

# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS  
CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

2



## **Board of Governors of the Academy of Sciences of Bologna**

President: Prof. Luigi Bolondi

Vice-President: Prof.ssa Paola Monari

Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Lucio Cocco

Vice-Secretary of the Class of Physical Science: Prof. Aldo Roda

Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Giuseppe Sassatelli

Vice-Secretary of the Class of Moral Sciences Prof. Riccardo Caporali

Treasurer: Prof. Pierluigi Contucci

## **Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis Classis Scientiarum Moraliu**

### ***Editor in Chief***

Antonio C. D. Panaino

### ***Assistant Editor***

Paolo Ognibene

### ***Editorial Board***

Giuseppe Caia (Juridical Sciences)

Loredana Chines (Philology and Italian Studies)

Raffaella Gherardi (Social and Political Sciences)

Paola Monari (Economic and Financial Sciences)

Giuseppe Sassatelli (Archaeological and Historical Sciences)

Walter Tega (Philosophical and Anthropological Sciences)

### ***Editorial Consultant of the Academy of Sciences of Bologna***

Angela Oleandri

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza 10, 40123 Bologna

tel. (+39) 051 232 882

ISBN: 979-12-5477-553-0

ISBN online: 979-12-5477-554-7

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2402

[www.buonline.com](http://www.buonline.com)

[info@buonline.com](mailto:info@buonline.com)

Copyright © the Authors 2024

The articles are licensed under a Creative Commons Attribution CC BY 4.0

Cover: Pellegrino Tibaldi, *Odysseus and Ino-Leocothea*, 1550-1551,  
detail (Bologna, Academy of Sciences)

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2024

# Table of contents

<b>Prefazione</b> , <i>Luigi Bolondi</i>	1
<b>Introduzione / Introduction</b> , <i>Antonio C. D. Panaino</i>	3
<b>I colori del tempo e dell'anima tra Occidente e Vicino Oriente</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	5
<b>De Ctésiphon à Bagdad : héritage technique perse à la cour abbasside ?</b> <i>Alessia Zubani</i>	25
<b>Nuovi sguardi sul nomadismo iranico antico</b> <i>Paolo Ognibene</i>	43
<b>Ripudio della guerra e neutralità alla luce dell'articolo 11 Cost.</b> <i>Giuseppe de Vergottini</i>	57
<b>Workshop on “Complexity in Socio-Economic Systems: The Connectivity Approach”</b> <i>Ivano Cardinale, Aura Reggiani, Roberto Scazzieri</i>	67
<b>Il Terzo nella relazione di alterità</b> <i>Pierpaolo Donati</i>	73
<b>Evoluzione Culturale: una prospettiva quantitativa sui processi di trasmissione della cultura</b> <i>Eugenio Bortolini</i>	93
<b>Note, Discussioni e Recensioni / Notes, Discussions, and Reviews</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	107



# Prefazione

**I**l secondo volume degli *Annales* dell'Accademia delle Scienze, sia per la Classe di Scienze Fisiche che per quella di Scienze Morali, rinnova la consuetudine di testimoniare, almeno in parte, l'intensa attività culturale che annualmente si svolge nella nostra sede, fornendo anche altri contributi di illustri autori, su invito dell'Editor in Chief. Gli articoli pubblicati in questo volume sono stati selezionati in base all'interesse e al successo di pubblico degli incontri in Accademia e alla disponibilità dei relatori. Sottolineo la disponibilità dei relatori, che ringrazio a nome di tutti i soci, disponibilità che al giorno d'oggi, con l'affastellarsi dei mille impegni quotidiani, diventa sempre più difficile da acquisire. Eppure, se ben considerata, la pubblicazione sugli *Annales* costituisce la migliore garanzia di poter mantenere nel tempo e anche di proiettare nel futuro i frutti del proprio lavoro, sottraendoli all'effimero di un pomeriggio presto dimenticato.

E del risultato raggiunto non posso non ringraziare anche tutto l'Editorial Board degli *Annales*, che con competenza e pazienza ha seguito la redazione dei lavori.

Come lo scorso anno i contributi di questo volume sono quanto mai vari, spaziando dal diritto, alla filosofia, alla storia, all'economia, alla cultura umanistica in senso generale. Questa multidisciplinarietà è il pregio più grande degli *Annales*, ciò che li distingue dalle riviste di settore nelle quali oggi siamo abituati a pubblicare. È una multidisciplinarietà fortemente voluta, che è alla base della nostra politica culturale, che appunto tende a stimolare l'incontro fecondo dei diversi saperi, per favorire la conoscenza reciproca degli studiosi e dei ricercatori, contrastando ogni istinto di autoreferenzialità e di chiusura mentale.

La lettura degli *Annales* potrà pertanto essere particolarmente apprezzata dalle persone colte, ma soprattutto dagli intellettuali curiosi, che troveranno negli articoli pubblicati qualcosa di diverso rispetto alle tradizionali riviste scientifiche, qualcosa che va certamente ad arricchire la propria cultura personale. Una lettura molto varia, nella quale si può passare dal ripudio della guerra alle considerazioni sul tempo e l'anima in Occidente e nel Vicino Oriente, al nomadismo iranico, alla complessità dei sistemi socioeconomici, ai processi di trasmissione della cultura: davvero ce n'è per soddisfare tutti i gusti e tutte le curiosità.

Penso che gli *Annales*, al di là del loro valore storico e documentale, siano da considerare un vero e proprio *livre de chevet*, da tenere sul comodino e da leggere, articolo per articolo, nel corso di tutto l'anno.

Sono molto orgoglioso del lavoro svolto dai due Editors in Chief, Pierluigi Contucci e Antonio Panaino, che hanno risposto con entusiasmo e competenza al mio appello per restituire all'Accademia un patrimonio che rischiava di andare dimenticato.

*Luigi Bolondi*

Presidente dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna

## Introduzione / Introduction

Con il secondo numero della nuova serie degli *Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis. Classis Scientiarum Moralium*, esce, in doppia versione, on line (in open access) e cartacea (anche se in tiratura limitata), una ricca raccolta di studi frutto di alcune delle sedute del nostro sodalizio scientifico. A tali contributi si sono, inoltre, aggiunti alcuni articoli ulteriori, che sono stati proposti al vaglio del nostro comitato di redazione.

Come nel numero precedente, e secondo l'indirizzo indicato dalla stessa Accademia, i lavori che compaiono in questo numero riflettono i molteplici interessi presenti nel contesto generale della Classe di Scienze Morali, ma danno solo una parziale idea del fervore di idee e di progettualità che ardono sotto le ceneri. Inoltre, un tale *conspectus* copre solo in parte il vastissimo quadro delle molteplici competenze che ruotano intorno alla nostra realtà bolognese. Per questa ragione ci auguriamo che sempre più accademici vogliano impreziosire i nostri *Annales* con contributi originali e di alto impatto scientifico. Mi sembra peraltro opportuno segnalare il forte interesse manifestato da colleghi più giovani, che sollecitati (o meno) da illustri accademici si sono fatti avanti proponendo studi e suggerendo nuove occasioni seminariali che, una volta presentate alla Presidenza dell'Accademia nelle forme dovute, arricchiranno sicuramente la vita della nostra istituzione.

