



ALESSANDRO TONIN

Gli Sciti nell'opera di Luciano di Samosata

1. Società degli Sciti

1.1. Dati generali sulla società e sugli elementi culturali degli Sciti

In *Scyth.* 1 Luciano rappresenta gli Sciti organizzati in una comunità in cui vi sono gli uomini di stirpe reale (τοῦ βασιλείου γένους), quelli pileati (τῶν πηλοφορικῶν), ossia con il copricapo conico di feltro, a indicare il loro status di nobili, e gli ottopodi (οἱ ὀκτάποδες), così chiamati perché proprietari soltanto di un carro trainato da una coppia di buoi¹. Sembrerebbe essere una visione neutra della società, nel senso che qui è Luciano che descrive, senza che emerga una visione pro o contro. Ancora in un'ottica sostanzialmente neutra, in *Tox.* 2 si delinea la realtà di una società organizzata in senso 'statale', che è governata da un re e che si muove compatta (τοῦ κοινοῦ τῶν Σκυθῶν) per la cattura di Oreste e Pilade. Qui il narratore greco Mnesippo, protagonista del dialogo insieme allo scita Tossari, sta raccontando una vicenda della Scizia del passato, ossia quando Oreste e Pilade rischiarono di essere sacrificati dagli Sciti.

Anche dal punto di vista di Tossari, ovviamente filtrato attraverso il punto di vista luciano, la società è definita con il termine κοινόν: in *Tox.* 49 il protagonista riporta il discorso di Loncate a Leucanore, re di un paese confinante con la Scizia, cioè il regno greco del Bosforo Cimmerio, e dice di essere venuto nel Bosforo come ambasciatore per conto della comunità (ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν Σκυθῶν). L'oggetto dell'ambasceria di Loncate nel Bosforo riguarda la necessità di concordare un provvedimento in materia di zone

¹ Diversa è la distinzione in Erodoto, in cui abbiamo gli Sciti aratori (Hdt. 4, 17, 2 Σκύθαι ἀροτῆρες), gli agricoltori (4, 18, 2 οἱ γεωργοὶ Σκύθαι), i nomadi (4, 19 νομάδες) e quelli regali (4, 20, 2 τῶν βασιλῆων Σκυθέων). Si tratta di quattro γένη di Sciti, per cui vd. DUMÉZIL 1961-1962, 189. Notiamo che l'unico punto in comune tra Luciano ed Erodoto sulla suddivisione della società riguarda gli Sciti regali, per cui vd. CORCELLA 1993, 247.



adibite al pascolo, cosa che si collega all'organizzazione economica degli Sciti, i quali vivono principalmente di pastorizia.

Questa comunità può essere considerata come una confederazione di gruppi che hanno nomi diversi, come quello di Sacauraci, se teniamo conto di quanto detto in [Luc.] *Macr.* 15 ὑπὸ Σακαυράκων Σκυθῶν (benché *I longevi* siano verosimilmente un'operetta spuria). Inoltre, essi si distinguono da altri popoli non greci², come gli Alani, con i quali condividono lingua e modo di vestire ma non hanno in comune il tipo di acconciatura (*Tox.* 51).

1.2. *Nomadismo*

Il nomadismo sembra essere la componente più importante, insieme all'abilità nel tiro con l'arco, che in Luciano contraddistingue la società scitica, tanto che in *Icar.* 16, nel suo viaggio aereo, Menippo li riconosce dall'alto proprio perché li vede girovaghi sopra i loro carri (πλανωμένους ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν). In virtù della loro caratteristica nomade, con loro viene messo alla pari, in *Symp.* 13, il filosofo cinico Alcidamante, il quale a banchetto non sta seduto come gli altri commensali, ma con orgoglio si distingue mangiando in piedi e girando di continuo per la sala del simposio, come essi si trasferiscono da un posto ad un altro (μετεξανιστάμενος)³ sempre in cerca di pascoli più abbondanti.

Mescolando l'ironia con l'ammirazione per le virtù della vita da girovaghi, in *Musc. enc.* 9 Luciano li paragona alla mosca (κατὰ τοὺς Σκύθας), che elogia per il fatto che essa non ha bisogno di risiedere in un luogo preciso, ma si sposta qua e là senza problemi. Il paragone con la mosca è positivo, perché, dal punto di vista di Luciano, essi adottano uno stile di vita in sintonia con la natura e tale da non farli stare fermi in un luogo ma da farli viaggiare continuamente in cerca di posti nuovi.

Anche secondo il punto di vista di Tossari, l'essere vagabondi è una caratteristica della loro società, perché in *Tox.* 39 il gruppo cui Tossari appartiene pianta le tende su entrambe le rive del fiume Tanai, seguendo la decisione di alcuni ἀρχίπλανοι⁴, cioè capi dei vagabondi. Il piantare tende e l'avere capi nomadi sembrerebbe riflettere una visione generalizzata e

² Una differenza con i Greci sta, ovviamente, nell'assenza delle gare sportive, soprattutto dei giochi in cui due concittadini combattono tra loro per il premio: è impossibile vedere due Sciti prendersi a pugni, gettarsi per terra uno sull'altro e percuotersi (*Anach.* 11).

³ Per il verbo μετεξανίσταμαι, *hapax* luciano, vd. ZANOTTI FREGONARA 2009, 136. Mentre disserta sulla virtù e il vizio, Alcidamante si dirige con ingordigia dove le pietanze sono più abbondanti, rivelandosi una sorta di prototipo del filosofo φιλόδοξος che Luciano intende smascherare: vd. IANNUCCI 2020, 40.

⁴ Sul significato vago e indefinito del termine ἀρχίπλανος vd. MARQUIS 2017, 528.



approssimativa, basata su alcuni elementi comunemente associati alla vita raminga, come anche i carri e le greggi. Così, in *Tox.* 45 Arsacoma, uno dei protagonisti di un racconto narrato da Tossari all'interno del dialogo, si autodefinisce privo di ricchezze materiali, in quanto non possiede né carri né greggi. Certo però, Luciano sottolinea il contatto che gli Sciti hanno con l'ambiente naturale nel quale sono immersi, e ciò si vede nel fatto che essi sono pastori, si muovono di continuo, vivono in tende, sono privi di ricchezze al di fuori del carro e di qualche animale.

