



Quaderni di Meykhane

XIII (2023)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1402/2023

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Qualche riflessione intorno al racconto scitico delle origini in Erodoto (Hdt. IV, 5–7)

Nicolò Bordoni

Riassunto: All'inizio del IV libro delle *Storie*, Erodoto presenta diversi racconti riguardo alle origini, più o meno mitiche, degli Sciti. Con questo lavoro, voglio offrire un'analisi del primo di essi, quello che lo storico greco attribuisce agli Sciti stessi, sottolineando come il suo reale significato si possa cogliere solamente alla luce dei dati forniti dalla comparazione con gli altri popoli indoiranici, in un arco cronologico che va dal lontano passato comune ai più recenti e moderni Osseti del Caucaso.

Parole chiave: Sciti, racconti delle origini, Osseti, divisione trifunzionale, regalità.

Abstract: At the beginning of Book IV of the *Stories*, Herodotus presents several accounts about the more or less mythical origins of the Scythians. With this work, I want to offer an analysis of the first of them, which the Greek historian attributes to the Scythians themselves, underlying that its real meaning can be grasped only considering the data provided by the comparison with the other Indo-Iranian peoples, in a chronological arc that goes from the distant common past to the most recent and modern Ossetians of the Caucasus.

Keywords: Scythians, origins' accounts, Ossetians, three-functional scheme, kingship.

All'inizio del IV libro delle *Storie*, dopo aver introdotto il motivo della spedizione scitica del re persiano Dario ed aver narrato lo scontro degli Sciti, di ritorno dall'Asia, con i figli dei loro schiavi, i quali, approfittando dell'assenza quasi trentennale dei padroni, si erano uniti con le donne scite, Erodoto presenta i racconti sulle origini degli Sciti (IV, 5–12). Lo storico greco ne riporta tre, più un quarto che attribuisce ad Aristeo di Proconneso (IV, 13), leggendaria figura di poeta dai tratti sciamanici che, posseduto da Apollo, sarebbe giunto fino alla terra degli Issedoni, a nord della Scizia. Di questi tre racconti, i primi due hanno carattere di leggenda mentre il terzo appare più verosimile, o quantomeno non impossibile, da un punto di vista storico: lo stesso Erodoto dice che è questa la

versione a cui egli crede più volentieri (IV, 11, 1). Secondo tale racconto, gli Sciti, originari dell'Asia, sarebbero giunti nella regione a nord del Mar Nero sotto la pressione dei Massageti. Questa terra, tuttavia, non sarebbe stata deserta a quel tempo ma vi avrebbero abitato i Cimmeri, i quali, giunta la notizia dell'imminente invasione scitica, avrebbero deciso di abbandonarla e sarebbero fuggiti in Asia Minore seguendo la costa orientale del Mar Nero. Gli Sciti, a questo punto, avrebbero deciso di inseguirli ma, come dice Erodoto, "sbagliarono strada" e, tenendo il Caucaso alla loro destra, sarebbero giunti nella terra dei Medi, dando così inizio ai ventotto anni di dominazione scitica dell'Asia.¹

Gli altri due racconti, come dicevo, hanno invece carattere di leggende e, infatti, vi troviamo coinvolti elementi soprannaturali e divinità; questi, inoltre, presentano gli Sciti come autoctoni della regione a nord del Mar Nero. Erodoto attribuisce il primo agli Sciti mentre il secondo ai Greci del Ponto (IV, 5 e 8). Quest'ultimo costituirebbe, in sostanza, un rifacimento greco del primo e vorrebbe ricondurre le origini degli Sciti alla mitologia greca: essi, infatti, avrebbero avuto come loro capostipite l'eroe greco Eracle.²

Concentriamoci, dunque, sul primo dei due racconti e cerchiamo di fornirne qualche spiegazione. Dice Erodoto:

A quanto dicono gli Sciti, il loro è il più recente di tutti i popoli ed ecco come ebbe origine.³ In questa terra, allora deserta, nacque per primo un uomo che si chiamava Targitao. Dicono — dicendo a mio avviso cose incredibili, ma comunque le dicono — che i genitori di questo Targitao furono Zeus e una figlia del fiume Boristene. Targitao nacque dunque da simili genitori e a sua volta ebbe tre figli: Lipossai, Arpossai e Colassai, il più giovane. Sotto il loro regno, discesi dal cielo, caddero sulla Scizia oggetti d'oro: un aratro con un giogo, una scure da guerra e una coppa; il più anziano dei fratelli, che li aveva visti per primo, si avvicinò con l'intenzione di prenderli; l'oro però, al suo accostarsi, era incandescente. Quando costui si allontanò, si fece avanti il secondo, e l'oro era di nuovo incandescente. L'oro incandescente li aveva respinti ma, quando per terzo si accostò il più giovane, per lui si spense, ed egli lo portò a casa. In seguito a questo evento i fratelli maggiori concordemente cedettero al minore tutto il regno. Da Lipossai sono nati gli Sciti che si chiamano stirpe degli Aucati; dal mezzano Arpossai quelli che si chiamano Catiani e Traspiani; dal più giovane di loro, il re, quelli che si chiamano Paralati. Tutti insieme portano il nome di Scoloti, dal nome di un re, i Greci li chiamarono Sciti. Queste dunque sono le origini che gli Sciti si attribuiscono.⁴

¹ Per l'intero racconto si veda Hdt. IV, 11–12 mentre per un commento storico rimando a CORCELLA, Aldo, 1999. Commento. In ERODOTO, *Le Storie*. Libro IV *La Scizia e la Libia*. CORCELLA, Aldo, Intro. e Commento; MEDAGLIA, M. Silvio, Testo critico e FRASCHETTI, Augusto, Trad. (a cura di), 1999. Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, pp. 236–239 con la relativa bibliografia.

² Si veda l'intero racconto in Hdt. IV, 8–10 e il relativo commento in *ibid.*, pp. 234–236 con la bibliografia indicata.

³ Giustino, invece, considera gli Sciti il popolo più antico e riporta la loro contesa con gli Egizi sulla maggiore antichità delle rispettive origini (II, 1).

⁴ Hdt. IV, 5–6: ὡς δὲ Σκύθαι λέγουσι, νεώτατον πάντων ἐθνέων εἶναι τὸ σφέτερον, τοῦτο δὲ γενέσθαι ὧδε· ἄνδρα γενέσθαι πρῶτον ἐν τῇ γῇ ταύτῃ ἐούση ἐρήμῳ, τῷ οὐνομα εἶναι Ταργίταον· τοῦ δὲ Ταργιτάου τούτου τοὺς τοκέας λέγουσι εἶναι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντας, λέγουσι δὲ ὦν, Δία τε καὶ Βορυσθένης τοῦ ποταμοῦ θυγατέρα. γένεος μὲν τοιοῦτου δὴ τινος γενέσθαι τὸν Ταργίταον, τούτου δὲ γενέσθαι παῖδας τρεῖς, Λιπόξαιν καὶ Ἀρπόξαιν καὶ νεώτατον Κολάξαιν. ἐπὶ τούτων ἀρχόντων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φερόμενα χρύσεια ποιήματα, ἄροτρον τε καὶ ζυγὸν καὶ σάγαριν καὶ φιάλην, πεσεῖν ἐς τὴν Σκυθικήν, καὶ τὸν ἰδόντα πρῶτον, τὸν πρεσβύτατον, ἄσπον ἰέναι βουλόμενον αὐτὰ λαβεῖν, τὸν δὲ χρυσοῦν ἐπιόντος καίεσθαι. ἀπαλλαγθέντος δὲ τούτου, προσιέναι τὸν δεῦτερον, καὶ τὸν αὐτὶς ταῦτα ποιεῖν. τοὺς μὲν δὴ καιόμενον τὸν χρυσοῦν ἀπόσασθαι, τρίτῳ δὲ τῷ νεωτάτῳ ἐπελθόντι καταστῆναι, καὶ μιν ἐκείνον κομίσει ἐς ἑωυτοῦ· καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἀδελφεοὺς πρὸς ταῦτα συγγόντας τὴν βασιλίην πᾶσαν παραδοῦναι τῷ νεωτάτῳ. ἀπὸ μὲν δὲ Λιποξάιος