Non essendo necessario ribadire criteri e modalità di pubblicazione e ammissione degli articoli, aspetto su cui si troveranno ampi ragguagli nella prefazione al primo numero di questa rivista, esprimiamo invece i più profondi ringraziamenti al Presidente dell'Accademia, il Prof. Luigi Bolondi, per il sostegno continuo e, talora, sferzante, non solo nell'opera di raccolta degli articoli frutto delle numerose sedute pubbliche, ma anche nel sempre impegnativo compito di pubblicazione di tutti i lavori secondo i tempi previsti (ovvero entro l'anno solare). Per questa ragione, è più che doveroso manifestare pubblicamente estrema gratitudine alla Dottoressa Angela Oleandri, per il continuo e severo lavoro redazionale, che ci ha permesso di sormontare non poche difficoltà grazie ad una professionalità ed una attenzione straordinarie, affiancata dall'instancabile e prezioso contributo dell'Assistant Editor, il Prof. Paolo Ognibene, che mi ha costantemente coadiuvato nella presente attività editoriale.

Nella speranza che anche questo numero raccolga non solo consenso e approvazione, ma stimoli l'invio di nuovi contributi e cementi così l'impegno degli Accademici a presentare i loro studi nei tempi e nelle forme dovute, congedo il volume alle stampe con l'augurio di un anno per tutti più sereno e foriero di quella pace che ormai manca da tanto tempo.

*With the publication of the second issue of the new series of the Annales. Acta Academiae Scientiarum Institutii Bononiensis. Classis Scientiarum Moralium, available in a double version, online (in open access) and in paperback (even if in a limited edition), a rich collection of studies resulting from some of the sessions of our scientific society appears. Like in the previous issue, some additional articles, proposed for consideration to our editorial committee, were included as well.*

*According to the directions established by our Academy, the works published in this issue reflect the multiple interests present in the general context of the Class of Moral Sciences, but they can give only a limited image of the fervor of ideas and projects that burn under the ashes. Furthermore, such a conspectus only partially covers the wide framework of the many skills that revolve around our Bolognese reality. For this reason, we hope that more and more Academics will desire to enrich our Annales with original contributions of high scientific impact. In addition to these considerations, it seems appropriate to point out the strong interest shown by our younger colleagues, who, solicited (or not) by illustrious academics, have come forward proposing new studies of their own and suggesting new seminar events, which, once proposed to the Presidency of the Academy in the due form, will certainly enrich the life of our institution.*

*Since it is not necessary to repeat again the criteria and methods of publication and admission of the articles, an aspect on which extensive information will be found in the preface to the first issue of this journal, we instead express our deepest thanks to the President of the Academy, Prof. Luigi Bolondi, for the continuous and, at times, authoritative support, not only in the work of collecting the articles resulting from the numerous public sessions of our Institute, but also in the always demanding task of publishing all the works according to the scheduled times (i.e. within the limits of the calendar year). For this reason, it is more than necessary to publicly express extreme gratitude to our dear Dr. Angela Oleandri, for the continuous and scrupulous editorial work, which has allowed us to overcome many difficulties thanks to her professionalism and extraordinary attention, supported by the tireless and precious contribution of our Assistant Editor, Prof. Paolo Ognibene, who has constantly supported me in this editorial activity.*

*In the hope that the present issue will not only gather consensus and approval, but will stimulate the sending of new contributions and thus cement the commitment of our Academicians to present their studies in the appropriate times and forms, I send the volume to press with the wish for a more peaceful year for everyone, a new year harbinger of that peace that has been missing for a long time.*

Bologna, October 28<sup>th</sup> 2024

Antonio C. D. Panaino

# I colori del tempo e dell'anima tra Occidente e Vicino Oriente

*Antonio C. D. Panaino*

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

## Abstract

This contribution summarizes some results of a work in progress dedicated to the philosophical and theological Zoroastrian interpretation of the role of the supreme god, Ohrmazd, as a dyer. This image has been framed within a net of pertinent doctrines, concerning the Christian idea of the “baptism” as a tincture obtained by means of an immersion, but also the image of Jesus the dyer, and the adaptation of these traditions within the Islāmic framework. The idea of a dying of the soul as an alchemic phenomenon is also part of this discussion, which involves Gnostic, Hermetic and Manichaean contributions. But the role of Ohrmazd as a super dyer, which gives all the colors, even the dark ones, and thus without any dualistic separation and opposition, is due to an Iranian elaboration of a Greek philosophical tradition, in which the colors can be visible thanks to the light. Within a theological framework, Ahreman in the abyss cannot be given with colors, but his black dye is due to the light of god. The article briefly discusses some philosophical chapters of the Pahlavi book known as *Dēnkard*, where the colors are connected with the social positive and negative classes and functions, within a picture which describes the tincture of time as a mixture of the different colors produced by the historical interaction, positive or negative, of these actors.

## Keywords

Zoroastrianism, Colors, Time, History, Castes, Intercultural phenomena.

Il presente contributo sviluppa alcuni temi che fanno parte di una più ampia investigazione che ho dedicato al rapporto tra colori e tempo nel mondo iranico, oggetto di una mia monografia che raccoglie una serie di conferenze tenute a Mumbai nel gennaio 2024 per il K.R. Cama Oriental Institute.<sup>1</sup> In questa sede, perciò, approfondisco e sviluppo solo alcuni aspetti della questione, lasciando al lavoro monografico la trattazione più puntuale di tale ramificata materia.

Colori e tempo si intersecano in diverse discipline e manifestazioni artistiche, in una forma particolare di sinestesia, che viene evocata quasi esplicitamente dal movimento artistico denominato “sincromismo”. Tale corrente, fondata nel 1912 da S. Macdonald Wright e da Morgan Russell, si sviluppò nel mondo americano, con un approccio molto sperimentale alla pittura, capace di associare il colore alla musica. Attraverso tale esperienza si diffusero anche i primi dipinti astratti in contesto nordamericano, grazie ai quali si veicolava l’idea che colore e suono fossero fenomeni simili. Secondo tale assunto, anche i colori di un dipinto avrebbero potuto essere “orchestrati”.<sup>2</sup> Ma una riflessione teoretica ed al contempo pratica sul rapporto tono/colore è avvenuta, forse con maggiori approfondimenti teorici, anche in musica. Pensiamo, ad esempio, ad Arnold Schoenberg ed alla creazione di quella nuova tecnica musicale denominata *Klangfarbenmelodie* (“Melodia del suono-colore”, o anche “del tono dei colori”).<sup>3</sup> Si ricordi, in proposito, anche la “risposta” musicale di Anton von Webern, con i suoi *Fünf Stücke* (Opera 10), partitura che dialogava esplicitamente con i *Fünf Orchesterstücke* (Opera 16: 1909) dello stesso Schoenberg, il cui terzo movimento era stato proprio intitolato *Farben*.

Ma per quale ragione ho proposto questo titolo così curioso? In realtà, l’immagine dei “colori del tempo”, esattamente *zamānag rang*, compare nella letteratura medio persiana, ovvero nel pahlavi dei libri zoroastriani, ed è stata adottata nel terzo libro del *Dēnkard*, opera filosofica a carattere enciclopedico della religione mazdaica nel IX secolo d.C. Precisamente, essa ricorre nel capitolo XXVII,<sup>4</sup> ma ritorna anche nei capitoli XXVIII<sup>5</sup> e XXIX.<sup>6</sup> Non si tratta di un’espressione retorica o poetica, ma di una concettualizzazione teologica, che si inserisce in una teoria più ricca e profonda della filosofia del tempo, che nel Mazdeismo assume un ruolo centrale. Infatti, il tempo è una divinità (*Zurwān*) che si manifesta sotto due aspetti diversificati,

<sup>1</sup> Il volume a cui faccio riferimento e che dovrebbe uscire tra il 2024 ed il 2025 si intitola *Zamānag Rang. The Colors of Time*, Mumbai, The K.R. Cama Oriental Institute, e contiene il testo, anche se notevolmente ampliato, di tre incontri pubblici, svoltisi a Mumbai nel gennaio 2024.

