazione del personaggio del sovrano, che, per l'occasione, veniva presentato nelle narrazioni degli episodi dei suoi viaggi immaginari nella sua veste iranica³. Un apporto determinante per la fortuna di Alessandro Magno nella letteratura persiana è stato fornito dal poeta Nezāmi.

Questo poeta persiano, vissuto tra il 1141 e il 1209, nato come Nezāmi-ye Ganjavī, a Ganja (attuale Azerbaijan), contribuì alla diffusione della fortuna di Alessandro in Oriente apportando innovazioni significative nell'ambito narrativo.

La versione "iranizzata" di Alessandro viene presentata dal ciclo narrativo in lingua persiana di Nezami nell'*Eskandar-nama*, l'ultima opera in due volumi contenuta nel *Kamsa-* conosciuto anche come *PanjGanj (I cinque tesori)* - che è una raccolta di cinque opere diffusa dopo la morte dell'autore in distici del *matnawī*⁴.

Il Libro di Alessandro di Nezāmī è considerato un importante poema epico, in cui appaiono anche episodi e narrazioni intrise di insegnamenti moralistici, che ha avuto una funzione fondamentale per la diffusione della fortuna di Alessandro Magno in Oriente; il componimento poetico era riservato al pubblico di corte, tuttavia ne esisteva anche una versione alternativa in prosa per la sua diffusione in ambito popolare.

² Boyle 1974, 217-18.

³ Sul *Romanzo di Alessandro* nella letteratura persiana cfr., tra l'altro, i saggi raccolti in Stoneman, Erickson, Netton 2012. Più di recente cfr. anche Manteghi 2018; Nawotka 2018, 525 ss; Casari 2019.

⁴ Chelcowski 1977, De Blois 1998, 612-614.

Questo poema, che supera i 10,500 distici in versi *motaqāreb*, fu completato nel 1202 ed è suddiviso in due sezioni. La prima parte, conosciuta come il libro della gloria, *Saraf-nama*, è incentrata sull'epopea militare di Alessandro nella sua veste di conquistatore: è il libro in cui vengono principalmente narrate le sue gesta. La struttura del componimento poetico è costituita da un'apertura di un distico - *matnawī* - che veniva recitato per chiamare il coppiere affinché versasse il vino nelle coppe o per invitare il musicista a suonare per il pubblico.

A seguito dei versi introduttivi, vi era una breve sezione denominata *andarz* (precetto): un'introduzione che consentiva poi di entrare nei meriti dell'episodio narrativo vero e proprio, denominato *dastan*. La seconda parte dell'*Eskandar-nama* è un libro dedicato alla fortuna di Iskandar, intitolato *Eqbal-nama*, incentrato su episodi che promuovono un'immagine idealizzata del sovrano, che veniva anche esaltato nella sua veste di filosofo e di profeta; gli episodi narrativi (*dastan*) terminano con un insegnamento di carattere morale o con un'interpretazione della vicenda narrata.

La miniatura del *Kamsa* di Nezami copiata da Mahmud per il sultano Shah Rukh nel 1431 può essere considerata una notevole testimonianza di come nel corso dei secoli il ciclo narrativo degli episodi della vita di Alessandro sia diventato anche un importante tema protagonista dell'arte figurativa islamica. Il poema epico, infatti, risulta essere uno dei capolavori letterari apicali di Herat, centro islamico molto importante anche per la produzione di manoscritti artistici del Medio e Vicino Oriente del tempo.

Tra gli episodi di questo ciclo epico dell'*Eskandar-nama*, contenuto nella raccolta in cinque volumi del *Kamsa*, viene narrata la visita di Alessandro Magno alla regina Nushabe, sovrana di un regno di sole donne, quella al santo eremita, in uno scenario roccioso, e l'episodio della consolazione di Dario III morante, con la testa sulle ginocchia di Alessandro, molto popolare tra le illustrazioni e le miniature dell'arte islamica del XVI secolo della scuola di Shiraz. Secondo la tradizione del ciclo narrativo di Nezāmī, Alessandro Magno giunge sino in Cina e sottomette il Khan. Il viaggio di Alessandro descritto dagli episodi narrativi del poema persiano è costellato da avventure ricche di descrizioni di scene fantastiche, come ad esempio, la "ricerca dell'acqua della vita", la visita nella "Terra dell'oscurità" e persino l'incontro con le sirene.

La "ricerca dell'acqua della vita" è una delle tematiche più ricorrenti nell'ambito delle leggende diffuse, anche in seguito alla prima circolazione, in contesti geografici diversi e indipendenti dalla tradizione della letteratura persiana. Fra le avventure dei viaggi in Oriente, la visita nella "Terra dell'Oscurità" è quella più presente nelle diverse tradizioni letterarie, che, nell'ambito di questo specifico episodio, possono essere comparate grazie alle differenze ed alle variazioni riscontrabili nelle diverse narrazioni divulgate dalle molteplici traduzio-

ni. Si tratta, nello specifico, di leggende originariamente presenti nella versione araba del *Romanzo* di Alessandro, la cui traduzione originale risultava essere smarrita e la cui restante traccia è costituita da una sua versione sopravvissuta grazie alla traduzione etiopica. In seguito, si sono susseguite numerose traduzioni degli episodi del *Romanzo*, presentate nelle diverse versioni divulgate dalle lingue islamiche. Tuttavia, la menzione più antica dei viaggi nel lontano Oriente, nella famosa terra di Gog e Magog, risulta essere conservata nella tradizione cristiana che cita la leggenda del “Muro”, che si è diffusa nel mondo arabo e che è stata trasmessa dai missionari Nestoriani ed assorbita poi dalla tradizione popolare appartenente alle popolazioni turche e mongole dell’Asia Settentrionale.

Nell’ambito del processo di trasmissione di queste leggende è interessante notare la peculiare modalità con cui hanno seguito un percorso indipendente rispetto alla tradizione persiana. Questi episodi, infatti, furono trasmessi dai missionari Nestoriani che diffondevano la religione cristiana in Asia, prima ancora dell’avvento dell’Islam. I Nestoriani organizzarono una comunità religiosa in Siria, nel 435, per poi procedere con l’evangelizzazione in India, in Asia Centrale e in Estremo Oriente⁵.

La miniatura “Iskandar scorge le sirene” è corredata da un’illustrazione che prende spunto dall’episodio del viaggio in Cina di Alessandro, dove - secondo la tradizione iranica, influenzata probabilmente dalla tradizione siriana del *Romanzo* ove confluiscono numerosi episodi che narrano delle avventure di Alessandro in Cina - il sovrano apprende dell’esistenza di questi esseri mitologici. Le sirene giungono sulle sponde della spiaggia ogni sera per cantare e suonare e si narra che ciascun essere che ne ascolti il canto è destinato a perdere la ragione. Alessandro va a scrutare le sirene in prossimità della costa e ne ascolta il canto⁶.

In questa rappresentazione dell’episodio narrativo, il sovrano macedone si imbatte nella visione di questi esseri sovranaturali dalle sembianze di creature ibride - donne-pesce - dalla rara bellezza, che appaiono nell’Oceano nella loro completa nudità. L’illustrazione della miniatura è collegabile ad un episodio narrativo che ricorre in una delle trasposizioni medievali del *Romanzo* in cui Alessandro incontra queste bellissime donne che ingannano alcuni dei suoi soldati unendosi a loro in acqua: l’abbraccio delle donne-pesce li inabissa sino a quando vengono prima resi incapaci di respirare e successivamente condotti alla morte. I superstiti di questo incontro fatale avevano avvertito il sovrano della pericolosità dell’incontro con queste donne sovranaturali, in modo tale che egli potesse impedire ai suoi soldati di cedere alla tentazione. Nonostante il divieto del re macedone, gli uomini vengono costantemente tentati dalla vista estasiante delle si-

⁵ Boyle 1974, 219-20, 225.

⁶ De Blois 1998, 612-614.

rene e sono quasi in procinto di cedere alla tentazione di stringersi nel loro abbraccio mortale.⁷

Il carattere fantastico della vicenda del viaggio in Cina di Iskandar viene enfatizzato nella miniatura in tal modo da restituirne un particolarissimo scenario stilistico di arte figurativa islamica che però non rinuncia a riprodurre comunque le caratteristiche estremo orientali delle figure mitologiche rappresentate. Il cielo notturno costellato di astri con una falce di Luna - tipicamente islamica - fa da sfondo alle "atipiche" cime montuose ove compaiono due figure maschili nascoste dietro ad una conformazione rocciosa al termine della spiaggia, in prossimità di un albero, e che appaiono come osservatori esterni della scena (si tratta di Alessandro con uno scudiero alla sua sinistra oppure del suo assistente Balinas, secondo una probabile identificazione). La parte in basso dell'illustrazione della miniatura mostra il paesaggio esotico della spiaggia dorata e del mare argenteo cinese. Il colore scuro del mare sottolinea l'atmosfera mitologica e misteriosa dell'evento rappresentato, che ripropone sotto forma di arte visiva la trama narrativa del poema che continua con l'apparizione delle sirene dai lunghi capelli corvini, i fasci di foglie disposti intorno ai fianchi e le ali/pinne sui gomiti che sottolineano l'origine sovranaturale di questi esseri. La descrizione della vicenda nel componimento poetico sottolinea le fattezze mitologiche di queste creature: il corpo delle sirene splende proprio come il Sole e la Luna. Nell'illustrazione, le sirene sono raffigurate come sei figure femminili, tra cui una è rappresentata in posa stante sulla spiaggia con la testa rivolta verso destra e lo sguardo verso il mare mentre sostiene un ramo con foglie e le altre cinque sirene sono immerse in acqua fino alla parte alta del torace.

Nell'ambito delle numerose opere narrative del Vicino Oriente, collegate agli episodi del ciclo narrativo del sovrano macedone, è stata divulgata persino una storia che narra di un'immaginaria sepoltura di Alessandro: si tratta dell'opera *I lamenti funebri*. In questa narrazione della tradizione araba viene raccontata la storia del rito funebre del conquistatore macedone nella città di Alessandria, ovvero di Iskander ad Iskandarīa. L'opera è stata oggetto di studio nella sua versione siriana ed è anche stata tradotta da F. Rosenthal⁸. La trama narrativa dell'episodio del lamento funebre era stata intessuta in un contesto di ambito familiare molto stretto, in cui il funerale veniva descritto come un intimo rito di commiato dedicato al sovrano. La descrizione della cerimonia rituale veniva presentata dalle fonti della tradizione come un momento in cui Olimpiade,

⁷ Al riguardo, cfr. Liborio 1997, 297-299.

⁸ Rosenthal 1974.

madre del sovrano, era consolata e circondata dai più grandi esponenti della filosofia greca e protagonisti del lutto, Platone, Aristotele e Democrito.

Ma, nell'ambito della letteratura persiana su Alessandro, è rintracciabile anche un altro filone che è generalmente identificato come una derivazione della tradizione Zoroastriana⁹. In questo contesto coesistono un'immagine positiva ed una negativa di Alessandro, soprattutto in epoca sasanide. Infatti, nello stesso contesto storico sasanide, in riferimento alle fonti definite zoroastriane, sono riportate citazioni e riferimenti connessi alla figura di Alessandro ove si riscontra una coesistenza di due tendenze opposte che riportano giudizi contrastanti sul sovrano. Ciò è riconducibile soprattutto al fatto che il materiale preso in considerazione per lo studio è in parte etichettato come zoroastriano secondo criteri di definizione e di attribuzione piuttosto ampi, ovvero non esattamente legati ai testi sacri in senso stretto. Nell'ampia categoria vengono, infatti, annoverati alcuni testi che citano il sovrano in contesti non strettamente religiosi, ma che sono stati scritti e trasmessi dai praticanti della religione o dal clero zoroastriano a servizio di una propaganda di legittimità dinastica.

Nei contesti in cui Alessandro viene descritto negativamente come uno dei più grandi nemici dell'Iran, un essere malvagio e dannato, il sovrano è designato appunto con l'appellativo *gujastak* - specificamente associato a questi significati-, per attribuire al conquistatore macedone l'imperdonabile colpa di aver distrutto l'*Avestā*, come narrato ne *La lettera di Tansar* e nel *Denkard*. Entriamo adesso nel merito di queste due opere.

Portando all'attenzione il caso de *La lettera di Tansar*, ad esempio, si può affermare che la missiva è stata scritta nel VI secolo come atto di propaganda del sovrano sasanide che incentivava la fusione del proprio potere religioso - legato al clero zoroastriano - con il potere temporale dello stato iranico. La lettera fu ispirata dai circoli religiosi della burocrazia di corte e può essere considerata come il riflesso del manifesto politico del clero zoroastriano, controllato dalla dinastia sasanide. La stesura di questo trattato politico, scritto in lingua pahlavi, fu infatti sviluppata su una preesistente missiva redatta da un sacerdote zoroastriano del III secolo, appunto, Tansar, a capo del clero e a servizio della corte del primo sovrano Ardashīr I (224-40)¹⁰. Il testo di questo documento, che contiene l'incitamento di Tansar, a cui è stato riconosciuto il merito di aver istituito il canone della scrittura zoroastriana e l'ortodossia religiosa, è stato considerato una guida per un comportamento appropriato indirizzata a sovrani giusti e legittimi.

⁹ Al riguardo, cfr. Ciancaglini 2000, 66 ss.

¹⁰ De Blois 2000, 188.

Tansar è stato citato nel *Denkard*, opera del X secolo, un'antologia di 1000 capitoli costituita dalla raccolta di materiali zoroastriani preservati dall'oblio¹¹. La versione originale dell'opera era costituita da testi strettamente legati all'*Avestā* con l'aggiunta di commentari che completavano il *corpus* religioso; questi testi erano considerati come l'essenza stessa della religione mazdeista, il *dēn*. La raccolta del materiale che lo compone è avvenuta nel corso di molti secoli e la sua compilazione è stata realizzata sotto la guida di un maestro che nel Terzo Libro dichiara di aver ottenuto informazioni dagli antichi saggi, i *pōryōtkēšān*, del periodo sasanide e parla della leggendaria distruzione ad opera di Alessandro dei libri dell'*Avestā*. Il compendio offre informazioni circa la trasmissione dei testi zoroastriani e dell'ordine impartito da Dario III di redigere due copie dell'*Avestā* e dello *Zand* da proteggere nella fortezza degli archivi e nella stanza del tesoro reale. Nel capitolo citato si procede poi con il racconto dell'ordine del sovrano di epoca Sasanide che, in virtù del giudizio di Tansar, ordina di raccogliere tutti i testi dispersi in Iran a causa delle distruzioni di Alessandro Magno e dei soldati macedoni, affinché venga istituito il canone zoroastriano¹².