1.3. *Guerra*

Accanto al vagabondare sui carri, la guerra è un fattore centrale nella rappresentazione degli Sciti in Luciano. In particolare, l'abilità nel tiro con l'arco è un dato ricorrente⁵, come vediamo in *Nigr.* 37, dove si contrappone l'usanza di ungere i dardi con il veleno (καθάπερ τὰ Σκυθῶν χρίεται) e la peculiare tecnica di Nigrino, che, metaforicamente, unge le frecce della filosofia con un farmaco dolce ed efficace. Inoltre, in *Hermot.* 33 la capacità di tirare con l'arco e di colpire bersagli in movimento a dorso di cavallo li accomuna ai Persiani. Sia nel caso dei dardi avvelenati sia nel caso del tiro con l'arco in situazioni di movimento, si tratta di tecniche di guerra, per le quali essi sono riconosciuti come esperti specialisti⁶. Così, in *Tox.* 8 Mnesippo riconosce la loro bravura ineguagliabile nel tiro con l'arco (τοξεύειν ἀγαθοὶ ἦσαν Σκύθαι) e più in generale nell'arte della guerra. Non è dunque un caso che in *Scyth.* 2 la descrizione della stele raffigurante Tossari sia incentrata sul dettaglio dell'arco teso nella mano sinistra, a dimostrazione che l'arco è uno dei simboli essenziali del carattere bellicoso del popolo e del modo di vivere in Scizia.

Dal punto di vista di Anacarsi, per essere liberi e felici nella vita non serve praticare lo sport, ma è necessario fare vera pratica delle armi (*Anach.* 32 ἀσκήσεως ἀληθινῆς) contro i nemici, cioè quelli che, venendo dall'esterno, mettono in pericolo la patria⁷. Infatti, in *Tox.* 36 si dice che l'amicizia non si mostra in situazioni di pace come fanno i Greci, ma solo in casi di grande pericolo e di conflitto, perché sono le occasioni di guerra una delle condizioni necessarie affinché gli amici diano prova del loro sacrificio gli uni per gli altri. Secondo il punto di vista interno alla cultura rappresentato da Tossari, il carattere bellicoso del suo popolo, unito alla convinzione che la guerra sia l'occasione giusta per esprimere l'amicizia, spinge i nemici a nutrire timore

⁵ Lo stesso nome Tossari è evidentemente uno *speaking name* per indicare l'arco.

⁶ Sull'abilità eccezionale degli arcieri sciti rappresentata da Luciano vd. SOLITARIO 2020, 341.

⁷ Sull'opposizione che sussiste qui tra sport e guerra vd. ANGELI BERNARDINI 1995, 86.



per la vendetta degli Sciti, come accade a Leucanore, re del Bosforo Cimmerio, che ha sempre avuto paura di loro (*Tox.* 50 ὑπέπτησεν ἀεὶ τοὺς Σκύθας).

Anche i regnanti partecipano direttamente alle azioni di guerra. Infatti, in [Luc.] *Macr.* 10 abbiamo la notizia che Atea, un sovrano scita dell'età di oltre novant'anni, muore combattendo in battaglia nei pressi del fiume Istro contro Filippo II di Macedonia. Inoltre, si parla di operazioni militari guidate dalla regina Tomiri, definita in *Cont.* 13, eloquentemente, la donna scita⁸, che taglia la testa a Ciro il Vecchio⁹ e la immerge in un otre riempito di sangue¹⁰. È una scena che esprime la violenza vendicativa di cui è capace la sovrana che combatte in prima fila e uccide il fondatore dell'impero persiano¹¹. D'altronde, la sottomissione degli Sciti è un'impresa difficilissima persino per Alessandro il Macedone, il quale in *D. mort.* 25 (12) 5 li descrive come avversari per niente disprezzabili (οὐκ εὐκαταφρονήτους ἄνδρας)¹², che lui ha conosciuto in una grande battaglia a cavallo combattuta al di là del Tanai.

1.4. Sacrifici e religione

Un altro aspetto notevole riguarda l'ambito del sacro, che si palesa attraverso il sistema dei riti, delle feste collettive e dei sacrifici. Così, in *Sacr.* 13 emerge il punto di vista dei Greci, che li immaginano dediti ai sacrifici

⁸ Cf. Hp. *Aer.* 18 Ἐν ταύτησι μὲν οὖν τῆσιν ἀμάξεισιν αἱ γυναῖκες διατεῦνται: le donne scite passano la vita nei carri, mentre gli uomini nobili si muovono a cavallo. Essi diventano impotenti e non possono avere figli, proprio perché stanno troppo a dorso di cavallo, cf. Hp. *Aer.* 22 Τοῦτο δὲ πάσχουσι Σκυθῶν οἱ πλούσιοι, οὐχ οἱ κάκιστοι, ἀλλ' οἱ εὐγενέστατοι καὶ ἰσχὺν πλείστην κεκτημένοι. Per le ragioni della scarsa prolificità vd. BORCA 2003, 105.

⁹ Diverse sono le testimonianze riguardo alla morte di Ciro. In [Luc.] *Macr.* 14 Ciro muore di crepacuore (ἀθυμῆσας), pensando di essere uscito di senno a causa dell'età ormai avanzata. In Xen. *Cyr.* 8.7.28 si racconta che Ciro si spense tranquillamente nel suo letto in Persia dopo avere fatto un discorso ai figli e agli amici. Dell'uccisione per mano dei Massageti (Μασσαγέται) guidati dalla regina Tomiri v'è notizia in Hdt. 1, 214, 2, mentre della freccia che lo ferì letalmente in battaglia si parla in FGrHist 688 F 9 (Ctesia di Cnido = Phot. *Bibl.* 72, 37a) ἐτελεύτησε τρίτη ὕστερον ἀπὸ τοῦ τραύματος ἡμέρα.

¹⁰ A proposito dell'azione di Tomiri, la versione di Luciano nel *Caronte o gli osservatori* non si discosta da quella di Hdt. 1, 214, 4 ἐναπήκε αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν ἐς τὸν ἄσκον. Su questo argomento vd. MONTAÑÉS GÓMEZ 2014, 134.

¹¹ In Erodoto Tomiri non ha niente a che fare con gli Sciti, ma è 'solamente' la regina dei Massageti. A proposito, vd. WESTSTEIJN 2016, 96. Tuttavia, Sciti e Massageti vengono spesso confusi tra loro, per cui vd. MONTAÑÉS GÓMEZ 2014, 133.