Vediamo quali sono gli elementi caratteristici di questo racconto. Secondo gli Sciti, all'origine del loro popolo ci sarebbe un uomo dal nome Targitao, il primo ad essere nato in Scizia, fino ad allora terra deserta, i cui genitori sarebbero stati Zeus e una figlia del fiume Boristene, l'attuale Dnepr. Quest'uomo avrebbe avuto tre figli, i quali, una volta cresciuti, avrebbero affrontato una sorta di prova legata alla caduta di oggetti d'oro dal cielo che avrebbe sancito la superiorità del fratello minore sugli altri due e dunque il suo diritto a governare da solo su tutto il regno. Nel capitolo successivo, Erodoto afferma che Colassai, il fratello più giovane, avrebbe poi diviso il territorio in tre regni, di cui uno più grande degli altri due, che avrebbe assegnato ai suoi tre figli (IV, 7, 2). Prima di questa suddivisione, ne viene però riportata un'altra, in quanto da Colassai e dai suoi fratelli si sarebbero generate quattro stirpi (γένεα) che avrebbero costituito il popolo degli Sciti nella sua interezza. Infine, Erodoto ci dà un'ultima informazione interessante, ovvero che gli Sciti si dessero il nome di "Scoloti" e che esso fosse derivato da quello di un re.⁵

Prima di riflettere sulla simbologia e sul significato del racconto, conviene, a mio avviso, analizzarne i personaggi. Secondo la narrazione di Erodoto, gli Sciti farebbero risalire le loro origini a Zeus. Ora, è chiaro che Zeus dovesse avere un altro nome nella loro lingua ed Erodoto ci dice chiaramente quale fosse, ovvero "Papaios" (IV, 59, 2), aggiungendo anche che gli sembrasse giustissimo, in quanto consono al suo ruolo di padre primigenio: il re Idantirso lo chiamerà infatti "mio antenato" (Hdt. IV, 127, 4).⁶ Egli doveva essere interpretato come divinità del cielo, cosmogonicamente unita alla divinità della terra.⁷ E infatti Erodoto afferma che gli Sciti ritenessero la Terra sposa di Zeus e che il suo nome indigeno fosse "Api" (IV, 59). Ma, come il nome stesso rivela (esso sarebbe infatti connesso all'avestico *āp-* = "acqua"), questa sembra corrispondere piuttosto ad una dea fluviale. Poteva trattarsi di una "grande madre", assimilata alla greca Γῆ per i suoi caratteri di fecondità ma legata anche al mondo delle acque e della vegetazione ed era forse concepita come dea-serpente (si veda la vergine-serpente dell'altro racconto in Hdt. IV, 9–10).⁸ Nella leggenda sulle origini non vi è menzione diretta di Api ma è chiaro che dietro la figlia del fiume Boristene si celi la sua figura.⁹ Dunque, questa unione

γεγονέναι τούτους τῶν Σκυθέων, οἱ Ἀρχάται γένος καλέονται, ἀπὸ δὲ τοῦ μέσου Ἀρποξάϊος, οἱ Κατάρροι τε καὶ Τράσπιες καλέονται, ἀπὸ δὲ τοῦ νεωτάτου αὐτῶν τοῦ βασιλέως, οἱ καλέονται Παραλάται· σύμπασιν δὲ εἶναι οὐνομα Σκολότους, τευ βασιλέως ἐπωνυμίην, Σκύθας δὲ Ἕλληνας ὠνόμασαν. γεγονέναι μὲν νυν σφέας ὧδε λέγουσι οἱ Σκύθαι.

⁵ Qualora l'affermazione di Erodoto non sia del tutto infondata, la menzione e, quindi, l'individuazione di un re eponimo presenta non pochi problemi; va infatti ricordato che l'idea di ricondurre il nome di un popolo a un re mitico era caratteristica dell'etnografia greca (si veda CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 234). Il riferimento al re Scile (Σκύλης), di cui Erodoto parla a IV, 78–80 e la cui storicità sembra confermata da ritrovamenti archeologici e da leggende monetali, appare, a mio avviso, poco probabile; è però possibile che Σκύλης fosse il nome dinastico dei re sciti (si veda sempre CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 296). In Giustino abbiamo la menzione di un re scita, altrimenti ignoto, di nome *Scolopitus* (II, 4, 1) mentre Diodoro (II, 43, 3), che nel narrare le origini degli Sciti fonde le due leggende raccontate da Erodoto, riporta che essi considerassero loro capostipite eponimo il re Scite (Σκύθης), personaggio dell'altro racconto erodoteo (Hdt. IV, 8–10). Al di là dell'esistenza o meno di un re eponimo, il termine Σκόλοτοι parrebbe essere la resa greca della variante scitica di una forma proto-iranica **Skuda-* (in seguito **Skudā-*) dal significato di "arciere, tiratore". A tal proposito, si veda SZEMERÉNYI, Oswald, 1980. *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian - Skudra - Sogdian - Saka*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 16–18, 21–23. La questione è, tuttavia, tanto interessante quanto complessa e non ancora del tutto risolta (per osservazioni differenti ed aggiuntive rimando a CORNILLOT, François, 1981. "L'origine du nom des Scythes". In *Indo-Iranian Journal*. N. 1, pp. 29–39).

⁶ Un'altra possibile interpretazione spiega il greco Παπαῖος sulla base dell'iranico *pā(pa)-* = "difendere, proteggere" (si veda CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 280 e la relativa bibliografia).

⁷ *Ivi*.

⁸ *Ibid.*, p. 281 con bibliografia. Si veda anche USTINOVA, Yulia, 1999. *The supreme gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leiden, Brill, pp. 74–75 e in senso contrario 91–92.

⁹ CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 233.

primordiale, come sottolineato da Bruce Lincoln, rappresenterebbe un principio caratteristico delle tradizioni cosmogoniche iraniche, ovvero l'unione di due principi cosmogonicamente opposti ma complementari, il Cielo e la Terra.¹⁰ Da essa sarebbe nato il primo uomo ad abitare la Scizia, nonché primo re (Hdt. IV, 7, 1), dal nome Targitao, il quale è stato spiegato sulla base di un composto formato dai due termini antico-iranici **darga-* = “di lunga durata” o “di vasta portata” e **tavah-* = “forza, potere” e, dunque, avrebbe dovuto avere un significato del tipo “che ha un potere di lunga durata” o “dal vasto potere”.¹¹ Egli non ha un ruolo di primo piano nel racconto, se non per il fatto che rappresenti il prototipo del “primo uomo” e “padre dell'umanità”.¹² La sua nascita e la sua figura, inoltre, costituiscono un'unità sul piano etnologico e politico, che si verrà poi a frammentare con i suoi tre figli. Erodoto non fa menzione della sua sposa, madre di Colassai e dei suoi fratelli ma sulla sua identità Georges Dumézil ha avanzato una proposta che merita di essere considerata. Secondo lo studioso francese, ella non sarebbe altri che la dea scitica Tabiti, associata da Erodoto alla greca Estia.¹³ Questa è la prima divinità menzionata dallo storico nel suo catalogo (IV, 59) e sembra avere una certa preminenza sulle altre (ἰλάσκονται [...] μάλιστα). Il re Idantirso, nel già citato Hdt. IV, 127, 4, la chiamerà “regina degli Sciti” ed inoltre sappiamo che il giuramento per i focolari (ἱστῖαι) reali era per gli Sciti il più solenne (Hdt. IV, 68, 2).¹⁴ Essa era infatti la divinità del focolare e il suo nome, che deriva senza dubbio dall'indoiranico **tap-* = “bruciare, ardere”, dovrebbe valere “la riscaldante”.¹⁵ Come nota Corcella, il grande rilievo di Tabiti nel pantheon scitico può trovare un riscontro nel culto iranico del fuoco.¹⁶ Occorre poi ricordare, in particolare, l'importanza del fuoco regale in area iranica, ad esempio presso i Persiani di epoca sasanide, se non già achemenide.¹⁷

¹⁰ LINCOLN, Bruce, 2014. “Once again “the Scythian” myth of origins (Herodotus 4.5–10)”. In *Nordlit*. N. 33, p. 21 e, in particolare riguardo alla figura di Api, nota 9: «Although Armaiti was identified with earth, this also included the terrestrial waters. Scythian Api seems to have the same associations, as evidenced by the fact that Herodotus identified her with *Gē* (4.59).» Si veda anche USTINOVA, Yulia, 1999. Op. cit., p. 74. Per i possibili punti di contatto tra Api ed Ārmaiti rimando anche a SAFAEE, Yazdan, 2020. *Scythian and Zoroastrian Earth Goddesses: A Comparative Study on Api and Ārmaiti*. In NIKNAMI, Kamal-Aldin e HOZHABRI, Ali (ed.). *Archaeology of Iran in the Historical Period*. Cham, Springer, pp. 65–75 (in particolare pp. 70–73). Il riferimento alla figlia del fiume Boristene può quindi rimandare anche all'idea della terra nata dalle acque.