<sup>2</sup> Gardiner 1972.

<sup>3</sup> Si veda la trattazione specifica di Schoenberg nel suo famoso trattato *Harmonielehre* (1966, 503).

<sup>4</sup> Per tale testo si vedano Madan 1911, 1: 21,17 – 24,5; Sanjana 1874, 1: 23-25,18-22 (traduzione inglese); B 15,14 – 17,9 (Dresden 1966, 818-816); de Menasce 1973, 44-45. Cfr. anche Zaehner 1938a, 307-310; 1972, 378-381. Nella sua dissertazione dottorale, Terribili (2009-10, 165-171) ha editato e tradotto questo capitolo. Una nuova edizione e traduzione del passo viene proposta da Panaino 2024-2025 in una specifica appendice finale.

<sup>5</sup> Madan 1911, 1: 24; Sanjana 1874, 1: 26,22-23 (traduzione inglese); B 17,10-20 (Dresden 1966, 816); de Menasce 1973, 46; vedi anche Terribili (2009-10, 173-175). Anche in questo caso, una nuova edizione e traduzione del passo viene proposta da Panaino 2024-2025 in una specifica appendice finale.

<sup>6</sup> Madan 1911, 1: 24-45; Sanjana 1874, 1: 26-27; 23-24 (traduzione inglese); B 17,20 – 18,16 (Dresden 1966, 816-815) de Menasce 1973, 46-47; vedi ancora Terribili (2009-10, 177-179). Si veda inoltre l’appendice finale in Panaino 2024-2025.

un tempo eterno (*akanārag*) e illimitato ed un tempo limitato (*dagrand-xwadāy*), che costituisce il contesto in cui lo scontro tra Ohrmazd e Ahreman trova la sua collocazione, ma anche la sua fine. Il mondo in tale religione è il campo di battaglia per la soluzione di un conflitto che altrimenti sarebbe cosmico, tale da costituire una sorta di trappola ben determinata da limiti spazio-temporali, che impediscono ad Ahreman di trasferire su un piano infinito e illimitato una guerra che non troverebbe più fine.<sup>7</sup>

Prima, però, di immergerci in una dimensione più strettamente ermeneutica sul rapporto tempo/colore, chiariamo alcuni aspetti linguistici della locuzione *zamānag rang* a partire proprio dal medio persiano *rang*.<sup>8</sup> Questa parola appartiene ad una famiglia lessicale in cui troviamo il coesmio *rxtk* e *rxtyk*, “rosso”,<sup>9</sup> e che può essere connessa con il verbo vedico *rájyati*, “arrossa, si tinge”, e con il sanscrito *rāṅga-*, m., “colore, tintura”.<sup>10</sup> Possiamo, quindi, ricostruire una più antica radice verbale indo-iranica *\*ra(n)j-*, “colorare”, “tingere”. Sebbene l’avestico non mostri alcuna attestazione di questa stessa radice, la lessicografia delle lingue medio-iraniche ne offre un ampio panorama, a partire dal medio persiano manicheo *rang*, e dal pahlavi *rang*, “colore”, nonché col derivato *ab-rang* (< *\*abi-*), “splendore”; si confrontino anche l’armeno *erang*, “colore”,<sup>11</sup> che è certamente un prestito iranico, il curdo *rang*, e varie voci attestate in altri dialetti iranici moderni, come nel caso del semnānī *rang*, di gilgiti e māzandarānī *rang*.<sup>12</sup> Nell’area linguistica iranica orientale troviamo anche il khotanese *rrāṣa-*, “di colore scuro”, mentre un discorso intrigante riguarderebbe l’etimologia del nome del cavallo dell’eroe Rustam, *raxš*, attestato in sogdiano buddhista come *rxš-*.<sup>13</sup> Si veda a tal proposito anche un’altra voce come il sogdiano buddhista *rn”k*, “colorato”,<sup>14</sup> *rnkcrm*, “pelle colorata”,<sup>15</sup> a cui aggiungeremo lo yagh-nobi *rang* “colore”.<sup>16</sup> I termini iranici moderni che discendono da tali forme appartenenti a stadi anteriori sono molti, e ricorrono nelle lingue e nei dialetti tanto orientali quanto occidentali con una ramificazione la cui trattazione ci porterebbe molto lontano e che è inutile riprodurre in questo lavoro. Piuttosto, vale la pena menzionare brevemente la presenza di alcuni lemmi greci appartenenti alla stessa famiglia lessicale, come ῥέζω, “tingo, dipingo”, ῥῆγος, n., “tappeto”, (iscr.) ῥογεύς, m., “tintore”.<sup>17</sup> Grazie a questi dati è perciò possibile ricostruire anche una radice indo-europea come *\*(s)reg*, con il significato di “colorare (di scuro)”.

<sup>7</sup> Su tale questione si vedano i seguenti lavori: Panaino 2017b; 2020; un capitolo specifico (il primo) è dedicato al ruolo di Zurwān nel mio libro *Zamānag Rang* (2024-2025).

<sup>8</sup> MacKenzie 1972, 72. Ulteriori e più approfondite discussioni vengono sviluppate in Panaino 2024-2025.

<sup>9</sup> Cheung 2007, 313-314. Di notevole pertinenza per questo argomento sono gli studi di Rossi 2013 ed Edel’man 2020 [vol. 6], 368-373.

<sup>10</sup> Mayrhofer 1976 (*KEWA* III), 33, 35-36; 1996 (*EWA* II), 424-425.

<sup>11</sup> Hübschmann 1897, 148.

<sup>12</sup> Rimando allo studio di Asatrian, sub voce *rang*, attualmente in corso di pubblicazione.

<sup>13</sup> Gharib 2004, 342, n° 8500.

<sup>14</sup> *Ibid.* Si noti che risulta attestata anche la voce *γwnc*, “colore”; Sims-Williams, Durkin-Meisterernst 2012, 90; 247. Essa corrisponde nella resa al sanscrito *rūpakāya-*, “corpo materiale”.

<sup>15</sup> Gharib 2004, 342, n° 502. Si tenga conto anche della voce *krmyr*, “rosso”; Sims-Williams, Durkin-Meisterernst 2012, 99.

<sup>16</sup> Bailey 1979: 363.

<sup>17</sup> Chantraine 1999, 969; Beekes 2010, II, 1279.

