

GLI OCCHI E LA LINGUA DELLO STRANIERO:  
SATIRA E STRANIAMENTO IN LUCIANO DI SAMOSATA\*

1. *Il fenicio Menippo e i suoi viaggi impossibili*

La ricerca dello straniamento è fatto essenziale per l'osservazione e poi per la parola della satira: con questo specifico obiettivo l'eroe satirico può presentarsi come uno straniero, che proviene da lontano e da un mondo *altro*. È sempre la diversità che conta, che può essere logica, sociale, oppure più specificamente etnica, linguistica e culturale: lo scarto produce una prospettiva inedita per osservare le cose e permette il confronto tra mondi e modi diversi di pensare e di vivere<sup>1</sup>. Diviene così possibile un pensiero critico intorno alle convenzioni e alle convinzioni del mondo al quale apparteniamo.

Possiamo cominciare da Menippo, un protagonista e un modello della satira luciana, con qualche valutazione a proposito di ciò che avviene nell'*Icaromenippo* e nella *Negromanzia*, che rappresentano due speciali paradigmi dell'azione satirica. Nella prima di queste due opere la prospettiva dello straniero, nel senso di una origine e di una provenienza *diversa*, anzitutto sul piano geografico ed etnolinguistico, non sembra particolarmente evidenziata. Ma possiamo riconoscere questa funzione in due indicazioni relative al modo di esprimersi di Menippo e alle cose che questa figura così importante per Luciano dice proprio all'inizio del testo. Lo strano filosofo cinico è appena ritornato dal suo viaggio in cielo fino alle sedi degli dei: l'amico che lo ascolta incredulo nelle sue elucubrazioni sente Menippo usare parole straniere e poi lo paragona ai Fenici. Del resto Menippo è ad Atene

\* Ho parlato dei temi qui trattati in varie forme e con diversi approfondimenti presso la Vrije Universiteit di Amsterdam nei seminari di Gerard Boter il 7 novembre 2008, nel convegno internazionale *Luciano e a Tradição Luciânica* (GISPSA) organizzato da Jacyntho Lins Brandão a Ouro Preto (13-17 aprile 2009) e in un appuntamento veneziano dei *Classici contro* dedicato alle *Utopie della parola libera* il 24 febbraio 2011. Da questi incontri e dalle osservazioni che ne sono venute ho tratto molti spunti di riflessione e di approfondimento. Le cose qui dette costituiscono anche una parte preparatoria per un più ampio e sistematico lavoro dedicato agli eroi e alle voci della satira luciana in corso d'opera.

<sup>1</sup> La funzione delle categorie satiriche che sono proprie dello straniero è ben sottolineata da Saïd 1994, 164 a proposito dell'*Anacarsi* di Luciano, del quale si parlerà più ampiamente qui di seguito: "il se sert de son héros pour mettre la Grèce à distance et forcer son lecteur à porter un regard neuf, donc critique, sur les réalités qui lui sont le plus familières". Rinvio a Camerotto 2009, 24-47 per un primo quadro generale dei tratti specifici della figura dell'eroe satirico (con le valutazioni in proposito di Popescu 2010, 609).

come a Tebe uno straniero che proviene dalla lontana e orientale Gadara<sup>2</sup>. Così vale in altri termini per la *Negromanzia*, dove il medesimo Menippo per la catabasi segue vie orientali e ha adottato come guida il mago caldeo Mitrobarzane, una figura che reca ben evidenti i segni della sua lontananza culturale<sup>3</sup>.

Ma non va dimenticato in questa prospettiva il fatto fondamentale di questi due testi che narrano pur sempre di un viaggio. In entrambi i casi Menippo fa qui lo straniero in altro modo: quale eroe satirico secondo tutte le regole giunge da un *altrove* e ne ha adottato le categorie e le caratteristiche, le quali ovviamente non possono che essere paradossali. E questo *altrove* non è un qualsiasi paese straniero con le sue particolarità erodotee: è qualcosa di più, è l'*altrove* per definizione, il cielo degli dei e l'*Aldilà* dei morti<sup>4</sup>. Come avviene in ogni esperienza di viaggio, Menippo ha preso qualcosa dei luoghi impossibili dove è stato. La sua stessa natura e identità è mutata. Se

<sup>2</sup> *Icar*. 1 παρασάγγας ὑποξενίζοντος, e poco dopo καθάπερ οἱ Φοῖνικες ἄστροις ἐτεκμαίρου τὴν ὁδόν; La funzione è la medesima di quella dell'espressione in versi di Menippo nella serie di battute che avviano la *Negromanzia* (1 s.), serve cioè a marcare fin dall'inizio l'alterità del personaggio e della sua logica. A proposito di Menippo il *bios* di Diogene Laerzio sottolinea significativamente la provenienza fenicia accanto alla condizione sociale di schiavo: Diog. Laert. 6.99 τὸ ἀνέκαθεν ἦν Φοῖνιξ, δοῦλος (cf. Φοῖνικα τὸ γένος nell'*incipit* dell'epigramma che segue). Tebano Menippo lo diventa (ἴσχυσε Θηβαῖος γενέσθαι).

<sup>3</sup> Cf. *Nec*. 6-10. Il viaggio di Menippo a Babilonia rappresenta un primo notevole e progettato spostamento di prospettiva, che combina la lontananza geografica e culturale dell'Oriente (cf. *Rh. Pr.* 5, *Nav.* 44, 46, *Hermot.* 27 s., *VH* 2.20, *Cont.* 9, *Syr. D.* 10, 32, *D. Mort.* 13 [13] 4), i tratti anche fantastici della storia e dell'immaginario ormai consolidati (*I. trag.* 53, *Cont.* 23, *Bis acc.* 2, *Merc. cond.* 13, *Alex.* 16), e ancora i precedenti della tradizione filosofica e le logiche della magia (*Philops.* 11 s., *Fug.* 8, *Astr.* 9). Mitrobarzane è uno dei *magoi* di Zoroastro (*Nec.* 6 τινος τῶν μάγων τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων): oltre che per i poteri straordinari che permetteranno a Menippo di scendere all'*Ade* e poi di fare ritorno sulla terra, questa figura si contraddistingue per l'oscurità del linguaggio dei suoi incantesimi (*Nec.* 7 ἐπίτροχόν τι καὶ ἀσαφὲς ἐφθέγγετο) e per la veste che indossa (*Nec.* 8 μαγικὴν τινα ἐνέδου στολὴν τὰ πολλὰ εὐκυῖαν τῇ Μηδικῇ), tutti segni di una alterità che prepara e guida quella del protagonista. Per questa prospettiva orientale si può ricordare come nelle *Storie vere* Luciano – con un intento parodico rispetto alla discussione dei filologi (cf. *schol.* Hom. *Il.* 23.79b AT) – trasferisca a Babilonia l'origine di Omero, il *poietes* della cultura greca (*VH* 2.20 εἶναι μέντοι γε ἔλεγεν Βαβυλώνιος, καὶ παρὰ γε τοῖς πολίταις οὐχ Ὅμηρος, ἀλλὰ Τιγράνης καλεῖσθαι) per farne addirittura un cammello battriano in un paradossale sistema di reincarnazioni (*Gall.* 17 κάμηλος ἐν Βάκτροις). Vd. Georgiadou-Larmour 1998, 200, Möllendorff 2000, 367-369, Matteuzzi 2000-2002.

<sup>4</sup> Come sappiamo bene dalle espresse dichiarazioni dell'autore, Menippo giunge dall'*Aldilà* nelle stesse opere di Luciano anche dal punto di vista compositivo, dissotterrato dalla tomba (*Bis acc.* 33 Μένιπὸν τινα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον ἀνορύξας) o redivivo (*Pisc.* 26).

nell'*Icaromenippo* il linguaggio del filosofo volante diviene aereo, o meglio ancora olimpico e celeste, nella *Negromanzia* le sue parole giungono direttamente dalla voce dei morti, ossia da Euripide e da Omero che Menippo ha incontrato personalmente all'Ade e dei quali ha adottato i versi come nuova via di espressione. Ed è questo un linguaggio che giustamente suscita l'imbarazzo di chi incontra Menippo e lo sta ad ascoltare<sup>5</sup>.

Possiamo fare qui un altro esempio a sostegno di questa valutazione. La lontananza e l'estraneità del mondo dei morti che generano le potenzialità stranianti per l'azione della satira sono ben sottolineate dalla prospettiva rovesciata che troviamo nel *Caronte o gli osservatori*, un'altra opera luciana in cui vengono varcati confini inviolabili in nome dell'osservazione satirica. Qui è Caronte, il celebre traghettatore dell'Aldilà, che lascia temporaneamente la sua imbarcazione e la palude infernale per osservare *da straniero* ciò che avviene sulla terra, dove non potrebbe stare. Non conosce nulla e infatti – da vero e proprio *xenos* che vede per la prima volta la terra – ha bisogno della guida di Hermes: *Cont.* 2 ἐγὼ δὲ οὐδὲν οἶδα τῶν ὑπὲρ γῆς ξένος ὄν<sup>6</sup>.

Per avere una percezione concreta dell'eccezionale funzione straniante e satirica di questi fatti<sup>7</sup> si può confrontare – uscendo dai confini dell'opera di Luciano – l'immagine dello stesso Menippo così come è rappresentata da una voce della *Suda*<sup>8</sup>. Il filosofo cinico per la sua azione satirica si presenta in maniera teatrale – o per meglio dire spettacolare fino all'ambigua *τετρα-*

<sup>5</sup> *Nec.* 1 νεωστὶ γὰρ Εὐριπίδῃ καὶ Ὀμήρῳ συγγενόμενος οὐκ οἶδ' ὅπως ἀνεπλήσθην τῶν ἐπῶν καὶ αὐτόματά μοι τὰ μέτρα ἐπὶ τὸ στόμα ἔρχεται. L'estraneità dell'espressione suscita il *thauma* (μὴ θαυμάσιος, ὃ ἑταίρε) ed è definita dall'ascoltatore con le categorie della follia (οὔτος, ἀλλ' ἢ παραπαίεις;). Per la funzione straniante dell'espressione poetica della tradizione in Luciano vd. Camerotto 1998, 209-218.

<sup>6</sup> Cf. *Cont.* 1 οὐ πάνυ εἰωθὸς ἐπιχωριάζειν τοῖς ἄνω πράγμασιν. L'indicazione è importante perché quello che conta nello straniamento e nell'essere straniero è lo scardinamento delle abitudini e delle convenzioni. Il rovesciamento delle prospettive è sottolineato dall'inadeguatezza della vista di Caronte: ἔμπαλιν ἀμβλυώττω πρὸς τὸ φῶς. Un bell'esempio dello straniamento in azione è nella visione dell'oro, il metallo così prezioso e ambito tra i mortali sulla terra, di cui Caronte ha sempre sentito parlare ma che *non ha mai visto prima*: *Cont.* 11 ἐκεῖνο γὰρ ἐστὶν ὁ χρυσός, τὸ λαμπρὸν ὃ ἀποστίλβει, τὸ ὑπωχρον μετ' ἐρυθήματος; νῦν γὰρ πρῶτον εἶδον, ἀκούων ἀεί. Seguono alla visione straniante l'*elenchos* del valore attribuito all'oro e lo smascheramento della stoltezza degli uomini, la δεινὴ ἀβελτερία τῶν ἀνθρώπων.

<sup>7</sup> Per una definizione delle strategie della satira vd. Camerotto 1998, 199-203.

<sup>8</sup> *Suda* φ 180 A., s.v. φαίος. L'immagine, che in Diog. Laert. 6.102 era riferita a un altro filosofo cinico, Menedemo, è trasferita erroneamente nella *Suda* a Menippo, per un *lapsus* in cui forse agisce anche il particolare rapporto con l'Aldilà del filosofo attraverso le sue catabasi.