¹¹ Sull'ancora incerto significato del nome si veda, tra gli altri, IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. “Une légende sur l'origine des Scythes (HDT. IV, 5-7) et le problème des sources du *Scythicos logos* d'Hérodote”. In *Revue des Études Grecques*. N. 112, p. 144; SCHMITT, Rüdiger, 2003. “Die skythischen Personennamen bei Herodot”. In *AION*. N. 63, pp. 24–26 e PINAULT, Georges-Jean, 2008. “La langue des Scythes et le nom des Arimaspes”. In *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. N. 1, pp. 109–110 e 136.

¹² Nel catalogo delle divinità scitiche (IV, 59), Erodoto fornisce per tutte i nomi locali ad eccezione di Ares ed Eracle ma è probabile che con quest'ultimo, data anche l'analogia dei personaggi nei due racconti mitici (IV, 5–10), si indicasse un culto dedicato a Targitao (si veda CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., pp. 234–235 e 281–282).

¹³ DUMÉZIL, Georges, 1980. *Storie degli Sciti*. Milano, Rizzoli, pp. 140–141.

¹⁴ Ancora dopo la metà del Novecento presso gli Osseti del Caucaso, ultimi eredi degli Sciti, il focolare era il luogo santo per eccellenza e il giuramento più solenne veniva fatto sulla sua catena (cfr. *ibid.*, p. 138).

¹⁵ Si veda CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., pp. 279–280 con bibliografia e PINAULT, Georges-Jean, 2008. Op. cit., p. 115. Cfr., inoltre, *ibid.*, pp. 123–144 per gli accostamenti della Tabiti scitica con le figure di Tapatī e Acyrūxs, figlie del Sole rispettivamente nell'epica indiana ed osseta.

¹⁶ CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 279. Va però sottolineato come *atar-*, il principio iranico del fuoco, fosse maschile. Su tale problema di genere e sulla possibilità che Erodoto abbia confuso le figure di Tabiti e della corrispondente scitica di Afrodite Urania si veda DUMÉZIL, Georges, 1983. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26–50)*. Paris, Gallimard, pp. 124–125.

¹⁷ Come nota Widengren, i re sasanidi avevano il loro fuoco personale, acceso in occasione dell'ascesa al trono e spento al momento della morte; esso era anche utilizzato per contare gli anni di regno a partire dalla sua apparizione (WIDENGREN, Geo, 1968. *Les religions de l'Iran*. Paris, Payot, p. 351). Si veda però l'episodio narrato in Diod. XVII, 114, 4 in riferimento alle disposizioni di Alessandro per i funerali di Efestione, che permette di ipotizzare un'usanza

François Hartog ha però sollevato una questione interessante. Egli scrive:

«Come è possibile che un nomade onori soprattutto Hestia? Hestia, infatti, è legata allo spazio e alla sua rappresentazione, è messa in relazione all'estensione terrestre, è addirittura un'«espressione» dello spazio, ma il suo ambito è quello dell'umanità sedentaria, e non quello dei nomadi. [...] Essa è dunque il centro dello spazio domestico, e, come tale, è questo centro che connota i valori di fissità, immutabilità, permanenza. Ora, gli Sciti non hanno affatto dimore fisse, proprio loro che sono «portatori della propria casa» (*pheréoi*) e che «hanno la loro abitazione sui carri» (*oikēmata epi zeugōn*). La fissità del focolare, le radici della casa, sono tutte nozioni che non hanno alcun corso presso gli Sciti, i quali, costantemente, spingono avanti i loro greggi, e avanzano d'accampamento in accampamento. [...] Come comprendere il fatto che sia Hestia, e non Hermes, la divinità venerata dagli Sciti? Si tratta, innanzi tutto, di un'Hestia regale, costantemente messa in relazione al re: «Regina degli Sciti», Hestia è il «focolare reale». Il suo posto dipende dunque da quello del re e il suo potere da quello del sovrano. [...] Il focolare del re, inoltre, è il luogo e l'oggetto del giuramento più solenne, quello che crea vincoli più forti, quello che, se c'è spergiuo, comporta il rischio di far ammalare il re.¹⁸ [...] Rispetto allo spazio scita, il focolare del re sta al posto di uno svincolo e funziona come tale: se due Sciti vogliono accordarsi tra loro devono passarvi attraverso. Grazie al giuramento, l'Hestia regale è quindi realmente al centro della società scita [...] ciò che caratterizza la Scizia d'Erodoto è la presenza del re come centro del potere: il suo focolare è il luogo attraverso il quale transitano gli scambi e il punto di riferimento delle relazioni sociali. [...] La cosa interessante è che il focolare del re è presentato da Erodoto, di fatto, come il focolare della città: è il focolare che garantisce gli impegni degli *astoi* e che gioca, dunque, il ruolo di *Hestia Koiné*, di focolare comune della città. [...] Quanto al nomadismo, la presenza di Hestia, che trasforma gli Sciti in *astoi*, sembrerebbe averlo eliminato; a meno che non s'installi in quella forma del plurale già notata: perché *i focolari* regali? Il re si sposta successivamente di focolare in focolare, anche se ogni volta è sempre lo stesso, ed Hestia dà un centro non tanto allo spazio geografico, quanto allo spazio sociale.¹⁹»

In conclusione, nel culto scitico di Estia/Tabiti si esprimerebbe l'unità del popolo nella casa del re.²⁰ E dunque, dato il suo strettissimo legame con la regalità in quanto garante dell'ordine e dell'unità sociali, e dato il suo status di “regina degli Sciti”, perché Estia/Tabiti non potrebbe essere, come pensava Dumézil, la sposa di Targitao, primo re e padre primigenio, espressione dell'unità politico-sociale scitica? Ritorno su questa ipotesi in seguito, dopo aver analizzato più nel dettaglio il significato del racconto delle origini.

Restano da analizzare, infine, le figure dei tre figli di Targitao: Lipossai, Arpossai e Colassai. Il significato dei loro nomi rimane ancora incerto e gli studiosi hanno avanzato diverse ipotesi interpretative.²¹ Ciò che è sicuro è che essi sono dei composti, con il secondo elemento -ξαις, comune a tutti e tre, derivato dalla radice iranica *xšā(y)-* che significa “comandare, regnare”. Come afferma Pinault: «Ces trois composés doivent se comprendre avec rectio[n] verbale du second membre: «qui

simile già con gli Achemenidi, almeno al tempo della conquista macedone. Nel testo erodoteo non c'è nulla che attesti una cosa simile per i re degli Sciti ma gli esempi persiani aiutano a capire l'importanza del fuoco regale in area iranica.

¹⁸ Hdt. IV, 68, 1.

¹⁹ HARTOG, François, 1992. *Lo specchio di Erodoto*. Milano, il Saggiatore, pp. 117–120.

²⁰ CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 280.

²¹ In questa sede non analizzerò tutte le varie etimologie proposte per le quali rimando alla tabella riassuntiva contenuta in LINCOLN, Bruce, 2014. Op. cit., pp. 20–21, nota 6.

gouverne, qui règne sur X», X étant exprimé par le premier membre.²²» In conclusione, i loro nomi indicherebbero che essi sono i re o che semplicemente guidano, comandano su qualcuno, qualcosa: io personalmente propenderei per la seconda soluzione in quanto, secondo il racconto, i due fratelli maggiori avrebbero ceduto al solo Colassai tutto il regno e, dunque, la totalità del potere.

Analizzati i protagonisti del racconto, possiamo ora vederne il significato e la funzione. Come dicevo, la nascita del primo uomo Targitao si deve all'unione, tipicamente iranica, di due principi cosmogonicamente opposti ma complementari, qui rappresentati da Zeus e dalla figlia del fiume Boristene, sotto cui, probabilmente, si celerebbe la dea Api. La figura di Targitao rappresenta un'unità, sia sul piano etnogonico, in quanto capostipite di tutti gli Sciti, sia politico, in quanto primo ed unico re. Questa unità viene poi a frammentarsi con Colassai e i suoi fratelli e le quattro stirpi da essi generate; sul piano politico essa viene ricomposta, almeno temporaneamente, con l'ottenimento da parte di Colassai della totalità del potere, tramite il possesso degli oggetti d'oro, ma la frammentazione è totale con la creazione dei tre regni che porta, infine, anche ad una divisione politico-territoriale.