A sua volta, l'altro elemento della locuzione menzionata in precedenza, il pahlavi *zamānag*, è un derivativo del più frequente termine *zamān*,<sup>18</sup> “tempo”, che ha una lunga storia nella letteratura persiana e non solo. L'espressione *zamānag rang* ci fa, quindi, riflettere sul fatto che un rapporto tra tempo e colore emerge anche in altre tradizioni linguistiche. Per esempio, proprio nel contesto a noi più prossimo come quello emergente dalle locuzioni più frequenti in italiano, possiamo pensare al fatto che nella nostra lingua usiamo la stessa parola “tempo” per indicare un fenomeno atmosferico, ma anche per riferirci al “tempo” cronologico. Perciò, la locuzione pahlavi ci ricorda che il passare del tempo può essere sentito anche come manifestazione di vari aspetti del tempo meteorologico, le cui luci o oscurità (anche durante lo stesso giorno) cambiano e si combattono tra loro lungo una sequenza temporale infinita. Il significato più antico, quello, però, proprio di “tempo” (inteso anche come “momento, occasione”), deriva dal latino *tempus* ed è stato conservato nell'italiano *tempo*, nel francese *temps*, nello spagnolo *tiempo*, ecc. Esso continua un tema nominale indoeuropeo \**temp-os*, dal significato di “allungamento” (del tempo) e più in generale di “estensione”.<sup>19</sup> Ciò che risulta forse più sorprendente è che tale parola può essere probabilmente connessa anche al latino *templum*, “tempio, santuario”, che sembra derivare dalla stessa radice \**temp-*, “allungare”, ma più tardi anche “misurare”.<sup>20</sup> L'origine dell'altro sviluppo semantico per “tempesta atmosferica” e “tempo”, è dovuta, invece, al latino *tempestas*, originariamente un derivato dallo stesso *tempus*, ma che significava innanzitutto “stagione, occasione, momento”, e che solo più tardi si arricchì anche del valore di “tempesta, tumulto, tempo (atmosferico)”.

Ma entriamo finalmente *in medias res*. Il testo pahlavi di *Dk. III, XXVII,0-1* esordisce con questa specifica riflessione:<sup>21</sup>

(0) *abar zamānag rang ud čēih <ī> rang ud kē-iz \*zaman raštan ī pad rang az nigēz ī weh-dēn hād ∴ (1) zamānag rang: wehīh ud wattarīh. wehīh [ud] spenāg mēnōg xwad-gōhrīhā, wattarīh gannāg mēnōg pad rasišn ī az bē gōhr ∴ ud ošmurišn ī wehīh \*ud wattarīh rang-zamān kē zamānag pad-iš raštan 8 spenāgīg <ud gannāgīg> ud az-išān wāyīg ud waranīg ud bayīg ud gēgīg ud hu-nihādīg ud duš-nihādīg.*

(0) Sul colore del tempo e sull'essenza del colore e anche su colui che tinge il tempo di colore, dall'esposizione della Buona Religione (come segue) (1) I colori del tempo: il bene ed il male. La bontà è (della) stessa sostanza (*xwad-gōhrīhā*) dello *Spenāg Mēnōg* (lo Spirito Giusto), il male (è) del *Gannāg Mēnōg* (lo Spirito Malvagio), che entra nella natura dall'esterno. E le categorie del bene e del male, i colori-tempo (*rang-zamān*) di cui si tinge il tempo sono otto: il bene (e il male), e da essi (derivano) la vittoria e l'avidità, ciò che distribuisce e ciò che ruba, e ciò che è fondato e ciò che è infondato.

<sup>18</sup> Panaino 2017a.

<sup>19</sup> Vedi de Vaan 2008, 611.

<sup>20</sup> Per la complessità etimologica del latino *templum*, si rimanda al pregevolissimo studio di Cipriano 1983.

<sup>21</sup> Per una discussione più approfondita di questa fonte si rimanda a Panaino 2024-2025.

Secondo questa premessa, basata sulla tradizione scritturale della religione mazdaica, definita come “Buona Religione” (*weh-dēn*), Dio, ovvero Ohrmazd, è un tintore, che ha tinto i tempi con i colori. Ma questi stessi colori possono essere anche rappresentativi del bene e del male. Otto sono le categorie del bene e del male, connotate dai “colori-tempo” (*rang-zamān*) di cui si tinge il tempo stesso. Il testo, inoltre, collega epoche e colori introducendo una speciale qualificazione dei diversi periodi temporali, che sono distribuiti e differenziati secondo quattro “categorie” o “componenti” (*ōsmurišn*)<sup>22</sup> positive e quattro negative, di implicita natura etica. Tali categorie sono radicalmente opposte tra il bene ed il male (*Dk.* III, XXVII,1) conformemente al dualismo zoroastriano. I primi includono nell'ordine:

la categoria della “santità” o “benefica” (*spennagīg*),  
 quella della “vittoriosità” o “gloriosa” (*wāyīg*),  
 quella “distributiva” (*bayīg*), e  
 quella “appropriata” (*hu-nihadīg*),  
 in opposizione  
 alla “maleficenza” (*gannagīg*),  
 alla “concupiscenza” o “avidità” (*waranīg*),  
 al “furto” (*gēgīh*) e  
 all' “inappropriato” (*duš-nihadīg*).

Le quattro categorie positive corrispondono chiaramente alle quattro caste del periodo sasanide:

*spennagīg* ai sacerdoti;  
*wāyīg* ai guerrieri;  
*bayīg* ai contadini (come sostenitori dei primi due gruppi, i sacerdoti e i guerrieri);  
*hu-nihadīg* agli artigiani, visti come i sostenitori di tutti e tre i gruppi precedentemente indicati.

La componente “benefica” (o “santa”) (*spennagīg*), corrispondente al “sacerdozio” (*āsrōnīh*), è opposta alla componente “malefica” (o “ostile”, *gannagīg*), ossia alla “cattiva religione” ed alla “tirannia” (*sāstārīh*); la componente “vittoriosa” (*wāyīg*), associata alla “casta militare” (*artēštārīh*), è opposta alla componente “avida” (*waranīg*), ossia all' “egoismo” (*xwad-dōšagīh*) ed all' “eresia” (*ahlomōyīh*); la componente “distributiva” (*bayīg*), corrispondente alla funzione dell' “allevamento” (*wāstāryōšīh*) del bestiame (e quindi ai pastori), è opposta alla componente “ladresca” (*godagīh*), cioè alla “ruberia” (*gēgīh*) ed alla “violenza”; la componente “appropriata” (*hu-nihadīg*), riferita all' “artigianato” (*hu-tuxšīh*), si trova contrapposta alla componente “inappropriata” (*duš-nihadīg*), e quindi al “cattivo artigianato” (*duštuxšāgīh*).

La distribuzione di questi atteggiamenti e caratteri meritori o difettosi, corrispondenti ad altrettante funzioni socio-politiche ed economiche, formulate sotto il riferimento implicito ad

<sup>22</sup> Rezania 2010, 136-137. Cfr. anche de Menasce 1973, 382, che insiste sulla connessione tra *ōsmurišn* ed il suo valore etimologico di “oggetto di calcolo”.

un sistema cromatico, per il momento ancora inespresso, sebbene ritenuto il più appropriato attraverso la tintura “più confacente” rispetto a quella “antagonista”, propria del conflitto bene/male sviluppatosi nel contesto del tempo limitato, riflette innanzitutto un legame psicologico, più o meno inconscio, tra l’immagine di un colore con la sua luce potenziale, oppure ne evoca l’opacità, che si traduce in una sorta di intimo sentimento del trascorrere del tempo nelle sue modalità contraddittorie. Appare difficile a dirsi, ma non sarebbe affatto improbabile, se questa opposizione riflettesse anche una distinzione tra colori vivaci e colori opachi, non dissimile da quella che riscontriamo tra il latino *candidus*, “bianco splendente, luminoso” ed *albus*, inteso come “bianco opaco”, oppure tra *niger*, “nero splendente” e *āter*, “nero opaco”.<sup>23</sup>

Ma la chiave interpretativa del capitolo XXVII, grazie alla quale possiamo ragionevolmente spiegare il contesto cromatico sotteso a tali associazioni, si trova nel capitolo CXCII dello stesso libro.<sup>24</sup> In tale passo, le quattro categorie del capitolo XXVII, trovano finalmente una ragionevole interpretazione.<sup>25</sup> Secondo l’esegesi ivi indicata (*Dk.* III, CXC,2), Ohrmazd avrebbe attribuito (*baxt*) quattro tipi di strumenti (*4-abzārīh*) nel contesto del tempo limitato (*pad kanāragōmand zamān*) a quattro diversi tipi di agenti (*ō 4 ēwēnag kunišngarān*): due sono “poteri” (*nērōg*) “positivi” (*huīh*) e due sono “negativi” (*dušīh*).