τεία – indossando i panni mitologici dell’Erinni che giunge direttamente dall’Aldilà (ἀφίχθαι... ἐξ ἄδου), insieme a una serie di attributi vari a partire dalla veste del mago fino al *pilos* e al bastone. Il suo ruolo è quello di ἐπίσκοπος che – nella direzione opposta di quanto egli fa nella *Negromanzia* ma con funzione uguale – dall’Ade risale sulla terra, con la missione di osservare e mettere a nudo i vizi degli uomini<sup>9</sup>:

Μένιππος ὁ Κυνικός ἐπὶ τοσοῦτον τερατείας ἤλασεν ὡς Ἐριννύος ἀναλαβεῖν σχῆμα, λέγων ἐπίσκοπος ἀφίχθαι τῶν ἀμαρτανομένων ἐξ ἄδου καὶ πάλιν κατιῶν ἀπαγγέλλειν ταῦτα τοῖς ἐκεῖ δαίμοσιν. ἦν δὲ ἡ ἐσθῆς αὐτῆ φαιὸς χιτῶν ποδήρης, περὶ αὐτῷ ζώνη φοινικῆ, καὶ πῖλος Ἄρδικός ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ἔχων ἐνυφασμένα τὰ ιβ’ στοιχεῖα, ἐμβάται τραγικοί, πῶγων ὑπερμεγέθης, ῥάβδος ἐν τῇ χειρὶ μελίνη.

*Menippo il Cinico si spinse a un punto tale in fatto di prodigi da mettersi addosso un travestimento da Erinni, dicendo di essere giunto dall’Ade come osservatore delle colpe che erano commesse per poi ridiscendere e riferirle agli dei di laggiù. La sua veste era questa: un chitone scuro lungo fino ai piedi, attorno a questo una fascia purpurea, in testa un pileo arcade sul quale erano ricamati i dodici segni zodiacali, coturni tragici, una barba lunghissima, in mano una verga di frassino<sup>10</sup>.*

Così, se nell’*Icaromenippo* l’eroe satirico arriva dritto dalle sedi di Zeus (*Icar.* 2 ὃς ἀρτίως ἀφίγμαι παρὰ τοῦ Διός) e giunge ἐξ οὐρανοῦ da vero e proprio διοπετής, si può ricordare che, nell’idealizzazione della figura di Diogene, il filosofo cinico viene definito ‘cane celeste’ e si gioca sul suo nome che reca il significato di ‘stirpe di Zeus’ come avviene in Cercida di Megalopoli: Ζανὸς γόνος οὐράνιος τε κύων<sup>11</sup>. Si può ancora ricordare che da Epitteto sempre Diogene è definito in maniera conseguente come un messaggero celeste: ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς (*Diss.* 3.22.23). E inoltre il filosofo cinico appare come *martys* (3.22.88) e come *kataskopos*, il quale, giungendo da un *altrove*, proprio in ragione di questo fatto può osservare la realtà libero da pregiudizi e può annunciare la verità agli uomini senza

<sup>9</sup> Una funzione analoga devono avere i cinici del seguito di Peregrino Proteo – oggetto della derisione di Luciano – che sono nominati νεκραγγέλους καὶ νεπτεροδρόμους dal filosofo in partenza per l’Aldilà (*Peregr.* 41).

<sup>10</sup> Sul passo vd. Relihan 1987, 193 s. Come un *infernus tenebrio* e un κακὸς δαίμων che spaventa gli uomini è rappresentato Menippo da Varrone (Ταφή Μενίππου, fr. 538 Cèbe = 539 Astbury). Sulla relazione tra Menippo e il mondo dei morti vd. Relihan 1990, 220 s.; 1996, 275.

<sup>11</sup> Cercidas fr. 60.4 Lomiento (cf. fr. 54 Livrea). Analoghe definizioni ‘celesti’ per il filosofo cinico, in relazione al *katasterismos* o meno, sono in anon. *AP* 7.64.4 νῦν δὲ θανῶν ἀστέρας οἶκον ἔχει, *Antip. Sid. AP* 11.158.6 οὐράνιος. Cf. anche ps.-Diog. *Epist.* 7.1 καλοῦμαι γὰρ κύων ὁ οὐρανοῦ, οὐχ ὁ γῆς, con la motivazione che segue ζῶν οὐ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία.

lasciarsi turbare da alcuna paura: 3.22.24 τῷ γὰρ ὄντι κατάσκοπός ἐστιν ὁ Κυνικός τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια<sup>12</sup>.

## 2. Luciano ovvero il Siro dell'Eufrate

Ma anche senza arrivare a questi luoghi altri e senza compiere viaggi impossibili, sappiamo bene come la specifica dimensione dello *straniero* abbia una importanza fondamentale nelle strategie satiriche di Luciano<sup>13</sup>, che anzi tutto è egli stesso per la sua nascita sulle rive dell'Eufrate e per la lingua barbara ossia l'aramaico – il greco l'ha imparato a scuola – uno straniero, un 'Siro' o un 'Assiro', nel mondo greco-romano. Ne vediamo bene la funzione nella *Duplici accusa*, una delle opere in cui Luciano illustra e difende la propria poetica che stravolge tutti i canoni tradizionali. L'autore si fa personaggio sulla scena del tribunale allegorico che viene istituito contro le sue contaminazioni letterarie. Egli compare con l'etnico 'Siro'<sup>14</sup>, che diviene in sostanza il nome col quale Luciano si identifica e si contraddistingue di fronte alle personificazioni tutte greche della Retorica e della Filosofia, e ad esso si associano le 'qualità' di barbaro e di straniero sulle quali si insiste ripetutamente: *Bis acc.* 14 τῷ ῥήτορι τῷ Σύρω (col riferimento geografico ὑπὲρ τὸν Εὐφράτην), 25 τὸν λογογράφον ἤδη κάλει τὸν Σύρον, 27 βάρβαρον ἔτι τὴν φωνὴν καὶ μονονουχὶ κἀνδυν ἐνδεδυκότα εἰς τὸν Ἀσσύριον τρόπον, 30 εἰς τοὺς Ἑλληνας ἐνέγραψεν, 34 ὦ Σύρε, 34 βάρβαρος αὐτὸς εἶναι δοκῶν<sup>15</sup>. In sé sono categorie negative tanto da poter avere il valore

<sup>12</sup> Epict. *Diss.* 3.22.69 τὸν ἄγγελον καὶ κατάσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν. Cf. Diog. Laert. 6.43 κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας (Diogene a Filippo). Vd. Dudley 1937, 176, Giannantoni 1985, III, 587 s. Billerbeck 1996, 206 s.

<sup>13</sup> Sottolinea la funzione per la satira che ha il *bios* di Luciano come *outsider* rispetto alla cultura greco-romana Nesselrath 2009, 133-135, e così fa Konstan 2010, 183: "he also had the ability, perhaps in part as a result of his having been born outside the Greek heartland in Samosata, to see his own world as a foreigner might, and perceive that its most cherished institutions could look quite absurd to others". In Luciano, in particolare nell'*Anacarsi*, possono agire contemporaneamente insieme le due componenti, quella del *pepaideumenos* e quella dello straniero (Branham 1989, 104, Whitmarsh 2001, 124). Per la prospettiva 'geografica' luciana vd. Nasrallah 2005, Gangloff 2007, Visa-Ondarçuhu 2008. Va inoltre ricordato che Luciano è anche assente nelle *Vite dei sofisti*, segnale notevole della sua marginalità nella percezione retrospettiva di Flavio Filostrato, vd. Bowersock 1969, 114, Macleod 1979, 326 s.

<sup>14</sup> Per l'uso del nome cf. *Tox.* 28 Σύρος καὶ τοῦνομα καὶ τὴν πατρίδα (come nome è adatto per uno schiavo). Per una valenza negativa sul piano della lingua e della condizione sociale per questa identificazione etnica cf. *Merc. cond.* 10 θυρωρῶ κακῶς συρίζοντι καὶ ὀνομακλήτορι Λιβυκῶ.

<sup>15</sup> Vd. più ampiamente Gassino 2009. In altre opere si trovano analoghe identificazioni 'etnico-geografiche' per Luciano: *Syr. D.* 1 γράφω δὲ Ἀσσύριος ἐόν, *Pisc.* 19 Σύρος ... τῶν Ἐπευφρατιδίων (con un rovesciamento in positivo del concetto di barbaro), *Somn.* 10-12,

dell'ingiuria. Ma se guardiamo agli effetti, lo straniero, con la sua origine e la sua lingua barbara, può essere proprio colui che – come avviene dichiaratamente nell'altro tribunale allegorico del *Pescatore o i redivivi* – unico tra tutti ha una γνώμη ὀρθὴ καὶ δικαία in rapporto all'*Aletheia* (*Pisc.* 19)<sup>16</sup>. E per affermare questo il siro Luciano non manca di cercare conferma nei grandi filosofi che avevano una origine straniera, da Soli, da Cipro, da Babilonia come da Stagira<sup>17</sup>. Il suo filosofo ideale Demonatte, nel cui ritratto Luciano per certi versi si identifica in una specie di autobiografia indiretta<sup>18</sup>, è uno straniero ad Atene che viene da Cipro (*Demon.* 3) e che non si trattiene dall'esercitare il suo ruolo critico anche nei confronti degli Ateniesi (*Demon.* 34, 57, 64); mentre Nigrino, altro modello per la filosofia ma ancor più per la satira dei costumi, fa lo straniero a Roma davanti allo spettacolo di ogni depravazione e corruzione della capitale dell'impero<sup>19</sup>.

*Scyth.* 9 (come Siro Luciano si paragona allo scita Anacarsi) βάρβαρος μὲν γὰρ κάκεινος καὶ οὐδὲν τι φαίης ἂν τοὺς Σύρους ἡμᾶς φαυλοτέρους εἶναι τῶν Σκυθῶν, *Hist. conscr.* 24 τὴν ἐμὴν πατρίδα τὰ Σαμύσατα, *Ind.* 19. Per la lingua barbara di Luciano cf. *Pisc.* 19, *Bis acc.* 27, *Ind.* 4, (*Somn.* 8), e per contro l'elogio dell'origine e della lingua in *Imag.* 15. La lingua 'barbara', che nelle convenzioni crea imbarazzo e derisione (cf. p. es. *I. trag.* 27), è tra le raccomandazioni di Diogene per l'attacco satirico: *Vit. Auct.* 10 βάρβαρος δὲ ἡ φωνὴ ἔστω καὶ ἀπηχῆς τὸ φθέγμα καὶ ἀτεχνῶς ὁμοιον κυνί. Vd. Jones 1986, 6-10; Saïd 1994, 166; Lightfoot 2003, 205; e ora in particolare Rochette 2010, 217-233. Cf. anche la definizione di Dioniso come Συροφοίνικος (*Deor. Conc.* 4), da associare a ciò che il dio fa in *Bacch.* 1 ss. come ipostasi della composizione luciana, e a margine la rappresentazione negativa di Mitra come divinità straniera in *Deor. Conc.* 9 ὁ Μίθρης ἐκεῖνος, ὁ Μῆδος, ὁ τὸν κἀνδυν καὶ τὴν τῆραν, οὐδὲ ἑλληνίζων τῇ φωνῇ, ὥστε οὐδ' ἦν προπιή τις ζυνήσι.

<sup>16</sup> Cf. la valutazione imperniata sul confronto comparativo tra Barbari e Greci, con i primi che rappresentano il termine positivo, in *Tox.* 5 καθ' ὅσον ἡμεῖς οἱ βάρβαροι εὐγνωμονέστερον ὑμῶν περὶ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν κρίνομεν. Il dubbio sulla superiorità dei Greci traspare anche nel quadro globale della diffusione della filosofia in *Fug.* 6. La regola però funziona inversamente, cf. p. es. in *Cont.* 11 la saggezza di Solone che deride Cresos e la sua alterigia di barbaro (καταγελαῖ τοῦ Κροίσου καὶ τῆς μεγαλαυχίας τοῦ βαρβάρου).