Occorre chiedersi, a questo punto, quale valore e quale significato abbiano i quattro oggetti d'oro caduti dal cielo. Appare chiaro che essi, non solo sono connessi alla regalità, ma sono anche espressione di essa, in quanto, solo dopo essere riuscito dove i suoi fratelli avevano fallito, ovvero nel prendere l'oro incandescente senza scottarsi e portarlo a casa, a Colassai venne ceduto concordemente tutto il potere.²³ Va peraltro notato che gli oggetti d'oro, in quanto simbolo ed espressione del potere, devono essere tenuti e conservati insieme, infatti Erodoto dice che, dopo la divisione del territorio in tre regni, essi venivano custoditi in uno solo, quello più grande (IV, 7, 2). Lo storico ci dà anche un'altra informazione importante, ovvero che:

I re custodiscono l'oro sacro con la massima cura e se lo propiziano e lo supplicano ogni anno con grandi sacrifici. Se chi conserva l'oro sacro durante la festa si addormenta all'aperto, gli Sciti dicono che non passa l'anno; e gli danno per questo motivo quanta terra egli può percorrere a cavallo in un giorno.²⁴

L'oro sacro, dunque, affinché svolga la sua funzione di fonte e legittimazione del potere, deve essere conservato tutto insieme e i sacrifici servivano, probabilmente, a rinnovare di anno in anno lo status di re.²⁵

I quattro oggetti d'oro, tuttavia, se considerati individualmente per la loro funzione materiale, rimandano anche ad uno schema tipico del mondo indoiranico, ovvero la divisione trifunzionale della società in sacerdoti-re, guerrieri ed operatori economici, spesso legata al tema del primo uomo e dei

²² PINAULT, Georges-Jean, 2008. Op. cit., p. 109.

²³ La prova dell'oro incandescente ricorda delle ordalie del fuoco descritte in alcuni passi dell'*Avestā* e gli oggetti caduti dal cielo, espressione del potere e della regalità, sono probabilmente legati al ruolo del fuoco nell'ideologia regale iranica e al concetto di *x^varənah-(farnah-)*, ovvero la gloria circonfusa che circonda i re legittimi e dona loro buona fortuna.

²⁴ Hdt. IV, 7, 1–2: τὸν δὲ χρυσὸν τοῦτον τὸν ἱρὸν φυλάσσουσι οἱ βασιλεῖς ἐς τὰ μάλιστα καὶ θυσίησι μεγάλῃσι ἰλασκόμενοι μετέρχονται ἀνὰ πᾶν ἔτος. ὃς δὲ ἂν ἔχων τὸν χρυσὸν τὸν ἱρὸν ἐν τῇ ὀρθῇ ὑπαίθριος κατακοιμηθῆ, οὗτος λέγεται ὑπὸ Σκυθῶων οὐ διενιαυτίσειν, δίδοσθαι δὲ οἱ διὰ τοῦτο ὅσα ἂν ἵππῳ ἐν ἡμέρῃ μὴ περιελάσῃ αὐτός. CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 234: «la «veglia» appare come un'ordalia, che mette alla prova i poteri di magica custodia della comunità da parte del re-sacerdote [...] La concessione del pezzo di terra andrà intesa come emarginazione e confino del predestinato alla morte». C'è anche chi in questo passo vede il riferimento al rituale di un re-sostituto che deve essere sacrificato: si veda USTINOVA, Yulia, 1999. Op. cit., p. 73.

²⁵ LINCOLN, Bruce, 2014. Op. cit., p. 21.

suoi tre figli.²⁶ È naturale, infatti, pensare che l'aratro e il gioco richiamino il lavoro agricolo, la scure da guerra quello militare e la coppa, infine, quello sacrale e onorifico.²⁷ Tale schema viene peraltro ripresentato da Curzio Rufo, anche se gli oggetti interessati sono in parte differenti, in un discorso rivolto da un ambasciatore scita ad Alessandro per convincerlo a non attaccare battaglia con il suo popolo. Lo scrittore latino gli fa dire:

Perché tu non ignori quale sia il popolo degli Sciti, ci sono stati dati in dono una coppia di buoi e un aratro, un dardo, un'asta, una coppa. Li usiamo sia con gli amici sia contro i nemici. Agli amici diamo le messi prodotte con l'opera dei buoi, e insieme con loro libiamo dalla coppa vino agli dèi; contro i nemici rivolgiamo da lontano la freccia, da vicino l'asta.²⁸

Paralleli che attestino una divisione della società sulla base dell'ideologia delle tre funzioni, espressa tramite oggetti simbolici che servono a realizzarle, si ritrovano in diverse popolazioni indoeuropee e, in particolare, indoiraniche; allo stesso tempo, capita, a volte, che tali oggetti cadano dal cielo.²⁹ Ritornando al racconto di Erodoto, il fatto che, come abbiamo visto, tutti gli oggetti d'oro siano posseduti e conservati dal solo re non rappresenta un ostacolo all'idea della divisione trifunzionale della società ma, al contrario, costituisce un'altra prova a suo favore, in quanto la sua figura si trova al di sopra di essa e, al tempo stesso, partecipa contemporaneamente a tutte e tre le funzioni, come capo dei rispettivi rappresentanti, senza ridursi ad una sola. Egli è dunque la sintesi delle tre funzioni.³⁰ Ciò, a mio avviso, fornisce anche un'ulteriore spiegazione alla centralità e all'importanza sociale del focolare reale presso gli Sciti.³¹

²⁶ CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 232 con relativa bibliografia. Per un'analisi approfondita sulla questione rimando a DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., pp. 167–207. In questa sede mi limiterò a citare alcuni passi dell'opera dello studioso francese utili alla trattazione.

²⁷ La coppa d'oro si ritrova anche nel secondo racconto sulle origini connessa, anche qui, ad una prova che i tre figli di Eracle devono affrontare per determinare chi di loro sia degno di regnare sulla Scizia (Hdt. IV, 10). In ogni caso, essa appare strumento essenziale nella gestione dei rapporti sociali all'interno della comunità scitica (si veda Hdt. IV, 66 e 70). Bisogna infine ricordare la magica coppa dell'epica osseta dei Narti, il *Nartamongæ*, che conferma o smentisce le imprese di cui i Narti, riuniti a banchetto, si vantano (si veda, a tal proposito, DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., pp. 221–232).

²⁸ Curt. VII, 8, 17–18: *Dona nobis data sunt, ne Scytharum gentem ignores, iugum boum et aratrum, sagitta, hasta, patera. His utimur et cum amicis et aduersus inimicos. Fruges amicis damus boum labore quaesitas, patera cum isdem uinum dis libamus; inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus.* Va però sottolineato che, al di là delle confuse nozioni in merito alla geografia dei luoghi interessati, il passo di Curzio Rufo fa riferimento a degli Sciti asiatici e lo scrittore latino potrebbe, a mio avviso, aver attinto qua e là dalle fonti utilizzate. Curzio Rufo, inoltre, non lega gli oggetti ad una storia sulle origini ed essi sono semplicemente presentati come doni. È chiaro che per l'autore dovessero caratterizzare, in qualche modo, gli Sciti (*ne Scytharum gentem ignores*) ma il riferimento mi sembra abbastanza decontestualizzato e di difficile comprensione se non si ha a mente il passo erodoteo.

²⁹ Si veda DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., pp. 171–173.

³⁰ BRIQUEL, Dominique M., 1981. En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins. In CHEVALLIER, Raymond (dir.). *Colloque L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens. Calliope II*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 7–8. Cfr. anche IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. Op. cit., p. 159 e 176–179.