Nonostante l’attribuzione del trasferimento di una forza apparentemente negativa da parte di Ohrmazd – per eccellenza dio del bene e della giustizia –, tutti questi poteri negativi rappresentano in realtà un limite intrinseco, imposto all’oscurità ed alle sue forze, tale da vincolarne l’azione ostile, propria delle creature ahremaniche (ovvero demoniache). Si tratta, per un verso, di una quadruplica distribuzione di due poteri positivi mediante “progresso e crescita”, strumenti “attraverso i quali le loro buone azioni (accadono)”, mentre, sul versante opposto, gli altri due poteri antagonisti risultano visibili “attraverso la decadenza e l’impotenza, per via della quale le loro cattive azioni (hanno luogo)”. Tali poteri negativi portano ovviamente limiti e danni allo stesso Ahreman. Questi quattro aspetti, tutti insieme, segnano così la storia del conflitto tra bene e male, perché riassumono “le gesta di ogni tipo (che avvengono) nel (corso del) tempo (del conflitto storico che si svolge attraverso) sei blocchi millenari”. Questi sei millenni scandiscono infatti la fase del “mescolamento”, ossia il *gumēzišn*, ovvero il periodo del conflitto tra luce e tenebre, che contraddistingue la cosmologia zoroastriana. Così recita la nostra fonte:

*Dk.* III, CXCII,2: *čiyōn hēnd hangardīg ī wisp-rāyēnišn kār ī andar zamānag ī 6 hazangrōzim, kanāragōmand zamān padīš waštan ud wardīdan ud paydāgīg brahm ī āwām az kunišn tā frazām ī gētīg*.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> André 1949; 1957. Cfr. de Vaan 2003, 32 (*albus*), 60 (*āter*), 86 (*candeo, candidus*), 409 (*niger*). Utile anche Martinet 2004, 256-259; Wood 1902, 10-59, *passim*; 1905, 227. Sulla potenziale connessione tra il latino *āter* (*ātra, ātrum*), agg., e l’avestico *ātar-* (*ātr-āθr-*), m., “fuoco”, rimando alla trattazione in Panaino 2013: 66-67 con ulteriore ampia bibliografia.

<sup>24</sup> Madan 1911, I: 203,16 – 206,23; Sanjana 1888, V, 229-232 (traduzione inglese 296-300); Zaehner 1938, 303-307; 1972, 374-378; B 158, riga 19 – 161, riga 17 (Dresden 1966, 672-675); de Menasce 1973, 198-200. Si veda anche l’appendice finale in Panaino 2024-2025.

<sup>25</sup> Vedi già Rossi 1996, 93. Cfr. anche Gignoux 2003, 121-122.

<sup>26</sup> Zaehner 1972, 374, 376-377; de Menasce 1973, 198.

Perché essi riguardano tutti i cambiamenti delle attività che guidano ogni cosa nel periodo dei sei millenni: attraverso di essi il tempo limitato gira e ruota e la forma dei tempi si manifesta dalla (loro) realizzazione fino alla fine della dimensione *gētīg*.

Tra gli aspetti positivi (*Dk. III, CXC,3*), troviamo la “veste del sacerdozio” (*āsrōnīh brahm*), i cui “abiti” (*paymōgān*) sono tinti di “bianco splendente” (*rōšn spēd*). Il secondo aspetto corrisponde, invece, alla “veste della tirannia” (*sāstārīh brahm; Dk. III, CXCII,6*), la tinta dei cui abiti (*Dk. III, CXC,8*) è stata talora interpretata come riferita al “colore della cenere” (*hēragg-ōn*), ma è più probabile che in questo caso si tratti soltanto di un’allusione morale, e che tale termine debba essere letto come *ēr-dēn*, e spiegato come “religione inferiore”. Questo fatto, comunque, non contrasta con l’interpretazione più semplice secondo cui l’abito del cattivo sacerdote, se concepito negativamente come manifestazione di una cattiva religione, potrebbe essere semplicemente associato ad un colore la cui gamma cromatica oscillava tra quella del grigio scuro e del nero cinereo.

#### Il primo gruppo di quattro Categorie

La Categoria “beneficente” (*spennagīg*)  
connessa con il sacerdozio  
bianco brillante

La Categoria “maleficente” (*gannagīg*)  
connessa con la tirannia  
nerastro (?)

#### Il secondo gruppo di quattro Categorie

La Categoria “distributiva” (*bayīg*)  
connessa con gli agricoltori  
blue/azzurro

La Categoria “ladresca” (*gēgīh*)  
connessa con i ladri  
piombo/nero

La Categoria “appropriata” (*hu-nihādīg*)  
connessa con gli artigiani  
associata a Way,  
blue/verde (?)

La Categoria “inappropriata” (*duš-nihādīg*)  
connessa con i cattivi lavoratori  
associata a Wahrām ed al ferro  
grigio/nero

Possiamo quindi riassumere lo schema nel modo seguente:

sacerdoti: bianco brillante  
guerrieri: rosso e vinaccio  
agricoltori: blue/azzurro  
artigiani: blue/verde (?)

tirannia: nerastro/cinereo (?)  
egoisti: colore dell’egoismo (?)  
ladri: piombo/nero  
cattivi lavoratori: grigio/nero

Bisogna considerare che gli studiosi di epoca sasanide e post-sasanide avevano una certa idea della teoria dei colori e della loro origine secondo le elaborazioni maturate nel quadro della tradizione filosofica greca, ed avrebbero pertanto dovuto sapere che, per Aristotele, i colori

primari erano il bianco e il nero (o ugualmente i colori chiari e scuri), così che tutti gli altri colori potevano essere considerati come una miscela dei due elementi primordiali (*De Sensu*, 440,a31-b32).<sup>27</sup> Aristotele, specificatamente, presupponeva che i colori fondamentali, associati ai quattro elementi essenziali della natura (terra, aria, fuoco e acqua), fossero collegati alla luce che sarebbe stata inviata da Dio sotto forma di raggi sulla terra. Alcuni aspetti empirici di questa dottrina sono molto lontani dalla nostra percezione della realtà. In proposito, Richard Sorabji<sup>28</sup> precisava che «il fuoco elementare sarebbe stato considerato da Aristotele come bianco e la terra elementare come nera. Perché egli pensava che fosse la presenza di fuoco in un corpo a renderlo bianco, e l'assenza di fuoco a renderlo nero. Gli altri due elementi, acqua e aria, sono solitamente considerati come privi di colore proprio (sebbene possano contribuire al colore di un corpo in cui entrano, giacché l'aria lo rende più bianco e l'acqua più scuro)».