In conclusione, sia la tradizione iranica che quella greca attribuiscono ad Alessandro Magno la distruzione del palazzo reale di Persepoli nel 330 a.C.¹³, ma sono le fonti Zoroastriane ad accusare il sovrano macedone della disintegrazione del testo sacro dell'*Avestā* e dello *Zand*, specificando che quei tesori della religione mazdeista erano custoditi nelle Fortezza degli Archivi e nel tesoro del palazzo reale persiano che furono distrutti nell'incendio.

La specificazione dei testi pahlavici va comunque inquadrata in un contesto temporale piuttosto tardo rispetto agli episodi registrati. Si tratta, infatti, di testi databili al IX secolo d.C. e, quindi, collocabili in un'epoca successiva alla conquista islamica dell'Iran e perciò ben lontana dagli eventi dell'incendio di Persepoli. Queste registrazioni dell'evento, rielaborate nel dettaglio, avevano evidentemente lo scopo di legittimare il potere religioso e temporale sasanide. È, dunque, molto probabile che l'informazione aggiuntiva che sviluppava ulteriormente la vicenda della distruzione del palazzo reale di Persepoli, provocata da Alessandro per legittimarsi come vendicatore panellenico dell'incendio dei templi greci da parte dei Persiani, sia stata un riflesso del manifesto politico sasanide come rivendicazione di legittimità. Questa citazione rielaborata della remota vicenda sottolineava l'urgenza di ripristinare una continuità dinastica interrotta con la scomparsa degli "strumentali" antenati achemenidi dei Sasanidi, legitti-

¹¹ Cfr. Ehrani 2016, 927.

¹² Briant 1985, 827-830.

¹³ Sull'incendio della reggia di Persepoli cfr. Arr. III, 18, 11; Diod. XVII, 72; Plut. *Alex.*, XXXVIII; Curt- V, 7, 1.

mando al contempo il nuovo potere di una dinastia che intendeva rafforzare l'unità sia politica che religiosa mediante l'istituzione di un nuovo canone zoroastriano.

Alessandro Magno nella letteratura pahlavica diventava il motivo principale per il quale i predecessori achemenidi, di cui i Sasanidi si dichiaravano legittimi eredi, avevano subito un'interruzione nella continuità dinastica e nel culto zoroastriano, con la scomparsa della capitale religiosa e dei testi sacri.

I.2. *Alessandro: un profeta del Corano e un salvatore dei popoli che costruisce opere monumentali*

Altre storie ed episodi biografici conosciuti sia in Oriente che in Occidente della tradizione islamica fanno riferimento alla costruzione del famoso "Muro di Alessandro", conosciuto come *Sadd-i Iskandar* o ancora come *Qizil Yilan*, il "serpente rosso", che rimanda ad una delle più famose opere difensive dei Sasanidi sita a Derbend¹⁴.

La denominazione - "Muro di Alessandro" - della fortificazione è stata probabilmente attribuita in epoca molto più tarda rispetto alla comparsa dell'Islam, quando le sue reali origini furono dimenticate dai Persiani. La sua costruzione è databile a meno di un secolo dalla scrittura del *Corano*. La fortificazione era identificata dagli Arabi come un'opera edilizia attribuita ai Sasanidi; fu importante anche come struttura difensiva per i Bizantini, i quali contribuirono alla sua manutenzione.

Il leggendario "Muro di Alessandro" viene citato nei versi 18:95 del *Corano*, che costituiscono il più antico riferimento al sovrano macedone nella tradizione araba, e viene descritto come una fortificazione di origine molto antica, localizzata in territori remoti e costruita da Dhu-l-Qarnayn, *alias* Alessandro o *Iskandar*, per le fonti arabe¹⁵. Il sovrano appare nel *Corano*, nel *Sūrah della Grotta* (Sūrat al-Kahf), come Dhū-l-Qarnayn, il "Bicorne"¹⁶. Quest'ultima designazione popolare utilizzata all'epoca del Profeta Maometto era in accordo con i riferimenti iconografici del sovrano che lo ricollegavano a Zeus/Ammone e che sono riscontrabili anche nelle sue rappresentazioni nell'ambito dell'iconografia presente sulla documentazione numismatica.

¹⁴ Glassé 1989, 38-39; Frazer 2003, 51 ss. Sulle origini del mito del "Muro di Alessandro" cfr. anche Gero 1991, 6 ss.

¹⁵In genere su Alessandro nella tradizione araba cfr. Stoneman 2003, 3 ss; Casari 2018.

¹⁶Su Alessandro "bicorne" nel *Corano* cfr. Polignac 1984, 29 ss.; Van Donzel, Schmidt 2009, 58 ss.

Tuttavia, il nome Bicorne, Dhū-l-Qarnayn, attribuito in questa sede ad Alessandro, può offrire uno spunto che - nell'ambito di un'interpretazione simbolica - potrebbe ricondurre ad una sorta di rimando alla potente ombra escatologica che il sovrano ricalcava a partire dal suo tempo e nelle epoche successive fino ai secoli islamici, in cui è stato definito come "l'uomo delle due epoche".

L'ambiguità dell'interpretazione di questo pseudonimo scelto per Alessandro Magno nel *Corano* è dovuta proprio alla multivalenza del termine *qarn* che, in lingua araba, significa al contempo corno, epoca e secolo.

Il *Corano* attribuisce ad Alessandro Magno un ruolo importante: il sovrano Dhū-l-Qarnayn costruisce una barriera di ferro e rame tra due montagne come "atto di *pietas* per Allah" (18:98), al fine di proteggere il suo popolo fino agli ultimi giorni dalle devastazioni di Gog e Magog (*JūjiwaMajūj*) che, a livello simbolico, rappresentano le forze del caos.

La simbologia della barriera costruita dal Bicorne viene interpretata, a livello esoterico nel mondo islamico, come espressione della "Legge rivelata" ovvero la *Sharī'ah*.

È importante entrare nel merito delle speculazioni filosofiche e religiose del *Corano* per poter comprendere l'aura positiva attribuita dalla tradizione islamica al sovrano e per poter appurare la consistenza del lascito della tradizione storiografica orientale che avvolge il suo personaggio nella percezione collettiva del mondo arabo.

Nell'interpretazione di Glassé, la figura di Iskandar nell'Islam viene comparata a quella di Giulio Cesare nel mondo cristiano. Si tratta di sovrani conquistatori che preparano e che si apprestano a rettificare i percorsi storici e spirituali per l'instaurazione di una religione, allo stesso modo in cui un "lavoratore che ara la terra prepara la strada per l'arrivo di un seminatore profetico". Secondo questa interpretazione della rappresentazione del sovrano nel mondo islamico, Alessandro Magno avrebbe spianato la strada per l'espansione geografica dell'Islam allo stesso modo in cui Giulio Cesare avrebbe portato le popolazioni germaniche e le tribù celtiche d'Europa nell'Impero Romano, preparandole indirettamente ad accogliere la religione cristiana. Alessandro Magno è incoronato nella tradizione islamica come un profeta, nello stesso modo in cui nel mondo pagano veniva considerato al pari di una divinità¹⁷.

In virtù delle conoscenze geografiche e delle opere che venivano registrate dagli storici del mondo antico e dalle informazioni che circolavano da Oriente ad Occidente e viceversa, l'opera monumentale e leggendaria del "Muro di Alessandro", citata dal *Corano*, potrebbe aver costituito una riproposizione di una citazione della Grande Muraglia o, ancora, potrebbe essere frutto di una fu-

¹⁷ Glassé 1989, 38.

sione delle informazioni riguardanti il muro sasanide con quelle relative alla Grande Muraglia Cinese. A tale proposito, si potrebbe ricordare che secondo un'opinione diffusa, un accenno alla Muraglia Cinese sarebbe già in un passo dello storico romano di origini greche Ammiano Marcellino (IV d.C.). Nel capitolo XXIII (6,64) della sua opera cita una struttura che sembrerebbe essere la Grande Muraglia Cinese, anche a giudicare dal riferimento ai Seres: “*Al di là di queste regioni che costituiscono le due Scizie, ad oriente le sommità di alte muraglie, unite in forma circolare, chiudono i Seres, ben noti per la fertilità e per l'estensione delle loro terre. A occidente confinano con gli Sciti, a settentrione e a oriente con i deserti nevosi, dalla parte meridionale si estendono sino all'India e al Gange. I monti di questa regione si chiamano Anniba, Nazavium, Asmira, Emodom e Oporocorra*¹⁸.”

Inoltre, anche la mappa di Idrissi, realizzata per Ruggero di Sicilia, mostra come le terre di Gog e Magog fossero localizzate, allo stesso modo del *Corano*, in Estremo Oriente e per l'esattezza in Mongolia.

Oltre alla citazione del Corano, esistono anche altre fonti mediorientali che propongono diverse rielaborazioni degli episodi della vita di Alessandro, come ad esempio le favole *Midrash* ebraiche dell'*Haggadah*, grazie alle quali si può avere occasione di delineare una ben più ampia diffusione nella tradizione popolare della sua biografia, specialmente in Medio Oriente, ove la figura storica del sovrano macedone è avvolta da un'aura leggendaria¹⁹.

II. La fortuna di Alessandro Magno in Estremo Oriente: Mongolia e Cina.

II.1 Alcuni casi dubbi

Nell'ambito dello studio delle fonti che costituiscono la fortuna di Alessandro in Oriente, è stata spesso ipotizzata una provenienza estremo orientale, in particolare cinese, di alcune informazioni che vengono elencate come testimonianze legate alla tradizione della letteratura di viaggio in Oriente di autori occidentali. In questi romanzi sono spesso narrate leggende di fondazioni di città cinesi o addirittura descrizioni di opere monumentali legate alle gesta o alla rappresentazione del sovrano in Oriente.

¹⁸ *Ultra haec utriusque Scythiae loca contra orientalem plagam in orbis speciem consertae celsorum aggerum summitates ambiunt Seras ubertate regionum et amplitudine circumspectos, ab occidentali latere Scythis adnexos, a septentrione et orientali nivosae solitudini cohaerentes: qua meridiem spectant ad usque Indiam porrectos et Gangem. appellantur autem ibidem montes Anniba et Auzacium et Asmira et Emodon et Oporocorra.* Sul problema cfr. Feraco 2004. Janvier, 1984, 275, nega che si tratti di un'identificazione della Grande Muraglia.

¹⁹ Glassé 1989, 38.

L'unica possibilità di individuazione della fonte di queste notizie è affidata agli stessi autori occidentali che, nelle loro opere narrative, catalogate nel genere della letteratura di viaggio in Oriente, riferivano di aver sentito dalle popolazioni locali tali informazioni²⁰. È il caso, quindi, di precisare che si tratta, prima di tutto, di un genere narrativo nel quale è inclusa la possibilità di aggiungere dettagli che possono essere frutto di mera fantasia, atti a movimentare la trama narrativa o per incuriosire i lettori. In secondo luogo, non soltanto si tratta di fonti indirette, scritte in una prospettiva occidentale ed eurocentrica - nell'arco temporale incluso nei secoli ove il colonialismo occidentale sentiva l'esigenza di rivendicare la paternità e le origini del mondo ad oriente - ma, soprattutto, è essenziale puntualizzare, per l'interpretazione e per la catalogazione delle fonti oggetto di studio, che si tratta di fonti occidentali che a loro volta raccontano con "i propri occhi" e la propria "memoria storica occidentale" il mondo orientale.

In un altro caso, quello su cui intendo soffermarmi, abbiamo a che fare con una complessa stratificazione di fonti, in quanto si tratta di una fonte bizantina che riporta una notizia di derivazione turca in cui si alluderebbe anche ad una presunta fondazione di Alessandro in Cina. La testimonianza in questione è fornita, infatti, dallo storico bizantino Teofilatto Simocatta, che all'interno della sua opera, compilata tra il 620 e il 630, riporta, traducendola in greco, una missiva scritta nel 595 da un Khan turco - di cui non viene specificato il nome - all'imperatore Maurizio²¹. Gli studi hanno restituito informazioni più precise al riguardo del khan turco, autore della lettera²².

Il vivace dibattito che si è registrato sull'identificazione di questo Khan ed in merito alla datazione precisa della sua ascesa al potere è stato chiarito grazie al rinvenimento di una iscrizione su una statua, conosciuta con il nome di Mongolküre, identificata come la rappresentazione di un nobile turco a Zhaosu, nei pressi del confine tra Cina e Kazakistan. L'iscrizione sulla statua di Mongolküre è in lingua sogdiana, considerata come la lingua franca in Asia Centrale, che consentiva di comunicare da Oriente a Occidente, soprattutto nell'ambito degli scambi commerciali sulla Via della Seta²³. Il testo dell'iscrizione annunciava l'ascesa del khan Niri al potere con l'acquisizione del titolo di Gran Khan. Il mittente della lettera, consegnata dagli ambasciatori turchi all'imperatore Maurizio, era, dunque il nipote del fondatore del regno, il khan Niri, - inizialmente identificato per errore da alcuni studiosi come Tardu -, il quale si proclamava padrone di tutto l'impero a oriente e scriveva al sovrano bizantino per riallaccia-

²⁰ Cfr. Coloru 2013, 398, che cita Atkinson 1860.

²¹ Whitby, Whitby 1986, XIII-XVII; Whitby 1988.

²² Per l'identificazione del khan e per la cronologia degli eventi descritti nella lettera riportata da Simocatta, vedi De La Vaissière 2015, 91-102.

²³ De La Vaissière 2010, 219-224.

re i rapporti diplomatici a occidente, nel 595, nel momento in cui decideva di dichiararsi regnante legittimo del nord del Tianshan. Di questo khan Niri si parla anche nelle fonti cinesi e il primo riferimento risale al 588, quando conseguì la sua vittoria sulla linea dinastica. Sono state elaborate svariate ipotesi riguardanti il motivo per il quale il khan abbia deciso di proclamarsi vittorioso con la missiva inviata alla corte bizantina soltanto nel 595 e non nell'anno effettivo della sua ascesa al potere²⁴. Ad ogni modo, l'oggetto di dibattito più importante in questa sede è quello che riguarda l'identificazione del toponimo Taugast, menzionato nella descrizione del regno orientale²⁵. La lettera di vittoria del khan Niri, indirizzata all'imperatore Maurizio e consegnata dagli ambasciatori turchi, menzionava, infatti, l'antica fondazione della città di Taugast da parte di Alessandro il macedone "A proposito di questa Taugast, infatti, i barbari affermano che fu fondata da Alessandro il macedone quando sottomise i Battriani e i Sogdiani e poi bruciò dodici miriadi di barbari"²⁶. In realtà, come informazione preliminare, è necessario precisare che la lettera pervenuta presso la corte bizantina è stata citata e contestualizzata in quello che può essere definito come una sorta di riadattamento nell'ambito dell'opera storica di Teofilatto Simocatta. Lo storico bizantino, come affermato concordemente da diversi studiosi nel corso degli anni, potrebbe aver aggiunto informazioni alla lettera dei Turchi nel 598, organizzando e riformulando nella stessa sede notizie reali e false²⁷. I dettagli aggiunti da Simocatta nella sua opera potrebbero essere pervenuti anche da documenti contenuti negli archivi di governo a Costantinopoli. In questa raccolta, infatti, erano anche presenti opere archiviate dell'epoca di Menandro il Protettore, grazie al quale furono archiviati documenti relativi agli scambi diplomatici tra impero turco e bizantino dal 568 al 586. È importante sottolineare, inoltre, per inquadrare meglio il contesto bizantino del tempo, in riferimento all'ultima missione del 586 dell'emissario Valentino presso i Turchi Occidentali, che a Costantinopoli viveva un numero cospicuo di Turchi e Sogdiani, dei quali - durante questa missione diplomatica - rimpatriarono circa 106 persone²⁸. È dunque probabile che le notizie riguardanti la leggenda della fondazione della città di Taugast da parte di Alessandro possano essere pervenute alla corte bizantina da differenti canali d'informazione: ufficialmente dai Turchi o anche dalle informazioni che Simo-

²⁴ Al riguardo, De La Vaissière sostiene che nella sua lettera, il Khan abbia narrato l'intera storia dell'impero turco dal 550 al 590.