¹² Cf. *D. mort.* 12 (14) 3 ΑΛΛ' οἱ Σκύθαι γε, ὦ πάτερ, καὶ οἱ Ἰνδῶν ἐλέφαντες οὐκ εὐκαταφρονήτον τι ἔργον. Notiamo che anche gli Indiani con i loro elefanti non sono un'impresa di poco conto per Alessandro, che riesce a sconfiggerli, però con difficoltà. La repressione delle incursioni scitiche costituisce la soluzione a un problema di gestione delle frontiere in [Luc.] *Philopatr.* 29.



umani per ottenere il favore di Artemide, divinità trapiantata in Scizia¹³ per via del mito di Oreste e Pilade: trascurando e considerando banali (ταπεινός) tutte le altre vittime sacrificali, essi credono che solo gli esseri umani siano degni di essere offerti in sacrificio. A rassicurare sul fatto che Artemide detesta che le vengano offerti sacrifici umani (μυσσαστομένη τὰς σφαγὰς), in *D. deor.* 3 (23) 1 interviene suo fratello Apollo, che non esita a definirla pronta a fare vela con il primo uomo greco che giunga in Tauride, dove lei si sente come una prigioniera. Qui predomina la rappresentazione al negativo dal punto di vista greco, per cui, pur sempre nel velato umorismo luciano, gli Sciti sono un popolo selvaggio, dedito alle forme più primitive del sacrificio, e soprattutto mosso da sentimenti di odio verso gli stranieri, che in *Tox.* 2 sono presentati come le vittime sacrificali destinate ad assecondare la volontà di Artemide.

Tuttavia, nel quadro della religiosità¹⁴ non c'è solo Artemide come divinità a cui destinare i sacrifici, ma in *I. trag.* 42 si menziona l'adorazione della sciabola (ἀκινάκη θύοντες), con ovvia indicazione dell'importanza delle armi, che assurgono alla dignità di potenze divine¹⁵, e in *Tox.* 1 sono gli stranieri Oreste e Pilade a essere presentati come eroi meritevoli di ricordo e venerazione con feste pubbliche e sacrifici. Quello che emerge in *Tox.* 1 è il punto di vista di Tossari, che rivendica i meriti e la saggezza del suo popolo, disposto a venerare persino gli stranieri.

Certo, per i Greci la venerazione degli stranieri suona strana e poco comprensibile, soprattutto visto che a essere onorati sono due eroi che, tra le altre cose, hanno ucciso il re della Scizia. Così come strana dal punto di vista greco è la divinizzazione di uno schiavo, ossia Zamolxi (Ζάμολξις δοῦλος), la venerazione del quale, in *Deor. conc.* 9, viene giudicata inspiegabile e assurda da Hermes. Occorre osservare, però, che in *Scyth.* 2 il sacrificio in onore degli stranieri è opera degli Ateniesi, che offrono un cavallo bianco sulla tomba di Tossari, i cui consigli medici hanno guarito Atene dalla peste.

La divinizzazione dello Scita benefattore (cf. *Scyth.* 1 θεοποιεῖν τοὺς Σκύθας) ad Atene è possibile, e quindi dalla prospettiva di Luciano si ricava una sorta di simmetria tra Oreste e Pilade celebrati in Scizia e Tossari onorato ad Atene.

¹³ Artemide è la divinità onorata in Tauride per definizione: cf. Diod. 4, 44, 7 θύειν Ἀρτέμιδι Ταυροπόλῳ.

¹⁴ Per la religione in Scizia cf. Hdt. 4, 59, 1, dove si dice che tutti gli Sciti venerano Estia, Zeus, la Terra, Apollo, Afrodite Urania, Eracle e Ares, mentre gli Sciti regali compiono sacrifici anche per Posidone (οἱ δὲ βασιλῆιοι Σκύθαι καὶ τῷ Ποσειδέωνι θύουσι).

¹⁵ Cf. il giuramento solenne in nome delle potenze divine costituite dal vento e dalla sciabola in *Tox.* 38 οὐ μὰ γὰρ τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην.



1.5. Necrofagia

Rientra nella visione della cultura 'altra' l'elemento della necrofagia, che contribuisce a rendere l'idea di una società del tutto differente da quella greca. In *Luct.* 21, all'interno di una panoramica delle usanze concernenti la sepoltura nei diversi popoli, si dice che essi mangiano i cadaveri dei loro cari¹⁶, mentre i Greci bruciano i corpi, i Persiani li seppelliscono e gli Egizi li mummificano¹⁷. Il fatto che si nutrano delle carni dei propri morti¹⁸ naturalmente non significa che essi uccidono le persone allo scopo di mangiarle, ma semplicemente che, dopo la morte di un familiare o di una persona cara, il modo per rendere gli onori funebri consiste nel cibarsi del corpo¹⁹.

In *D. deor.* 18 (16) 1 Era prende in giro i figli di Latona e a proposito di Artemide menziona sia l'uccisione degli stranieri, attribuendole quindi la responsabilità dei sacrifici umani, sia la necrofagia, che diventa la cattiva abitudine che la dea ha adottato imitando il popolo che le offre persone in sacrificio (Σκύθας αὐτοὺς ἀνθρωποφάγους). Mangiare cadaveri è segno di una società primitiva, che si immagina, sempre dal punto di vista greco, caratterizzata dall'odio e dalla violenza. Infatti, in *Tox.* 8 l'accusa di nutrirsi dei corpi dei padri defunti funziona come prova evidente dello stato di conflittualità permanente²⁰, non soltanto con altri popoli ma interna al popolo stesso e, perfino, a uno stesso nucleo familiare.

¹⁶ Il dato sul cibarsi dei cadaveri deriva da *Hdt.* 4, 64, 1 ἐπεὶ ἂν τὸν πρῶτον ἄνδρα καταβάλη ἀνὴρ Σκύθης, τοῦ αἵματος ἐμπίνει. In virtù delle abitudini di guerra, quando un guerriero uccide il primo uomo, ne deve bere il sangue. Sulla stessa linea è l'usanza di bere dai crani, usati come boccali, *Pl. Euthyd.* 299e. Erodoto però non parla esplicitamente di necrofagia per la Scizia, ma attribuisce pratiche relative al consumo di carne umana agli Issedoni (*Hdt.* 4, 26, 1), ai Callati (*Hdt.* 3, 38, 4), ai Padei (*Hdt.* 3, 99, 2), e ai Massageti (*Hdt.* 1, 216, 2).

¹⁷ Per le pratiche funerarie specifiche, riguardo alle quali i costumi dei Massageti, nel testo erodoteo, sono assimilati a quelli degli Sciti, vd. ANDÒ 1984, 155.

¹⁸ Per uno sguardo complessivo sulla consuetudine di mangiare carne umana all'interno dell'ottica di pregiudizio contro culture 'altre' vd. PAGDEN-FORNIS 1982, 534.

¹⁹ Secondo Plinio, sono numerose le tribù scitiche i cui membri si nutrono di cadaveri: *Plin. NH* 7, 9 *Esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur*. Una di queste tribù è quella che Plinio chiama degli Sciti Antropofagi (7, 11 *Anthropophagos Scythas*), i quali bevono usando crani umani, mentre la pelle e i capelli se li portano appesi davanti al petto, usandoli come un tovagliolo: 7, 12 *humanorum capitum bibere cutibusque cum capillo pro mantelibus ante pectora uti*. La notizia sugli Sciti dediti all'antropofagia si trova anche in *Strab.* 4, 5, 4 τὸ γε τῆς ἀνθρωποφαγίας καὶ Σκυθικὸν εἶναι λέγεται.