Nel contesto della nostra discussione, bisogna anche considerare che per Aristotele, ogni corpo fisico al di sotto del mondo sublunare sarebbe stato composto dai quattro elementi fondamentali, tre dei quali (aria, fuoco e acqua) erano trasparenti, sicché sarebbe il fuoco a fornire il colore più brillante, mentre terra quello più scuro. Gli studiosi greci, inoltre, svilupparono e polemizzarono tra loro sulla teoria dei colori, e varie ricezioni di queste discussioni dovrebbero essere entrate anche nel mondo siriano e arabo.<sup>29</sup> Non possiamo, quindi, escludere che la scuola filosofica zoroastriana che produsse il *Dēnkard* fosse a conoscenza, direttamente a causa delle numerose traduzioni in medio persiano, o indirettamente, attraverso ulteriori versioni siriane e/o arabe, di opere greche che trattavano diffusamente questo argomento.

Pertanto, la teoria mazdaica dei colori del mondo e dei suoi tempi nella storia non si adatta semplicemente ad uno schema antagonista di stretto impianto dualistico, e proprio per questa ragione non postula affatto un ruolo attivo di Ahreman nel processo di colorazione della natura, fatto rimarchevole perché viene evitata una banale dicotomia di tipo moralistico. Il legame indissolubile tra luce e colori (anche nel caso del nero e delle sue varietà) spiegherebbe perché, in ogni caso, la tintura appartenga ad un'operazione divina, ed anche perché non esistano, invece, specifiche miscele dei colori generate da Ahreman. Semplicemente, le manifestazioni cromatiche non sono dovute solo alla luce, ma anche all'interazione del bianco e del nero, e questa operazione segue un ordine divino (e non demoniaco), e pertanto essa non riflette esclusivamente un'interferenza diabolica, sebbene l'aggressività di Ahreman abbia reso più visibile la sua stessa presenza anche grazie al cambiamento ed all'adattamento dei colori.

Possiamo, perciò, sospettare con prudenza che l'impulso allo sviluppo dell'idea secondo cui Dio avrebbe tinto il mondo e i suoi tempi si fosse in ultima analisi ispirato alle speculazioni greche sull'origine dei colori e sulla loro teoria, e che alla fine tale dottrina abbia conosciuto

<sup>27</sup> Fischer 2023, 132-137, *passim*. Sul *De Sensu*, vedasi anche Ierodiakonou 2018. Cfr. anche Sorabji 1972, *passim*.

<sup>28</sup> Sorabji 1972, 293: «[...] elemental fire would be counted by Aristotle as white, and elemental earth as black. For he thinks that it is the presence of fieriness in a body that makes it white, and the absence of fieriness that makes it black. The other two elements, water and air, are usually treated as having no colour of their own (though they can contribute to the colour of a body into which they enter, air making it whiter, and water making it darker)».

<sup>29</sup> Si veda la specifica trattazione in Panaino 2024-2025.

un ulteriore sviluppo nell'ambito dei dibattiti scientifici che avevano luogo nello stimolante contesto delle scuole intellettuali di Baghdad, in cui erano coinvolti anche diversi intellettuali di cultura zoroastriana.

La Scuola filosofica del *Dēnkard*, come mostrano altri dati, presupponeva che la luce fosse una sorta di preconditione per ogni ulteriore conoscenza, e se è grazie alla luce che si possono vedere i colori, anche distinguerli risulta essere un modo per “vedere” e riconoscere la luce. Ma tale teoria era il frutto di un'elaborazione intellettuale di natura speculativa, che non aveva affatto origini remote nella tradizione zoroastriana più antica, e che, quindi, andrebbe considerata come un'innovazione intellettuale maturata in un contesto di dibattito interculturale, sebbene essa rappresenti una soluzione originale ed autonoma. In seguito, peraltro, tale sviluppo avrebbe permesso agli Zoroastriani stessi di affrontare in modo più adeguato le critiche radicali mosse alla loro dottrina da parte islāmica.

*Lo Škand Gumānīg wizār*, VIII,15-18, ad esempio, conferma una particolare interpretazione degli opposti complementari in cui figurano anche i colori:

*edunnica awarē hambidīgā kēšā jadī nē jat-kārihā u jat-sardaihā jat-ciharihā. cun jadī i ham-gōharā yak andar dit awā, cun narī mādagī, bōyā, mīžā, gūnā u xvaršēt, māh, stāragā, kešā jadī nē jat-gōharihā, bē jat-kārihā u jat-ciharanīdihā u jat-pasāxtihā i cun ō kār kār \*āwāyašni).*

Ci sono alcuni contrari che non si oppongono tra loro in forza di una diversità di attività, di specie o di natura. È il caso della diversità che esiste tra entità di altra funzione, come maschili e femminili, gli odori, i sapori, i colori (*gūnā*), e il Sole, la Luna, le stelle, la cui diversità non è nell'essenza, ma nell'attività, nella natura e nella modalità secondo le esigenze del loro specifico lavoro.

L'esistenza di colori diversi (*gūnā*) non ha nulla a che fare con l'opposizione ontologica tra bene e male, luce e oscurità, Ohrmazd e Ahreman, che non può avere origine nello stesso principio, perché la differenza non è nella funzione, ma nell'essenza. Questa speculazione filosofica conferma la dottrina su cui si fonda la teoria dei colori nel quadro mazdeo e mostra un approccio coerente al problema in diversi autori del periodo post-sasanide.

Alessandro Bausani, già in un suo fondamentale studio del 1959,<sup>30</sup> rimarcava che l'azione divina di colorare il tempo con i colori del bene e del male sarebbe stata solo una metafora dell'onnipotenza divina, giacché essa comportava una preventiva inclusione ed una sorta di intrappolamento dei poteri negativi all'interno del proprio spazio-tempo. Questa idea trova certamente una corrispondenza diretta, – sebbene una questione a parte sia quella riguardante la sua derivazione<sup>31</sup> –, all'interno del *Corano*, precisamente nella *Sūrat al-baqara* 2:138, dove il profeta dichiarava:

<sup>30</sup> Bausani 1959 (= 1999, 79); traduzione inglese 2000, 45. Vedi anche Rossi 1996, 93, n. 32.

<sup>31</sup> Personalmente dubito che tale immagine possa venire alla tradizione coranica dal contesto zoroastriano. Penso piuttosto che si tratti di una influenza cristiana, alla luce della stretta sovrapposizione semantica tra la radice verbale *šbg* in arabo e *šb'* siriano e il verbo βαπτίζεiv.

*šibgata-Allāhi wa man aḥsanu min-Allāhi šibgatan wa naḥnu lahu ‘ābidūn.*

(La nostra religione) prende il suo colore da Allāh. E chi può dare una tinta migliore di Allah? Lo adoreremo.