<sup>17</sup> *Pisc.* 19 καὶ γὰρ τούτων τινὰς οἶδα τῶν ἀντιδίκων μου οὐχ ἦττον ἐμοῦ βαρβάρους τὸ γένος· ὁ τρόπος δὲ καὶ ἡ παιδεία οὐ κατὰ Σολέας ἢ Κυπρίου ἢ Βαβυλωνίους ἢ Σταγειρίτας. Diogene è subito 'qualificato' in *Vit. Auct.* 7 per la sua origine straniera attraverso l'indicazione τῶν Ποντικῶν (cf. l'indicazione di *Fug.* 27 τῶν ἀπὸ Σινώπης βαρβάρων). Si può osservare come in Max. Tyr. 36.5b K. per Diogene è sottolineata la sua origine non ateniese: Ἦν δὲ οὗτος οὐκ Ἀττικός, οὐδὲ Δωριεύς, οὐδ' ἐκ τῆς Σόλωνος τροφῆς, οὐδ' ἐκ τῆς Λυκούργου παιδαγωγίας (οὐ γὰρ χειροτονοῦσιν τὰς ἀρετὰς οἱ τόποι οὐδὲ οἱ νόμοι), ἀλλὰ ἦν μὲν Σινωπεὺς ἐκ τοῦ Πόντου.

<sup>18</sup> Vd. Jones 1986, 98, Fuentes González 2009, 155 s.

<sup>19</sup> Cf. *Nigr.* 15-34. Vd. Camerotto 1998, 259 s.

La dimensione di *xenos* sappiamo che funziona per Luciano già sul piano della composizione letteraria<sup>20</sup>. Ma soprattutto va considerato che l'osservazione della realtà da parte di uno straniero rappresenta un radicale rovesciamento di prospettiva, perché da estraneo alla realtà in cui viene a trovarsi può essere l'unico in grado di smascherare gli inganni di una opinione comune chiusa nelle proprie certezze e di insinuare un dubbio – salutare ma anche sovversivo – di fronte alle convenzioni sociali irrigidite dalle abitudini<sup>21</sup>. È questo in effetti ciò che avviene nel caso dello straniero (ξένος) della nota favola di Esopo<sup>22</sup> che giunge tra i Cumani terrorizzati per smascherare l'asino travestito da leone. Sempre nel *Pescatore o i redivivi* la favola diviene il paradigma di come agisce la satira di Luciano e lo straniero rappresenta l'ipostasi di Parresiade, l'*alias* dell'autore. Lo straniero ha la facoltà di vedere oltre e di più (*Pisc.* 32 καὶ λέοντα ἰδὼν καὶ ὄνον πολλάκις)<sup>23</sup> rispetto alla limitata prospettiva dei Cumani (ἀγνοοῦντας)<sup>24</sup> e proprio per questo egli è il solo che può scoprire e rivelare l'inganno con un'azione che è quella specifica della satira (ἤλεγξε), alla quale si aggiunge un'azione fisica che alla rappresentazione della satira lucianea – come a quella dei ci-

<sup>20</sup> Vd. Dubel 1994, 21 “la signification de ξένος se déplace sur le plan esthétique, du sens d'étranger à celui d'étrange et de nouveau. ... la qualité de barbare du personnage devient une qualité créatrice”.

<sup>21</sup> Lo schema trova applicazione con variazioni di ruoli e di funzioni in *Herc.* 4, dove è l'intervento di un saggio celta – che comunque parla perfettamente la lingua greca, ἀκριβῶς Ἑλλάδα φωνὴν ἀφίεις – a risolvere le aporie di Luciano sulla figura di Eracle, con uno scarto significativo rispetto ai canoni culturali greci (*Herc.* 6). La figura del saggio celta, oltre che interlocutore e guida dell'autore, può avere anche la funzione di *alter ego* di Luciano, proprio a partire dalle categorie dello straniero e delle potenzialità interpretative, anche stravolgenti, della cultura greco-romana. Notevole a spiegare l'efficacia della prospettiva straniante contro la forza della consuetudine che cristallizza le opinioni e inibisce le facoltà critiche è l'incidente che nel racconto di Dione Crisostomo accade a Diogene in occasione dei Giochi Istmici, dove non sono i Corinzi ormai abituati a sentire le sue parole a prestargli ascolto, ma gli stranieri che non lo conoscono: Dio Chrys. 8.10 εὐθύς οὖν καὶ αὐτῷ τινες προσήλθον, τῶν μὲν Κορινθίων οὐδεὶς· οὐδὲ γὰρ ᾤοντο οὐδὲν ὠφεληθήσεσθαι, ὅτι καθ' ἡμέραν ἐώρων αὐτὸν ἐν Κορίνθῳ· τῶν δὲ ξένων ἦσαν οἱ προσιόντες.

<sup>22</sup> La medesima favola ritorna più volte in Luciano: *Fug.* 13, 33 ἀποδυσάμενος πρότερόν γε τὴν λεοντίν, ὡς γνωσθῆς ὄνος ὄν, *Pseudol.* 3 ἀποδύσοντος τὴν λεοντίν, *Ind.* 23, cf. Aesop. 267, 279 Ch. (199 Hausr.), vd. Bompaire 1958, 462. Sotto la *leonte* si può nascondere anche altro, cf. p. es. *Philops.* 5.

<sup>23</sup> È uno schema che appartiene in particolare ai filosofi cinici, vd. La Penna 1990.

<sup>24</sup> L'incapacità di capire dei Cumani diviene paradigma in *Pseudol.* 3 ἢ ἐς τοσοῦτο Κυμαῖος εἶη ὡς μὴ ἰδὼν εὐθύς εἰδέναι ὄνων ἀπάντων ὑβριστότατόν σε ὄντα, μὴ περιμείνας ὀγκωμένου προσέτι ἀκούειν. In questo caso è associata all'impossibilità di comprendere propria di chi proviene da troppo lontano come gli Iperborei che appartengono a un mondo altro: εἰ μὴ τις ἄρα ἐξ Ὑπερβορέων ἄρτι ἐς ἡμᾶς ἦκοι.

nici rappresentati in azione dallo stesso Luciano – non è estranea (παίωv τοῖς ξύλοις)<sup>25</sup>.

### 3. *Anacarsi, un paradigma dalla Scizia*

V'è una delle opere scitiche di Luciano<sup>26</sup>, l'*Anacarsi o sull'atletica*<sup>27</sup>, che possiamo leggere come una composizione satirica dalla struttura particolare: il gioco luciano diviene qui per certi versi più complesso e se viene ripreso un antico motivo polemico contro l'atletismo<sup>28</sup>, che era attribuito già anche ad Anacarsi<sup>29</sup> e che era stato fatto proprio dai filosofi cinici<sup>30</sup>, Luciano unisce alla critica dei costumi ellenici e in particolare delle pratiche atletiche un'apologia per la voce (un po' troppo rigidamente) autorevole di Solone in persona<sup>31</sup>. Ma l'apologia rimane solo una proiezione. Il protagonista è qui la

<sup>25</sup> L'attacco fisico – col bastone che serve anche a identificarli – è una caratteristica dei filosofi cinici e in particolare di Diogene (Diog. Laert. 6.23, cf. 6.88 Cratete). In Luciano cf. *Vit. Auct.* 7, *Pisc.* 1, 24, 31, *Fug.* 14, *Bis acc.* 24, *Cat.* 13, etc. Ma il bastone serve contro gli *alazones* già nella Commedia, cf. p. es. *Ar. Pax* 1121.

<sup>26</sup> Le altre sono lo *Scita o l'ospite pubblico* e il *Tossari o l'amicizia*. Vd. in generale Bompaigne 1958, 677-686.

<sup>27</sup> Sul dialogo luciano vd. Bernardini 1995, XXVII-XLIX, e Branham 1989, 82 s. per le strutture del testo in relazione al paradigma del dialogo platonico. Sulla natura di filosofo cinico della figura di Anacarsi vd. Heinze 1891, e più di recente Martin 1996, Mestre 2003.

<sup>28</sup> Cf. Tyrt. 12.1-4 W.<sup>2</sup> (= fr. 9 Gent.-Pr.), Xenoph. 2 W.<sup>2</sup> (= fr. 2 Gent.-Pr.), Eur. fr. 282 Kn. (*Autolykus*), Isocr. *Panegy.* 1 s. Per altri attacchi luciani cf. *Cont.* 8, *D. Mort.* 20 (10) 5, *Demon.* 16, 49. Vd. Bompaigne 1958, 355 s.

<sup>29</sup> È la medesima critica che proviene da Anacarsi nell'aneddoto riportato da Dio Chrys. 32.44. Cf. Diog. Laert. 1.103 θαυμάζειν τε ἔλεγε πῶς οἱ Ἕλληνες νομοθετοῦντες κατὰ τῶν ὑβριζόντων, τοὺς ἀθλητὰς τιμῶσιν ἐπὶ τῷ τύπτειν ἀλλήλους, 104 τὸ ἔλαιον μανίας φάρμακον ἔλεγε διὰ τὸ ἀλειφομένους τοὺς ἀθλητὰς ἐπιμαίνεσθαι ἀλλήλοις. Sulla figura di Anacarsi e la critica dell'atletismo vd. Kindstrand 1981, 117 s.

<sup>30</sup> Ricorrente è la polemica di Diogene contro l'atletismo negli aneddoti e nei detti in Diog. Laert. 6.27, 33, 43, 61, e inoltre in Dio Chrys. 8.11-13, 9.11 s. Più ampiamente vd. Desmond 2008, 105-107.

<sup>31</sup> Sull'incontro tra Anacarsi e Solone cf. anche Hermipp. fr. 9 Wehrli Suppl. 1, Plut. *Sol.* 5, Diog. Laert. 1.101, Anach. *Epist.* 2. L'incontro tra i due è rappresentato in altri termini da Luciano in *Scyth.* 5 s. Il confronto tra i due saggi è così definito da Bernardini 1995, XXIX: "Uno scontro civile e garbato sotto il profilo della correttezza formale, ma che nella sostanza svela due mondi e due concezioni completamente diverse che sin dall'inizio sembrano inconciliabili". La difesa celebrativa che Solone sostiene per i costumi greci fallisce proprio per la rigidità delle certezze del celebre legislatore ateniese e produce anzi effetti opposti alle intenzioni. Il risultato rimane volutamente ambiguo secondo le regole del seriocomico luciano: come osserva Branham 1989, 102 "Lucian's technique is not to persuade us of the truth of one of two opposed dogmas but to generate comically disorienting contrasts between traditional 'truths', and thereby to reveal both the kind of validity that inhabits a tradition and why



figura del saggio Anacarsi, annoverato tra i famosi sette sapienti dell'antichità<sup>32</sup>, che assume i caratteri specifici della voce satirica<sup>33</sup>: è attraverso la *parrhesia*<sup>34</sup>, l'*elenchos*, l'ironia<sup>35</sup> e il *gelos*, ossia attraverso le armi della satira, che lo straniero scita<sup>36</sup> critica i costumi tradizionali – in particolare l'intero sistema della *paideia* – dei quali i Greci vanno orgogliosi e sulla base dei quali si contrappongono ai barbari<sup>37</sup>. La satira attacca sempre le

that validity is merely partial". D'altro canto va ricordato che altrove Solone è messo in scena da Luciano come voce della *eleutheria* e della *parrhesia* (*Cont.* 13).