³¹ Un parallelo significativo a riguardo si ha di nuovo in epoca sasanide: «Il faut dire aussi que les trois feux fonctionnels ont été complétés par un quatrième feu, le feu royal qui a été consacré à la cérémonie de son couronnement, symbolisait son règne et a été éteint après la mort du roi. Ce feu symbolisait sans doute l'unité du *hvarnah* royal et l'unité de toute la société qui se réalisait dans la personne de chaque roi et qui était renouvelée chaque fois qu'un nouveau roi était couronné. Un texte de Zāδ-sparam (III, 82) dit directement que «le séjour du *xvarrah* est dans le feu Varhrān». Bien que ce terme puisse désigner simplement un feu sacré, un feu de temple [...] il est souvent considéré comme le feu royal ou le roi des feux. Le *Bundahišn* (XVII, 6) dit en même temps que les trois feux des classes sont contenus dans le feu Varhrān et

Resta ora da vedere quale sia, all'interno di questa ideologia trifunzionale, il ruolo delle due generazioni, quella dei tre figli di Targitao, e delle quattro stirpi da essi nate, e quella dei figli di Colassai. In merito a ciò, Dumézil afferma che:

«[...] le due triadi di fratelli, in due generazioni consecutive, non possono costituire doppio impiego; che la prima, quella dei figli di Targitao, che appare solo all'occasione degli oggetti trifunzionali caduti dal cielo, presenti i prototipi (gli antenati, in linguaggio leggendario) degli addetti umani alle tre funzioni nell'ambito della società scitica nella sua interezza; che la seconda, quella dei figli di Kolaxais, che non hanno rapporti con gli oggetti ma che ricevono dei regni, l'uno sovrano, gli altri vassalli, fornisca la giustificazione di una divisione territoriale della Scizia in tre parti. Altrimenti detto, Aukhatai, Katiaroi e Traspies, Paralatai non sono nomi etnici e designano categorie funzionali di uomini dovunque si trovino, mentre i figli di Kolaxais danno origine a dinastie chiamate a regnare su terre distinte e contigue. [...] La funzione di Kolaxais e dei suoi fratelli è di dare origine fisicamente a quattro raggruppamenti di uomini (due dei quali gemellati), governando Kolaxais da solo il tutto; la funzione dei figli di Kolaxais è ricevere per un atto di diritto tre regni fra i quali evidentemente si ripartisce questa materia umana, questo insieme di insiemi. Se le due operazioni sono omogenee, se gravano sulla stessa materia, cioè su territori, male si comprende che Kolaxais, dopo aver accettato dai suoi fratelli la regalità integrale e unitaria, la ridivida alla generazione seguente [...] la sua condotta è viceversa coerente se il termine «regalità» designa, nel primo caso, la presidenza di tutto l'ordine sociale e, nel secondo, il governo di un territorio.³²»

Appare chiaro che la serie erodotea Aucati, Catiari e Traspi, Paralati non indichi delle popolazioni scitiche reali e distinte. Innanzitutto essi non vengono più nominati né da Erodoto né da altri autori ad eccezione del solo Plinio che, però, li cita in maniera confusa e disordinata.³³ Bisogna poi considerare che lo storico greco li qualifica come γένεα, ovvero come “stirpi”, e non come ἔθνεα, “popoli”. Tuttavia, se anche escludiamo la possibilità che essi fossero delle popolazioni, dimostrare che la serie indicasse categorie, tipi funzionali risulta più complicato. L'unica possibilità di indagine sembra offerta dall'analisi etimologica ma, come per i nomi di Colassai e dei suoi fratelli, vi è notevole incertezza, cosicché non si è giunti ancora ad una soluzione unanime e soddisfacente.³⁴ La spiegazione del nome dei Paralati è però comune alle varie interpretazioni degli studiosi e, se corretta, avrebbe il pregio di favorire l'interpretazione dell'insieme come definizioni di tipi di uomini. La forma greca Παραλάται corrisponderebbe all'avestico *Paraḍāta-* = “posto (o creato?) prima, davanti, in alto” che, anticamente, era l'epiteto o il titolo di un solo personaggio, il leggendario re Haošyaṅha, per poi divenire il nome della dinastia da lui fondata.³⁵ Afferma Dumézil:

«Ora, Haošyaṅha nell'Avesta forma, con i suoi due successori, una triade i cui valori trifunzionali sono chiari: Haošyaṅha *Paraḍāta* «distrugge» [...] i due terzi dei demoni, degli stregoni, ecc.;

représentent son corps unique. Le feu royal englobe donc les feux des trois états et incarne le *hvarnah* royal, comme ces trois feux incarnent ses parties.» (IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. Op. cit., p. 183).

³² DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., pp. 174 e 176.

³³ Si veda *Nat. Hist.* IV, 88, VI 22 e 50 e per l'analisi dei passi in questione *ibid.*, p. 177. I soli Aucati sembrano comparire come popolo in un passo di Valerio Flacco (VI, 132–133) che però non può essere preso come fonte certa e affidabile per qualificarli in tal senso.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

³⁵ Si veda *ibid.*, pp. 181–182 e IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. Op. cit., p. 149.

dopo di lui *Taxma* Urupi (U. «l'eroico») «vince» [...] quanto resta di questo mondo demoniaco e cavalca per trent'anni Aira Mainyu; dopo di lui Yima-xšaēta *hvąθwa* («dalle belle mandrie») « sottrae ai demoni ricchezza e vantaggio, prosperità e bestiame, proprietà e considerazione, lui, sotto il cui regno cibo e bevanda erano inesauribili, gli uomini non morivano, le acque e le piante non si inaridivano; sotto il cui regno non ci fu né freddo né grande calore, né vecchiaia né morte, né l'invidia creata dai demoni». Così il re qualificato come *Parađāta*, prima del re guerriero e del re prospero, è il rappresentante differenziale del tipo di re-sacerdote o re-mago: *Παραλάται* [...] avrebbe designato, anche presso gli Sciti, questo tipo regale, che essi in effetti parrebbero aver conservato.³⁶»

Ivančik ha tuttavia sottolineato che la lettura di Dumézil di tale triade su base trifunzionale non può essere corretta. Il suo principale errore risiederebbe nel fatto che il re *Haošyaŋha* rappresenterebbe il tipo del “re-guerriero” e non del “re-sacerdote”, titolo che spetterebbe piuttosto a *Taxma* Urupi.³⁷ È chiaro che il termine *Parađāta*- e, dunque, *Παραλάται* dovesse indicare una certa superiorità di coloro ai quali si riferisce, il problema sta nel capire se esso denotasse i rappresentanti della prima o della seconda funzione. E non è detto che sia nell'*Avestā* sia tra gli Sciti fosse utilizzato per qualificare i membri della stessa classe sociale.³⁸

Passiamo all'analisi dei nomi Catiari e Traspi che appare chiaro debbano essere considerati una coppia e riferirsi ad una sola funzione, presumibilmente alla terza. Anche in questo caso, risulta utile alla riflessione presentata da Dumézil il confronto con i personaggi dell'*Avestā*. Dice lo studioso:

«Diversi indizi fanno pensare che i due dèi gemelli patroni della terza funzione presso gli Indo-Iranici, pur operando in stretta solidarietà, si occupassero l'uno piuttosto dei cavalli, l'altro dei buoi [...] tale è il caso, nell'*Avesta*, dei due personaggi gemellati, *Gōuš* *Urvan* e *Drvāspā* («l'Anima del bovino» e «la (dea) dai cavalli possenti») [...]. Se quindi la serie di quattro nomi che ci occupa deve distribuirsi sulle tre funzioni, è a priori probabile che la coppia dei γένη sorti da Arpoxais [...] uno dei quali evidentemente contiene nel suo nome quello del cavallo (**aspa*), siano di «terza funzione» e relativi l'uno all'allevamento del cavallo, l'altro a quello del bue. Interpreterei *Τράσπιες* e *Κατίαιοι* come due epiteti, il primo come **Drvāsp(i)ya-* = «che possiede branchi di cavalli vigorosi, possenti» e il secondo [...] come composto di **čahra-* = «pascolo».³⁹»

Infine, l'interpretazione del nome degli Aucati dipende, in una certa misura, dalla funzione a cui si vuole legare quello dei *Paralati*. Secondo Dumézil, che lo riferisce alla classe guerriera, potrebbe essere, con il suffisso di plurale *-ta*, l'equivalente del termine avestico *aogah-*, variante di *aojah-* = “forza fisica”. Dunque i guerrieri si sarebbero chiamati “le Forze”. Difatti, Dumézil sottolinea come,

³⁶ DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., pp. 181–182. Per il mutamento fonetico interessato, ovvero il passaggio dalla forma con dentale *Parađāta*- a quella con la liquida *Παραλάται*, si veda SZEMERÉNYI, Oswald, 1980. Op. cit., p. 22 e, per altri possibili casi simili, LOMA, Aleksandar, 2000. “Skythische Lehnwörter im Slavischen. Versuch einer Problemstellung”. In *Studia Etymologica Brunensia*. N. 1, pp. 342–343.

³⁷ La questione è tuttavia più complessa in quanto entrambi i personaggi appaiono nelle fonti come “re-guerriero” e *Taxma* Urupi finisce quasi per diventare un doppione di *Haošyaŋha*. Si veda IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. Op. cit., pp. 149–151 con i riferimenti ai testi avestici e pahlavi.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 161–164.