Dobbiamo osservare che la locuzione *šibgata-Allāhi* può essere interpretata e tradotta anche come “il battesimo di Dio”, ed il concetto stesso di “battesimo” è stato variamente spiegato nel quadro di questo brano: ad esempio, come riferimento alla superiorità dell’Islām, da intendere come il vero battesimo e, quindi, in diretta contrapposizione con la religione cristiana, ma anche come “purificazione”, o ancora come sinonimo di “religione”.<sup>32</sup> In ogni caso, il verbo arabo *šabaġa* significa “tingere”, e sotto questo aspetto la frase implica inevitabilmente una risonanza diretta con il concetto originario espresso proprio dal verbo greco βαπτίζω, inteso come colorazione permanente per immersione dell’anima da tingere con una tintura indelebile. Dobbiamo altresì osservare che dal verbo greco βάπτω, “intingere, immergere, per temperare o colorare”, abbiamo il derivato βαπτίζω, “immergere per colorare”, e, quindi, anche “battezzare”. Secondo un’illuminante testimonianza che proviene da un medico greco del 200 a.C. ca., Nicandro, il primo verbo (βάπτω) avrebbe riguardato solo un cambiamento temporaneo di tintura ottenuto dopo un’immersione, mentre il secondo (βαπτίζω) implicava la presenza di una tintura permanente (vedi per i dettagli lo specifico frammento preservato nel secondo libro delle *Georgiche* di Nicandro in Ateneo, *Deipnosophistae* IV,133).<sup>33</sup>

Non possiamo essere sicuri che questa specifica accezione semantica sia stata fondativa per il valore attribuito dai Cristiani a tale rito, ma la sua esistenza deve essere considerata come un interessante precedente per l’evoluzione dell’idea di battesimo e per la sua ricezione in contesti culturali prossimi. Non mi sento però di escludere che i Cristiani, nell’adottare il verbo βαπτίζω, potessero ignorarne le implicazioni semantiche (ed in particolare i più colti tra di loro che parlavano correntemente in greco) e che tale scelta lessicale inevitabilmente insisteva *anche* sull’immagine dell’immersione del corpo in una tintura permanente, i cui effetti avrebbero colorato non le membra, ma l’anima immortale, come fruttuoso risultato della conversione. Nel latino dei Cristiani, peraltro, *tīngĕre*, “tingere, colorare”, venne talora preferito (e.g., in Lattanzio) proprio per tradurre βαπτίζειν e ciò conferma che una corretta percezione della semantica originaria del verbo greco era stata mantenuta anche in un ambito alloglotto. Inoltre, si noterà che il latino *tīnctus* poteva conseguentemente essere usato proprio come sinonimo di “battezzato”. In seguito, tale designazione si sarebbe caricata, potremmo dire addirittura “colorata”, di un ulteriore riferimento paradossalmente dispregiativo, perché l’evocazione di una siffatta “tintura” sarebbe stata ristretta a quelle forme devianti di iniziazione battesimale impartite nell’ambito di sette ritenute eretiche. Per tale ragione, in alcuni dialetti italiani come siciliano e calabrese, il participio passato passivo *tin-to*, ovviamente dal latino *tīnctus*, ha continuato proprio tale derivazione negativa, per così dire settaria, assumendo il significato, ben attestato ancora oggi,

<sup>32</sup> Vedi Nasr (etc.) 2015, 204-205, con riferimento a questo specifico passo coranico.

<sup>33</sup> Si veda in proposito il frammento preservato nel secondo libro delle *Georgiche* di Nicandro in Athenaeus, *Deipnosophistae* IV, § 133; edizione Loeb a cura di Olson 2007, II, 138-139.

di “cattivo”, con un’accezione negativa che, pur avendo perduto la valenza religiosa, si è andata ulteriormente rafforzando grazie al fatto che l’immagine della tintura implica quasi automaticamente l’associazione con un colore scuro.<sup>34</sup>

Nel quadro di una panoramica sulla diffusione dell’immagine e del ruolo di tinture e tintori, non possiamo ignorare il fatto che un’importante fonte di ispirazione, molto pertinente anche per il mondo arabo, e non priva di significato per la stessa civiltà dell’Iran medievale, viene proprio da una narrazione concernente Gesù nelle vesti di un imprevedibile tintore. Tale storia è attestata nel *Vangelo dell’infanzia* siriano-arabo, ma è presente anche in quello armeno,<sup>35</sup> ucraino e slavo più in generale.<sup>36</sup> Tale storia era, peraltro, ben nota tra gli scrittori musulmani.<sup>37</sup> Secondo la versione siriana di questo testo pseudo-canonico, Gesù, entrando nella bottega di un tintore di nome Salem, avrebbe gettato tutti i vestiti trovati in una vasca contenente una tintura di colore indaco. Il tintore, disperato per tale evento, si sarebbe sentito rovinato nella reputazione e si sarebbe comprensibilmente adirato con il giovane sbadato, ma Gesù avrebbe promesso di tingere nuovamente tutte le tele con i colori che il tintore avrebbe scelto. Tale miracolo conferma l’idea che Gesù, come profeta ed essere divino, avrebbe potuto tingere ogni cosa a partire da una tintura primitiva, e che sarebbe stato egli stesso in persona il maestro dei colori. Questo episodio è stato sviluppato anche nel *Vangelo armeno dell’infanzia*, cap. 21,<sup>38</sup> che lo inquadra però nella città di Tiberiade, presso la bottega di un altro tintore, di nome Israel. In ogni caso, il miracolo di Gesù resta lo stesso. Sebbene in questo contesto non vi sia alcun collegamento con l’idea del tempo, la storia avrebbe comunque conosciuto un’ampia diffusione nel mondo orientale e caucasico, esercitando una sua specifica influenza. La circolazione sotterranea della leggenda cristiana di Gesù tintore potrebbe, pertanto, aver prodotto un suo impatto, in particolare tra le comunità arabe e siriane, che svolgevano un importante ruolo culturale nelle terre iraniche, ma anche nel contesto siriano-arabo.<sup>39</sup>

Ma un’altra prova del complesso retroscena di questa tradizione leggendaria, molto pertinente anche per lo sviluppo iranico, emerge dal fatto che nei testi gnostici di Nag Hammadi, ad esempio nel testo copto del *Vangelo di Filippo*, Dio stesso è presentato come un tintore, e

<sup>34</sup> Vedi Pagliaro 1934, 376-377.

<sup>35</sup> Dorfmann-Lazarev 2016, 349-381.

<sup>36</sup> Burke 2017, 2, and n. 4, 9, 15.

<sup>37</sup> Nel *Codex Laurentianus del Vangelo Arabo dell’Infanzia di Gesù*, il capitolo dedicato all’episodio del tintore è il XXV; vedi Provera 1973, 110-113. Mi sembra utile, in questo contesto, richiamare l’attenzione del lettore sul fatto che questo vangelo apocrifo è introdotto da un capitolo in cui Zoroastro profetizza l’arrivo di un fanciullo miracoloso (Provera 1973, 66-67), nato da una vergine, che in seguito sarà ucciso e poi risorgerà. Questo ed altri riferimenti testuali contenuti negli Apocrifi cristiani mostrano chiaramente il forte interesse della propaganda missionaria svolta dai Cristiani presso le comunità zoroastriane, nel quadro di un vasto processo di attività evangelizzatrice. Pare assodato che l’attesa mazdaica del terzo figlio postumo di Zoroastro, il Sōšyans per eccellenza, poté essere associata e talora sovrapposta all’attesa messianica del Cristo, creando così un punto di contatto tra le due fedi. Si vedano su tale tema già i contributi di Messina 1933a; 1933b.

<sup>38</sup> Terian 2008, 99-107.