<sup>32</sup> Eforo per primo menziona Anacarsi tra i sette sapienti (Diog. Laert. 1.41). Cf. Diod. Sic. 9.6.1 Ἀνάχαρσιν τὸν Σκύθην φρονούντα ἐπὶ σοφία μέγα παραγενέσθαι Πυθώδε, 9.26.3 Ἀνάχαρσιν, ὄντα πρεσβύτερον τῶν σοφιστῶν, Plut. *Conv. Sept. Sap.* 148e σώφρων ἀνὴρ ἐστὶ καὶ πολυμαθής. Vd. Kindstrand 1981, 29, Cremonini 1991, 19 s., 32 s. Per le invenzioni dovute ad Anacarsi cf. Pl. *Resp.* 600a (insieme a Talete), Ephor. *FGrHist* 70 F 42, Sen. *Epist.* 90.31, Diog. Laert. 1.105, etc.

<sup>33</sup> Sulla relazione tra Anacarsi come voce satirica e l'autore Luciano vd. Branham 1989, 82-103. Notevole è la sovrapposizione tra Luciano e Anacarsi nella situazione pragmatica di una *performance* macedone in *Scyth.* 9. Si può anche richiamare per il contatto con le strategie di Luciano (cf. p. es. *VH* 1.1) il detto attribuito ad Anacarsi da Aristotele: Aristot. *EN* 1176b 33 s. παίζειν δ' ὅπως σπουδάζη, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ.

<sup>34</sup> Sulla *parrhesia* di Anacarsi esplicita è la valutazione di Diog. Laert. 1.101 παρέσχε δὲ καὶ ἀφορμὴν παροιμίας διὰ τὸ παρρησιαστικὸς εἶναι, τὴν ἀπὸ Σκυθῶν ῥήσιν (cf. *Anach. Epist.* 9.66 ἔλεγε δὲ οὐ τὴν ἀντικρυς· οὐ γὰρ ἦν Σκύθης). Significativo è anche il fatto che fosse bilingue (δίγλωττος ἦν) registrato nello stesso passo di Diogene Laerzio insieme all'indicazione relativa alla madre di origine greca. Come osserva Hartog 1992, 75 “viaggiare ed essere *diglossos* è la stessa cosa, l'uno e l'altro sono pericolosi, giacché inducono all'oblio della frontiera e, quindi, alla trasgressione”. Sulla prospettiva linguistica vd. Martin 1996, 153 s.

<sup>35</sup> Per l'ironia di Anacarsi in azione cf. p. es. le affermazioni καλὰ γὰρ καὶ ταῦτα καὶ ἄξια ὑμῶν ἐστὶν (*Anach.* 39) e τὰ Σκυθῶν νόμιμα, οὐ σεμνὰ ἴσως οὐδὲ καθ' ὑμᾶς, οἱ γε οὐδὲ κατὰ κόρρης παταχθῆναι τολμήσαμεν ἂν μίαν πληγὴν· δειλοὶ γὰρ ἐσμεν (*Anach.* 40).

<sup>36</sup> Anacarsi compare tra i personaggi illustri che Luciano nelle *Storie vere* racconta di aver incontrato durante il suo soggiorno nell'Isola dei Beati. Come scita è collocato nella serie dei saggi stranieri, insieme ai due Ciri, a Zalmosi e Numa (*VH* 2.17 βαρβάρων δὲ Κύρους τε ἀμφοτέρους καὶ τὸν Σκύθην Ἀνάχαρσιν καὶ τὸν Θράκα Ζάμολξιν καὶ Νομᾶν τὸν Ἰταλιώτην), ma vicino ci sono anche i Sette Sapienti e Socrate. Sulla saggezza degli Sciti e in particolare di Anacarsi vd. Hdt. 4.46.1. Proprio perché straniero, Anacarsi esercita il suo ruolo di saggio: Ap. Ty. *Epist.* 61 Ἀνάχαρσις ὁ Σκύθης ἦν σοφός, εἰ δὲ Σκύθης, ὅτι καὶ Σκύθης. Vd. Martin 1996, 136. Sempre in Luciano anche Tossari è un saggio: *Scyth.* 1 σοφὸς μὲν καὶ φιλόκαλος ἀνὴρ καὶ ἐπιτηδευμάτων φιλομαθῆς τῶν ἀρίστων.

<sup>37</sup> Come osserva Bernardini 1991, 181 gli autori greci “quando si trovano a istituire paragoni tra i Greci ed altri popoli, assegnano ai primi la paternità della pratica sportivo-agonistica non senza una sorta di compiacimento per la pretesa incomprensione di questa usanza da parte dello straniero” (con gli esempi di Hdt. 2.91, 160, 8.26, Thuc. 1.6, Pl. *Symp.* 182b-c, Diod. Sic. 1.81.7, Philostr. *Gymn.* 2, 9).

cose più importanti o meglio quelle che sono ritenute tali<sup>38</sup>. A caratterizzare la figura di Anacarsi in questo senso può funzionare bene la definizione che ne dà François Hartog: “Portavoce autorizzato della vita primitiva, Anacarsi è per natura un Diogene, meno ruvido e meno provocatore. Diogene deve diventare Diogene, mentre ad Anacarsi basta rimanere se stesso, il primo deve ripudiare con l’ascesi la sua falsa civiltà, mentre l’altro deve solamente conservare il suo sguardo di *outsider*”<sup>39</sup>. O ancora meglio, come sottolinea Francesca Mestre, tutti i tratti di questo personaggio ne segnalano la alterità rispetto al mondo greco<sup>40</sup>: “what he [Anacharsis] embodies is *otherness*, *oppositeness*: in a word, he embodies *the Scythians*, using the term as a generic term”.

Vediamo uno per uno questi tratti. Anacarsi viene da lontano<sup>41</sup> e questa lontananza è segnata prima di tutto dal lungo e difficile viaggio (molto odissiaci)<sup>42</sup> che egli ha compiuto per giungere ad Atene proprio con l’intenzione di osservare e conoscere i costumi ellenici<sup>43</sup>:

*Anach.* 14 κατ’ οὐδὲν ἄλλο ἀπὸ τῆς Σκυθίας ἤκω παρ’ ὑμᾶς τοσαύτην μὲν γῆν διοδεύσας, μέγαν δὲ τὸν Εὐξεινον καὶ δυσχείμερον περαιωθεὶς, ἢ ὅπως νόμους τε τοὺς Ἑλλήνων

<sup>38</sup> Dio Chrys. 32.45 ἐκεῖνος μὲν παίζων καὶ καταγελῶν οὐ φαύλου πράγματος, ὡς ἐγὼ δοκῶ, ταῦτα ἔλεγεν.

<sup>39</sup> Hartog 2002, 151. Gli effetti sono descritti con chiarezza da Branham 1989, 88 “Lucian sets the debate on a new footing by introducing a character innocent of the whole matter who is encountering for the first time a group of athletes at their exercises and is bewildered by what he sees. Thorough the estranging device of Anacharsis’ uninformed glance Lucian makes the sight of Greeks exercising a matter of renewed curiosity and puzzlement for a second-century audience”.

<sup>40</sup> Mestre 2003, 304.

<sup>41</sup> Hartog 1992, 35 “La Scizia è terra d’*eremia* e zona di *eschatia*, terra deserta e zona di confini: è un limite estremo del mondo”. Si possono confrontare p. es. le definizioni di Aesch. *PV* 1 s. Χθονὸς μὲν ἐς τηλουρὸν ἤκομεν πέδον, / Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν, 417 s. γᾶς / ἔσχατον τόπον.

<sup>42</sup> Le difficoltà del viaggio sono sottolineate da Anacarsi, con piglio molto odissiaci, anche in *Scyth.* 4 ἤκω σοι μυρία παθῶν ἐν τοῖς διὰ μέσου ἔθνεσιν, e vi insiste di nuovo subito dopo, τοσαύτην ὁδόν. Sul paradigma di Odisseo per il ritratto di Anacarsi vd. Montiglio 2000, 88 s., 101 s., e 2005, 128-132.

<sup>43</sup> Cf. Hdt. 4.76 (sulle tracce di Odisseo) Ἀνάχαρσις, ἐπεῖτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ’ αὐτὴν σοφίην πολλήν, 77 Ἀνάχαρσις ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητὴς γένοιτο, e inoltre Dio Chrys. 32.44 ἦκε δὲ εἰς τὴν Ἑλλάδα θεασόμενος οἶμαι τὰ τε ἔθνη καὶ τοὺς ἀνθρώπους, Diog. Laert. 1.105 ἀφίγμαι εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων, διδασκασόμενος ἦθη τὰ τούτων καὶ ἐπιτηδεύματα. In Luciano analoga presentazione di Anacarsi come di un altro scita, Tossari, è in *Scyth.* 1 Ἀνάχαρσις ἀφίκετο ἐκ Σκυθίας Ἀθήναζε παιδείας ἐπιθυμία τῆς Ἑλληνικῆς, 4 ζηλωτὴν τοῦ ἔρωτος ὃν ἠράσθης, ἰδεῖν τὴν Ἑλλάδα. Similmente avviene in *Tox.* 57 Ἀθήναζε ἀπήειν οἴκοθεν ἐπιθυμία παιδείας τῆς Ἑλληνικῆς (con le peripezie del viaggio che seguono).

ἐκμάθοιμι καὶ ἔθῃ <τὰ> παρ' ὑμῖν κατανοήσαιμι καὶ πολιτείαν τὴν ἀρίστην ἐκμελετήσαιμι.

*Per nessun altro motivo vengo dalla Scizia tra di voi, dopo aver percorso un così vasto territorio e attraversato il grande e tempestoso Eusino se non per imparare le leggi dei Greci, osservare le vostre istituzioni e conoscere la forma migliore di governo*<sup>44</sup>.

E sempre di questa lontananza sono prova le difficoltà e l'imbarazzo dello straniero di fronte a una realtà sconosciuta e così diversa<sup>45</sup>, a partire dalla lingua<sup>46</sup>. Anacarsi è un uomo *senza confini*<sup>47</sup> e tenta anche di adattarsi ai nuovi costumi, ma perfino il semplice copricapo, il *pilos* tipico degli Sciti – anche se ora ad Atene non lo indossa per mescolarsi meglio ai Greci – rivela una differenza profonda al di là delle naturali diversità climatiche: già la veste basta a fare lo straniero<sup>48</sup>. Insomma, questo personaggio è uno ξένος e un βάρβαρος, con tratti selvaggi se non addirittura ferini<sup>49</sup>, che si pone all'opposto del greco Solone: per questo non è detto che tra i due vi possa essere comunicazione e comprensione<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Le traduzioni dell'*Anacarsi* sono di Paola Angeli Bernardini (1995).

<sup>45</sup> Lo scarto tra le civiltà così diverse produce notevoli difficoltà in Anacarsi al suo arrivo in Grecia: *Scyth.* 3 οἶα δὴ ξένος καὶ βάρβαρος οὐ μετρίως τεταραγμένος ἔτι τὴν γνώμην, πάντα ἀγνοῶν, ψοφοδεὴς πρὸς τὰ πολλά, οὐκ ἔχων ὅ τι χρήσαιτο ἑαυτῷ. Tanto che vorrebbe immediatamente ritornare in Scizia per come gli appaiono tutte le cose ad Atene: *Scyth.* 4 οὕτως ἐτεταράγμην ξένα καὶ ἄγνωστα πάντα ὁρῶν.

<sup>46</sup> *Scyth.* 3 ὁμόγλωσσον οὐδένα εὕρισκεν, 4 ἐδάκρυσεν ὑφ' ἡδονῆς ὁ Ἀνάχαρις, ὅτι καὶ ὁμόφωνον εὐρήκει τινά. Cf. *Anach.* 18 πρὸς ἄνδρα βάρβαρον ἐρεῖς, dove è sottolineata la diversità linguistica tra i due protagonisti del dialogo e sono avvertiti i problemi che essa comporta. L'inconciliabilità linguistica tra Greci e Sciti è richiamata in *Pseudol.* 11, e a più vasto raggio in *I. trag.* 13. Vd. Rochette 2010, 228 s.

<sup>47</sup> Hartog 2002, 156.