²⁵ De La Vaissière 2015, 95.

²⁶ "This Taugast in fact, the barbarians say, was founded by the Macedonian Alexander when he enslaved the Bactrians and Sogdoans and burnt twelve myriads of barbarians". Whitby 1986, 224.

²⁷ Zhang Xushan 2010, 486.

²⁸ Blockley 1985.

catta poteva aver acquisito indirettamente dai popoli dell'Asia Centrale. Partendo da questa premessa, entriamo nel vivo del dibattito sulla città in questione, Taugast, identificata nella traduzione di Whitby come il toponimo di una città cinese:

“A proposito di questa Taugast, infatti, i barbari affermano che fu fondata da Alessandro il macedone quando sottomise i Battriani e i Sogdiani e poi bruciò dodici miriadi di barbari”²⁹. Innanzitutto, è importante specificare che, nella versione greca della lettera di Simocatta, il termine traslitterato come Taugast è Ταυγάστ πόλις³⁰.

Vediamo il testo: *“Taugast è una famosa città; essa è stata fondata ad una distanza di 1500 miglia da coloro i quali chiamano Turchi. Essa è situata ai confini dell'India. Questi barbari che dimorano presso Taugast sono la razza più valorosa, dall'imparagonabile quantità del numero di abitanti e dall'ineguagliabile grandezza di corporatura fra tutte le razze che abitano il mondo”³¹.* La città che nella lettera viene menzionata e localizzata ai confini dell'India è stata, in seguito, localizzata dagli studiosi nel Nord della Cina. Ad ogni modo, nell'ambito del dibattito sull'identificazione è stata ricorrenemente citata una teoria - sostenuta da una parte degli studiosi coinvolti nel confronto-, che ravvisa in Ταυγάστ il risultato di una sovrapposizione tra un toponimo ed un etnonimo³². Si sarebbe potuta verificare una sorta di assimilazione nella traslitterazione fonetica - dal turco al greco e dal greco ad altre lingue-, dello stesso etnonimo dei Turchi, che nelle fonti appaiono spesso sotto il nome di Tabyač (in turco Taugast) per designare il clan dei Tuoba³³. Secondo questa tesi, il lemma

²⁹Whitby 1986, 224.

³⁰ Ἡ δὲ Ταυγάστ πόλις ἐπιφανής, τῶν τελεγομένων Τούρκων ἀπὸ κίσται χιλίους πρὸς τοὺς πεντακοσίους σημείους· αὐτὴ ὁμορος καθέστηκε τοῖς Ἰνδοῖς. Οἱ δὲ περὶ τὴν Ταυγάστ ἀλιζόμενοι βάρβαροι ἔθνος ἀκμιώτατον καὶ πολυανθρωπώτατον, καὶ τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἔθνεσι διὰ τὸ μέγεθος ἀπαράλληλον.

³¹ “Taugast is a famous city; it is established at a distance of 1500 miles from those called Turks. It is situated on the border of India. These barbarians dwelling around Taugast are a most valiant and populous race, and unparalleled in size among races in the inhabited world”: Sheldon 2010, 136.

³² Pelliot 1912 suggerisce l'identificazione con i Tuoba, etnonimo dei turchi. Dal 386 al 581 la Cina Settentrionale era occupata da una dinastia proveniente dalla Mongolia che si stabilisce con il nome di Wei. Tuttavia, gli storici cinesi avevano registrato l'etnonimo originario di questa dinastia non autoctona che si era insediata in Cina (in trascrizione Tuoba) che è stato utilizzato anche in seguito per denominare le popolazioni dell'Asia Centrale e che successivamente è stato trascritto in lingua greca come Taugas. Molti studiosi hanno optato per questa tesi proposta dal Pelliot: vedi, ad es., Boodberg 1938, 238-241.

³³Tuoba Shi 拓跋氏. Cfr. Boodberg 1938 e la nota relativa a πρὸς τοὺς Ταυγάστ in VII 9 1.

Taugast sarebbe stato utilizzato per fare riferimento, soprattutto al tempo di Simocatta, anche ai territori e alle dinastie che occupavano le aree geografiche della Cina e, successivamente, il termine sarebbe stato utilizzato anche per designare in generale le popolazioni dell'Asia Centrale³⁴. Altra tesi condivisa da diversi studiosi è quella proposta da Haussig.³⁵ Secondo questa ipotesi ci sarebbe stata confusione nell'interpretazione: la città di Taugast dei Turchi, che nell'opera di Simocatta è descritta come attraversata da un fiume³⁶, sarebbe stata, in realtà, l'omonima città situata nel Turkestan Occidentale, nella regione della Battriana e della Sogdiana, dove effettivamente Alessandro Magno aveva fondato dei centri urbani al tempo della sua conquista militare.

In conclusione, anche Fraser interpreta la leggenda che lega Alessandro alla fondazione della città di Taugast, come un'eredità non derivante direttamente dalle fonti cinesi, che tutt'al più sarebbe da attribuire alle tradizioni orali iraniche³⁷. Anch'egli predilige l'ipotesi di Haussig e identifica Taugast con l'etnonimo delle popolazioni turche, adottato altresì in riferimento alla capitale situata tra i confini estremo orientali dell'Occidente e la Cina Occidentale e che era divisa dal fiume Oxus. Dunque, le fonti bizantine di cui Simocatta disponeva erano costituite da nozioni ottenute da diversi canali d'informazione, che si presentavano come un insieme di notizie abbastanza vaghe, mescolate a leggende tramandate dalle tradizioni orali dell'Asia Centrale che venivano organizzate nella sua opera insieme ad altre informazioni derivanti dagli ambasciatori turchi³⁸. A tal proposito, è opportuno sottolineare l'importanza dell'apporto delle popolazioni turche nell'ambito dei processi di divulgazione in Asia Centrale degli episodi dei viaggi di Alessandro Magno in Oriente. Si tratta di una diffusione che ha tracciato un percorso indipendente rispetto alla strada battuta dal processo di trasmissione delle avventure narrate dalla letteratura persiana. Come già anticipato nel capitolo precedente, queste leggende sono state assorbite dalle tradizioni popolari dei Turchi, dei Mongoli e degli Unni dell'Asia Settentrionale, in un periodo antecedente rispetto alla diffusione del ciclo narrativo della letteratura persiana. È presente, infatti, nell'ambito della tradizione popolare turca, il famoso episodio della "Terra dell'Oscurità" ove il Sole sorgeva vicinissimo alle montagne, e sebbene non bruciasse la terra, spingeva le popolazioni a rifugiarsi nelle caverne finché non si fosse spostato. Furono le popolazioni turche - deno-

³⁴ Zhang Xushan 2010, 496.

³⁵ Haussig 1953, 275-462.

³⁶ "A river divides this Taugast; now once long ago the river was interposed between two great nations who were mutually hostile; the dress of one was black, and of the other scarlet-hued." Whitby, Whitby 1986, 224.

³⁷ Frazer 2003, 60, 71- 72.

³⁸ Boodberg 1938 e nota relativa a πρὸς τοὺς Ταυγάστ in VII 9 1.

minate dalle fonti cinesi con l'etnonimo di Tujue³⁹ - a trasmettere, a loro volta, la leggenda della terra dove sorge il Sole ai Mongoli.

Bisanzio è altresì anche un luogo fondamentale per l'avvio della divulgazione delle leggende di Alessandro contenute nella tradizione cristiana, che è da considerarsi come un fenomeno d'influenza culturale collaterale all'opera evangelizzatrice dei missionari nestoriani che predicavano la religione. Fu proprio il patriarca di Costantinopoli, Nestorio, infatti, a dare impulso alla dottrina definita nell'Occidente cristiano come Nestorianesimo, dopo essere stato condannato dal Concilio di Efeso nel 431.

Dal 435 in poi, in Siria, la comunità nestoriana era attiva nella pratica del culto. Anche l'apostolo San Tommaso officiava la liturgia cristiana in lingua siriana, ed è stato ritrovato un numero cospicuo di cimiteri nestoriani in Asia Centrale che attesta la durevole presenza e la pratica del culto presso questi territori. In epoca Tang, presso i distretti della corte cinese erano presenti svariati monasteri cristiani: nel 1625 i missionari Gesuiti scoprirono a Xi'an una stele eretta il 4 febbraio del 781 che registrava l'arrivo nel 635 dei missionari cristiani presso la corte cinese⁴⁰.

È da queste premesse che gli episodi del viaggio di Alessandro in Oriente hanno avuto modo di diffondersi mediante le diverse tradizioni narrative e in periodi storici differenti; nel tragitto verso l'Estremo Oriente hanno subito le influenze culturali e le trasformazioni narrative apportate dalle popolazioni che le accoglievano - direttamente o indirettamente - dai diversi e molteplici gruppi culturali che traghettavano queste storie nei remoti territori dell'Asia Centrale, Settentrionale e Orientale.

II.2. *Alessandro Magno nella tradizione popolare mongola.*

La leggenda della "Terra dove sorge il Sole", che raccontava di come Alessandro si fosse spinto in Oriente fino a raggiungere il mare presso questo territorio, si è diffusa in Mongolia grazie ai Turchi ed è da considerarsi come un'eredità tramandata dai Nestoriani, originariamente presente in quello spiraglio narrativo della tradizione cristiana riguardante gli episodi della vita del sovrano macedone. Questo episodio leggendario è stato perfettamente assimilato dalla tradizione popolare narrativa mongola. La sua ricezione e, in particolare, l'episodio della scoperta della "Terra dove sorge il Sole" può essere considerata come un interessante caso di assimilazione a livello locale di leggende straniere.

³⁹ Tujue: 突厥.

⁴⁰ Sulla presenza della dottrina nestoriana (detta in Cina *jingjiao* 景教, "Insegnamento dell'Asse di Luce") in Asia Orientale, cfr. Standaert 2001.

Giovanni di Pian del Carpine, ambasciatore di Innocenzo IV presso i Mongoli, riporta nella sua *Historia Mongalorum* un episodio ambientato nella leggendaria terra invasa da Genghis Khan, altresì menzionata negli episodi di viaggio di Alessandro, secondo la quale Genghis, come Alessandro, si sarebbe messo in marcia in preda al terrore con il suo esercito in direzione nord-orientale, dopo aver lasciato le montagne del Caucaso raggiungendo così, in tre giorni di cammino nel deserto, la “Terra degli Uomini del Sole”, Narayrgen (*nara* in lingua tartara significa Sole e *irgen* uomini). Nella narrazione dell’episodio è descritta la storia di uomini leggendari che avevano scavato sotto terra le loro dimore, al di sotto della montagna. La storia, nella quale il conquistatore si trova coinvolto nell’ambito di un conflitto d’armi, prosegue poi con una narrazione incentrata su un episodio traumatico: i Tartari, in seguito allo scontro con le popolazioni locali, avevano dovuto prostrarsi immediatamente a terra, con il volto rivolto verso il basso, a causa dell’assordante rumore del Sole nascente e molti soldati erano morti sul colpo. In momenti successivi, la leggenda narrava della moglie di Genghis Khan, che era stata fatta prigioniera da questo popolo e di come avesse vissuto in questi territori localizzati ai confini del mondo ove c’era soltanto l’oceano. La moglie di Genghis descriveva il rumore assordante del Sole che rimbombava presso la terra dove era prigioniera, a causa dell’eccessiva vicinanza al sorgere del Sole, in occasione dell’alba estiva. L’ostilità del Sole e degli astri faceva sì che nessuno osasse vivere all’aria aperta fino a che il Sole non avesse intrapreso il suo percorso zodiacale verso sud. Per scongiurare il timore di morire a causa del frastuono e dei lampi, le popolazioni locali percuotevano grandissimi tamburi ed altri strumenti nelle loro caverne per coprire il suono assordante del Sole con le loro percussioni. Citando il riferimento alla terra degli Uomini del Sole della narrazione di Giovanni di Pian del Carpine contenuta nella sua storia e identificata dallo stesso come una leggenda di origine mongola, è importante, in questa sede, precisare che la popolazione degli Uomini del Sole, nel particolare contesto della tradizione popolare mongola, è da considerarsi come un fenomeno di assimilazione della tradizione cristiana riguardante gli episodi leggendari della vita di Alessandro che menzionava il mitico popolo degli Uomini del Sole, identificandolo come una comunità che viveva nelle caverne⁴¹.

La diffusione del ciclo narrativo degli episodi del viaggio di Alessandro in Mongolia è stata coadiuvata da un peculiare processo di ricezione che si è sviluppato a tal punto da radicarsi ed innestarsi con la tradizione popolare autoctona. Si tratta di un percorso che si è dipanato in un arco temporale molto ampio,

⁴¹ Boyle 1974, 220-22, che ricorda l’opinione secondo cui nel nome degli Uomini del Sole, Narayrgen, si potrebbe ravvisare l’equivalente mongolo del toponimo che nelle lingue sino-giapponesi indica il Giappone.

la cui origine è rintracciabile in un periodo storico antecedente rispetto all'epoca in cui è diventato popolare in Asia il *Romanzo* di Alessandro, mediante la diffusione della sua versione introdotta dalla letteratura persiana. È, infatti, una genesi che si è originata sicuramente in un periodo storico più antico: quando missionari Nestoriani portarono alle popolazioni stanziate in Asia Centrale e Settentrionale la religione cristiana così come, in contemporanea - collateralmente - si divulgarono anche le leggende contenute nell'antica tradizione della *Bibbia*. Si tratta, dunque, di un'eredità che si è letteralmente "trasferita" nell'immaginario della tradizione popolare mongola. La tematica dell'episodio è il fattore predominante che perdura e che si trasforma adattandosi al contempo alla tradizione locale; mediante un processo di osmosi si trasferisce l'esperienza da un sovrano leggendario ad un altro: la scoperta di Alessandro Magno della "Terra dove sorge il Sole" è un'esperienza che viene trasferita al conquistatore mongolo Genghis Khan.