²⁰ Sulle nozioni di πόλεμος e φιλία associate al discrimine tra il familiare e l'estraneo, il greco e il barbaro, vd. CIVILETTI 2010, 129.



1.6. Amicizia

Un intero dialogo, il *Toxaris*, è dedicato da Luciano alla tematica dell'amicizia²¹. Il dialogo si apre con l'esaltazione delle virtù di Oreste e Pilade, la coppia perfetta di amici. Il fatto che siano stranieri non impedisce in nessun modo (cf. *Tox.* 5 κωλύει τε οὐδὲν ὅτι ξένοι ἦσαν) agli Sciti di celebrarli come propri eroi 'nazionali', riconoscendo loro un prestigio finanche superiore a quello accordato in Grecia: viene costruito un tempio (νεώς) perché il loro esempio di amicizia funga da modello per tutti i giovani. In [Luc.] *Am.* 47 si dice che la loro relazione omoerotica (ἐρωτικὴν φιλίαν) non può limitarsi a rimanere all'interno degli spazi greci, ma diventa l'impulso che li porta a raggiungere gli estremi confini della Scizia (ἐσχάτους Σκυθῶν τέρονας), dove uno si prende amorevolmente cura dell'altro che si è ammalato²².

Seguendo l'esempio dei due eroi, gli amici sono considerati l'arma più potente a disposizione (*Tox.* 36 ὄπλον ἄμαχον καὶ δυσπολέμητον), la fiducia riposta in loro (*Tox.* 41 πρὸς τοὺς φίλους πίστις) è, secondo Tossari, il solo tesoro che i nemici non possono portare via. Per salvare l'amico ci si può anche fare cavare gli occhi, come è il caso di Dandamide in *Tox.* 40, che è disposto a tutto pur di mettere in salvo Amizoce, perfino di denudarsi e di assecondare ogni desiderio del nemico, in cambio della liberazione del compagno. Analogamente a quanto detto in *Tox.* 9 a proposito del confronto tra le due culture sulla solidità e fedeltà delle amicizie (οἱ φίλοι οἱ Σκύθαι πολὺ πιστότεροι), in *Tox.* 36 Tossari sostiene che le prove di affetto e lealtà dei Greci siano bazzecole, perché prive di slancio guerriero, dato che in Grecia si vive in una pace assoluta. Specifico sull'amicizia è il giuramento con il sangue descritto in *Tox.* 37, nel quale due o tre individui bevono insieme gocce di sangue l'uno dell'altro in una coppa, per siglare il patto di unione tra di loro sino alla morte, con la proibizione di avere molti amici (πολύφιλος).

2. Categoria identitaria sulla base culturale di barbari

2.1. Diversità dalla base culturale dei Greci

L'estraneità dei costumi determina l'incomprensione tra individui appartenenti a culture dissimili tra loro, come Solone pone in evidenza in

²¹ Per la consacrazione sincera dell'amicizia nel *Toxaris* vd. CAVALLINI-DEGANI 1991, 15.

²² Qui i due si vogliono bene curando uno la malattia dell'altro; in *Mart.* 6, 11, 2-4 i due condividono gli stessi cibi (*par atque eadem cena duobus erat*) e bevande (*Pylades, Marce, bibebat idem*).



Anach. 6: è normale (εἰκότως)²³ che per Anacarsi le usanze ateniesi risultino strane (ξένα), le tradizioni appaiano del tutto discordanti (ἀπάδοντα) e i modi di vivere stravaganti (ἀλλόκοτα)²⁴. In *Scyth.* 3 a diventare il segno inequivocabile dell'alterità è la foggia delle vesti²⁵, per cui lo straniero venuto in città si sente sotto gli occhi di tutti, incompreso e deriso, e si pente di avere fatto un viaggio tanto lungo e pericoloso per arrivare in un luogo in cui si accorge di non essere accolto come vorrebbe. Con criterio greco Tossari definisce barbari se stesso e la società di cui è parte (*Tox.* 5 ἡμεῖς οἱ βάρβαροι)²⁶ proprio quando difende il suo popolo, secondo lui più avveduto di quello greco nel giudicare l'eccellenza degli uomini.

Allo stesso modo, il siro Luciano chiama se stesso barbaro in *Scyth.* 9, paragonandosi ad Anacarsi (βάρβαρος μὲν γὰρ κάκεινος) e mettendo in risalto il concetto che i Greci applicano sia ai Siri sia agli Sciti, accomunati, appunto, dalla designazione di barbari²⁷. Inoltre, nelle dinamiche della mercificazione della cultura contemporanea, i filosofi che si mettono al servizio dei potenti sono equiparati ai prigionieri di guerra sciti (cf. *Paras.* 52 Σκύθης αἰχμάλωτος), in quanto, secondo Luciano, essi perdono la loro libertà e diventano volontariamente schiavi. Il medesimo principio di svilimento funziona per l'accusa di codardia contro Demostene in *Paras.* 42, dove dell'oratore, definito rifiuto della società, si ricordano le origini scitiche.

2.2. *Lingua*

In *Scyth.* 4 Anacarsi scoppia in lacrime di gioia quando sente qualcuno parlare la sua stessa lingua (ὁμόφωνον)²⁸, perché Tossari lo accoglie calorosamente e gli si rivolge usando la sua lingua nativa (Σκυθιστί)²⁹. In *Tox.*

²³ Per il significato sociale dell'εἰκός come strumento argomentativo vd. COZZO 2001, 308.

²⁴ L'incomprensione può generare comicità, per cui vd. ANGELI BERNARDINI 1991, 145-146.

²⁵ Per il problema degli abiti dello straniero vd. CAMEROTTO 2012, 227. Lo Scita è uomo senza confini e già solo la sua veste basta a farne un estraneo. Per l'abbigliamento come segno etnico e causa di uno stato di imbarazzo vd. LO PICCOLO 2012, 98. Certo che, descrivendo la condizione di smarrimento in cui cade, Luciano conferisce un notevole spessore psicologico al personaggio di Anacarsi.

²⁶ Anche Anacarsi si autodefinisce barbaro quando chiede a Solone di essere il più possibile chiaro e breve nel suo discorso: *Anach.* 18 πρὸς ἄνδρα βάρβαρον ἐρεῖς.

²⁷ Per la questione dell'identificazione di Luciano con Anacarsi vd. CAMEROTTO 2013, 25.