<sup>48</sup> *Anach.* 16 τὸν γὰρ πῖλόν μοι ἀφελεῖν οἴκοθεν ἔδοξεν, ὡς μὴ μόνος ἐν ὑμῖν ξενίζοιμι τῷ σχήματι. Qualche valutazione merita anche l'aspetto di Anacarsi nelle parole del greco Talete in *Plut. Conv. Sept. Sap.* 148c ποίει καλὸν τὸν ξένον, ὅπως ἡμερώτατος ὢν μὴ φοβερὸς ἢ τὴν ὄψιν ἡμῖν μηδ' ἄγριος. Lo stesso problema è avvertito da Anacarsi fin dal suo arrivo ad Atene in *Scyth.* 3 καὶ γὰρ συνίει καταγελώμενος ὑπὸ τῶν ὁρώντων ἐπὶ τῇ σκευῇ. La πατριώτις στολή lo fa immediatamente riconoscere. Cf. *Anach. Epist.* 5. Per la veste come segno etnico cf. *Cont.* 9 οὐχ Ἕλληνας, ὡς εἴκειν, ἀπὸ γούνης στολῆς, e l'applicazione metaforica di *Bis acc.* 34 θοιμάτιον τοῦτο τὸ Ἑλληνικὸν περισπάσας αὐτοῦ βαρβαρικὸν τι μετενέδυσσα ... τὴν πάτριον ἐσθῆτα.

<sup>49</sup> Per i tratti 'selvaggi' cf. *Diod. Sic.* 9.26.6 ἐκ τῆς Σκυθίας καὶ θηριώδους διαγωγῆς. Gli Sciti sono in *Luc. Tox.* 7 ἀξένους καὶ ἀγρίους. Sul sistema di significati e di valori dei termini ξένος e βάρβαρος vd. Moggi 1992, 52-54.

<sup>50</sup> La potenziale incomunicabilità è chiaramente avvertita dallo stesso Anacarsi che indica questo pericolo al suo illustre interlocutore ellenico: *Anach.* 18 πρὸς ἄνδρα βάρβαρον ἐρεῖς. Per la incomunicabilità linguistica cf. *Anach. Epist.* 1 Ἀνάχαρις παρ' Ἀθηναίους σολοικίζει, Ἀθηναῖοι δὲ παρὰ Σκύθαις. Per la diversità culturale cf. l'uso degli Sciti come termine

Normalmente verso ciò che è straniero e perciò anche estraneo v'è esclusione se non più frequentemente ostilità<sup>51</sup>. Ma, a fare la *diversità* di Anacarsi, le differenze sono anche altre, e tutte definibili come opposizioni antropologiche fondamentali: Anacarsi, secondo i costumi degli Sciti<sup>52</sup>, è un nomade, che rappresenta inconciliabilmente il contrario rispetto alla civiltà stanziale dei Greci. Vive infatti in perenne movimento sui carri, non ha propriamente una terra definita come patria, e prima di giungere ad Atene non ha mai visto una città né sa cosa sia uno stato.

*Anach.* 18 ἐγὼ νομάς καὶ πλάνης ἄνθρωπος, ἐφ' ἀμάξης βεβιωκώς, ἄλλοτε ἄλλην γῆν ἀμείβων, πόλιν δὲ οὔτε οἰκήσας πώποτε οὔτε ἄλλοτε ἢ νῦν ἐωρακώς.

*Sono un uomo nomade e girovago che ha vissuto tutta la vita sopra un carro, spostandosi da una terra all'altra senza aver mai abitato in una città e senza averne mai visto una prima d'ora.*<sup>53</sup>

di paragone negativo sul piano della *paideia* in *Pseudol.* 2 ὡς αὐτὸς μὲν Σκυθῶν καταφανεστερος γένοιο κομιδῆ ἀπαίδευτος ὢν καὶ τὰ κοινὰ ταῦτα καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀγνοῶν.

<sup>51</sup> L'esclusione è il principio sul quale si impernia il racconto tradizionale dell'incontro con Solone. Per l'esclusione degli *altri* cf. nel testo di Luciano p. es. quanto dice Solone solo a marcare la differenza (oppositiva anche questa) tra i costumi delle due città greche Atene e Sparta: *Anach.* 39 ζηλοῦν δὲ τὰ ξενικὰ οὐ πάνυ ἀξιοῦμεν. Un esempio di esclusione dei barbari è quello dei misteri ad Atene, cf. *Demon.* 34 (con la critica del filosofo Demonatte, che vive ad Atene ma è originario di Cipro). Rovesciata, ma come paradosso, è invece la prospettiva di *Tox.* 2, 5, che vede gli Sciti onorare come eroi o addirittura come dèi i due stranieri e nemici Pilade e Oreste. Il medesimo principio di esclusione è segnatamente attribuito agli Sciti nei confronti dei popoli stranieri e in particolare dei Greci in *Hdt.* 4.76 ξεινικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὗτοι φεύγουσι αἰνῶς χρᾶσθαι, μήτι γε ὢν ἄλλων ληῶν, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἥκιστα, ὡς διέδεξαν Ἀνάχαρσις τε καὶ δεύτερα αὐτίς Σκύλης.

<sup>52</sup> *Hdt.* 4.46 τοῖσι γὰρ μήτε ἄστεα μήτε τείχεα ἢ ἐκτισμένα, ἀλλὰ φερέοικοι ἐόντες πάντες ἔωσι ἵπποτοξόται, ζῶντες μὴ ἀπ' ἀρότου ἀλλ' ἀπὸ κτηνέων, οἰκήματά τέ σφι ἢ ἐπὶ ζευγέων. Cf. anche la loro rappresentazione etnografica in *Aesch. PV* 709 s. Σκύθας δ' ἀφίξει νομάδας, οἱ πλεκτὰς στέγας / πεδάρσιοι ναίουσ' ἐπ' εὐκύκλοις ὄχοις (ed è meglio evitarli). Un ampio quadro dei loro costumi nomadi è in *Hippocr. De aere aquis locis* 18 Νομάδες δὲ καλεῦνται, ὅτι οὐκ ἔστιν οἰκήματα, ἀλλ' ἐν ἀμάξῃσιν οἰκεῦσιν. La vita primitiva degli Sciti è esaltata poi dai filosofi cinici, vd. Kindstrand 1981, 62-64. Una *imitatio* paradossale del nomadismo degli Sciti è nella raffigurazione luciana del cinico Alcidamante in *Symp.* 13: περιῶν ἐν κύκλῳ ὁ Ἀλκιδάμας ἐδείπνει ὥσπερ οἱ Σκύθαι πρὸς τὴν ἀφθονωτέραν νομὴν μετεξανιστάμενος.

<sup>53</sup> Cf. la rappresentazione 'diversa' da tutti gli altri di Anacarsi che non ha fissa dimora, molto vicina a quella dei filosofi cinici (contatti significativi col paradigma della 'diversità' programmatica dei cinici sono p. es. nello pseudo-luciano [*Cyn.*] 1 αἰεὶ τοῖς ἐναντίοις τὸ ἴδιον δέμας οὐχ ὡς οἱ πολλοὶ διαχρησάμενος περινοστεῖς ἄλλοτε ἄλλαχού, καὶ εὐνηθησόμενος ἐπὶ ξηροῦ δαπέδου) e in particolare della *eleutheria* di un Diogene *aioikos* e *kosmopolites* (*Diog. Laert.* 6.63): *Plut. Conv. Sept. Sap.* 155a τούτῳ γὰρ οἶκος οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ σεμνύεται τῷ ἄοικος εἶναι, χρῆσθαι δ' ἀμάξῃ, καθάπερ τὸν ἥλιον ἐν ἄρματι λέγουσι περιπολεῖν, ἄλλοτ' ἄλλην ἐπινεμόμενον τοῦ οὐρανοῦ χώραν." Καὶ ὁ Ἀνάχαρσις,

Si può aggiungere ancora qualcosa, perché secondo la tradizione dopo il suo viaggio in Grecia Anacarsi diviene uno straniero tra gli stessi Sciti<sup>54</sup>. Alla sua diversità corrisponde anche la sua *eleutheria*, cinica o meno<sup>55</sup>, che significa indipendenza e lucidità dell'osservazione e dell'interpretazione. E del resto questo scita alla ricerca di una saggezza senza confini per osservare e per conoscere il mondo ha lasciato dietro di sé ogni cosa secondo gli schemi odissiaci reinventati poi dai cinici<sup>56</sup>.

La lontananza tra la prospettiva dello straniero e il suo oggetto di osservazione – che apparirà così assolutamente nuovo – è sottolineata dalla concreta distanza tra i costumi dei Greci che Anacarsi si trova ora sotto gli occhi e quelli degli Sciti che gli appartengono dalla nascita:

*Anach.* 6 Καὶ εἰκότως, ὃ Ἀνάχαρσι, τοιαῦτά σοι τὰ γινόμενα φαίνεται, ξένα γε ὄντα καὶ πάμπολυ τῶν Σκυθικῶν ἔθῶν ἀπάδοντα, καθάπερ καὶ ὑμῖν πολλὰ εἰκὸς εἶναι μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα τοῖς Ἑλλησιν ἡμῖν ἀλλόκοτα εἶναι δόξαντα ἄν, εἴ τις ἡμῶν ὥσπερ σὺ νῦν ἐπισταίη αὐτοῖς.

*È naturale, Anacarsi, che il loro comportamento ti appaia tale, visto che per te è straniero e del tutto diverso dai costumi degli Sciti. Allo stesso modo è verisimile che anche voi abbiate molti esercizi e attività che sembrerebbero strani a noi Greci se uno di noi, proprio come fai tu ora, ne venisse a conoscenza.*

Lo sguardo di Anacarsi è quello di chi non ha esperienza e familiarità delle cose nuove che incontra (*Anach.* 10 ἄπειρος εἶ, φημί, τῶν ἡμετέρων ἔτι), di chi per l'appunto le vede per la prima volta. Per questo sembra non esservi la possibilità di comprendere ciò che è estraneo (*Anach.* 11 οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνὸ πω δύναμαι κατανοῆσαι, 14 μηδέπω ἐννενοηκέναι), ossia è impossibile per lo scita vedere ciò che appartiene specificamente alla cultura greca

"διὰ τοῦτό τοι," εἶπεν, "ἢ μόνος ἢ μάλιστα τῶν θεῶν ἐλεύθερός ἐστι καὶ αὐτόνομος, καὶ κρατεῖ πάντων, κρατεῖται δ' ὑπ' οὐδενός, ἀλλὰ βασιλεύει καὶ ἡνιοχεῖ. Cf. la *diaita* cinico-scita di *Anach. Epist.* 5. Vd. Martin 1996, 147, e in particolare Lana 1951 sulle idee cosmopolite prima del cinismo.

<sup>54</sup> Hdt. 4.76 s. Καὶ νῦν ἦν τις εἴρηται περὶ Ἀναχάρσιος, οὗ φασὶ μιν Σκύθαι γινώσκουσιν, διὰ τοῦτο ὅτι ἐξεδήμησέ τε ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξεινικοῖσι ἔθεσι διεχρήσατο, Diog. Laert. 1.102 s. Cf. l'ellenizzazione descritta in tutti i suoi aspetti di Tossari in *Scyth.* 3, e poi dello stesso Anacarsi (7 s.).

<sup>55</sup> In Plut. *Conv. Sept. Sap.* 155a alla *diaita* di nomade è connessa l'*eleutheria* di Anacarsi, illustrata dal paragone con Helios, il sole: ἐλεύθερός ἐστι καὶ αὐτόνομος, καὶ κρατεῖ πάντων, κρατεῖται δ' ὑπ' οὐδενός. Sugli elementi cinici dell'Anacarsi luciano vd. Kindstrand 1981, 66 s., Montiglio 2000, 100 s.