Un altro episodio (in questo caso, proveniente dalla tradizione ebraica) che è parte del ciclo narrativo dei viaggi leggendari di Alessandro Magno e che trova un collegamento con la tradizione popolare mongola, è quello della "Terra di Gog e Magog", citato dalla *Bibbia*, dal *Corano* e dalla tradizione araba. Nell'episodio della costruzione del "Muro di Alessandro" si narra, infatti, delle popolazioni nomadiche a cavallo, provviste di grandi eserciti, che abitavano le lontane terre dell'Asia Settentrionale e che Alessandro rinchioda per bloccare l'avanzata verso occidente. Grazie alla costruzione della famosa opera difensiva, l'eroe blocca l'incedere delle pericolose popolazioni che vivevano nelle terre di Gog e Magog e che sono state identificate come i Mongoli. Nel *Libro della Genesi*, Magog è il figlio di Japhet e, dal momento in cui il suo nome è stato spesso associato a quello di Medes e Gomer - localizzati nei territori della Cappadocia e della Frigia-, la sua identificazione è stata associata ai popoli che vivevano nelle aree geografiche localizzate nella regione immediatamente a sud del Caucaso, nell'Armenia nord-orientale. Seguendo il racconto biblico e facendo riferimento, in particolare, al libro di Ezechiele, il nome di Gog "della terra di Magog" appare nel testo in relazione ad una profezia secondo la quale, nel momento in cui Gog fosse arrivato dalle sue terre, localizzate nelle remote aree geografiche settentrionali, sarebbe giunto con una moltitudine di persone e un potente esercito in sella ai cavalli. Il riferimento alla profezia del testo ha fatto sì che ci fosse sempre una tendenza da parte degli studiosi ad associare queste popolazioni con quelle stanziate a sud del Caucaso. L'invasione di Gog è stata interpretata anche come l'invasione dei Cimmerici che provenivano dalle steppe meridionali o, ancora, come quella degli Sciti.

Nel libro della *Rivelazione*, si recita che, dopo mille anni dalla profezia, Satana avrebbe liberato le sue prigionie radunando tutte le popolazioni dai quattro

angoli della terra per riunirle in una grande guerra. Per quanto concerne la leggenda della reclusione di questi popoli, mediante la barriera di ferro, dalla quale sarebbero poi irrotti alla fine del mondo, occorre aggiungere che essa è stata rintracciata in due passi di Flavio Giuseppe nei quali si identificano gli Sciti con Gog e Magog e si parla di Alessandro che rinchiude con una porta di ferro le popolazioni che vivevano nell'area geografica del Caucaso⁴². Questa leggenda apocalittica presente nel testo appartenente alla tradizione cristiana è stata scritta da un autore sconosciuto in Mesopotamia tra il 629 e il 636. Successivamente, fu assimilata nella versione araba del *Romanzo* di Alessandro che è andata perduta ma che è stata conservata nella sua versione etiopica. Secondo il racconto di questo episodio, Alessandro si sarebbe spinto verso nord attraverso l'Armenia e a sud del Caucaso per giungere presso queste terre ed avrebbe poi chiesto alle popolazioni autoctone di identificargli le terre che vedeva sulle montagne. La risposta lo avrebbe informato che si trattava degli Unni, popoli selvaggi e crudeli, e che i loro sovrani erano Gog e Magog e Nawal, i re dei figli di Japhet. In seguito, viene riportato l'ordine di Alessandro di costruire una porta di ferro per confinare le regioni di Gog e Magog e di incidere (Xdi) una profezia sulla porta che preannunciava l'invasione di questi popoli dopo 826 anni. Si tratta ovviamente di una leggenda elaborata successivamente rispetto alla reale incursione degli Unni in Occidente, ed è chiaro che la coincidenza cronologica con l'incursione di queste popolazioni in Europa è da considerarsi un espediente narrativo elaborato in epoca posteriore rispetto agli avvenimenti storici in questione. Un lungo percorso di ricerca circa l'identificazione di questi popoli ha suscitato sin dal Medioevo svariate ipotesi; a tal proposito, Pietro Comestore (1100-1179) sosteneva una teoria secondo la quale ci sarebbe stata una commistione tra le tribù disperse di Israele e i popoli di Gog e Magog. In base a questa ipotesi, che insisteva su speculazioni ermeneutiche del testo ebraico, i Mongoli, identificati come Gog e Magog, re dei figli di Japhet, avrebbero avuto origine da un processo di assimilazione con le tribù ebraiche deportate in Media dal re assiro Shalmaneser⁴³.

Prescindendo dal lungo e tortuoso percorso del dibattito sull'identificazione delle popolazioni, è interessante constatare come questo episodio del ciclo narrativo di Alessandro sia stato assimilato nella tradizione popolare mongola. Nell'episodio leggendario di quella che viene considerata la genesi o la rinascita dei Mongoli - contenuto nella raccolta di leggende popolari di Rashīd al-Dīn - si racconta che le popolazioni mongole, dopo essere state intrappolate per secoli in una vallata circondata in tutti i suoi lati da alte montagne e da impenetrabili fore-

⁴² Boyle 1979, 123; Joseph., *Ant Iud* VI, 11; *Bel Iud* VII, 4.

⁴³ Boyle 1979, 124. Su Comestore: Daly, 1957, 62-73.

ste, erano riuscite ad evadere mediante la fusione di una barriera di ferro. Il complicato abbattimento della barriera di recinzione era avvenuto bruciando grandissime quantità di legno e carbone ed utilizzando 70 paia di mantici come soffiatti per alimentare le fiamme, costruiti con le pelli di buoi che i Mongoli avevano sacrificato. Questo procedimento appare come una citazione abbastanza chiara dell'episodio riportato nella versione etiopica del *Romanzo* di Alessandro: nella costruzione del cancello, gli artigiani del sovrano avevano utilizzato le pelli di grandi animali per costruire soffiatti per alimentare le fiamme del fuoco, al fine di fondere insieme il ferro e l'ottone. I soffiatti citati nell'episodio ricorrono anche nella versione riportata dal *Corano* e in quella cristiana. Nella leggenda mongola, la porta di Alessandro è una barriera di ferro da fondere per liberare i popoli di Gog e Magog⁴⁴.

In seguito alla comparazione di queste diverse leggende, diventa inevitabile prendere in considerazione i processi di acquisizione delle tematiche narrative; il lettore è portato a confrontare una serie di pratiche ricorrenti che conducono all'assimilazione di tradizioni diverse. Tali pratiche d'assimilazione, scaturite nell'ambito dell'influenza che le vicende narrative del sovrano hanno esercitato sulla tradizione popolare dell'Asia Settentrionale, rimandano a quello che può definirsi come una sorta di consolidamento di una particolare modalità di rielaborazione dei temi a favore di un processo di assimilazione - che avviene per osmosi - tra l'elemento narrativo "straniero" e la tradizione delle leggende autoctone mongole. Il processo di acquisizione narrativa nell'ambito della tradizione popolare mongola, ove la tematica prevale sul personaggio, si presenta come un fenomeno parallelo sia nell'episodio del "Muro di Alessandro" che in quello della "Terra del Sole nascente".

II.3. *La versione mongola del Romanzo di Alessandro*

I resti di un antico manoscritto anonimo identificato con la sigla "TID 155", in uno stato di conservazione non ottimale, furono ritrovati in occasione di una missione archeologica tedesca agli inizi del Novecento insieme ad altri documenti a Turfan, nello Xinjiang.

Il manoscritto, in condizioni frammentarie (Fig.2), era compilato in parte in lingua mongola con annotazioni nella lingua dei Turchi Uiguri. Questa scoperta archeologica ha costituito un importante punto di svolta perché, successivamente ad un'analisi preliminare del documento - ispezionato da Herbert F. Schurmann- Nikolaus Poppe ne pubblicò nel 1957 la prima traduzione in assoluto in

⁴⁴ Boyle 1979, 126

lingua tedesca⁴⁵. Questo contributo è stato fondamentale non soltanto nell'ambito degli studi mongoli ma soprattutto perché si è appurato che il contenuto del manoscritto si rivelava nella sua traduzione in lingua europea come una versione in lingua mongola del *Romanzo* di Alessandro. Nell'ambito degli studi comparatistici che mettono a confronto il cospicuo materiale che costituisce l'insieme della letteratura internazionale e che si riunisce nelle diverse tradizioni narrative degli episodi della vita del sovrano macedone, questa scoperta ha contribuito ad accrescere le conoscenze al riguardo dell'evoluzione del ciclo narrativo nelle più disparate aree geografiche dell'Europa e dell'Asia e nei suoi differenti contesti culturali.

Poppe, che per primo, nel 1957 identificò la storia contenuta nel manoscritto come la versione in lingua mongola del *Romanzo* di Alessandro, ne individuò nel suo appellativo, Sulqarnai, l'equivalente in mongolo del nome attribuito in lingua araba Zul Garnain (Dhū-l-Qarnayn ovvero il "Bicorne") lasciando intendere che si trattasse di un adattamento del nome derivante dalla traslitterazione fonetica.

Riassumendo in quattro episodi narrativi la vita di Alessandro, Poppe identificò nella sua traduzione un massimo comune denominatore che riallacciava le diverse trame del racconto, ovvero quello della ricerca dell'"Acqua della Vita", e sottolineò che gli episodi erano incentrati sulla ricerca dell'immortalità. Il sovrano ha occasione di vivere ben tremila anni prima di ritornare nella città di Misir. In seguito ad una tormentata decisione intrapresa dopo che gli viene rivelato da un personaggio in cui si imbatte - e che elegge come consigliere - che, pur ottenendo una vita immortale, i suoi amici sarebbero stati destinati a morire lasciandolo solo, il sovrano rinuncia a bere l'acqua che gli avrebbe donato una vita eterna e la regala ai cipressi per renderli immortali e sempre verdi. Una volta rientrato nella sua città scrive il proprio testamento preparandosi alla morte.

I quattro episodi che sono presenti nel manoscritto, legati dalla comune tematica della ricerca dell'immortalità, e cioè l'ascesa al Monte Sumur, la discesa nel fondo del mare, la discesa nella "Terra dell'oscurità" e il ritorno alla città di Misir, sono stati confrontati dagli studiosi con le altre versioni delle diverse tradizioni narrative e del primo *Romanzo* di Alessandro dello Pseudo-Callistene. L'episodio del ritorno di Sulqarnai nella città di Misir e l'ordine testamentario del sovrano sono stati oggetto di un interessante studio a lungo spettro sulle pratiche funerarie in Asia. Nella versione del *Romanzo* di Alessandro che circolava nelle steppe d'Asia Centrale è stato rintracciato un riferimento che si ricollega ai costumi del rituale funerario sia presso le tradizioni greche che armene. Ales-

⁴⁵ Poppe 1957, 105-129; Woodman Cleaves 1959, 2.

sandro, nella versione mongola, all'avvicinarsi della morte, chiede di essere seppellito insieme ad un grande quantitativo di oro. La principale motivazione di tale richiesta, secondo alcuni studi, è riconducibile ad alcune pratiche consuetudinarie di conservazione del corpo all'interno della sepoltura. L'incorruttibilità dell'oro, al contempo, aveva un valore simbolico ai fini della preservazione del corpo stesso del defunto. Si possono in qualche modo collegare la funzione rituale e la simbologia dell'oro in ambito cosmologico, perché l'oro aveva anche la funzione di rallentare la decomposizione del corpo. Parallelamente, in Cina, nel periodo Zhou, gli amuleti di giada venivano posizionati nelle sepolture per rallentare la decomposizione. Il rituale funerario della nobiltà era caratterizzato dall'utilizzo di abiti da sepoltura molto elaborati, costituiti da migliaia di placche di giada. Sin dal V-IV secolo a.C. le popolazioni Saka, che occupavano l'area attualmente denominata come Alma Ata, seppellirono uno dei loro principi in uno splendido abito con una cintura ed un copricapo d'oro⁴⁶. Circa un secolo prima, nel 530 circa, i Persiani seppellirono Ciro il Grande in una bara d'oro e in una camera contenente una panca dorata, come riportano Strabone (XV 3,7) ed Arriano (VI 29,5). Presso i Mongoli la perpetrazione di tali pratiche funerarie è diventata nel tempo consuetudinaria sia per influsso delle popolazioni vicine che, forse, anche per l'incidenza della versione del *Romanzo* di Alessandro. Quindi, nell'episodio dell'ordine testamentario di Sulqarnai riportato dal manoscritto mongolo si possono notare una serie di elementi caratteristici di pratiche tipicamente autoctone della tradizione funeraria mongola⁴⁷.

Nelle diverse comparazioni degli episodi del *Romanzo* di Alessandro si riscontrano non soltanto punti d'incontro e di differenza negli episodi ma si ha anche l'occasione di constatare quanto nella versione del manoscritto mongolo siano presenti elementi che evidenziano l'intenso scambio tra le diverse culture che si incontravano tra Occidente e Oriente in epoca medievale. Inoltre, traspasano anche apporti derivanti dalla tradizione buddhista, prima ancora che avesse un'importante e comprovata presenza nel XIV secolo, grazie alla sua diffusione alimentata dall'intenso traffico commerciale e di idee che si convogliava in Asia Centrale in epoca medievale⁴⁸.

II.4. *Le fonti cinesi*

Nonostante i recenti studi stiano sempre più anticipando la cronologia degli scambi internazionali dell'antichità lungo le rotte commerciali della Via della

⁴⁶ Allsen 2002, 68.

⁴⁷ Allsen 2002, 69.

⁴⁸ Baohua, Oyun-Chimeg 2014, 999.

Seta tra Oriente e Occidente, le prime registrazioni dei rapporti con i territori occidentali, che si possono riscontrare nelle fonti storiche cinesi, iniziano ad essere ben documentate soltanto a partire dell'epoca Han (206 a.C. -220 d.C.)⁴⁹.

La situazione politica della Cina pre-imperiale degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) - che per un certo lasso di tempo ingloba l'epoca della campagna militare verso Oriente di Alessandro Magno - era notevolmente agitata dai conflitti interni, così tanto da non potersi occupare del mondo esterno a Occidente.

Così come Alessandro Magno ridisegnava attraverso la sua avanzata militare i confini del mondo conosciuto dell'Occidente non spingendosi oltre l'Asia Centrale, in Oriente, il mondo esterno ai territori centrali e alle entità politiche della Cina non era ancora ben conosciuto. I Cinesi avrebbero avuto modo di concentrarsi sulle mire espansionistiche in Occidente soltanto alcuni secoli più tardi.