³⁹ DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., p. 182 e per un'analisi fonetico-morfologica si vedano le pp. 182–183. Se l'interpretazione del nome dei Catiari pone diverse difficoltà, è chiaro che quello dei Traspi presenta al suo interno il nome iranico del cavallo (*aspa-*). Su entrambi si veda la discussione in *ibid.*, pp. 152–155 e 189. Per il solo nome dei Traspi cfr. anche PINAULT, Georges-Jean, 2008. Op. cit., pp. 108–109.

in generale presso gli Indoiranici, questo termine apparterrebbe al lessico della seconda funzione, quella guerriera.⁴⁰ Ivančik, al contrario, critica aspramente la lettura di Dumézil considerandola inaccettabile sia da un punto di vista fonetico sia metodologico. Egli spiega il nome partendo dal termine iranico *vahu-* = “buono” e, con un’accezione religiosa, “benedetto, sacro” che, unito allo stesso suffisso di plurale riconosciuto da Dumézil, avrebbe indicato i membri della classe sacerdotale.⁴¹

È probabile che anche i nomi dei tre figli di Targitao, dai quali avrebbero avuto origine queste possibili categorie funzionali, abbiano un significato che rimandi a tale schema. Tuttavia, come ho già indicato sopra, le proposte etimologiche sono numerose e differenti ma il secondo elemento comune dei loro nomi (-ξᾱίς), derivato dalla radice iranica *xšā(y)-*, che significa “comandare, regnare”, mi sembra possa qualificarli bene come capostipiti differenziali di tipi umani.⁴² Possiamo pensare che Arposai sarebbe stato il rappresentante della terza funzione, in quanto da lui sarebbero nate le stirpi dei Catiari e dei Traspi mentre per quanto riguarda Lipossai e Colassai dipende a quali funzioni si vuole associarli: in ogni caso, il più giovane sarebbe stato per gli Sciti il rappresentante della funzione più importante, in quanto progenitore dei Paralati.⁴³ Quest’ultimo, però, era anche diventato, tramite il possesso della totalità degli oggetti d’oro, l’unico re legittimo ed ho già sottolineato come la figura del re si collochi in una posizione particolare rispetto allo schema trifunzionale. Possiamo dire che egli riveste un doppio ruolo nello schema in quanto capostipite della principale classe sociale e, quindi, suo rappresentante per eccellenza ma, per la sua natura di re, anche al centro di esso costituendone la sintesi.

Occorre, però, sottolineare, come lo stesso Dumézil fa, che, se anche la struttura delle tre funzioni fosse rappresentata dagli oggetti d’oro caduti dal cielo e potesse essere espressa dai nomi dei figli di Targitao e da quelli delle stirpi da essi nate, ciò non implica che gli Sciti avessero applicato nella realtà della struttura sociale tale divisione idealmente teorizzata.⁴⁴ D’altronde né Erodoto, né nessun altro autore antico descrive nella realtà la società scitica come trifunzionale o, meglio, “trifunzionalizzata”.⁴⁵

Resta, infine, un’altra questione che merita di essere qui considerata. Abbiamo detto che Erodoto attribuisce la genesi del racconto mitologico analizzato agli Sciti stessi (IV, 8, 1: Σκύθαι μὲν ᾧδε ὑπὲρ σφῶν τε αὐτῶν [...] λέγουσι). L’indicazione dello storico è abbastanza generica, a maggior ragione se si considera il grande complesso di genti più o meno scitiche descritte nel corso del IV libro. Tuttavia, se consideriamo nell’insieme i dati finora analizzati, possiamo intuire chi fossero stati i veri ideatori e promotori del racconto. Abbiamo detto che esso mirerebbe ad illustrare una divisione, almeno teorica, della società sul modello delle tre funzioni ma abbiamo anche detto che all’interno di

⁴⁰ DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., p. 183.

⁴¹ IVANČIK, Askol’d Igorevič, 1999. Op. cit., pp. 151–152.

⁴² Per il riferimento alle varie letture presentate si veda *supra* alla nota 21.

⁴³ Ivančik lega i tre figli di Targitao e le stirpi da essi nate ai tre livelli cosmici: si veda IVANČIK, Askol’d Igorevič, 1999. Op. cit., p. 158 e, per un’analisi dettagliata sulla base dei paralleli indoiranici, 160–169.

⁴⁴ DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., p. 184.

⁴⁵ Un’analisi approfondita della reale struttura della società scitica sulla base delle descrizioni fornite dagli scrittori classici ci allontanerebbe inevitabilmente dal tema centrale di questo lavoro per cui mi limito a rimandare alle pagine di Dumézil in cui viene affrontato l’argomento: si veda *ibid.*, pp. 184–191. Va tuttavia rilevato che il modello trifunzionale si è conservato fino agli Osseti che, nel loro ciclo epico, distinguono tre famiglie rappresentanti, ognuna, una funzione: si veda WIDENGREN, Geo, 1968. Op. cit., pp. 184–185 (185–187 per un’ipotesi di analisi su base trifunzionale del pantheon scitico) e DUMÉZIL, Georges, 2012. *Il libro degli Eroi. Leggende sui Narti*. Milano, Adelphi, pp. XIV–XV. Per ulteriori osservazioni su questi ed altri temi cfr. DUMÉZIL, Georges, 1983. Op. cit., pp. 97–129.

questo schema il re occupa un ruolo centrale ed essenziale in quanto garantisce, tramite il possesso unico degli oggetti d'oro, il mantenimento di tale struttura sociale; allo stesso tempo, però, egli si colloca fuori e al di sopra di esso. D'altra parte, come ho sottolineato, nel racconto sono presenti molti elementi che rimandano all'idea della regalità e vi si attesta il diritto della linea regale discesa da Colassai a comandare sul resto degli Sciti.⁴⁶ In particolare, attribuendo alla regalità un'origine divina e sottolineando che i due fratelli maggiori cedettero concordemente a Colassai tutto il regno, essa viene legittimata e giustificata. Considerando tutto ciò, mi sembra che Lincoln non sbagli a vedere nei membri della famiglia reale gli ideatori e i promotori del racconto.⁴⁷

Sulla base di quanto detto finora, vorrei tornare, per concludere la mia analisi, sulla proposta interpretativa di Dumézil accennata prima. Dato che la leggenda qui presa in considerazione sarebbe con buona probabilità nata all'interno della "corte" scita per spiegare e legittimare il potere regale che, tra le altre funzioni, avrebbe dovuto fungere da centro e strumento dei rapporti sociali, perché non pensare che i re sciti considerassero loro progenitrice quella divinità, dichiarata loro "regina", espressione del loro focolare e, dunque, del loro potere? Partendo dalla denominazione della "figlia del Sole" dell'epica osseta, *Acyrūxs*, Dumézil scrive:

«Da parecchio tempo il nome di «*Acyrūxs*, figlia del Sole» ha attirato l'attenzione dei linguisti, se non degli studiosi di folklore. È sicuramente antico e attesta la sopravvivenza di una tradizione mitica. Il secondo termine, *rūxs*, significa infatti «luce» e il primo altro non è che l'elemento *ac(y)-*, modificazione di *wac(y)*, che appare in un piccolo numero di parole inerenti alla religione e innanzi tutto nei nomi dei due geni più importanti della mitologia popolare degli Osseti. *Wacrūxs*, *Acyrūxs* è di conseguenza se non «la luce santa», almeno «la luce meravigliosa, soprannaturale». Questa denominazione, applicata nell'epopea a una figlia del Sole il cui corpo risplende, probabilmente è stato alle origini l'epiteto di una figura divina dei tempi pagani chiamata altrimenti. Quale? A fianco dello stesso Sole, che cosa poteva rappresentare o proteggere questa donna celeste il cui destino, sembra, non era affatto restare in cielo, ma scendere nel nostro mondo e operarvi come sposa di un uomo famoso? Per rispondere a questo quesito, bisogna considerare più da presso il posto occupato dal Sole nel folklore non narrativo, ma operativo degli Osseti, nelle loro liturgie. Egli pure è impegnato nel mondo degli uomini: più che come illuminatore del cielo, interessa loro come prototipo, come padre di tutti i fuochi, specialmente del fuoco del focolare. [...] Il nome corrente, laico, del fuoco è *art*, sorto regolarmente dal nome iranico comune che ha dato in avestico *ātar-*, *āθr-* [...] Ma il suo nome culturale — e si tratta allora del fuoco del focolare — è iron *Ært-xuron*, digor *Ært-xoron* (con regolare abbreviazione della vocale iniziale) [...] *Ært-xuron* è dunque «Fuoco, della famiglia del Sole [...] Fuoco, figlio del Sole»⁴⁸

Date queste premesse, lo studioso arriva così a concludere:

⁴⁶ Si veda HARTOG, François, 1992. Op. cit., p. 42: «Questa leggenda, inoltre, non è solo una versione delle origini degli Sciti, ma è soprattutto una versione delle origini del potere presso gli Sciti: ciò di cui si tratta principalmente è la sovranità e le funzioni per esercitarla.»