<sup>56</sup> Cf. *Scyth.* 7 καὶ ὁμως τάκεῖ πάντα ἀφείς ἦκει συνεσόμενος ὑμῖν καὶ τὰ κάλλιστα ὀψόμενος τῆς Ἑλλάδος. Nella terra in cui è giunto – sempre secondo uno schema odissiaco – rischierà di dimenticare anche moglie e figli, come già ha fatto Tossari: *Scyth.* 5 ὡς μήτε γυναικὸς ἔτι μήτε παίδων, εἴ σοι ἦδη εἰσί, μεμνήσθαι.

attraverso le categorie ‘adeguate’ della consuetudine<sup>57</sup>. Si presenta a tratti, per dichiarazione dello stesso Anacarsi, come uno sguardo fatto di semplicità intellettuale e di ingenuità (*Anach.* 31, 36, 40).

Ma proprio di qui deriva la visione straniante con le sue potenzialità. Tutto suscita stupore (*Anach.* 11 καὶ πάνυ θαυμάζω) e per questo ogni cosa è guardata con nuova attenzione. Le cose a cui Solone e i Greci danno grande importanza risultano invece vane (μάτην 12, 13, 14, 38, μάταιοι 16). Tutte le istituzioni elleniche, in particolare gli agoni, agli occhi dello straniero appaiono come incongruenza e paradosso (*Anach.* 11 εἰ τὰναγκαῖα παρέντες σχολάζουσιν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις), sproporzione e absurdità (*Anach.* 13 ὅποσα κατηριθμήσω ἐκεῖνα, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς εὐεξίας καὶ τὰ κάλλη καὶ τόλμαν, ὁρῶ οὐδενὸς μεγάλου ἔνεκα παραπολλυμένας ὑμῖν). Va ricordato – per non attribuire tutto all’invenzione luciana – che questi sono tratti che appartengono già all’immagine tradizionale di Anacarsi e del suo incontro con Solone:

Plut. *Sol.* 5.6 ἔφη δὲ κάκεινο θαυμάζειν ὁ Ἀνάχαρις ἐκκλησίᾳ παραγεγόμενος, ὅτι λέγουσι μὲν οἱ σοφοὶ παρ’ Ἑλλήσι, κρίνουσι δ’ οἱ ἄμαθεῖς.

*Anche di questo si disse stupito Anacarsi, dopo aver assistito a una seduta dell’assemblea, che presso i Greci parlassero i sapienti, ma decidessero gli ignoranti*<sup>58</sup>. (La traduzione è di M. Manfredini, 1977)

Lo stupore (θαυμάζειν), in questo caso di fronte alle istituzioni e alla prassi della politica, nasce dalla percezione immediata e poi dalla verifica logica delle contraddizioni: è la prima applicazione concreta dello straniamento. È necessario stupirsi delle cose, vederle con occhi diversi infrangendo le cristallizzazioni e le maschere dell’abitudine per rimetterle in discussione. Le consuetudini culturali divengono automatismi cognitivi sicuramente indispensabili, che però possono generare una inerzia collettiva della mente. Fiducie e credenze senza il pensiero<sup>59</sup>. Il *thauma* non è altro che

<sup>57</sup> Come osserva ripetutamente Solone, basterà poco tempo ad Anacarsi per abituarsi alle usanze dei Greci, e la conseguenza è che così sparirà la sua disposizione critica. Cf. p. es. *Anach.* 6 ἦν γοῦν ἐνδιατρίψης, ὥσπερ οἶμαί σε ποιήσειν, τῇ Ἑλλάδι, οὐκ εἰς μακρὰν εἶς καὶ αὐτὸς ἔση τῶν πεπηλωμένων ἢ κεκοιμένων· οὕτω σοι τὸ πρᾶγμα ἡδύ τε ἅμα καὶ λυσιτελεῖς εἶναι δόξει, 10 μετὰ μικρὸν δὲ ἄλλα σοι δόξει περὶ αὐτῶν.

<sup>58</sup> La medesima percezione attraverso lo stupore per una incongruenza molto simile anche nella formulazione è in Diog. Laert. 1.103 θαυμάζειν δὲ ἔφη πῶς παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἀγωνίζονται μὲν οἱ τεχνῖται, κρίνουσι δὲ οἱ μὴ τεχνῖται, etc.

<sup>59</sup> Un bell’esempio luciano di questo processo relativo alle credenze collettive è ciò che accade nei culti, quando agli occhi della gente le statue diventano gli dei: *Sacr.* 11 ὅμως δ’ οὖν οἱ παριόντες εἰς τὸν νεῶν οὔτε τὸν ἐξ Ἰνδῶν ἐλέφαντα ἔτι οἴονται ὀρᾶν οὔτε τὸ ἐκ τῆς Θράκης μεταλλευθὲν χρυσίον ἀλλ’ αὐτὸν τὸν Κρόνου καὶ Ῥέας, ἐς τὴν γῆν ὑπὸ Φειδίου μετοικισμένον.

la capacità di meravigliarsi di fronte alla realtà per attivare una osservazione straniante e critica. Lo sguardo dello straniero possiede per natura questa facoltà.

Ma nella prospettiva della critica l'esito più importante è che dall'osservazione non può non scaturire la potenza demistificante del riso. Il γέλως, arma formidabile della satira, si manifesta di fronte alla fatica dei lottatori che sudati e unti d'olio non appaiono diversi dalle scivolose anguille (*Anach.* 1, 28)<sup>60</sup>, oppure prorompe irrefrenabile alla considerazione della banalità dei premi in corrispondenza di un impegno fisico e psicologico così grande per la vittoria negli agoni (*Anach.* 9 τί ἐγέλασας, ὦ Ἀνάχαρσι; ἢ διότι μικρά σοι εἶναι ταῦτα δοκεῖ; 13 ὥστε τοσοῦτω γελοιοῦτεροι ἂν εἶεν, ἄριστοι μὲν, ὡς φῆς, ὄντες, μάτην δὲ τοσαῦτα πάσχοντες)<sup>61</sup>.

Il confronto tra i parametri della voce satirica e quelli del suo bersaglio passa regolarmente attraverso il rovesciamento<sup>62</sup>. Ciò che secondo le convenzioni e le consuetudini è degno di lode e che senza nessun dubbio viene magnificato da colui che appartiene a quel mondo al contrario delle aspettative diviene oggetto di riso e di scherno. Se per Solone non cesserà mai l'elogio della civiltà della quale è parte (*Anach.* 12 s. εὖ γὰρ δὴ οἶδα ὡς οὐκ ἂν ἐπαύσω ἐπαινῶν καὶ ἐπιβοῶν καὶ ἐπικροτῶν), per Anacarsi che gli risponde quasi con un controcanto ciò che non si può e non si deve frenare è il riso (νῆ Δί', ὦ Σόλων, καὶ ἐπιγελῶν γε προσέτι καὶ ἐπιχλευάζων). La

<sup>60</sup> Il riso agisce in concomitanza col paragone delle anguille: *Anach.* 1 ἅμα πολλῶ γέλωτα ἐμοὶ γοῶν παρέχουσιν. Altri tre paragoni animali illustrano la scena dal punto di vista critico e straniante di Anacarsi: 1 ὥσπερ σύες, 1 ὥσπερ οἱ κριοί, 2 ἀλεκτρυόνων δίκην. Cf. il riso di Anacarsi di fronte all'opera legislativa di Solone, con l'utilizzo di un paragone animale nell'argomentazione, in Plut. *Sol.* 5.4 καταγελῶν τῆς πραγματείας τοῦ Σόλωνος.

<sup>61</sup> La percezione come *geloion* da parte dello straniero dei fatti con i quali non ha familiarità (per lo scarto etnico-culturale), in particolare la ridicolizzazione delle usanze relative alla pratica sportiva dei Greci ha una sua definizione (insieme alla valutazione dello stesso effetto provocato dallo scarto cronologico) in Pl. *Resp.* 452c: ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἑλλησιν ἐδόκει αἰσχρὰ εἶναι καὶ γελοῖα ἅπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὁρᾶσθαι.

<sup>62</sup> Mentre negli agoni sportivi è oggetto di ammirazione colpire e abbattere l'avversario, e questo in pubblico davanti a una moltitudine di spettatori, tra gli Sciti colpire un altro anche in privato è oggetto di severa punizione (*Anach.* 11 παρ' ἡμῖν δὲ τοῖς Σκύθαις ἦν τις, ὦ Σόλων, ἢ πατάξῃ τινὰ τῶν πολιτῶν ἢ ἀνατρέψῃ προσπεσῶν ἢ θοιμάτια περιρρήξῃ, μεγάλας οἱ πρεσβῦται τὰς ζημίας ἐπάγουσι, cf. Diog. Laert. 1.103 θαυμάζειν τε ἔλεγε πῶς οἱ Ἑλληες νομοθετοῦντες κατὰ τῶν ὑβριζόντων, τοὺς ἀθλητὰς τιμῶσιν ἐπὶ τῷ τύπτειν ἀλλήλους). E così se tra i Greci è vietato portare le armi nei luoghi pubblici in tempo di pace, all'opposto tra gli Sciti si porta sempre con sé la scimitarra o il pugnale (*Anach.* 34). Le cose più serie dei Greci appaiono *paidia* agli occhi degli Sciti in *Tox.* 36: παιδιὰ τὰ ὑμέτερά ἐστιν παρὰ τὰ Σκυθικά.

critica e il riso travolgono tutto: sono attaccate dallo *psogos* le cose che appaiono più elevate e più belle agli occhi di coloro che in quella cultura ci vivono dentro (*Anach.* 14 οὐ γὰρ ἂν τὰ κάλλιστα τῶν ἔθῶν ἐν ψόγῳ ἐτίθεσο). Lo sguardo estraneo può addirittura ridere anche della tragedia, non diversamente – a sottolineare il sovvertimento delle regole attraverso altre regole – da come si fa in maniera legittima e in linea con le attese e le convenzioni di fronte allo spettacolo e alle maschere della commedia (*Anach.* 23).

È così che la categoria dello *xenon* ricade sul mondo greco: è esso ad apparire *strano* (*Anach.* 6 ζένα... ἀπάδοντα) e sono i costumi della civiltà di Atene e di Sparta che divengono una follia per la quale v'è bisogno del classico rimedio dell'elleboro (*Anach.* 38 μαίνεσθαι, 39 ἀτεχνῶς γὰρ ἐλλεβόρου δεῖσθαι μοι δοκεῖ ἢ πόλις αὐτῶν καταγέλαστα ὑφ' αὐτῆς πάσχουσα)<sup>63</sup>. Allo stesso modo folli appaiono coloro che quei costumi regolarmente li praticano senza porsi problemi o interrogativi – ovviamente se guardati con gli occhi del barbaro scita (*Anach.* 5 ὡς ἔμοιγε μανία μᾶλλον εοικέναι δοκεῖ τὸ πρᾶγμα... παραπαίουσι οἱ ταῦτα δρῶντες)<sup>64</sup>.

V'è ancora dell'altro che può assimilare Anacarsi a una voce satirica e che ne spiega le parole e i comportamenti in questa direzione. Il riso che ne contraddistingue le reazioni può comportare anche dei pericoli, ma Anacarsi, come si può vedere per altri eroi della satira luciana<sup>65</sup>, non può trattenersi di fronte alle assurdità che osserva: quando si recherà a Sparta non potrà fare a meno di ridere pure delle usanze dei severissimi Spartani, anche se v'è il se-

<sup>63</sup> Cf. Dio Chrys. 32.44 ἔλεγεν οὖν ὡς ἔστιν ἐν ἐκάστη πόλει τῶν Ἑλλήνων ἀποδεδειγμένον χωρίον, ἐν ᾧ μαίνονται καθ' ἡμέραν, τὸ γυμνάσιον λέγων. [...] τοῦτο δὲ ἔφη κινεῖν αὐτοῖς τὴν μανίαν.