L'ambito politico ha avuto un percorso diverso rispetto a quello mercantile; molto probabilmente gli scambi commerciali hanno anticipato in via informale quelli che successivamente sarebbero stati registrati dalle fonti storiche cinesi come i rapporti ufficiali con i territori occidentali della Cina Han.

Le citazioni tradotte ed analizzate in questa sede, infatti, non sono collocabili in un *corpus* di fonti appartenenti alle registrazioni cinesi coeve ad Alessandro o quantomeno più vicine all'epoca in cui il sovrano macedone si dedicò alla campagna di conquista nei territori dell'Asia. Molto probabilmente, la situazione politica degli Stati Combattenti per le suddette ragioni non creò occasioni tali da permettere ai regni in conflitto di dedicarsi alle registrazioni di cronache dei territori posti ad Occidente. Successivamente, in tempi più stabili politicamente, si riscontrano registrazioni storiche dell'impero Han, che nel 138 a.C. inviò le prime missioni diplomatiche in Asia Centrale, ove si creò occasione per entrare poi in contatto con il mondo post-alessandrino che si era integrato nel contesto cosmopolita dei territori che erano stati interessati dalle conquiste di Alessandro.

Questi iniziali contatti con le realtà politiche dell'Asia Centrale entrarono per la prima volta nelle registrazioni storiche cinesi: l'impero che per auto-definizione si poneva al centro del mondo ebbe modo di dedicare nuovi capitoli di storia cinese all'Occidente nella sezione dei Territori Occidentali. Le fonti citate che documentano le missioni diplomatiche dell'impero Han⁵⁰ sono state redatte in riferimento alla visione cosmologica cinese che traspare nello stesso composto logografico "Zhongguo"⁵¹, con cui la Cina si è auto-designata nel corso dei secoli localizzandosi al "centro" del proprio mondo politico. Le missioni

⁴⁹ Sulle fasi arcaiche dei contatti lungo la Via della Seta, cfr. Romgard 2008; Selbitschka 2018.

⁵⁰ Han 漢.

⁵¹ Cina: Zhongguo 中国.

diplomatiche verso Occidente sono attestate nelle sezioni delle fonti storiche dedicate ad uno dei quattro lati esterni, i *si fang*⁵², l'area dominata dalle entità politiche centrali cinesi che costellavano l'universo straniero della Cina ove si trovavano le regioni dei territori occidentali: i *Xiyu*⁵³. Tali citazioni fanno riferimento ai primi contatti tra il celeste impero e il mondo greco-ellenistico stanziato nelle diverse aree geografiche dell'universo cosmopolita dell'Asia Centrale. I riferimenti all'ecumene ellenistica greco-orientale attestati nelle fonti cinesi si concentrano prevalentemente nello *Hou Han Shu*⁵⁴, il Libro degli Han Posteriori, compilato dallo storico Fan Ye⁵⁵ e giungono ad un periodo storico databile fino al V secolo d.C.

Segue poi un lungo periodo di vuoto storico, per giungere, infine, alle citazioni che mostrano riferimenti diretti ad Alessandro Magno. Si tratta di un numero esiguo di citazioni che, tuttavia, descrivono il sovrano in una veste mitizzata, in un'aura che, nel suo reverbero, trasmette l'idea dello splendore - a tratti anche mistico - della sua memoria divinizzata.

Le citazioni che fanno riferimento alla figura mitizzata di Alessandro sono riscontrabili in alcune opere storiografiche cinesi di epoca considerevolmente tarda. Si tratta di citazioni attestate in alcune opere geografiche che si ricollegano alla tradizione narrativa ispirata dalla curiosità per la conoscenza dei nuovi mondi - quasi fantastici - posti ad Occidente dell'impero cinese. È interessante constatare come l'eco storica dell'immagine mitizzata del sovrano abbia potuto essere colta dallo sguardo degli orientali e registrata nelle esperienze di viaggio verso i territori occidentali, ove le leggende popolari narravano episodi legati ad un sovrano fuori dal comune la cui memoria restava viva a distanza di secoli dalla sua scomparsa. Quindi, le prime menzioni esplicite che fanno riferimento al sovrano macedone appaiono all'interno delle fonti cinesi - proposte in questo studio per la prima volta in traduzione in lingua italiana - soltanto in epoca Song, ovvero 1200 anni dopo la morte di Alessandro⁵⁶.

La figura storica di Alessandro Magno, nella sua veste gloriosa anche attraverso lo sguardo orientale è registrata nell'opera di Zhao Rugua⁵⁷, il *Zhufan*

⁵²*si fang* 四方.

⁵³Xiyu 西域.

⁵⁴*Hou Han Shu* 後漢書.

⁵⁵Fan Ye 范曄 (398-445 d.C.).

⁵⁶La dinastia Song 宋 si divide in due periodi ben distinti, segnati da importanti momenti politici che hanno visto la corte migrare a sud, con il relativo spostamento della capitale da Bianjing 汴京 a Lin'an 臨安. Song Settentrionali 北宋, dal 960 al 1127 e poi Song Meridionali 南宋, dal 1127 al 1276.

⁵⁷Zhao Rugua 趙汝适 (1170 -1231).

*Zhi*⁵⁸, nell'opera coeva lo *Shilin Guangji*⁵⁹, compilato da Chen Yuanjing⁶⁰ e successivamente ampliato in epoca Yuan (1279-1368)⁶¹ e in epoca Ming (1368-1644)⁶² e nel *Sancai Tuhui*⁶³, enciclopedia illustrata di epoca Ming sui tre regni del cielo, della terra e dell'uomo, opera di Wang Qi⁶⁴ e Wang Siyi del 1607. Il nome di Alessandro Magno - Cugeni - riportato da queste fonti risulta essere la versione e l'adattamento in lingua cinese di quello menzionato dalle fonti arabe, Dhul-Qarnayn, come specificato nelle riedizioni del *Zhufan Zhi*⁶⁵.

Dal *Zhufan Zhi* 《诸蕃志》

《遏根陀國》

遏根陀國，勿斯里之屬也。相傳古人異人徂葛尼於瀕海建大塔，下鑿地為兩屋，磚結甚密；一窖糧食，一儲器械。塔高二百丈，可通四馬齊驅而上，至三分之二。塔心開大井，結渠透大江，以防他國，兵侵則舉國據塔以拒敵。上下可容二萬人，內居守而外出戰。其頂上有鏡極大，他國或有兵船侵犯，鏡先照見，即預備守禦之計。近來為外國人投塔下執役掃灑數年，人不疑之；忽一日，得便盜鏡拋沉海中而去。

Egentuo 遏根陀

“Il regno di Egentuo⁶⁶ (Alessandria) appartiene a Wusili⁶⁷ (Egitto). Secondo la tradizione, in epoca antica, un antico uomo “straordinario”, Cugeni⁶⁸, co-

⁵⁸ *Zhufan Zhi* 諸蕃志.

⁵⁹ *Shilin Guangji* 事林廣記.

⁶⁰ Chen Yuanjing 陳元靚.

⁶¹ Yuan 元 (1279-1368).

⁶² Ming 明 (1368-1644).

⁶³ *Sancai Tuhui* 三才圖會.

⁶⁴ Wang Qi 王圻 e Wang Siyi 王思義.

⁶⁵ In nota, nel *Zhufan Zhi* viene specificato dall'autore che Cugeni 徂葛尼 doveva essere la traslitterazione fonetica di Dhu-l-karnein che indicava il fondatore Alessandro; il corrispettivo della più recente traslitterazione fonetica del sovrano Alessandro: 亞歷山大王. Vedi anche Zhao Rugua (趙汝适), che nel 1255 riporta la storia trasmessa da mercanti stranieri a Quanzhou (泉州), nel Fujian (福建). Il passo dell'opera descrive una gigantesca torre con un grande specchio costruita da un uomo di nome “Cugeni” (徂葛尼). Si tratta del Faro di Alessandria e di Alessandro Magno (Dhul-Qarnayn, in arabo) (Zhao, *Zhufan Zhi* 諸蕃志, 22, 30-1). Vedi anche Tian 2017, pp. 173 ss.

⁶⁶Egentuo 遏根陀: La traslitterazione fonetica di in epoca antica di “al-Iskandariyah”, Alessandria.

⁶⁷Wusili :勿斯里 (Egitto).

⁶⁸In nota, viene specificato dall'autore che Cugeni 徂葛尼 doveva essere la traslitterazione fonetica di Dhu-l-karnein che indicava il fondatore di Alishanda 亞歷山大, il corrispettivo della più recente traslitterazione fonetica di “Alessandria” ergo 亞歷山大王, il sovrano Alessandro.

struì sulle sponde del mare una grande torre, nel cui sottosuolo scavò due ambienti; i mattoni erano uniti strettamente gli uni agli altri, al punto da non lasciare il benché minimo spazio. In uno dei due alloggi (al di sotto della torre) erano stipate le provviste di grano e cereali, nell'altra cantina vi erano poste delle armi. La torre era alta 200 *zhang*⁶⁹. Vi potevano passare quattro cavalli che potevano essere condotti ai piani superiori sino ad arrivare a due terzi (dell'altezza dell'edificio). Nel centro della torre vi era un grande pozzo, connesso ad un canale che giungeva sino a un grande fiume. Per evitare le invasioni di armate di altri paesi, allora, l'intero regno si appoggiava a questa torre per respingere il nemico. In tutta la sua altezza (la torre) poteva ospitare 20,000 persone. Alcuni restavano all'interno a fare la guardia ed altri uscivano fuori a combattere. In cima (alla torre) vi era uno specchio gigantesco. Quando c'erano navi da guerra di altri stati giunte ad invadere il paese, lo specchio le faceva scorgere in anticipo, e immediatamente si preparavano i piani per la difesa. In tempi recenti, è stato dato ad uno straniero l'incarico di un lavoro di corvée e di pulizia ai piedi della torre. Nessuno dubitava di lui. Poi d'improvviso, un giorno, appena ne ebbe l'occasione rubò lo specchio, lo gettò in fondo al mare e se ne andò."

Cugeni 徂葛尼 nel *Zhufan Zhi* 諸蕃志

Il titolo di quest'opera può essere tradotto in italiano con "Cronache degli stranieri/barbari". Quest'opera geografica è considerata un importante testo descrittivo ad ampio raggio dei territori stranieri, dei beni e dei popoli ai tempi della dinastia Song. La menzione del nome del sovrano macedone, per l'occasione, si veste della sua versione in lingua cinese, per mezzo della traslitterazione fonetica del suo nome in lingua araba, Dhu-l-karnein, e diventa Cugeni. Tale nome è rintracciabile nella sezione del regno di Egentuo, toponimo che risulta essere la traslitterazione fonetica in epoca antica di "al-Iskandariyah", Alexandria, ovvero

⁶⁹Il *zhang* 丈 era un'unità di misura, equivalente a 10 *chi* 尺 ovvero 3,333 metri. La torre di 200 *zhang* 丈 doveva quindi misurare all'incirca 666,6 metri !? Probabilmente si tratta di un eufemismo per enfatizzare la maestosità del monumento. Potrebbe trattarsi proprio del Faro di Alessandria d'Egitto, che è stato considerato infatti una delle Sette Meraviglie del mondo antico, alto 350 piedi (più di 100 metri e non 666,6 metri, la misura "200 *zhang* 丈" potrebbe essere stata una stima indicativa della fonte cinese per enfatizzarne la maestosità). Alessandria d'Egitto fu fondata da Alessandro Magno nel 332/331 a.C., ma il faro, costruito sull'isola di fronte alla città dall'architetto Sostrato di Cnido, risale a un periodo successivo: l'opera fu iniziata da Tolomeo I e terminata da Tolomeo II Filadelfo intorno al 280. La struttura, alta complessivamente circa 130 metri, era costituita da tre parti sovrapposte ed era dotata di uno specchio concavo che serviva a regolare la direzione della luce, ottenuta attraverso la combustione di materiale resinoso. Sul faro di Alessandria cfr., tra l'altro, Mckenzie 2011, 41 ss..

Alessandria d’Egitto, compresa nella descrizione del regno egiziano, Wusili. La descrizione di Zhao Rugua del Faro di Alessandria rispecchia l’entusiasmo e l’impatto della maestosità del monumento, che nell’antichità era considerato come una delle Sette Meraviglie del mondo e che, in tempi antichi, esercitava stupore sul viaggiatore.

Secondo la tradizione, infatti, il monumento, progettato e realizzato dall’architetto Sostratos di Cnido in un periodo iniziato ai tempi del regno di Tolomeo I e terminato nel 280 a.C. – e per la cui progettazione erano state investite ingenti somme di denaro (800 talenti) -, poteva essere visto fino a 50 chilometri di distanza, avendo un’altezza che si aggirava tra i 100 ed i 130 metri.

Nel processo di traduzione è stato interessante soffermarsi sulla conversione delle unità di misura riportate dalle fonti storiche orientali e occidentali. L’altezza del faro di Alessandria d’Egitto è già un argomento ampiamente dibattuto, ma il dato numerico si allontana ancor più se non si interpreta secondo un’ottica diversa la stima riportata nel *Zhufan Zhi* dal funzionario imperiale cinese intorno al 1225.

Il faro per Zhao Rugua diventa alto persino più di 200 *zhang*⁷⁰, che, secondo la conversione, equivarrebbero a 666,6 metri. È molto probabile che il valore stimato si debba interpretare con una visione traduttiva adeguata, considerando che, nella lingua cinese, spesso i numeri, in determinati contesti, non devono essere tradotti letteralmente, ma indicano una “sensazione” che riporta all’estensione della sfera semantica. Ad esempio, nell’espressione beneaugurale “*wanshiruyi*”⁷¹, che si può tradurre come “Ti auguro che tutto vada come tu desideri!”, *wanshi*⁷², “ogni cosa”, tradotto alla lettera corrisponde a “10,000 cose”.

È possibile, quindi, che questi 200 *zhang* siano stati un valore indicativo che per Zhao Rugua doveva essere l’espressione simbolica per rappresentare la maestosità del monumento.

Tornando alla menzione di Cugeni, per la versione del nome cinese di Alessandro, derivante da Dhu-l-karnein in versione araba, è interessante l’aggettivo che viene accostato alla figura del sovrano, a cui erroneamente viene attribuita la costruzione del faro di Alessandria: si tratta di un *yiren*⁷³, un uomo straordinario.

L’aggettivo *yi* è stato tradotto, in questa sede, fedelmente al significato attribuitogli dalle principali traduzioni in lingua inglese degli studiosi del settore, anche se le opzioni di traduzione per questo termine sono diverse; tra le più adeguate vi erano le accezioni “straordinario”, “diverso dagli altri”, con connota-

⁷⁰ *zhang* 丈.

⁷¹ *wanshiruyi* 萬事如意.

⁷² *wanshi* 萬事, “ogni cosa”, tradotto alla lettera corrisponde “10,000 cose”.