²⁸ Per il piacere provato nel capire di non essere soli ma in compagnia di qualcuno che parla la stessa madrelingua vd. ROCHETTE 2010, 228.

²⁹ Notiamo che l'avverbio Σκυθιστί compare in Hdt. 4, 27; 4, 52, 3; 4, 59, 2, e può significare sia 'in lingua scitica' sia 'al modo degli Sciti', per cui vd. ROCHETTE 2010, 228, n. 75.



7 il protagonista spiega al suo interlocutore il significato in lingua greca del termine Κόρακοι, che traduce con φίλοι δαίμονες. La parola Ζίϋιν non viene tradotta ma ne viene illustrato l'impiego in *Tox.* 40, dove si dice che essa si pronuncia quando ci si reca dal nemico senza intenzioni ostili per stabilire con lui il prezzo di un riscatto³⁰. Sia la traduzione sia il chiarimento sull'uso dei termini sono un modo per venire incontro all'interlocutore straniero, ma anche per introdurlo ad alcuni elementi propri della cultura diversa dalla sua e così suscitare in lui curiosità.

Dal punto di vista greco, quella scitica è solo una tra le lingue incomprensibili parlate nei paesi stranieri. È impossibile per Hermes farsi intendere da Sciti, Persiani, Traci e Celti. Infatti, in *I. trag.* 13 ammette di non essere poliglotta (οὐ πολύγλωττός εἰμι)³¹. In modo simile, il vocabolo ἀποφράς («nefasto») riferito a un uomo anziché a un giorno è inaccettabile per coloro che esaltano la purezza della lingua dei classici attici e aborriscono la contaminazione lessicale³². Ecco che in *Pseudol.* 11 Luciano deve difendersi dall'accusa di avere usato questo termine percepito come imbarbarito, in quanto originatosi da una mescolanza con elementi stranieri (Σκύθας ἐπιμιξίας) contro la norma purista dell'atticismo³³.

C'è anche il caso in cui l'impiego di termini estranei al greco si mostra utile per truffare altre persone, visto l'enigmatico incrocio di parole in *Alex.* 51, dove presunti forestierismi quali εὐβάργουλις e χνεχικράγη, nella stessa frase del responso oracolare pronunciato dal falso profeta Alessandro di Abonutico di fronte ad un pellegrino scita, si trovano accostati a parole greche³⁴. La natura arcana dell'oracolo permette al profeta di mescolare vocaboli attinti a sistemi lessicali di diversa origine, in modo da soddisfare la richiesta dello straniero nel mostrare di conoscere qualche termine della sua lingua.

³⁰ Sul valore di Ζίϋιν, che sembra essere un prestito integrale non adattato alla struttura linguistica del greco, vd. MARQUIS 2017, 530.

³¹ Per l'incapacità di Hermes di farsi capire dagli dei stranieri vd. ROSTAD 2019, 339.

³² Luciano qui critica gli eccessi degli atticisti pedanti, come vediamo in HORROCKS 2010, 136. Si difende dall'accusa di scrivere barbarismi, per cui vd. ROSTAD 2019, 340.

³³ Sembrerebbe che Luciano abbia ragione a difendere l'appropriatezza del suo uso dell'aggettivo ἀποφράς, visto che è attribuito a una persona già in Eup. fr. 332 Kassel-Austin ἄνθρωπος ἀποφράς, a dimostrazione che esso non ha alcuna componente straniera per cui lo si possa bollare come non attico. Per il frammento di Eupoli vd. il commento di OLSON 2014, 31-32.

³⁴ Sull'amalgama di termini di lingue diverse in rapporto a questioni religiose in questo luogo luciano vd. KARANIKA 2020, 282. Per un tentativo di traduzione dell'oracolo dato allo Scita vd. PRÓSPERI 2015, 244. Del resto, sembra di essere di fronte ad un popolo che non scrive, non costruisce città e vaga senza posa: vd. OGNIBENE 2019, 8.



2.3. Ignoranza rispetto all'educazione greca

Secondo il punto di osservazione greco, si tratta di un popolo arretrato, dalle maniere rozze e incivili. È da questo punto di vista che chi in *Pseudol.* 2 si merita il rimprovero di ἀπαίδευτος per avere deriso a torto Luciano nell'utilizzo di un termine viene definito 'ignorante addirittura più degli Sciti': Σκυθῶν καταφανέστερος γένοιο κομιδῆ ἀπαίδευτος. Similmente, nel dialogo tra le cortigiane Chelidonio e Droside si parla di una lettera scritta da Clinia all'amata Droside. La scrittura frettolosa della lettera non è per niente chiara e rivela l'incompetenza e la negligenza della mano che l'ha prodotta, anche perché mancano finanche i saluti all'inizio. Per quanto riguarda il contenuto del messaggio, in *D. meretr.* 10.4 Chelidonio, dopo avere letto, giudica il modo di esprimersi di Clinia brusco, sgarbato e inelegante, definendo il suo 'un discorso da Sciti' (Σκυθῶν ῥῆσις)³⁵ per la rudezza dello stile.

Inoltre, in [Luc.] *Am.* 36 il confronto con gli animali sprovvisti di parola mette in rilievo la mancanza di intelligenza di un intero popolo: ἄλογα ζῶα καὶ τὴν Σκυθῶν ἐρημίαν. Qui Callicratida difende il primato dell'amore pederastico, da lui considerato segno della superiorità dell'uomo sulle bestie³⁶, perché gli animali si accoppiano solo con le femmine per perpetuare la specie, come fanno gli Sciti, i quali non intrattengono rapporti amorosi con i fanciulli, ma rimangono nella loro desolazione 'spirituale'³⁷.

2.4. Sapienza in funzione del viaggio

Notevole è la collocazione di Anacarsi (*VH* 2.17 Σκύθην Ἀνάχαρσιν) tra i Beati accanto a figure celebri come Ciro il Vecchio e Ciro il Giovane, il trace Zamolxi, l'italiota Numa Pompilio, lo spartano Licurgo e i Sette Sapienti. Il luogo utopico e felice dell'Elisio vanta tra i suoi abitanti proprio quel barbaro con cui Luciano si identifica in *Scyth.* 9 e che è presentato qui come un personaggio simbolico (ἐπισημῶν). Segno dell'amore di Anacarsi per la conoscenza della cultura straniera è il fatto che in *Scyth.* 7, pur essendo uno dei cittadini nobili della sua patria, lascia dietro di sé tutti i suoi averi (πάντα

³⁵ Cf. Hdt. 4, 127, 4, dove il discorso da Sciti (Σκυθέων ῥῆσις) viene pronunciato dal sovrano Idantirso, che, in risposta all'invito di Dario di incontrarsi a colloquio, augura al re persiano di andare alla malora, respingendo quindi bruscamente la sua proposta. Sul legame tra le parole κλαίειν λέγω e il modo di dire ἢ ἀπὸ Σκυθέων ῥῆσις vd. CORCELLA 1993, 325.