<sup>64</sup> Vd. Bernardini 1991, 176, 178; 1992, 46; 1995, 15. Altri esempi per l'efficacia dell'osservatore straniero: *Bis acc.* 9-12 Pan, un meteco (9), un arcade ad Atene (11), come osservatore satirico; *Nigr.* 2 Nigrino straniero a Roma; *Pisc.* 38 gli abitanti di Ilio che si fanno rappresentare le loro sventure da un attore straniero (cf. *Pseudol.* 10). La medesima prospettiva può avere altre applicazioni, come in *Hist. conscr.* 41 ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασίλευτος: l'autore storico – come quello satirico – deve essere estraneo a qualsiasi realtà, addirittura straniero nei suoi stessi libri (cf. il processo di distanziazione critica in *Pro imag.* 12). Come osserva Relihan 1996, 272 nella figura di Menippo e tra i Cinici il principio dell'*estraneità* funziona anche in relazione alla stessa 'scuola' filosofica: "Menippus may prove his Cynicism, in effect, by laughing at Cynic certainties". È come dire che i Cinici sanno essere estranei anche alla loro stessa filosofia, per programma nulla può divenire dogma, neppure il loro insegnamento. A questo proposito si può ricordare come in *Pisc.* 26 Menippo è il filosofo che tradisce la causa comune della Filosofia (προδοὺς τὸ κοινόν) per mettersi dalla parte di Parresiade, la voce satirica che attacca tutte le scuole filosofiche compresi anche i Cinici.

<sup>65</sup> Sull'impossibilità di trattenere il riso nella satira di Luciano vd. Camerotto 2009, 44.



rio rischio di fare una brutta fine (*Anach.* 39 δοκῶ μοι τάχιστα καταλευσθήσεσθαι δημοσίᾳ πρὸς αὐτῶν, ἐπιγελῶν ἐκάστοις, ὁπότεν ὀρῶ τυπτομένους καθάπερ κλέπτας ἢ λωποδύτας ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον ἐργασαμένους)<sup>66</sup>.

Ma dalla critica dello straniero e del barbaro che fa da voce satirica si può imparare e grazie alle sue osservazioni pur aspre e paradossali si può cambiare pensiero rispetto alle proprie sicurezze (*Anach.* 17 μετεπαίδευσε): per questo ad Anacarsi l'intera città di Atene dovrà essere grata (*Anach.* 17 καὶ ἐν τούτῳ πᾶσα ἄν σοι ἡ πόλις ἢ Ἀθηναίων οὐκ ἄν φθάνοι χάριν ὁμολογῶσα)<sup>67</sup>. Anzi Solone riconosce le potenzialità delle critiche dello straniero<sup>68</sup> e si adopererà per renderle manifeste, o meglio ancora egli in persona

<sup>66</sup> Il rischio è una delle componenti in gioco nella comunicazione satirica a partire dal sistema di relazioni della *parrhesia*: qui nelle valutazioni dell'*Anacarsi* è notevole la dimensione ampia e pubblica della reazione di fronte alla critica (καταλευσθήσεσθαι δημοσίᾳ), che per l'appunto corrisponde all'attacco diretto contro convinzioni e convenzioni culturali e politiche condivise dall'intera società. Per il pericolo di finire lapidati per coloro che si esprimono liberamente contro l'*opinio communis*, cf. *Peregr.* 15, (37), *Alex.* 25 λίθοις ἐλαύνειν, 45 λίθοις βάλλειν, *Demon.* 11 τοὺς Ἀθηναίους ἤδη λίθους ἐπ' αὐτὸν ἐν ταῖν χερσῶν ἔχοντας. L'immagine dell'attacco attraverso le pietre e la lapidazione ritorna – sulle tracce degli *Acarnesi* – contro Parresiade e la satira di Luciano in *Pisc.* 1 βάλλε βάλλε τὸν κατάρατον ἀφθόνους τοῖς λίθοις. Sui rischi della *parrhesia* cinica, anche in relazione al potere, cf. il calcolo necessariamente ben studiato di *Peregr.* 18 ἐλοιδορεῖτο πᾶσι, καὶ μάλιστα τῷ βασιλεῖ, πρῶτατον αὐτὸν καὶ ἡμερώτατον εἰδῶς, ὥστε ἀσφαλῶς ἐτόλμα. Nella critica lucianea dei filosofi cinici v'è anche la valutazione del rischio calcolato della *loidoria* rivolta contro tutti (λοιδορεῖσθαι ἅπασιν) come tratto riconosciuto e tollerato, se non altro per timore (ἢ αἰδοῖ τοῦ σχήματος ἢ δέει τοῦ μὴ ἀκοῦσαι κακῶς): *Fug.* 14 τὴν ἀσφάλειαν γὰρ αὐτοῖς τοῦ μηδὲν ἐπὶ τούτῳ παθεῖν ἢ πρὸς σχῆμα αἰδῶς παρέξειν ἔμελλεν. L'esilio è uno dei rischi, in particolare nell'impero romano ai tempi di Luciano: *Peregr.* 18 ὁ φιλόσοφος διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελαθεῖς, καὶ προσήλαυε κατὰ τοῦτο τῷ Μουσωνίῳ καὶ Δίῳνι καὶ Ἐπικτήτῳ. V'è anche una diffusa disposizione di riconoscimento e quindi di tolleranza nei confronti della *parrhesia* cinica: cf. *Demon.* 50 συγγνώμην ἔχειν αὐτῷ κατὰ τινα πάτριον τοῖς Κυνικοῖς παρρησίαν θρασυνομένῳ, *Fug.* 12 ἀνέχονται οἱ ἄνθρωποι τὴν παρρησίαν αὐτῶν καὶ χαίρουσιν θεραπευόμενοι καὶ συμβουλευούσι πείθονται καὶ ἐπιτιμώντων ὑποπτήσσουσι, *Peregr.* 18 (la noncuranza del principe di fronte alle ingiurie del cinico Peregrino) ὀλίγον ἔμελεν τῶν βλασφημιῶν καὶ οὐκ ἤξιον τὸν φιλοσοφίαν ὑποδύμενόν τινα κολάζειν ἐπὶ ῥήμασι καὶ μάλιστα τέχνην τινὰ τὸ λοιδορεῖσθαι πεποιημένον.

<sup>67</sup> Così come avviene nella Commedia per l'eroe comico e per la sua azione, vd. Camerotto 2007, 276-278.

<sup>68</sup> Nel racconto dell'incontro tra Solone e Anacarsi che ci viene proposto da Plutarco le critiche del saggio che giunge dalla lontana Scizia nei confronti delle valutazioni etiche e politiche di Solone sui suoi cittadini colgono in effetti nel segno e si rivelano vere. Il pessimismo di Anacarsi a proposito dei comportamenti umani e dell'efficacia delle leggi sconfessa l'ottimismo pragmatico e la speranza di Solone: Plut. *Sol.* 5.6 ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς Ἀνάχαρσις εἵκαζεν ἀπέβη μάλλον ἢ κατ' ἐλπίδα τοῦ Σόλωνος.

nel suo ruolo di legislatore e leader della democrazia ateniese le renderà *pubbliche* nel più importante luogo di comunicazione della *polis* (*Anach.* 17 οὐδὲν γὰρ ἄν ἀποκρυφαίμην ... εὐθύς εἰς τὸ μέσον καταθήσω). Solone e così la città tutta di Atene lo considereranno come un vero e proprio εὐεργέτης<sup>69</sup>:

*Anach.* 17 "ὁ δὲ ξένος οὕτως" – δείξας σέ, ὦ Ἀνάχαρσι – "Σκύθης μὲν ἔστι, σοφὸς δὲ ὢν μετεπαίδευσέ με καὶ ἄλλα βελτίω μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα ἐδιδάξατο· ὥστε εὐεργέτης ὑμῶν ὁ ἀνὴρ ἀναγεγράφθω".

*Questo straniero – e indicherò te, Anacarsi, – viene sì dalla Scizia, ma con la sua saggezza mi ha fatto cambiare opinione e mi ha insegnato altri modi migliori di educare e altre abitudini migliori. Di conseguenza il suo nome sia iscritto tra quelli dei vostri benefattori.*

L'intelligenza degli Ateniesi, che come *polis* ideale si contraddistinguono per la loro ironia (*Anach.* 18 εἴρωνες ἐν τοῖς λόγοις) e che del resto – come afferma orgogliosamente e anacronisticamente Solone<sup>70</sup> – hanno dato espressa licenza alla Commedia di λοιδορεῖσθαι καὶ ἀποσκώπτειν tutto e tutti per il bene stesso della città (*Anach.* 22)<sup>71</sup>, rappresenta la condizione ottimale per il sistema di comunicazione della satira. Gli Ateniesi sanno chiaramente che dalle critiche proprio di uno straniero si possono trarre vantaggi preziosi<sup>72</sup>:

*Anach.* 17 καὶ εὖ ἴσθι ὡς οὐκ αἰσχυνεῖται ἡ Ἀθηναίων πόλις παρὰ βαρβάρου καὶ ξένου τὰ συμφέροντα ἐκμανθάνοντες.

*E sappi bene che gli Ateniesi non si vergogneranno di imparare da un barbaro e da uno straniero quel che può essere per loro vantaggioso.*

<sup>69</sup> Cf. la eroizzazione *post mortem* dello scita Tossari in *Scyth.* 1 ἥρωες ἔδοξεν καὶ ἐντέμνουσιν αὐτῷ Ξένῳ Ἰατρῷ οἱ Ἀθηναῖοι. Di seguito sono spiegate le motivazioni. Un qualcosa di analogo avviene anche a Demonatte, *Demon.* 67. Per il riconoscimento del titolo onorifico di *euergetes* a uno straniero cf. Hdt. 8.136, Xen. *Hell.* 1.1.26. Per la valutazione della critica come un beneficio, relativamente allo *psogos* di Archiloco che proprio per i suoi attacchi critici viene considerato alla stregua di un eroe, cf. Dio Chrys. 33.11 s.

<sup>70</sup> Cf. Plut. *Solon* 29.6 (con il commento di Piccirilli 1977 *ad loc.*). Vd. Konstan 2010, 188.

<sup>71</sup> Cf. l'elogio di Atene in *Nigr.* 12-14, in particolare della passione degli Ateniesi per gli *skommata*. Ad Atene regnano insieme *penia* ed *eleutheria* (cf. *Fug.* 24 Ἀττικῆς πενίας). Similmente sono elogiati riso e scherzi in *Bis acc.* 10 ἔχει τινά μοι ψυχαγωγίαν ὁ γέλως αὐτῶν καὶ ἡ παιδιὰ. Analoga argomentazione sulla buona disposizione degli Ateniesi nei confronti della *parrhesia* e della *loidoria* della Commedia è in Dio Chrys. 33.9 s. Ἀθηναῖοι γὰρ εἰωθότες ἀκούειν κακῶς, ... Ἀριστοφάνους μὲν ἤκουον καὶ Κρατίνου καὶ Πλάτωνος, καὶ τούτους οὐδὲν κακὸν ἐποίησαν (ma v'è ovviamente una diversa valutazione a proposito dell'*elenchos* di Socrate che per esso viene condannato a morte dagli stessi Ateniesi – e non diverso in proposito è il pensiero di Luciano). Vd. Di Branco 2006, 24-29, Nesselrath 2009.

<sup>72</sup> In *Tox.* 6 sono gli Sciti che riconoscono pubblicamente il valore degli stranieri e ne traggono insegnamento.

L'intelligenza e l'arguzia della satira si misura con l'intelligenza della ricezione che sa accogliere le critiche e le mette a frutto. In questo caso anziché di bersaglio si può parlare di una sapiente complicità del destinatario con la prospettiva satirica<sup>73</sup>. Ma non è certo questa la regola.