⁷³ *yiren* 異人.

zione positiva, ma anche *yi*, “altro”, quindi “straniero”, accezione spesso utilizzata in ambito letterario connotante un rapporto di alterità.

- La prima opzione di traduzione poteva essere “un uomo straordinario”, soprattutto in considerazione dell’atmosfera che suggerisce la traduzione del passo del *Zhufan Zhi*. Zhao Rugua descrive con grande ammirazione il monumento e accuratamente si sofferma sull’importanza strategica del faro anche per i naviganti e sulla sua funzione di difesa militare. Il monumento è alto più di 200 *zhang*, si tratta di un’opera maestosa degna di un costruttore che viene pregiato dell’aggettivo “straordinario”.

- La seconda opzione, che resta come “impregnata” nell’atmosfera della citazione e soprattutto nell’epilogo della traduzione, è “uno straniero”. L’opzione non può essere del tutto esclusa, prima di tutto perché si tratta di un significato che è stato spesso impiegato nella sfera letteraria. Ancor più, non bisogna dimenticare la ragion d’essere di quest’opera geografica; essa è una descrizione di un mondo altro, diverso, “straniero”. L’epilogo della citazione è anche una sorta di completamento della visione cinese, fortemente intrisa di binomi antitetici. La citazione si chiude con la storia di uno straniero che viene accolto e a cui viene affidata una mansione di difesa e pulizia del faro. Nelle ultime righe, Zhao Rugua specifica che nessuno aveva mai dubitato di quest’uomo, che viene descritto nella parte finale del testo come colui il quale getta in fondo al mare l’enorme specchio del faro di Alessandria e poi va via. Lo straniero descritto nella conclusione della citazione potrebbe essere una versione distruttiva e negativa, *yin*⁷⁴, oscura, in contrapposizione con lo straniero *yang*⁷⁵, figura positiva, citata all’inizio.

Dunque, in base a questa seconda ipotesi, *yi* potrebbe assumere al contempo il significato di “straniero” ma anche “straordinario”. Cugeni aveva costruito, secondo il *Zhufan Zhi*, lo stesso maestoso monumento che verrà poi danneggiato dall’“altro” straniero. A tal proposito, è importante sottolineare che la storia raccontata da Zhao Rugua potrebbe essere considerata come una sorta di riproposizione di una leggenda appartenente alla tradizione araba del *Romanzo* di Alessandro. Esiste infatti una narrazione simile, riportata da un’opera enciclopedica del X secolo, compilata da Mas’ūdi, il *Murūj al-dhahabwama’ādin al jawhar*, che descrive il faro di Alessandria come un minareto in rovina, fornendo una spiegazione narrativa per giustificare le condizioni deteriorate del monumento.

⁷⁴ *Yin* 陰.

⁷⁵ *Yang* 陽.

È interessante osservare come la denominazione del faro descritto nell'opera di Mas'ūdi come un minareto, un *manāra*, possa trovare corrispondenza anche nella traduzione e nell'adattamento della versione cinese di Zhao Rugua, che definisce il faro come una torre, *ta*⁷⁶. La storia di Mas'ūdi narra di una spia Rūmi che asseconda la cupidigia del califfo Omayyade, Walid I (705-715), presso il quale era a servizio, portandolo a scoprire tesori in Siria. Un giorno la spia racconta al califfo di un grande tesoro che Alessandro aveva nascosto al di sotto del faro di Alessandria e, per proteggerlo, aveva posizionato un enorme specchio dal quale avrebbe avvistato i nemici in modo da allertare i soldati. Il califfo si reca ad Alessandria con la spia che, dopo aver distrutto lo specchio e il faro, scappa dall'imperatore bizantino ingannando il califfo sull'esistenza del tesoro. Un'ulteriore analogia con il testo cinese può essere riscontrata nell'opera del geografo andaluso Gharnāti (1080-1169-70), il *Tuhfat al-albab*. La leggenda della distruzione del faro di Alessandria, probabilmente elaborata dagli Egiziani a causa della rivalità in periodo pre-islamico tra i patriarchi di Costantinopoli e Alessandria, potrebbe aver viaggiato sino in Cina, grazie ai naviganti delle rotte commerciali che giungevano a Quanzhou, ove lo stesso Zhao Rugua, che ricopriva la carica di ispettore del commercio estero, poteva aver sentito questa storia dai suoi eventuali informatori che erano anche viaggiatori delle rotte commerciali marittime tra Cina e mondo islamico⁷⁷.

Dallo *Shilin Guangji* 《事林廣記》

《沙弼茶國前後無人到，惟古來有聖人名狙葛尼曾到其國，遂立文字。後載其國係太陽西沒之地。至晚日外聲若雷霆，國王每於城上聚千人吹角鳴鑼擊鼓，混雜日聲，不然則小兒驚死也。》

“Il regno Djabulsa⁷⁸ (*Shabicha* 沙弼茶) non fu mai visitato da nessuno fino a che un uomo saggio⁷⁹, di nome Jugeni 狙葛尼, arrivò in questo stato riuscendo a stabilirvi la scrittura. Successivamente, fu registrato che questo paese è connesso alla terra dove il sole sprofonda a occidente. La sera, quando il sole scompare emette un suono simile al tuono. Il sovrano spesso raduna migliaia di per-

⁷⁶ *Ta* 塔, termine che tradizionalmente indicava le pagode.

⁷⁷ Yamanaka 2012, pp. 263 ss.

⁷⁸ *Shabicha* 沙弼茶: Sul regno Djabulsa cfr. Yuming 2014, 70.

⁷⁹ Il carattere *sheng* 聖 può essere tradotto con svariati significati: “santo”, “sacro”, “saggio”, “imperatore”; ognuna di queste accezioni può indicare il carattere della figura di Alessandro: un imperatore saggio, sacro, dalle “origini divine” così come vuole la tradizione della storia dinastica del sovrano e, quindi, “santo” perché divinizzato dal suo popolo.

sone sulle mura della città per soffiare corni, per far suonare i gong e percuotere i tamburi, per far sì che si possano unire al suono del sole, altrimenti i bambini piccoli si spaventerebbero a morte.”

Sancai Tuhui 三才圖會

《沙弼茶國前後無人到，惟古來有聖人名狙葛尼曾到其國，遂立文字。後載其國係太陽西沒之地。至晚日外聲若雷霆，國王每於城上聚千人吹角鳴鑼擊鼓，混雜日聲，不然則小兒驚死也。》

“Il regno Djabulsa (*Shabicha* 沙弼茶) non fu mai visitato da nessuno fino a che un uomo saggio, di nome Jugeni 狙葛尼, arrivò in questo stato riuscendo a stabilirvi la scrittura. Successivamente, fu registrato che questo paese è connesso alla terra dove il sole sprofonda a occidente. La sera, quando il sole scompare emette un suono simile al tuono. Il sovrano spesso raduna migliaia di persone sulle mura della città per soffiare corni, per far suonare i gong e percuotere i tamburi, per far sì che si possano unire al suono del sole, altrimenti i bambini piccoli si spaventerebbero a morte.”

Jugeni 狙葛尼 nello *Shilin Guangji* 事林廣記 e nel *Sancai Tuhui* 三才圖會

Lo *Shilin Guangji*, *Le ampie registrazioni sulla foresta dei fatti*⁸⁰, è una sorta di opera enciclopedica per uso quotidiano compilata nel periodo dei Song Meridionali⁸¹. L'opera è stata redatta da Chen Yuanjing⁸² e poi estesa in epoca Yuan (1279-1368)⁸³ e in epoca Ming (1368-1644)⁸⁴.

I contenuti di questa enciclopedia spaziano su un'ampissima gamma di argomenti, utili anche nella vita quotidiana, riguardanti anche la vita dei mercanti, i loro metodi di calcolo e persino l'elenco dei mercati delle città. In essa è altresì incluso un elenco di termini colloquiali ed una grande quantità di illustrazioni; quest'opera è stata eletta come modello di riferimento per le successive enciclopedie cinesi.

All'interno di questa citazione Alessandro viene menzionato con il nome di Jugeni; questa volta, il sovrano viene citato in relazione con un regno dell'Asia

⁸⁰ *Shilin Guangji* 事林廣記.

⁸¹ Song Meridionali: 南宋 (1127-1279).

⁸² Chen Yuanjing 陳元靚.

⁸³ Epoca Yuan 元 (1279-1368).

⁸⁴ Epoca Ming 明 (1368-1644).

Centrale, Djabulsa, *Shabicha*⁸⁵. Si trattava una terra ove non si era mai spinto nessuno prima della venuta di questo sovrano “illuminato”, a cui viene attribuito l'appellativo di *shengren*⁸⁶. L'aggettivo *sheng*⁸⁷ può essere tradotto come saggio, sacro, santo e anche imperatore.

Jugeni, Alessandro Magno, in questa citazione viene dunque descritto come un uomo “santo”, “sacro”, “saggio”, imperatore”; ognuna di queste accezioni può indicare il carattere della figura di Alessandro: egli è un imperatore saggio, sacro, dalle “origini divine”, così come vuole la tradizione della storia dinastica del sovrano e, quindi, “santo” perché divinizzato dal suo popolo. All'interno della citazione, infatti, Alessandro è il primo uomo ad essersi spinto in quella terra dopo aver fondato il regno di Djabulsa, *Shabicha*, e aver dato origine alla scrittura di cronache riguardanti quei territori.

Nella citazione viene poi raccontato che Alessandro, dando inizio alle registrazioni storiche del regno, lo descrive come la “terra dove il sole tramonta ad occidente”.

Nel passo tratto dallo *Shilin Guangji* si racconta anche che Jugeni, il sovrano saggio, celebra il tramonto di quel sole ad occidente radunando il suo popolo che soffia nei corni, fa risuonare i gong e batte i tamburi, coprendo quello strano suono, simile al tuono, emesso dal sole al momento della sua scomparsa all'orizzonte, per non far spaventare a morte i bambini del regno.

La stessa citazione è riportata quasi pedissequamente nell'opera di epoca Ming (1368-1644), il *Sancai Tuhui*⁸⁸, l'enciclopedia illustrata sui tre regni del cielo della terra e dell'uomo, compilata da Wang Qi⁸⁹ e Wang Siyi nel 1607 (Fig.3). La traslitterazione fonetica in entrambe le occasioni si distacca leggermente da quella utilizzata da Zhao Rugua nel *Zhufan Zhi*, dove Alessandro viene menzionato come Cugeni, mentre nello *Shilin Guangji* e nel *Sancai Tuhui* il suo nome è Jugeni. Molto spesso i nomi di origine straniera potevano subire variazioni nel corso del tempo o nelle diverse aree geografiche che erano influenzate da variazioni dialettali e di pronuncia; nel caso specifico, il cambiamento da “Cu” a “Ju” potrebbe essere dovuto anche ad una mera questione di grafia, visto che nel primo sinogramma del composto del nome c'è soltanto una variazione nel radicale.

Il regno di *Shabicha* ha come suo corrispettivo nella geografia araba *Jabar-sa*, una città immaginaria situata nell'estremità del mondo occidentale, sorella di una sua controparte all'estremo opposto del mondo orientale, chiamata *Jabalq*.

⁸⁵ Djabulsa: *Shabicha* 沙弼茶.

⁸⁶ *Shengren* 聖人.

⁸⁷ *Sheng* 聖.

⁸⁸ *Sancai Tuhui* 三才圖會.

⁸⁹ Wang Qi 王圻; Wang Siyi 王思義.

Queste due città dell'Estremo Oriente e Estremo Occidente compaiono nelle storie dei profeti della *Bibbia*.

In relazione alle varie versioni del *Romanzo* di Alessandro, si può affermare che si tratta di un adattamento cinese della "Terra dell'Oscurità" dove il Sole assorda il popolo. L'episodio trova anche dei punti di contatto particolarmente marcati con il suddetto episodio della versione mongola del *Romanzo* di Alessandro che è stato assimilato e rielaborato come tematica narrativa della tradizione popolare. A tal proposito, Woodman afferma che molto probabilmente si può considerare l'episodio della tradizione mongola come la fonte principale del *Sancai Tuhui*⁹⁰. Si può però ipotizzare che a sua volta la tradizione mongola sia stata influenzata sia dalla versione etiopica del *Romanzo* che dalle tradizioni narrative persiane: il collegamento risulta abbastanza evidente soprattutto nell'episodio specifico riportato dal *Sancai Tuhui*, che mostra similitudini con la narrazione del viaggio di Alessandro ove sono presenti degli uomini robot, simili a congegni meccanici. In questo episodio, il fedele compagno di Alessandro, di nome Balinas, al fine di abbattere un pericoloso tifone, costruisce un automa in bronzo che suona il tamburo. Grazie al suono della percussione eseguita da quest'uomo meccanico si riesce ad attutire l'impatto devastante del tifone e a placare la tempesta. Anche se il passo non sembra essere riportato pedissequamente nello *Shilin Guangji* e nel *Sancai Tuhui*, appare abbastanza chiara l'influenza dell'episodio contenuto nella versione etiopica del *Romanzo* di Alessandro, che riporta a sua volta anche influenze della tradizione narrativa persiana ove il motivo degli esseri meccanici risulta essere un elemento caratteristico⁹¹.

II.5. Matteo Ricci, Alessandro Magno e la Cina.

Il gesuita Matteo Ricci, che dal 1582 avviò la sua missione evangelizzatrice in Cina, è stato uno dei più importanti personaggi della storia internazionale ad aver contribuito a intrattenere e a rafforzare un intenso dialogo interculturale tra Occidente e Oriente e, in particolare, tra Italia e Cina⁹².

⁹⁰ Woodman Cleaves 1959, 28.

⁹¹ Lusini, 1994, 111.