⁴⁷ LINCOLN, Bruce, 2014. Op. cit., pp. 21–22. Lo studioso americano vede anche nel successo del minore dei tre fratelli un'affermazione di superiorità sugli altri popoli da parte degli Sciti stessi che si presentavano come il più giovane di tutti (Hdt. IV, 5, 1). Ma forse l'episodio rientra semplicemente all'interno di una legge di minorascato tipica delle società nomadiche (cfr. CORCELLA, Aldo, 1999. Op. cit., p. 232 con relativa bibliografia).

⁴⁸ DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., pp. 137–139.

«[...] è probabile che anche lei, la luminosa figlia del sole, discesa dal cielo sulla terra, data in sposa a un eroe umano, avesse, in epoche più antiche, un rapporto diretto con la cosa essenziale rappresentata ancora, in una famiglia osseta, dal focolare [...] Acyrūxs, figlia del Sole e sposa dell'eroe più grande, deve essere, uscita dal culto e ridotta a personaggio della leggenda, l'erede di questa «Hestia», Ἥστῆ, che Erodoto chiama così in greco e di cui afferma l'importanza, segnatamente nella casa reale [...]. Ora, nella lista dei nomi indigeni dei principali dèi da lui offerta (4, 7), Erodoto non ha ommesso quello di Histie, — ed è il solo con un senso immediatamente chiaro: ella si chiama Ταβίτι, ossia «la Riscaldante» [...] In base alle parole del re Idantirse (Erodoto, 4, 127), si può supporre che Tabiti rivestisse un ruolo mitico in una delle prime generazioni della genealogia dei re: «In quanto a signori, egli dice, io riconosco solo Zeus, mio antenato, e Histie, regina degli Sciti». Le due espressioni (πρόγονος, βασίλεια), simmetriche, si devono riferire a due rappresentazioni dello stesso ordine. Ora, l'espressione «mio antenato» rinvia alla leggenda del capitolo 5, dove Zeus infatti genera con una figlia del fiume Boristene il primo uomo della regione (ἄνδρα πρῶτον), Targitaos; ma Targitaos è anche il primo re (ἀπὸ τοῦ πρώτου βασιλέως Ταργιτάου, 7) i cui figli — il secondo re Kolaxais e i suoi fratelli — vedono cadere dal cielo i talismani d'oro incandescente, simboli delle funzioni (culto, guerra, lavoro); il nome della madre di questo secondo re, sposa del primo, non è riferito: non potrebbe essere colei che viene chiamata poi «la regina degli Sciti», Histie? E se questa Tabiti-Histie è davvero il prototipo di Acyrūxs, figlia del Sole, il dono dell'oro incandescente che giunge dal cielo a suo figlio si intende pienamente.⁴⁹»

Sebbene affascinante, la proposta di Dumézil non considera due aspetti a mio avviso importanti: perché la figura di Estia/Tabiti, se è veramente lei la sposa di Targitao, non viene espressamente nominata nel racconto?⁵⁰ Perché gli Sciti, e in particolare i loro re, ai quali essa sarebbe stata strettamente legata, avrebbero inserito la divinità principale del pantheon in una posizione subordinata, all'interno dello schema genealogico, rispetto a Zeus/Papaios e alla Terra/Api?⁵¹ Una spiegazione per questo secondo problema potrebbe essere che prima bisognava dire come si fosse originato il popolo degli Sciti e poi, in un secondo momento, si poteva dare una spiegazione al potere e alla regalità presso di loro; ma mi sembra che questa soluzione sia troppo semplicistica e la questione merita di essere approfondita. D'altro canto, Targitao è già qualificato come re (Hdt. IV, 7) e, dunque, il concetto di regalità è già implicitamente associato alla sua figura, come il suo stesso nome indicherebbe.⁵²

D'altra parte, Dumézil stesso, sembra in parte ritornare sui suoi passi e, come ho già indicato, ha avanzato l'ipotesi che Erodoto abbia potuto confondere i nomi di Tabiti e della corrispondente scitica di Afrodite Urania, chiamata Argimpasa/Artimpasa.⁵³ Se però la scitica Tabiti, attraverso il parallelo indiano ed osseto, rispettivamente Tapatī e Acyrūxs, ovvero delle voluttuose fanciulle divine, legate quindi alla sfera della sessualità, nonché figlie del Sole che scendono sulla terra per sposare un eroe mortale, può ben rimandare alla figura di Afrodite Urania, l'associazione dell'altra divinità scitica con Estia presenta più difficoltà, a partire dalla resa esatta del nome. L'unica possibilità che

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 140–141.

⁵⁰ Per la verità, lo studioso francese sorvola molto rapidamente sul problema: «Ma importava che si dicesse il suo nome in un racconto veloce dove non contano che gli uomini?» (*ibid.*, p. 144, nota 30).

⁵¹ Come abbiamo visto, Dumézil, riferendosi ai termini πρόγονος e βασίλεια, parla di due espressioni simmetriche che si devono riferire allo stesso ordine ma non spiega il perché.

⁵² *Supra*, nota 11.

⁵³ Per il riferimento bibliografico si veda *supra*, nota 16.

permetterebbe tale associazione si offre nel riconoscere nel primo elemento della forma Artimpasa, che però risulta variante minoritaria, il termine *art-*, ovvero il nome osseto del fuoco.⁵⁴

In fin dei conti, però, per poter individuare nell'Estia scitica la sposa di Targitao o attribuirle, almeno, un ruolo nel racconto delle origini, non è tanto indispensabile, a mio avviso, riflettere sull'esatto nome locale quanto considerare piuttosto le prerogative e le funzioni della divinità attraverso i paralleli indoeuropei. Yulia Ustinova, ricordando che sia la Estia greca sia le Vestali romane fossero caratterizzate dal mantenimento di una verginità perenne, afferma che non c'è ragione di attribuire all'equivalente scitica delle funzioni legate alla fertilità e che il titolo di "regina degli Sciti" non implica necessariamente un matrimonio sacro tra la divinità e il primo re Targitao.⁵⁵ Aggiunge, poi, la Ustinova:

«On the whole, not a single character of Scythian art may be associated with Tabiti. This is quite natural, remembering that her Greek counterpart, worshipped as an immovable hearth, was also hardly given a human form [...] The plurality of the royal *hestiai* (4.68) also indicates that Tabiti, like Hestia, lacked a distinct personality [...] This deity, conceived of rather as an incorporeal abstraction than a fully fledged female character, suited less than any other goddess the role of the divine spouse, granting power by means of sexual communion.⁵⁶»

Se non in forma umana, Estia/Tabiti si sarebbe quindi manifestata nei focolari reali, ovvero degli oggetti legati alla figura del re che servivano ad esprimere il suo potere. E quali potevano essere questi se non gli oggetti d'oro incandescente caduti dal cielo?⁵⁷ In conclusione, più che una reale divinità dotata, all'occorrenza, di forma umana, essa avrebbe rappresentato un'espressione materiale del concetto astratto, tipicamente iranico, del fuoco (*ātar-*), l'elemento primo e più importante, nonché di quella forma di benedizione divina verso i re legittimi che prende il nome avestico di *xʷarənah-*, anch'esso di natura ignea.⁵⁸ Secondo il modello regale iranico, esso infatti non soltanto è lo strumento dell'elezione divina del re ma è anche ciò che lo lega alle tre classi sociali, in quanto il *xʷarənah* stesso è in rapporto ad ognuna di esse.⁵⁹ Mi pare dunque che, in accordo alla loro doppia funzione, non ci si sbaglia a vedere negli oggetti d'oro della leggenda scitica una particolare forma di espressione del *xʷarənah*.⁶⁰ Cito a riguardo la convincente analisi di Ivančik:

«L'affinité de la légende hérodotéenne avec ces idées est évidente. Il s'agit ici d'objets d'or qui ont une origine céleste et qui représentent une forme du feu, car ils s'enflamment, si l'on essaye

⁵⁴ DUMÉZIL, Georges, 1983. Op. cit., p. 125. In tal caso, bisognerebbe però pensare che la metatesi che dalla forma iranica comune *ātar-* ha prodotto l'osseto *art-* sia avvenuta già in tempi antichi. In generale, non mi sembra che la proposta di Dumézil abbia avuto seguito tra gli studiosi.