³⁶ In modo simile, in un epigramma di Stratone (*AP* 12, 245) gli esseri dotati di ragione (λογικοί) si distinguono dagli altri (ἄλόγων ζώων) perché si dedicano all'omoerotismo: vd. FLORIDI 2007, 377-378.

³⁷ Per la solitudine della vita vincolata alle leggi della procreazione dettate dall'ambiente naturale vd. BORCA 2003, 91.



ἀφείς) e s'imbarca nell'avventura che lo porterà ad Atene, spinto dal desiderio di vedere ciò che al mondo c'è di più bello.

La straordinaria avvedutezza sta proprio nel coraggio dell'εὐπατριδής di abbandonare nobiltà e ricchezze per raggiungere una terra in cui godrà dell'amicizia con Solone e conoscerà usi e costumi della Grecia. Non si tratta di un rinnegamento della patria ma della volontà di oltrepassare i confini della propria terra per arricchirsi della cultura degli altri. L'amore per la Grecia (cf. *Scyth.* 4 ἔρωτι) è qualcosa che condivide con il suo concittadino Tossari, che pur di intraprendere il viaggio verso Atene lascia a casa moglie e figli.

In virtù di questo coraggio e questa intrepidezza nell'affrontare i pericoli così da trarre vantaggio da una cultura dell'altrove, non è sicuramente un caso che Tossari affermi che presso il suo popolo e al contrario di ciò che avviene in Grecia i fatti sono più eloquenti delle parole³⁸: *Tox.* 35 τὰ ἔργα ὑπερφθέγγηται τοὺς λόγους. Inoltre, l'essere straniero non è considerato un difetto e nulla impedisce (cf. *Tox.* 5 κωλύει τε οὐδέν) che i greci Oreste e Pilade vengano resi oggetto di un culto 'nazionale', così come, dal punto di vista opposto di Solone, da uno Scita come Anacarsi Atene può avere solo da imparare³⁹: *Anach.* 17 Σκύθης μὲν ἐστὶ σοφὸς δὲ ὢν. Ed è proprio il termine σοφός che rinvia alla virtù intellettuale definibile con la parola «sapienza». Essa non si pone in contrasto con il fatto di essere ἀπαίδευτος, quella mancanza di istruzione alla maniera greca che abbiamo tradotto con il vocabolo «ignoranza». La carenza di conoscenze riguardo alla tradizione culturale greca non esclude il possesso di uno sguardo sapienziale, cioè comparativo e sintetico, praticato nella dimensione del viaggio al fine di acquisire molteplicità di esperienza fondata sugli usi di popoli lontani⁴⁰.

3. Scizia come spazio estremo

3.1. Luogo di ambientazione di miti

Regione remota e difficile da raggiungere, la Scizia è lo scenario in cui si svolgono le avventure di Oreste e Pilade, ma anche dove è ambientato il supplizio di Prometeo. Tra le conoscenze del mito che sono richieste a un buon

³⁸ Sulla centralità dei fatti rispetto alle parole vd. MARQUIS 2017, 384.

³⁹ Dalle critiche da parte dello straniero si potrebbe trarre insegnamento. Vd. CAMEROTTO 2014, 281. Solone mette al centro della propria attenzione gli usi dell'altro popolo e vuole sapere come fanno gli Sciti a educare i loro giovani (*Anach.* 40).

⁴⁰ Già a partire da Hdt. 4, 76, 2 Anacarsi è l'uomo che osserva riflessivamente numerose terre (γῆν πολλήν θεωρήσας) e mostra o accoglie molta sapienza (σοφίην πολλήν). In merito allo sguardo teorico dello Scita gettato in direzione di una terra lontana come illustrato da Erodoto vd. COZZO 2022, 31.



pantomimo v'è la memoria delle prodezze di Oreste in quella terra: *Salt.* 46 τὰ ἐν Σκυθία τῷ ἥρωϊ τετολυμμένα. Quanto a Prometeo, in *Sacr.* 6 Zeus lo conduce lì (εἰς τὴν Σκυθίαν) e lo incatena sul Caucaso. È uno spettacolo che suscita la commiserazione di tutto il popolo della Scizia, che assiste alle sue tribolazioni: *Prom.* 4 οἴκτιστον θέαμα πᾶσι Σκύθαις. È probabile che sia per analogia con la sede della tormentosa pena di suo padre che Deucalione, protagonista del diluvio, viene evocato con l'epiteto «lo Scita» in *Syr. D.* 12⁴¹.

3.2. Viaggio e lontananza geografica

La distanza tra i paesi è il punto focale delle parole di *Anach.* 14 relative al viaggio motivato dal desiderio di conoscere la cultura diversa dalla propria. È stato necessario percorrere (διοδεύσας) una vasta distesa di terre e varcare il grande Ponto Eusino in burrasca per raggiungere la Grecia. Nonostante i numerosi pericoli legati alle difficili condizioni ambientali, vale la pena compiere il lungo cammino per esplorare direttamente i costumi dell'altro paese. Certo questa traversata comporta rinunce importanti, come dovere lasciare (*Scyth.* 4 ἀπολιπών) moglie e figli appena nati. È un sacrificio cui ci si sottopone in nome dell'amore sconfinato per la conoscenza.

In effetti, anche dal punto di vista greco si avverte il peso della lontananza, sebbene Mnesippo sarebbe disposto a recarsi in paesi anche più distanti, qualora sapesse di trovarvi un amico quale Tossari si è mostrato nel suo discorso: *Tox.* 63 ἔτι πορρωτέρω ἐλθεῖν. Naturalmente in una traversata così ardua occorre fermarsi allo scalo intermedio rappresentato dal porto della città di Amastri Pontica (*Tox.* 57 κατέπλευσα ἐς Ἄμαστριν)⁴², punto di approdo per chiunque si diriga dalla Scizia ad Atene⁴³. Un viaggio come

⁴¹ Per questa definizione di Deucalione in termini di genealogia (cf. Hes. fr. 2, 4 M. - W.) vd. LIGHTFOOT 2003, 343.