⁹² Missionario e sinologo (Macerata 1552 - Pechino 1610). Gesuita, fu inviato nelle Indie Orientali (1577) e poi in Cina (dal 1582), dove iniziò la sua opera di divulgazione della cultura occidentale e di studio della civiltà orientale. Anche grazie alla stima di cui godette presso la corte imperiale, condusse un'opera di apostolato e di evangelizzazione basata sul criterio del rispetto per i valori culturali locali e della penetrazione del cristianesimo nella classe colta. Si introdusse nel contesto culturale cinese prima presentandosi come monaco buddhista e poi come letterato confuciano. Importante documento della storia della sua missione sono i *Commentari della Cina* e

Il missionario di Macerata coniugò le sue abilità linguistiche con la sua personale capacità di “tradurre” e di trasporre concetti, valori, filosofie e religioni del mondo occidentale; queste doti gli consentirono di perfezionare, al contempo, lo studio e la comprensione della civiltà cinese. Grazie a queste condizioni favorevoli offerte dai suoi peculiari prerequisiti, ebbe modo, così, di trasmettere la cultura dell’Occidente, soprattutto per merito della sua profonda sensibilità che gli consentì di entrare nel “mondo del sentire” della Cina. Fu proprio questa sua particolare attitudine ad esercitare un’importante influenza nel processo di rielaborazione della cultura classica che costituiva la sua personale eredità e che, allo stesso modo, potrebbe essere considerata un significativo strumento di supporto nell’ambito della sua missione evangelizzatrice, che aveva lo scopo di diffondere la religione cristiana negli ambienti e nei contesti frequentati dalla classe colta cinese. Infatti, attraverso il racconto dei molteplici aneddoti sull’amicizia, raccolti nel suo *Jiaoyou Lun*⁹³, il monaco evangelizzatore ebbe modo di trasmettere la sua eredità classica che gli consentiva di creare un efficace scorcio narrativo, che agiva a supporto dello scenario immaginifico sollevando il sipario sui valori e sulle virtù del sovrano macedone. Mediante la sua personale rielaborazione della memoria del sovrano, ne esaltò lo spirito d’amicizia che poteva costituire, allo stesso tempo, un esempio virtuoso da seguire anche nell’esercizio del potere governativo. Il suo contributo come traduttore occidentale ha altresì fornito una versione alternativa alla traduzione in lingua cinese del nome arabo di Alessandro derivante dalla fortuna del sovrano macedone nel mondo orientale che era più vicino alla Cina. Come si è visto, fino al 1500, il nome di Alessandro utilizzato per la traslitterazione fonetica cinese era stato di derivazione araba, Cugeni e Jugeni. Matteo Ricci, invece, adattò il nome di Alessandro in cinese offrendo una nuova versione che riusciva a creare un legame di somiglianza fonetica con la sua pronuncia in lingua indoeuropea. Inoltre, tra le possibili opzioni da valutare nell’ambito del processo di traduzione, soprattutto in considerazione dell’omofonia dei diversi caratteri cinesi che offrivano una maggiore somiglianza con i suoni concreti prodotti nella pronuncia del nome in versione tradotta, scelse i caratteri che più potevano avvicinarsi all’insieme dei significati sottesi e dei dettagli biografici legati al mondo del personaggio. Il fine ultimo di questa scelta di traduzione, molto probabilmente, fu quello di restituire più precisamente i contorni storico-geografici del sovrano ai suoi nuovi interlocutori che appartenevano a un mondo assai remoto - sia in termini di tempo che di spazio - rispetto al contesto rappresentato. Il nuovo composto logografico per il nome di Alessandro che Matteo Ricci offrì al mon-

le *Lettere* che costituiscono, nel loro insieme, una vera e propria monografia della Cina del XVI secolo.

⁹³*Trattato sull’amicizia, JiaoyouLun 交友論.*

do cinese e che utilizzò nel suo *Trattato sull'Amicizia* è Lishan wang⁹⁴. La traduzione di questi tre caratteri è “sovrano dell'antica montagna”. Questa scelta del gesuita, molto probabilmente, può essere interpretata come un richiamo al significato etimologico di Μακεδονία, ovvero della regione di provenienza del sovrano.

Dal *Jiaoyou Lun* 交友論, il *Trattato sull'Amicizia* di Matteo Ricci

《歷山王〈大西域古總王〉值事急，躬入大陣。時有弼臣止之曰：「事險若斯，陛下安以免身乎？」王曰：「汝免我於詐友，且顯仇也，自乃能防之。」

歷山王亦冀交友，賢士名為善諾，先使人奉之以數萬金。善諾怫而曰：「王貺吾以茲，意吾何人耶！」使者曰：「否也，王知夫子為至廉，是奉之耳。」曰：「然則當容我為廉已矣！」而麾之不受。史斷之曰：王者欲買士之友，而士者毋賣之。

歷山王未得總位時，無國庫；凡獲財，厚頒給與人也。有敵國王富盛，惟事務充庫，譏之曰：「足下之庫在於何處？」曰：「在於友心也。」》

《Il sovrano Li Shan 歷山(re di tutte le città del grande Occidente) dinanzi ad una situazione critica. Entrò personalmente in una formazione da combattimento. A quel tempo c'era un consigliere che lo fermò e disse: “Essendo la situazione così pericolosa, come può Vostra Maestà mantenere la propria persona al sicuro?”. Il sovrano disse: “Sarebbe meglio preservarmi dagli amici che mi tradiscono, quanto ai nemici palesi io sono in grado di difendermi”.

Anche il sovrano Alessandro sperava di stringere amicizia; c'era un letterato sapiente di nome Shannuo e (il sovrano) inviò dei messaggeri ad offrirgli migliaia di monete d'oro, ma Shannuo disse arrabbiato: “Se il sovrano mi porta in dono questo, che tipo di uomo pensa che io sia?”. Il messaggero rispose: “No, il sovrano sa che il Maestro è di un'onestà estrema; è soltanto un dono!”. Replicò: “Se è così, allora, manterrò la mia incorruttibilità”, e rifiutò.

Gli storici giudicano ciò affermando che il sovrano voleva comprare l'amicizia dell'erudito, il quale però non la mise in vendita.

Al tempo in cui il sovrano Alessandro non aveva ancora ottenuto il suo ruolo di comando, non esisteva nessuna Tesoreria di Stato; egli donava generosamente tutte le ricchezze che otteneva distribuendole fra la gente.

⁹⁴Lishan wang: 歷山王.

Vi era un sovrano ricco del regno nemico, che si occupava esclusivamente di riempire la propria Tesoreria ed in maniera sardonica disse: “Dove si trova il tuo tesoro?”. Rispose (Alessandro): “Si trova nel cuore degli amici!”. »

Lishanwang 歷山王 nel *Trattato sull'amicizia, Jiaoyou Lun* 交友論 di Matteo Ricci

Il *Jiaoyou Lun* di Matteo Ricci, è un trattato sull'amicizia che lo stesso dedicò a Feng Yingjing⁹⁵, un famosissimo studioso e funzionario cinese. Quest'opera è una raccolta di aneddoti antichi che il gesuita raccolse da antichi testi per poi tradurli in onore del suo amico cinese. Gli aneddoti di Alessandro Magno che Matteo Ricci citò all'interno della sua opera provenivano dai diversi testi storici antichi della tradizione classica. In questi aneddoti, Alessandro viene rappresentato come un sovrano saggio e buono ed anche valoroso in battaglia. La virtù del sovrano macedone viene esaltata attraverso i suoi valori trascendentali ed il suo distacco nei confronti dei beni materiali.

Alessandro negli aneddoti di Matteo Ricci appare come un sovrano alla costante ricerca dell'amicizia come valore assoluto. L'espedito narrativo utilizzato dal missionario gesuita aveva principalmente la finalità di trasmettere ai suoi lettori cinesi l'etica di un rapporto di amicizia ove era necessario essere sempre vicendevolmente schietti e diretti, anche ammonendosi reciprocamente per qualche colpa e accettando nel rapporto le critiche. Questo trattato - che diffondeva tali valori etici - può essere considerato come un prospetto preparatorio che Ricci intendeva adottare allo stesso modo di un prontuario propedeutico all'instaurazione di ruoli relazionali con i suoi amici cinesi. Nella conclusione del trattato, è proprio la citazione esplicita in cui egli dettaglia la pratica relazionale nell'ambito dell'amicizia praticata dal sovrano Lishan, Alessandro, a costituire un *exemplum* di un esercizio virtuoso dell'amicizia adottato dai sovrani dell'Occidente. Le finalità di tali esempi riportati dal trattato si esplicavano in una missione che aveva lo scopo d'ispirare rapporti tutelati da un senso di rettitudine tra studiosi-precettori e sovrani illuminati anche presso la corte cinese. Il rapporto tra Alessandro e l'erudito e saggio Shannuo poté concretamente rivelarsi una fonte d'ispirazione presso la corte dell'imperatore Wanli (1572-1620) a Pechino, ove il gesuita prestò servizio dal 1601, anche contribuendo ad arricchire il sistema educativo cinese mediante l'inclusione dei principi della filosofia aristotelica. Gli amici cinesi di Matteo Ricci supportarono il Ricci nella stesura in lingua cinese del trattato e nell'istituzione di centri missionari a Nanchino e a

⁹⁵Feng Yingjing 馮應京.

Pechino, contribuendo al contempo ad arricchire la dialettica della missione evangelizzatrice con apporti del pensiero confuciano e buddhista. Il caro amico Feng Yijing, al quale Matteo Ricci dedicò il trattato nel 1601, si convinse del motto scritto dall'amico occidentale osservando il ponte culturale che il gesuita era stato capace di costruire tra mondi così lontani eppure così vicini. La riflessione riportata dal motto leggibile nel *Jiaoyou Lun* ebbe modo di riecheggiare nelle azioni concrete che si trasformarono nel tempo in una preziosa eredità occidentale che Matteo Ricci profuse in Cina: i versi del trattato rinsaldavano l'amicizia tra i letterati dei due mondi ricordando che: “*esistono le stesse ragioni e lo stesso cuore, a prescindere che si tratti di Occidente o di Oriente*”⁹⁶.

Conclusioni

La rassegna delle fonti citate in questo studio ha lo scopo di presentare determinati aspetti ed alcuni punti di contatto nell'ambito dei diversi contesti orientali ove si è diffusa la figura di Alessandro Magno.

È interessante osservare come in ambiti diversi - sia in termini temporali che geografici - questa figura storica sia presentata nelle diverse rappresentazioni narrative e iconografiche secondo canoni che si integrano perfettamente nel sostrato culturale dei linguaggi autoctoni della narrazione.

È chiaro che la volontà stessa di rappresentare il sovrano e di esaltarne i diversi aspetti - che talvolta diffondono un'aura di mito e di grandezza - è da considerarsi come il risultato di una sedimentazione iniziale che ha generato un processo di assimilazione e di reinterpretazione che è, prima di tutto, guidato dalla diffusione della fama del sovrano negli svariati contesti che poi, nel tempo, ha seguito un percorso di rielaborazione nei momenti storici che si sono susseguiti.

Il percorso di rielaborazione delle leggende e degli episodi della vita del sovrano è stato caratterizzato da un progressivo distacco dalla fonte originaria del *Romanzo* di Alessandro che, nel processo di traduzione nelle diverse lingue, ha subito un'alterazione sino al punto da distaccarsi dalla sua trama originale. Gradualmente questo intreccio narrativo si è arricchito di nuovi episodi leggendari che gli autori di questo filone letterario inserivano al fine di potenziare il fascino degli episodi, cercando di suscitare l'interesse degli interlocutori locali con argomenti e sfondi narrativi più “vicini” a loro, pur rispettando l'esotismo del racconto del sovrano straniero. Soprattutto nei contesti iranici è facile immaginare come la tradizione orale abbia contribuito ancor più ad accrescere il numero degli episodi, così come era avvenuto con l'arricchimento delle avventure e

⁹⁶ Yu Liu 2010, 170 ss.

l'invenzione dell'immaginario viaggio di Alessandro in Cina per influenza della tradizione siriana, affascinando il pubblico a tal punto da creare un tema di rappresentazione nuovo nell'ambito dell'arte figurativa islamica, con le rappresentazioni che impreziosivano le miniature del *Kamsa* di Nēzamī.

I depositari di questa stessa eredità, che è stata messa per iscritto a seguito della raccolta di una tradizione di leggende orali, hanno contribuito all'avvio della diffusione del mito di Alessandro Magno non soltanto nelle diverse aree geografiche ma soprattutto nei diversi strati sociali e in tutti i contesti religiosi del sostrato multi-etnico ed interculturale del Medio Oriente.

Nel contesto iranico e nella letteratura religiosa islamica Alessandro è un eroe dinastico che diventa un punto importante di riferimento per le sue gesta. La costruzione del "Muro di Alessandro", ad esempio, consente di assicurare la salvezza dei popoli difendendoli dal caos. Il racconto dell'atto di *pietas* nei confronti degli esseri minacciati dal pericolo non soltanto ha lo scopo di rappresentare il conquistatore e fondatore delle numerose città come un dinasta che costruisce fortificazioni per difendere i popoli ma anche quello di inserire Alessandro nella storia del Medio Oriente come un sovrano profeta dell'antichità che sancisce l'unificazione delle terre e dei popoli per prepararli all'avvento e alla diffusione della religione islamica. Tuttavia, questa rielaborazione locale nel mondo arabo e, in modo particolare, nell'episodio del *Corano*, in qualche modo, può essere ricollegata ed interpretata come un'eredità storica antica e come una sorta di riproposizione di uno dei temi fondamentali utilizzati per i processi di legittimità delle monarchie in epoca ellenistica: Alessandro è il Σωτήρ, il re salvatore dei popoli che conquista.

Anche la diffusione della fortuna di Alessandro Magno in Cina può essere considerata come un'eredità che il mondo arabo ha donato all'Estremo Oriente, prima di tutto, immaginando a livello narrativo il prosieguo del suo viaggio verso i confini del mondo a oriente, ma, soprattutto, consegnando concretamente ai viaggiatori e ai pellegrini cinesi che si spingevano nei mondi sconosciuti e fantastici del remoto Occidente, la memoria e le gesta dell'essere divino, sovrano saggio e costruttore di opere monumentali senza precedenti.

La prova evidente di ciò è concretamente visibile nella riproposizione in lingua cinese del nome di Alessandro nei passi presentati, nell'ambito di questo studio, appartenenti alle tre opere del genere della letteratura cinese di viaggio in Occidente, il *Zhufan Zhi*, lo *Shilin Guangji* ed il *Sancai Tuhui*, all'interno dei quali Jugeni si presenta come la traslitterazione fonetica del nome arabo di Alessandro il "Bicorne", Dhū-l-Qarnayn.

Il passo di Matteo Ricci è, invece, molto importante per proseguire il viaggio nella storia dell'evoluzione della fortuna di Alessandro Magno in Cina. È il caso di un Occidentale che consegna alla corte cinese l'eredità dei propri studi

classici, contribuendo ad arricchire di dettagli le vicende del sovrano macedone e donando una nuova traslitterazione per il suo nome cinese, che si avvicina di più alle sue origini piuttosto che alle sue successive rappresentazioni iconografiche. Infatti, il nome con il quale Matteo Ricci designò il sovrano Alessandro Magno nelle sue scritture in lingua cinese fu Lishan *wang* - sovrano dell'antica montagna -, che è il nome che più si avvicina foneticamente e graficamente a quello utilizzato in cinese moderno per appellare il sovrano ovvero Yalishanda *Dadi*, che conserva nel suo interno i due caratteri del nome Lishan⁹⁷.