⁵⁵ USTINOVA, Yulia, 1999. Op. cit., pp. 70–71.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 72–73.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 73. Si veda *supra*, nota 23. Volendo fornire un unico riferimento alla trattazione di quest'ultimo complesso concetto, rimando alla relativa voce online dell'*Encyclopædia Iranica* (<https://www.iranicaonline.org/articles/farrah>) con i numerosi riferimenti bibliografici ivi indicati.

⁵⁹ Quest'ultimo aspetto è chiaramente visibile nel *xʷarənah* di Yima, modello del "primo uomo" e "primo re" della tradizione indoiranica, sovrano delle tre funzioni che può dunque incarnare le tre classi sociali. Sulla questione si veda WIDENGREN, Geo, 1968. Op. cit., pp. 72–73, 75 e BRIQUEL, Dominique M., 1981. Op. cit., pp. 9–10. Per un'analisi più ampia sul tema del *xʷarənah* tripartito rimando a IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. Op. cit., pp. 179–184.

⁶⁰ *Supra*, nota 23. Per un'analisi del ruolo del *xʷarənah* nell'ideologia regale iranica si veda IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. Op. cit., pp. 169–175.

les prendre. La possession de ces objets est nécessaire pour obtenir la royauté; en fait, ce sont eux qui choisissent le roi. Ces objets brûlent les candidats indignes de la royauté, mais ne font pas de mal au roi légitime, Colaxaïs. Ces talismans existent toujours; ils sont gardés par les rois légitimes et vénérés par les Scythes comme une divinité. Tout cela correspond parfaitement à ce que nous connaissons du *hvarnah* iranien. En effet, le *hvarnah* est d'origine céleste, il représente une émanation du feu sacré et peut être représenté sous la forme des objets faits ou décorés d'or. Il choisit le roi, le légitime et lui garantit le pouvoir. Le roi légitime ne peut pas être brûlé par le feu (comme Colaxaïs à la différence de ses frères) grâce à sa possession du *hvarnah*. Le *hvarnah* est vénéré comme une divinité; il existe sous une forme matérielle et est gardé par les rois. Nous pouvons donc conclure que les objets d'or sacré de la légende hérodotéenne représentent une forme de l'image iranienne du *hvarnah* royal.⁶¹»

Credo, dunque, che si possa affermare che, come in relazione allo schema trifunzionale il re si pone al di sopra di esso, allo stesso modo Estia/Tabiti finirebbe per trovarsi in una posizione esterna rispetto alla gerarchia del pantheon scitico — e ciò risolverebbe il problema dei suoi rapporti con le altre divinità nella leggenda sulle origini — e la notazione di Erodoto sul fatto che fosse la divinità che gli Sciti si propiziassero di più, andrà intesa in riferimento all'usanza comune a diversi popoli indoeuropei di nominare all'inizio o alla fine di varie preghiere la divinità o l'elemento del fuoco.⁶² Resta, in conclusione, il problema legato al fatto che presso gli Sciti, a differenza di quanto avvenga per i loro eredi osseti e, in generale, presso le altre popolazioni iraniche, il fuoco sia legato ad un essere femminile e da essa, pare, espresso.⁶³ Certo, per Erodoto, come per qualsiasi altro greco, sarebbe stato impossibile rendere Estia al maschile (cfr. i due passi di Senofonte ricordati alla nota 62) ma non c'è bisogno di credere che egli abbia femminizzato una divinità originariamente maschile: l'analisi etimologica del nome Tabiti e il suo parallelo indiano Tapatī lasciano pochi dubbi a riguardo.⁶⁴ Bisogna, però, tenere a mente un dato importante: come ho già rilevato in molti punti, per gli Sciti Tabiti avrebbe rappresentato il focolare, in particolare quello regale, e non dunque il fuoco nella sua essenza.⁶⁵ Per cui, in ultima analisi, dal mio punto di vista, piuttosto che credere che gli Sciti abbiano, per uno sviluppo del tutto particolare, femminizzato l'elemento del fuoco, risulta più utile chiedersi, sulla scia di Dumézil, perché il nome locale dell'equivalente di Estia, la divinità del focolare, l'avrebbe etimologicamente legata non tanto alla sua parallela greca quanto alla figlia del Sole dell'epica indiana, divinità bella e voluttuosa e, per questo, facilmente accostabile alla figura di Afrodite.

Bibliografia

⁶¹ *Ibid.*, p. 175.

⁶² USTINOVA, Yulia, 1999. Op. cit., p. 70 e 74; cfr. DUMÉZIL, Georges, 1980. Op. cit., p. 139. In due passi della *Ciropedia* (I, 6, 1 e VII, 5, 57), Senofonte mette Estia al primo posto tra le divinità invocate da Ciro e alle quali egli sacrifica.

⁶³ DUMÉZIL, Georges, 1983. Op. cit., p. 124.

⁶⁴ Per alcune proposte etimologiche del nome Tabiti si veda PINAULT, Georges-Jean, 2008. Op. cit., p. 115.

⁶⁵ Per i Greci, ugualmente, Estia era la divinità del focolare e non del fuoco (VERNANT, Jean-Pierre, 2001. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino, Einaudi, p. 153).

- BRIQUEL, Dominique M., 1981. En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins. In CHEVALLIER, Raymond (dir.). *Colloque L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens. Calliope II*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 7–31.
- CORCELLA, Aldo, 1999. Commento. In ERODOTO, *Le Storie*. Libro IV *La Scizia e la Libia*. CORCELLA, Aldo, Intro. e Commento; MEDAGLIA, M. Silvio, Testo critico e FRASCHETTI, Augusto, Trad. (a cura di), 1999. Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, pp. 227–390.
- CORNILLOT, François, 1981. “L'origine du nom des Scythes”. In *Indo-Iranian Journal*. N. 1, pp. 29–39.
- CURZIO RUFO, *Storie di Alessandro Magno*. Volume II (Libri VI–X). ATKINSON, John E. e GARGIULO, Tristano, Trad. (a cura di), 2000. Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- DUMÉZIL, Georges, 1980. *Storie degli Sciti*. Milano, Rizzoli.
- DUMÉZIL, Georges, 1983. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26–50)*. Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, Georges, 2012. *Il libro degli Eroi. Leggende sui Narti*. Milano, Adelphi.
- ERODOTO, *Le Storie*. Libro IV *La Scizia e la Libia*. CORCELLA, Aldo, Intro. e Commento; MEDAGLIA, M. Silvio, Testo critico e FRASCHETTI, Augusto, Trad. (a cura di), 1999. Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- HARTOG, François, 1992. *Lo specchio di Erodoto*. Milano, il Saggiatore.
- IVANČIK, Askol'd Igorevič, 1999. “Une légende sur l'origine des Scythes (HDT. IV, 5-7) et le problème des sources du *Scythicos logos* d'Hérodote”. In *Revue des Études Grecques*. N. 112, pp. 141–192.
- LINCOLN, Bruce, 2014. “Once again “the Scythian” myth of origins (Herodotus 4.5–10)”. In *Nordlit*. N. 33, pp. 19–34.
- LOMA, Aleksandar, 2000. “Skythische Lehnwörter im Slavischen. Versuch einer Problemstellung”. In *Studia Etymologica Brunensia*. N. 1, pp. 333–350.
- PINAULT, Georges-Jean, 2008. “La langue des Scythes et le nom des Arimaspes”. In *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. N. 1, pp. 105–138.
- SAFAEE, Yazdan, 2020. Scythian and Zoroastrian Earth Goddesses: A Comparative Study on Api and Ārmaiti. In NIKNAMI, Kamal-Aldin e HOZHABRI, Ali (ed.). *Archaeology of Iran in the Historical Period*. Cham, Springer, pp. 65–75.
- SCHMITT, Rüdiger, 2003. “Die skythischen Personennamen bei Herodot”. In *AION*. N. 63, pp. 1–31.
- SZEMERÉNYI, Oswald, 1980. *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian - Skudra - Sogdian - Saka*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- USTINOVA, Yulia, 1999. *The supreme gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leiden, Brill.
- VERNANT, Jean-Pierre, 2001. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino, Einaudi.
- WIDENGREN, Geo, 1968. *Les religions de l'Iran*. Paris, Payot.