⁴² Vari sono i luoghi confinanti con la Scizia di cui si parla nel *Toxaris*. La Palude Meotide e i monti dei Mitrei sono punti di riferimento nella corsa a cavallo compiuta dallo scita Macenta per spostarsi dal paese dei Maclui alla sua patria (*Tox.* 52). Popolazioni limitrofe sono anche i Sauromati (*Tox.* 54), gli abitanti del Bosforo Cimmerio, gli Alani e i Sindiani (*Tox.* 55). Dunque Amastri in Paflagonia non è la sola località menzionata, anche se i suoi cittadini vengono indicati come testimoni del successo di Sisinne, amico del protagonista narratore, nella lotta gladiatoria (*Tox.* 57).

⁴³ Da un punto di vista più strettamente geografico, la Scizia può essere associata alla Tracia: *Icar.* 15 Σκύθαις καὶ Θραξί. Ecco che il viaggio compiuto dalla Filosofia passa anche attraverso queste due terre in *Fug.* 8. Per il legame tra Traci e Sciti in un esempio storico vd. COZZO 2019, 78. Una rappresentazione delle aree geografiche secondo punti cardinali differenti la troviamo in *Icar.* 26 in rapporto ai provvedimenti 'meteorologici' di Zeus: in Scizia, ossia a nord, dovrà piovere (Σκύθαις ὑέτω), in Libia, cioè a sud, si scateneranno i fulmini, in Grecia, al centro del mondo, verrà la neve. Per l'immagine del mondo connotata dalla simmetria tra gli estremi nord-sud vd. BORCA 2003, 109.



questo può prevedere un ritorno alla terra natia (*Scyth.* 8 ἀνέστρεψεν)⁴⁴, ma accade anche che, senza il rientro in patria (*Scyth.* 1 οὐδ' ἀπήλθεν), lo straniero rimanga ad Atene fino alla morte.

Succede pure il contrario, cioè che siano i Greci a superare gli ostacoli di natura territoriale per raggiungere la lontana regione. Così in *Tox.* 3 fanno Oreste e Pilade, i quali, pronti a fare fronte ai rischi e ai disagi di un viaggio impegnativo che li spinge tanto al di là dei confini della loro patria, attraversano il Ponto⁴⁵, mare rimasto ancora inesplorato, perché nessun Greco dopo gli Argonauti aveva mai tentato di solcarlo. Senza lasciarsi spaventare (μὴ καταπλαγέντας) dal fatto che il Ponto aveva la minacciosa nomea di inospitale, i due palesano spiccate doti di ardimento (τόλμημα τολμῆσαι), non si sottraggono alla prova suprema del tragitto e, terminato questo, intraprendono contro coloro che li catturano una lotta che si rivela micidiale per il re del popolo straniero⁴⁶. Con fierezza e tenacia essi vanno oltre la paura dell'ignoto e i limiti soffocanti che dissuadevano dalla navigazione, in un viaggio che li conduce alla gloria di essere considerati eroi anche nella terra remota.

4. Conclusioni

Le linee interpretative che Luciano adotta quando si occupa della Scizia si rifanno, apparentemente, alla rigida dicotomia tra punto di vista dei Greci sugli Sciti, e quello degli Sciti su se stessi e sul loro rapporto con altre culture. In realtà, Luciano moltiplica le prospettive e va ben oltre una schematica opposizione binaria, dato che, cultore del paradosso, egli dice molte cose serie scherzando, nel segno della compresenza dell'ambito dello σπουδαῖον e di quello del γελοῖον. Così, attraverso la messa in scena, tipicamente parodica e caricaturale, delle opinioni comuni degli uni (i Greci) e degli altri (i Barbari), sugli uni e sugli altri, Luciano porta a ragionare intorno a quella che poteva essere, probabilmente, la complessiva idea di un romano, o di un romano ellenizzato, sugli Sciti. Dunque, ad emergere non è tanto l'ottica del samosatense, quanto invece, naturalmente, tramite la questione dell'identità

⁴⁴ Anche in *Tox.* 59 si parla del viaggio all'indietro, di nuovo in Scizia (ὀπίσω ἐς Σκύθας).

⁴⁵ Per la loro lunga navigazione, metafora della vita trascorsa insieme, cf. [Luc.] *Am.* 47 ἐφ' ἐνὸς σκάφους τοῦ βίου συνέπλευσαν, per cui vd. COZZO 2014, 186.

⁴⁶ Lo scontro culminante con la morte del re Toante è raffigurato in una scena dipinta sui muri interni di un tempio (*Tox.* 6). È sbalorditivo, secondo l'interlocutore greco del dialogo, il fatto che due uomini da soli siano riusciti a sconfiggere un grande numero di nemici (*Tox.* 11).



scitica, il problema della complessa relazione tra la cultura imperiale di II secolo e le aree periferiche, spesso al centro dell'interesse del 'periferico' Luciano, a partire da angolature diverse e in contraddizione tra loro.

Certo, se ad esempio l'abitudine rituale di nutrirsi di cadaveri (*Dialogi deorum*) o l'adorazione di uno schiavo divinizzato (*Deorum concilium*), come pure il nomadismo, i sacrifici umani, la rudezza dei modi di esprimersi nell'oralità e nella scrittura, costituiscono motivi di incompatibilità e discrepanza, non significa affatto che vi sia un giudizio negativo sull'altra cultura; anzi, la predisposizione di Solone a imparare dallo straniero (*Anacharsis*) o le numerose affermazioni a proposito dei vagabondaggi (*Icaromenippus*, *Symposium*) e delle straordinarie abilità degli arcieri (*Nigrinus*, *Hermotimus*) manifestano l'intenzione di veicolare l'apertura ad uno scambio relazionale positivo con l'Altro. Ciò potrebbe anche tradursi, in qualche misura, in un tentativo di infrangere le barriere territoriali e culturali attraverso la conciliazione del punto di vista ellenico con quello (presentato come) scita, oppure mediante la tematica del faticoso e impegnativo tragitto compiuto per arrivare alla destinazione lontana, per soddisfare il desiderio di osservare nuove realtà e capire ciò che sta al di là dei limiti invalicabili delle convenzioni, pure di quelle geografiche.

Comunque, questa rappresentazione della Scizia, così variegata e multiforme, lungi dal ridursi ad un catalogo frammentato di rivoli pressoché arbitrari, mostra la volontà dell'autore satirico di evitare la polarizzazione delle posizioni tipica del principio «con i Greci o con gli Sciti». Al contrario, essa segnala la necessità di indagare quella che può rivelarsi una via per l'alterità rispetto al 'noi', mettendo sempre in risalto l'importanza dell'attenzione alle sfumature ed ai particolari, all'interno di un gioco di voci differenti che, muovendosi nelle dinamiche dello spazio letterario, spiazza continuamente il lettore e, in generale, il pubblico destinatario del messaggio luciano.