Riassumendo gli aspetti positivi e quelli negativi nell'ambito della ricezione del personaggio storico nei diversi contesti analizzati, si può affermare che la figura di Alessandro sia rappresentata quasi sempre positivamente. L'unico caso di rappresentazione negativa è offerto da una parte della letteratura dinastica sasanide che si legittimava mediante la religione zoroastriana. In realtà, si può affermare che la colpa di cui viene tacciato il sovrano macedone di aver distrutto i testi sacri zoroastriani durante l'incendio del palazzo reale di Persepoli è attribuibile a testi scritti da zoroastriani in epoca sasanide, probabilmente, per rafforzare il manifesto politico-religioso nell'ambito dell'instaurazione di una nuova dinastia. Tuttavia, non è rintracciabile, nell'ambito di una tradizione zoroastriana più antica, l'occorrenza di fonti che accusino il sovrano per la distruzione del *corpus* sacro della religione mazdeista: ciò farebbe pensare che nell'ambito della stessa epoca sasanide, si propagasse contemporaneamente, negli stessi contesti, la fama positiva di Alessandro diffusa dalle altre fonti medio orientali.

Per quanto concerne la grande diffusione del mito di Alessandro, non c'è dubbio che sia dovuta, come si è detto, all'eccezionale fortuna avuta dal *Romanzo* in svariati ambiti geografici e culturali. Ma questo fenomeno, a sua volta, non è evidentemente casuale: un ruolo di rilievo deve aver probabilmente avuto una strategia di comunicazione che è rintracciabile fin dall'epoca delle conquiste del sovrano. Attraverso la sua efficace propaganda, veicolata dagli storici del suo tempo che lo accompagnarono nel quotidiano e nelle sue spedizioni, Alessandro deve aver significativamente contribuito alla diffusione del proprio manifesto di legittimità nei secoli successivi. È insomma molto probabile che sia stato lo stesso sovrano ad intuire le potenzialità d'amplificazione di siffatta strategia di comunicazione nel corso dei secoli. La chiave di lettura è sicuramente stata l'internazionalizzazione di questo messaggio e la sua efficacia è mostrata dall'universalità e dalla sua peculiare intelligibilità a tutti i livelli, sociali e culturali. È una caratteristica strategia di comunicazione che si accingeva a diventare universale utilizzando stili, gesta epiche e narrative che si ricollegavano ad una memoria assai più antica. Sotto questo aspetto si può dire che sia stata fonda-

⁹⁷Yalishanda Dadi 亞歷山大大帝.

mentale nell'ambito della propaganda l'imitazione quasi rituale delle gesta eroiche custodite dalla tradizione culturale greca e, in particolare, nella letteratura omerica, che per il sovrano aveva una grande influenza ed era fonte di ispirazione, una sorta di *vademecum* etico: basti pensare all' "edizione della cassetta" dell'*Iliade* che Alessandro, stando a Plutarco, portava sempre con sé (Plut., *Alex.*, VIII, 2: XXVI, 1-2)⁹⁸. L'imitazione quasi rituale delle gesta degli eroi della tradizione culturale ellenica ha consegnato il sigillo dell'eternità alla legittimità del sovrano che si inseriva, così, nella storia greca rappresentandosi come un successore che ereditava quella stessa storia culturale.

Alessandro si rappresentava mediante la sua propaganda come un sovrano che si inseriva nella memoria storica e si collegava alla tradizione greca con la sua missione panellenica di vendetta contro i Persiani. Investito della sua aura mitologica, si legittimava anche come successore degli eroi che discendevano dalle genealogie semi-divine della cultura greca, ricollegandosi in tal modo alla stirpe degli esseri leggendari che avevano lasciato il segno nella storia greca fin dagli albori. Questo messaggio ha oltrepassato i confini geografici modulandosi nell'ambito di una strategia di comunicazione internazionale e universale, dal momento in cui il conquistatore non si è accontentato di utilizzare soltanto gli stili di rappresentazione appartenenti al proprio contesto culturale o etnico. Alessandro Magno ha spezzato le linee dei confini geografici e culturali, per far sì che la consacrazione della sua figura di monarca universale potesse essere letta e interpretata nell'ambito di contesti e linguaggi internazionali, religiosi e mitologici dei popoli che assoggettava, ponendoli tutti su un piano paritario di comunicazione, modulando il linguaggio a livello locale per garantirne la comprensione. In termini di efficacia politica nel contesto interculturale, si potrebbe affermare che il conquistatore non intendeva mostrarsi soltanto come un sovrano che diffondeva la cultura greca o come un dinasta straniero; egli utilizzava i linguaggi iconografici, religiosi e mitologici locali per presentarsi ai suoi popoli come un monarca universale, un *kosmokrator* che riportava con il suo governo l'ordine e la concordia nel nuovo mondo politico.

ffariello@unior.it

Bibliografia

Allsen 2002: T. T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge.

⁹⁸ Sulla passione di Alessandro per Omero cfr., tra l'altro, Mossman 1988, 83-93.

- Atkinson 1860: T. W. Atkinson, *Travels in the Region of Upper and Lower Amoor and the Russian Acquisitions on the Confines of India and China. With Adventures among the Mountain Kirghis and the Manjours, Manyargs Toungouz, Goldi, and Gelyaks: the Hunting and Pastoral Tribes*, London.
- Baohua, Oyun-Chimeg 2014: Baohua, Oyun-Chimeg, *Comparative Study on Mongolian Version of Alexander Romance and Folktales About Alexander in Persian Language*, «Sociology Study» 4, 993-1000.
- Blockley 1985: R. C. Blockley (ed.), *Menander Protector, The History of Menander Guardsman*, Liverpool.
- Boodberg 1938; P. A. Boodberg, *Marginalia to the History of the Northern Dynasties*, «Harvard Journal of Asiatic Studies» 3, 223-253.
- Boyle 1974: J. A. Boyle, *The Alexander Legend in Central Asia*, in «Folklore» 1, 217-228.
- Boyle 1979: J. A. Boyle, *Alexander and the Mongols*, in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 2, 123-136.
- Briant 1985: P. Briant, s. v. *Alexander the Great*, in *Encyclopaedia Iranica*. I, 8 London, 827-830.
- Casari 2018: M. Casari, *Alessandro in area islamica: problemi e prospettive di ricerca*, in «Rivista degli Studi Orientali» 91, 1-4, 73-102.
- Casari 2019: M. Casari, *Romanzo di Alessandro: la centralità della tradizione persiana*, in F. Bellino, E. Creazzo, A. Pioletti (a cura di), *Linee storiografiche e nuove prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, 169-190.
- Chelcowski 1977: P. Chelcowski, *Nizami's Iskandamamah*, in AA. VV., *Colloquio sul poeta persiano Nizami e la leggenda iranica di Alessandro Magno*, Roma.
- Ciancaglini 2000: C. A. Ciancaglini, *Alessandro e l'incendio di Persepoli nella tradizione greca e iranica*, in A. Valvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Alessandria, 59-81.
- Coloru 2013: O. Coloru, *Alexander the Great and IskanderDhu'l-Qarnayn: Memory, Myth and Representation of a Conqueror from Iran to South East Asia through the Eyes of Travel Literature*, in *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic period: Narrations, Practices and Images*, Leiden, 389-412.
- Daly 1957: S. R. Daly, *Peter Comestor: Master of Histories*, «Speculum» 32, 62-73.
- De Blois 1998: F. De Blois, s. v. *Eskandar-Nama of Nezāmi*, in *Encyclopaedia Iranica*, VIII, 6, London, 612-614.
- De Blois 2000: F. De Blois, s. v. *Tansar*, in P. J. Beraman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs (edd.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, VIII, Leiden, 188.
- De La Vaissière 2010 : E. De La Vaissiere, *Maurice et le qaghan : à propos de la digression de Théophylacte Simocatta sur les Turcs*, in «Revue des études byzantines», 68, 219-224.
- De La Vaissière 2015 : E. De La Vassiere, *Theophylact's Turkish Exkurs revisited*, in V. Schiltz (ed.), *De Samarcande à Istanbul : étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin*, II, Paris, 91-102.

- Emrani 2016: H. Emrani, s. v. *Tansar*, in E. Orlin (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Ancient Mediterranean Religions*, New York, 927.
- Feraco 2004: F. Feraco, *Ammiano geografo: la digressione sulla Persia (23,6)*, Napoli.
- Frazer 2003: P. M. Frazer, *Cities of Alexander the Great*, Oxford.
- Gero 1991: S. Gero, *The Legend of Alexander the Great in the Christian Orient*, «Bulletin of the John Rylands Library of Manchester», 3-9.
- Glassé 1989: C. Glassé, *The New Encyclopaedia of Islam*, Walnut Creek.
- Haussig 1953: J. Haussig, *Theophylakts Exkursüber die Skythischen Völker*, «Byzantion» 23, 275-462.
- Javier 1986: Y. Javier, *Rome et l'Orient lointain : le problème des Sères. Réexamen d'une question de géographie antique*, «KTEMA», 9, 261-303.
- Liborio 1997: M. Liborio (a cura di), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano.
- Lusini 1994: G. Lusini, *Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica*, «Rassegna di Studi etiopici», 38, 95-118.
- Manteghi 2018: H. Manteghi, *Alexander the great in the Persian Tradition: history, myth and legend in medieval Iran*, New York.
- Mckenzie 2011: J. Mckenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt: 300 BC-ad 700*, Yale.
- Merkelbach 1954: R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromanz*, München.
- Mossmann 1988: J. M. Mossman, *Tragedy and Epic in Plutarch's Alexander*, «JHS» 108, 83-93.
- Nawotka 2018: K. Nawotka, *Syriac and Persian Versions of the Alexander Romance*, in K. R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden, 525-542.
- Pelliot 1912: P. Pelliot, *L'origine du nome "Chine"*, T'oung Pao, 727-742.
- Polignac 1984: F. De Polignac, *L'Homme aux deux cornes : une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane*, «MEFRA» 98, 29-51.
- Poppe 1957: N. Poppe, *Eine mongolische Fassung der Alexandersage*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 107, 105-129.
- Romgard 2008: J. Romgard, *Questions of Ancient Human Settlements in Xinjiang and the Early Silk Road Trade, with An Overview of the Silk Road Research Institutions and Scholars in Beijing, Gansu, and Xinjiang*, in «Sino-Platonic Papers» 185, 1-123.
- Rosenthal 1975: F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London.
- Selbitschka 2018: A. Selbitschka, *The Early Silk Road(s)*, in D. Ludden (a cura di), *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, New York, <http://asianhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-2>
- Sheldon 2010: *Texts of Greek and Latin Authors on the Far East from the 4th C. B. C. to the 14th Century C.E.*, transl. by J. Sheldon, Turnhout.
- Standaert 2001: N. Standaert (a cura di), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, Leiden.

Alessandro Magno nelle fonti orientali

- Stoneman 2003: R. Stoneman, *Alexander the Great in the Arabic Tradition*, in S. Panayotakis, M. Zimmerman (ed.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden-Boston, 3-21.
- Stoneman 2007: R. Stoneman (a cura di), *Il Romanzo di Alessandro*, Milano.
- Stoneman, Erickson, Netton 2012: R. Stoneman, K. Erickson, I. Netton (edd.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen.
- Tian 2017: T. Tian, *Budding Lotus: Egyptology in China from the 1840s to Today*, in C. Langer (ed.), *Global Egyptology. Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*, London, 173-198.
- Yamanaka 2012: Y. Yamanaka, *The Islamized Alexander in Chinese Geographies and Encyclopaedias*, in R. Stoneman, K. Erickson, I. Netton (edd.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen, 263-274.
- Yu Liu 2010: Yu Liou, *The Preparation for Proselytizing: Matteo Ricci's Treatise "Jiao-You-Lun (On Friendship)"*, «Mosaic. An Interdisciplinary Critical Journal» 43, 167-183.
- Yuming 2014: H. Yuming, *The Entry of Yaxiya/ Asia. The (Re)construction of Global Geography in Early Modern China*, in V. Rujivacharakul, H. Hazel Han, K. Tadashi Oshima (edd.), *Architecturalized Asia: Mapping a Continent through History (Spatial Habitus: Making and Meaning in Asia's Architecture)*, Honolulu, 67-78.
- Van Donzel, Schmidt 2009: E. Van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leiden.
- Whitby, Whitby 1986: M. Whitby, M. Whitby, *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction and Notes*, Oxford.
- Whitby 1988: M. Whitby, *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persia and Balkan Warfare*, Oxford.
- Woodman Cleaves 1959: F. Woodman Cleaves, *An Early Mongolian Version of the Alexander Romance*, «Harvard Journal of Asiatic Studies» 22, 1-99.
- Zhang Xushan 2010: Xushan Zhang, *On the Origin of "Taugast" in Theophylact Simocatta and the Later Sources*, «Byzantion» 80, 485-501.

Abstract

La rassegna delle fonti citate in questo studio ha lo scopo di illustrare il percorso da Occidente a Oriente che è stato tracciato dalla diffusione della fama di Alessandro Magno nei diversi contesti geografici e culturali. Nel panorama narrativo esaminato è stato possibile cogliere il reverbero e l'impatto che la figura del sovrano esercitò sulle popolazioni orientali, persino su quelle che non furono direttamente coinvolte dalle sue conquiste militari.

Nell'ambito dei diversi contesti temporali e geografici esaminati - Medio Oriente, Mongolia e Cina - emergono alcuni aspetti e punti di contatto all'interno delle rappresentazioni delle diverse tradizioni narrative e iconografiche ispirate a questa figura storica - investita di un'aura leggendaria -, che è stata presentata secondo ca-

noni stilistici che si integrano perfettamente nel sostrato culturale e nei diversi modelli autoctoni dei territori in cui si è diffusa.

Si tratta principalmente di fonti mediorientali e orientali che forniscono un'interessante prospettiva speculare dal punto di vista dello studio della storia e che costituiscono quella che si può definire come una interessante controparte delle fonti greco-romane. Queste tracce ricostruiscono e consentono di acquisire la coscienza di una realtà dove storia e tradizione narrativa collimano in una peculiare prospettiva e, allo stesso tempo, permettono di esaminare il lascito dell'eredità storica della figura di Alessandro in territori più o meno neutrali politicamente ed anche in contesti culturali sostanzialmente differenti.

The review of the sources discussed in this research aims to depict the path from West to East that was traced by the transmission of Alexander the Great's fame in different cultural and geographical areas. In the narrative panorama examined, it was possible to perceive the reverberation and impact that the figure of the sovereign exerted on the eastern populations, even on those who were not directly involved in his military conquests.

Within the range of the different temporal and geographical contexts investigated - Middle East, Mongolia and China - several aspects and points of contact emerge within the representations of the different narrative and iconographic traditions inspired by this historical figure - invested with a mythical aura - who was presented according to stylistic canons that fit perfectly into the cultural substratum and the different local models in which it was spread.

These are mainly Middle Eastern and Eastern sources that provide an interesting mirror perspective from the point of view of the study of history and that represent what can be described as an interesting counterpart to Greco-Roman sources. These traces reconstruct and permit the acknowledgement of a reality where history and narrative tradition collide in a peculiar perspective and, moreover, they provide an opportunity to examine the legacy of the historical figure of Alexander in areas that were relatively neutral politically and also in very dissimilar cultural contexts.