Come agiscono per il fenicio Menippo, per il siro Luciano o per lo scita Anacarsi, così le categorie dello straniero possono sostenere l'azione di qualsiasi voce satirica anche quando propriamente straniera non è. Basta uscire dalla dimensione convenzionale e saper adottare dello *xenos* o del *barbaros* – proprio col segno negativo che l'*opinio communis* proietta su di esso – lo sguardo straniante. Ma se queste categorie garantiscono una vista speciale e la facoltà di una parola senza condizionamenti, quella dello straniero rimane sempre una forma di marginalità e di estraneità. Nella sua diversità e nella sua *eleutheria* l'eroe della satira diviene straniero tra gli uomini: unico tra tutti e solo contro tutti<sup>74</sup> è il protagonista di imprese o di azioni paradossali, che hanno come obiettivo fondamentale l'osservazione e l'attacco satirico che sovverte le convenzioni<sup>75</sup>. Se nell'Atene ideale la cri-

<sup>73</sup> È proprio Solone che chiede espressamente ad Anacarsi di ἀντιλέγειν εὐθύς καὶ διευθύνειν il suo pensiero e le sue parole (*Anach.* 17). Si può ricordare che nel racconto plutarco dell'incontro tra i due saggi assume un significato narrativo fondamentale l'arguzia logica e linguistica dello straniero scita, e a partire da questo si dice che Solone rimane ammirato per l'intelligenza di Anacarsi fino a stabilire uno speciale rapporto di *xenia* e di amicizia: Plut. *Sol.* 5.3 οὕτω δὴ θαυμάσαντα τὴν ἀγχίνοιαν τοῦ ἀνδρὸς τὸν Σόλωνα δέξασθαι φιλοφρόνως, cf. Diog. Laert. 1.101 ὁ δὲ καταπλαγείς τὴν ἐτοιμότητα εἰσέφρησεν αὐτὸν καὶ μέγιστον φίλον ἐποίησάτο. Si creano così le condizioni ottimali per la ricezione positiva della critica (e della satira) che vediamo in azione nel dialogo luciano. In una analoga prospettiva cf. anche l'immagine di *Tox.* 62: dal confronto tra la cultura greca e quella scita nasce una *philia* che fa di ciascuno dei due narratori un essere doppio con le straordinarie potenzialità di due lingue e quattro occhi. Le nuove facoltà meritano così il paragone mitologico con Gerione.

<sup>74</sup> Chi fa satira in genere è solo tra tutti e di fronte a tutti, in una dimensione che ha tratti eroici: in particolare l'unicità è sottolineata da Dione Crisostomo per il filosofo cinico Diogene che solo tra tutti gli uomini di tutti i popoli sa affrontare e vincere i vizi, e in particolare la ἡδονή, il piacere: Dio Chrys. 9.12 ἢ οὐδεὶς οὔτε τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν βαρβάρων ἀξιοῖ μάχεσθαι καὶ περιεῖναι τῇ ψυχῇ κρατήσας, ἀλλὰ πάντες ἡττηνται καὶ ἀπειρήκασιν πρὸς τὸν ἀγῶνα τοῦτον, Πέρσαι καὶ Μῆδοι καὶ Σύροι καὶ Μακεδόνες καὶ Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι, πλὴν ἐμοῦ. Il motivo dell'*uno contro tutti* lo si può vedere all'opera nella scena iniziale del *Pescatore o i redivivi*, dove Parresiade, l'*alias* di Luciano, deve affrontare le ire dell'intera schiera dei filosofi per ciò che ha detto di loro nella *Vitarum Auctio*.

<sup>75</sup> La contrapposizione con le convenzioni sociali è una disposizione programmatica e ostentata che segue sempre i paradigmi cinici. Cf. i principi fondamentali che ispirano e che contraddistinguono l'azione filosofica di Diogene come sovvertimento delle convenzioni, non senza il modello eroico di Eracle, in Diog. Laert. 6.71 τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὔτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς· τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθε-

tica può trovare un esito positivo, nella realtà non v'è in sostanza possibilità di ravvedimento per coloro che sono il bersaglio degli attacchi<sup>76</sup>. Neppure nell'Atene reale, del passato come del presente. E più in generale, da quanto dice Luciano in altre opere, per gli uomini sembra che non vi sia proprio speranza che possano comprendere il messaggio della satira<sup>77</sup>.

Università Ca' Foscari, Venezia

ALBERTO CAMEROTTO

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- P. Angeli Bernardini, *Greci e Sciti nell'opera di Luciano: due culture a confronto*, in L. de Finis (ed.), *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Trento 1991, 171-183
- P. Angeli Bernardini, *L'agonismo sportivo dei greci e lo stupore dei barbari*, in M. Bettini (ed.), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, 39-49
- P. Angeli Bernardini (ed.), *Luciano. Anacarsi*, Pordenone 1995
- M. Billerbeck, *The Ideal Cynic from Epictetus to Julian*, in R. Bracht Branham and M.-O. Goulet-Cazé (edd.), *The Cynics: the Cynic movement in antiquity and its legacy*, Berkeley 1996, 205-221
- J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958
- G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969
- R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Mass. - London 1989
- A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma 1998
- A. Camerotto, *Come diventare un eroe. Le virtù e le imprese di Trygaios Athmoneus*, "Incontri triestini di filologia classica" 6, 2006-2007, 257-287
- A. Camerotto (ed.), *Luciano di Samosata. Icaromenippo*, Alessandria 2009
- G. Cremonini (ed.), *Anacarsi Scita. Lettere*, Palermo 1991
- W. Desmond, *Cynics*, Stocksfield 2008
- M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze 2006
- S. Dubel, *Dialogue et autoportrait: le masques de Lucien*, in A. Billault (ed.), *Lucien de Samosate*, Actes du Colloque de Lyon (septembre 1993), Lyon 1994, 19-26

ρίας προκρίνων. Il sovvertimento è definito attraverso una citazione euripidea (*Med.* 410) in Diog. Laert. 6.36 come ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαί. Vd. Goulet-Cazé 1986, 195-222. Diogene, esule da Sinope, è pertanto straniero ad Atene e a Corinto, vd. Giannantoni 1985, III, 387 "l'esilio diventa motivo d'onore per chi l'ha subito [...]: l'occasione che rese possibile a Diogene l'esercizio della filosofia, della virtù e della più completa libertà fino a far dimenticare le ragioni che l'avevano provocato".

<sup>76</sup> Cf. le osservazioni negative sulle possibilità di emendarsi per chi è bersaglio della critica in *Pseudol.* 3.

<sup>77</sup> A questa conclusione giungono Hermes e Caronte nell'osservazione delle follie umane dall'alto della loro specola eccezionale: in *Cont.* 21 Caronte vorrebbe gridare di lassù il suo messaggio che potrebbe correggere le vane ambizioni degli uomini e alleviarne le inutili sofferenze, ma non v'è possibilità che essi lo ascoltino e lo comprendano.

- R.R. Dudley, *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6.th century A.D.*, London 1937 (rist. 1968)
- P.P. Fuentes González, *Le Démonax de Lucien entre réalité et fiction*, "Prometheus" 25, 2009, 139-158
- A. Gangloff, *Peuples et préjugés chez Dion de Pruse et Lucien de Samosate*, "REG" 120, 2007, 64-86
- I. Gassino, *Lucien, écrivain grec et Syrien romanisé*, in M.-F. Marein, J. Gallego, P. Voisin (edd.), *Figures de l'étranger autour de la Méditerranée antique*, Paris 2009, 551-559
- A. Georgiadou - D.H.J. Larmour, *Lucian's Science Fiction Novel True Histories. Interpretation & Commentary*, Leiden-Boston-Köln 1998
- G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, I-IV, Napoli 1983-1985
- M.O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986
- F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992 (*Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1991)
- F. Hartog, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Torino 2002 (*Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996)
- R. Heinze, *Anacharsis*, "Philologus" 50, 1891, 458-468
- C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Massachusetts-London 1986
- J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976
- J.F. Kindstrand, *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala 1981
- D. Konstan, *Anacharsis the Roman, or Reality vs. Play*, in F. Mestre - P. Gómez (edd.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona 2010, 183-189
- A. La Penna, *L'intellettuale emarginato nell'antichità*, "Maia" 42, 1990, 3-20
- I. Lana, *Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del Cinismo*, "RFIC" 29, 1951, 193-216, 317-338 (Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, 231-273)
- J.L. Lightfoot, *Lucian on the Syrian Goddess*, Oxford 2003
- M.D. Macleod, *Lucian's Activities as a μισαλάζων*, "Philologus" 123, 1979, 326-328
- R. Martin, *The Scythian accent: Anacharsis and the Cynics*, in R. Bracht Branham and M.-O. Goulet-Cazé (edd.), *The Cynics: the Cynic movement in antiquity and its legacy*, Berkeley 1996, 136-155
- M. Matteuzzi, *A proposito di Omero 'babilonese' (Lucian. V.H. II 20)*, "Sandalion" 23-25, 2000-2002, 49-51
- F. Mestre, *Anacharsis, the Wise Man from Abroad*, "Lexis" 21, 2003, 303-307
- M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in M. Bettini (ed.), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, 51-76
- P. von Möllendorff, *Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians Wahre Geschichten*, Tübingen 2000
- S. Montiglio, *Wandering Philosophers in Classical Greece*, "JHS" 120, 2000, 86-105
- S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago-London 2005
- L.S. Nasrallah, *Mapping the world: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic*, "HTHR" 98, 2005, 283-314
- H.-G. Nesselrath, *A Tale of Two Cities. Lucian on Athens and Rome*, in A. Bartley (ed.), *A Lucian for our Times*, Cambridge 2009, 121-135
- M. Manfredini e L. Piccirilli (edd.), *Plutarco. La vita di Solone*, Milano 1977
- V. Popescu, Rec. ad A. Camerotto (ed.), *Luciano di Samosata. Icaromenippo*, Alessandria 2009, "CR" 60, 2010, 608-609

- J.C. Relihan, *Vainglorious Menippus in the Dialogues of the Dead*, "ICS" 12, 1987, 185-206  
 J.C. Relihan, *Menippus, the cur from Crete*, "Prometheus" 16, 1990, 217-224  
 J.C. Relihan, *Menippus in antiquity and the Renaissance*, in R. Bracht Branham and M.-O. Goulet-Cazé (edd.), *The Cynics: the Cynic movement in antiquity and its legacy*, Berkeley 1996, 265-293  
 B. Rochette, *La problématique des langues étrangères dans les opuscules de Lucien et la conscience linguistique des Grecs*, in F. Mestre - P. Gómez (edd.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona 2010, 217-233  
 S. Saïd, *Lucien ethnographe*, in A. Billault (ed.), *Lucien de Samosate*, Actes du Colloque de Lyon (septembre 1993), Lyon 1994, 149-170  
 V. Visa-Ondaçuhu, *Parler et penser grec: les Scythes Anacharsis et Toxaris et l'expérience rhétorique de Lucien*, "REA" 110, 2008, 175-194  
 T.J.G. Whitmarsh, *Greek literature and the Roman empire: the politics of imitation*, Oxford 2001

#### ABSTRACT

The goal of this paper is to analyze the typical features of satire, in particular of estrangement, to be found in Lucian's works. When considering the Cynic philosopher Menippus trying out impossible travels with the aim of satirical observation, we can observe that the same estrangement is experienced by his author, Lucian, who was a Syrian from the Euphrates and a stranger in the Greco-Roman world as well as an outsider in the Second Sophistic. A good element of comparison is Anacharsis, the Scythian who, as he arrives at Athens, is in a better position, as a foreigner, to observe Greek institutions and Paideia from a different point of view, in order to exercise his parrhesia, i.e. freedom of speech, in front of Solon and the Athenians.

#### KEYWORDS:

Lucian of Samosata, Satire, Estrangement, Freedom of speech.