Alessandro Tonin
Università di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Ed. 15, Viale delle Scienze, 90100 Palermo
alessandro.tonin@unipa.it
on line dal 30.09.2024

*Bibliografia*

- ANDÒ 1984
V. Andò, Luciano. *Il lutto*, Palermo 1984.
- ANGELI BERNARDINI 1991
P. Angeli Bernardini, *La comicità di Luciano e la tradizione: un nuovo studio sull'umorismo nell'antichità*, «QUCC» N.S. 37 (1991), 143-149.
- ANGELI BERNARDINI 1995
P. Angeli Bernardini, Luciano. *Anacarsi o sull'atletica*, Pordenone 1995.
- BORCA 2003
F. Borca, *Luoghi, corpi, costumi: determinismo ambientale ed etnografia antica*, Roma 2003.
- CAMEROTTO 2012
A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua dello straniero: satira e straniamento in Luciano di Samosata*, «Prometheus» N.S. 1 (2012), 217-238.
- CAMEROTTO 2013
A. Camerotto, *Il pithos di Diogene e la paideia. Satira e tradizione in Luciano di Samosata*, «QV» 2 (2013), 21-30.
- CAMEROTTO 2014
A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano 2014.
- CAVALLINI - DEGANI 1991
E. Cavallini - E. Degani, Luciano, *Questioni d'amore*, Venezia 1991.
- CIVILETTI 2010
M. Civiletti, *Ascoltare (o no) in guerra: alcune considerazioni sulle dinamiche dell'ascolto fra belligeranti nelle Storie di Tucidide*, in A. Cozzo (a cura di), *Le orecchie e il potere: aspetti socioantropologici dell'ascolto nel mondo antico e nel mondo contemporaneo*, Roma 2010, 127-172.
- CORCELLA 1993
A. Corcella, *Erodoto. Libro IV: La Scizia e la Libia*, Milano 1993.
- COZZO 2001
A. Cozzo, *Tra comunità e violenza: conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Roma 2001.
- COZZO 2014
A. Cozzo, «Nel mezzo»: *microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, Pisa 2014.
- COZZO 2019
A. Cozzo, *Costruzioni discorsive sull'Europa e sui rapporti tra continenti nell'antichità greca*, in A. Camerotto - F. Pontani (a cura di), *Utopia (Europa). Ovvero del diventare cittadini europei*, Milano - Udine 2019, 73-86.
- COZZO 2022
A. Cozzo, *La meta e il percorso. Sguardi e menti di viaggiatori nella Grecia antica*, in A. Casamento (a cura di), *Imagine there's no borders. Miti identitari, percorsi di viaggio, sguardi sull'altro dall'Antichità al Medioevo*, Palermo 2022, 15-55.
- DUMEZIL 1961-1962
G. Dumézil, *La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?* «IJ» 5 (1961-1962), 187-202.
- FLORIDI 2007
L. Floridi, *Stratone di Sardi. Epigrammi. Testo critico, traduzione e commento*, Alessandria 2007.
- HORROCKS 2010
G.C. Horrocks, *Greek: a history of the language and its speakers* (2nd ed.), Chichester 2010.
- IANNUCCI 2020
A. Iannucci, *Luciano di Samosata. Filosofi in vendita*, Bologna 2020.



KARANIKA 2020

A. Karanika, *Urban Landscapes and Religious Shifts in Lucian's Alexander*, «RRE» 6 (2020), 268-287.

LIGHTFOOT 2003

J.L. Lightfoot, *Lucian. On the Syrian goddess*, Oxford 2003.

LO PICCOLO 2012

C. Lo Piccolo, *Vestire l'etnicità: Vestiario e identità etnica in Luciano di Samosata*, «Historiae» 9 (2012), 89-109.

MARQUIS 2017

E. Marquis, *Lucien, Œuvres. Tome 12. Opuscules 55-57*, Paris 2017.

MONTAÑES GOMEZ 2014

R. Montañés Gómez, «*Dones paral·leles*» a *Heròdot: Tòmiris i Artemísia*, «Asparkía» 25 (2014), 127-144.

OGNIBENE 2019

P. Ognibene, *Scythica: Gli studi sugli Sciti in Russia fra Ottocento e Novecento*, Milano - Udine 2019.

OLSON 2014

S.D. Olson, *Fragmenta comica: Kommentierung der Fragmente der griechischen Komödie. 8, 3, Eupolis fr. 326-497: translation and commentary*, Heidelberg 2014.

PAGDEN-FORNIS 1982

A. Pagden - A. Fornis, *Cannibalismo e contagio: sull'importanza dell'antropofagia nell'Europa preindustriale*, «QS» 17 (1982), 533-550.

PROSPERI 2015

G.O. Prósperi, *Vientres que hablan: Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, La Plata 2015.

ROCHETTE 2010

B. Rochette, *La problématique des langues étrangères dans les opuscules de Lucien et la conscience linguistique des Grecs*, in F. Mestre - P. Gómez (a cura di), *Lucian of Samosata: Greek writer and Roman citizen*, Barcelona 2010, 217-233.

ROSTAD 2019

A. Rostad, *Vagrancy, Archery, and Savagery: Lucian's use of Scythians as a rhetorical tool*, «Hermes» 147 (2019), 333-351.

SOLITARIO 2020

M. Solitario, *L'Ermotimo di Luciano: introduzione, traduzione e commento*, Berlin - Boston 2020.

WESTSTEIJN 2016

J. Weststeijn, *Wine, Women, and Revenge in Near Eastern Historiography: The Tales of Tomyris, Judith, Zenobia, and Jalila*, «JNES» 75 (2016), 91-107.

ZANOTTI FREGONARA 2009

A. Zanotti Fregonara, *Luciano di Samosata. Il simposio o i Lapiti*, Milano 2009.



Abstract

Il contributo individua i tratti caratteristici degli Sciti in Luciano, in modo da distinguere i vari punti di vista a proposito della loro cultura e società. Tali specificità talvolta sembrano riflettere il punto di vista greco soprattutto nei casi in cui essi sono rappresentati come un popolo selvaggio privo di istruzione. Quando invece cambiano i personaggi e a prendere la parola sono Anacarsi o Tossari, gli elementi distintivi descritti rispecchiano il punto di vista degli Sciti su se stessi e sugli altri.

Parole chiave: alterità, conciliazione, Anacarsi, Tossari, società

The contribution aims at identifying the characteristic traits of the Scythians in the Lucianic works, in order to distinguish one viewpoint from another in relation to their culture and society. Therefore, these features seem to focus on the Greek way of thinking, especially in cases where the Scythians are represented as a savage people without education. However, once the characters have changed, for example in the passages with Anacharsis or Toxaris, various elements reflect the Scythians' outlook on themselves and the others.

Keywords: otherness, reconciliation, Anacharsis, Toxaris, society