<sup>39</sup> Per una aggiornata disamina dell’influenza ebraica e cristiana sulla formazione della cultura arabo-islamica, si vedano i diversi articoli presenti nel volume curato da Amir-Moezzi e Dye (2022) dedicato alla storia del Corano, oggi disponibile anche in traduzione italiana (2024).

l'anima si purifica per mezzo di tinture immortali, i cui colori sono a loro volta immortali.<sup>40</sup> L'origine di questa tradizione è da ascrivere a speculazioni alchemiche di carattere ermetico, la cui influenza è stata rilevante anche in ambito cristiano, e non solo lì, ad esempio nell'immagine del battesimo come tintura indelebile dell'anima. In un altro ambito, quello manicheo, i colori e i dipinti avevano già assunto una sorta di forza ispiratrice e soteriologica di estrema rilevanza, come vedremo più avanti. Il Cristianesimo siriano, in ogni caso, sviluppò l'immagine arcaica della Natività di Gesù sottolineandone il ruolo divino di sublime pittore, come ricorre ancora nella *Prima Omelia sulla Natività* di Giacobbe di Sarugh (morto nell'anno 521):

Oggi il Pittore (Ṣayāraʿ) ha restaurato l'immagine (ṣalmā) di Adamo: poiché era consumata, ha mescolato ad essa il pigmento affinché non si corrompesse (versi 1057-1058).<sup>41</sup>

Gesù come nuovo Adamo possiede e reca nuovi colori, ma, come abbiamo visto proprio dalla letteratura apocrifia, è lui stesso il tintore per eccellenza. Da osservare anche la presenza di metafore pittoriche nella poetica di Narsai (V secolo), dove Dio è un artista, ed i suoi colori possono sbiadire a causa dei peccati umani.<sup>42</sup> Queste ed altre immagini speculative avrebbero dovuto esercitare una certa influenza, ed è ragionevole osservare che tutti questi elementi non potevano essere trascurati nell'ambito di una discussione sull'elaborazione zoroastriana del simbolismo dei colori del tempo.

Secondo un'altra importante fonte pahlavi del IX secolo d.C., le *Selezioni da Zādspram*, I,29-30,<sup>43</sup> sarebbe stato lo stesso Zurwān, il dio del tempo, a donare ad Ahreman un abito speciale dai colori scuri e cinerei, che praticamente tingono e caratterizzano il "Principe delle Tenebre" con una colorazione oscura. Il testo in questione è molto interessante perché vi si evoca un patto tra Zurwān ed Ahreman, diverso da quello normalmente citato nella letteratura mazdaica in medio persiano e che concerneva un accordo a priori pattuito tra le due potenze primordiali, ossia tra Ohrmazd ed Ahreman, ed a cui anche nell'*Antologia di Zādspram* si fa una breve allusione, esattamente al capitolo I,10-11. La dichiarazione attestata, invece, sempre nell'*Antologia di Zādspram*, ma al capitolo I,29-30, riguarda una successiva attribuzione ad Ahreman da parte di Zurwān di uno speciale "strumento" (*abzār*), simile ad un'arma, della "stessa essenza dell'oscurezza" (*ī az xwad-gōhr ī tārigīh*). Questo strumento, legato (*paywastag*) ad Ahreman, avrebbe posseduto però anche una parte della forza di Zurwān stesso, e sarebbe stato "come la pelle di una rana, nera e cinerea" (*pōst ēwēnag ī +wazaqīg ud syā ud ādurestarēn*). Zurwān, consegnando tale strumento, dettava altresì delle condizioni durissime al Principe delle Tenebre, condizioni che di fatto contemplavano anche una vera e propria maledizione. Il dio del tempo mediante la concessione di tale dono a doppio taglio assicurava, infatti, ad Ahreman che, se non fosse riuscito a concretizzare le sue minacce di distruzione contro la creazione di Ohrmazd nel corso

<sup>40</sup> Charron and Painchaud 2001.

<sup>41</sup> Kollaparampil 2010, 128 (traduzione), 129 (testo siriano).

<sup>42</sup> Rodrigo Gomez 2020.

<sup>43</sup> Gignoux and Tafazzoli 1993, 34-35.

dei successivi 9.000 anni, egli sarebbe stato a sua volta distrutto da quella stessa arma (*zay*) per mezzo della ferocissima demonessa Āz. Costei, alla fine del tempo storico, prima di morire anch'essa di fame, avrebbe divorato tutto ciò che era appartenuto al Signore delle Tenebre e gli si sarebbe rivolta contro. Si tratta, pertanto, di una tradizione speciale in cui figura un secondo patto con Ahreman, mentre quello tra Ohrmazd e Ahreman, fondativo, ad esempio, nella scansione del millenarismo iranico, e che trova nel testo del *Bundahišn* la sua piena formulazione, viene sì ricordato, ma senza alcuna particolare enfasi. Ahreman proviene dalle tenebre, e ne è intrinsecamente la manifestazione distruttiva, ma il più tremendo aspetto dell'abisso non è qualcosa di veramente "nero", ma probabilmente il suo essere incolore. Le tenebre, nonostante tutto, possiedono un carattere cromatico nerastro, che deriva loro dall'osservazione esterna grazie proprio alla presenza della luce, mentre, come indica la tradizione del *De Coloribus*, opera tarda attribuita ad Aristotele, sebbene spuria, l'oscurità non ha propriamente un colore in sé, ma semplicemente è l'assenza di luce.

Queste osservazioni trovano un utile punto di confronto nell'ambito delle speculazioni dei Šūfī sulla "luce nera" (in persiano *nūr-e siyāh*),<sup>44</sup> che non ha nulla di demoniaco o negativo, ma che corrisponde al grado più alto dell'iniziazione spirituale. Secondo la tradizione cristiana bizantina, Dio stesso vive in una luce inaccessibile, le cui sfumature oscillano tra l'azzurro ed il nero, e risultano intollerabili agli occhi umani.<sup>45</sup> Nel quadro dell'antagonismo dualistico mazdaico, l'abito di Ahreman, non può essere di nessun altro colore che di una cenere nerastra, ovvero opaco e sfuggente, tale per cui il Principe delle Tenebre poteva essere rappresentato o immaginato mentre modellava le sue creazioni rovesciate e invertite, come nere e cineree, ma questo perché egli sarebbe stato visto nel contesto di un confronto tra oscurità materiale e luce divina (come in *Bundahišn* I,43-46).<sup>46</sup>

Tornando allora al *Dēnkard* III, XXII,2, noteremo che, secondo la nostra fonte, l'anima dell'uomo sarebbe un essere luminoso (*ruwān ī mardōm rošn stī*),<sup>47</sup> e che la sua condizione non può affatto essere modificata in un'ontologia oscura. Il tema viene chiaramente sviluppato per mostrare che, nonostante i peccati che si possano commettere, la sostanza dell'anima non può essere mutata, e che un uomo dotato di luce spirituale, non può essere ridotto ad un uomo delle tenebre. L'anima umana non si presta, quindi, ad essere oscurata. Questa speculazione è molto importante e merita di essere collegata ancora una volta ai passi già citati sui colori del tempo. Aggiungiamo, però, che tale elaborazione esoterica zoroastriana non è stata riconsiderata alla luce della sua potenziale connessione con lo sviluppo successivo attestato nel Šūfismo iranico, dove "l'uomo di luce", o *l'homme de lumière*, ben studiato da Henry Corbin,<sup>48</sup> ha giocato un

<sup>44</sup> Corbin 1971, 110-113, *passim*. Come Gianfilippo Terribili (Università di Roma, La Sapienza) mi fa notare in una comunicazione personale, secondo la tradizione alchemica, la *nigredo*, è associata allo stadio della melancolia, che marca l'inizio del processo creativo. A seguito di tale osservazione, mi sembra utile far menzione del patente riferimento alla *Melancolia I* (1514) di Albrecht Dürer.

<sup>45</sup> Marchionibus 2012, 21-22, *passim*.

<sup>46</sup> Pakzad 2005, 19-20; Cereti and MacKenzie 2003, 38-39; Agostini and Thrope 2020, 9; Anklesaria 1956, 14-15.

<sup>47</sup> Cfr. Fazilat 2002, 96.

<sup>48</sup> Corbin 1971, *passim*.

ruolo enorme. Un siffatto uomo di luce, dotato di un'anima di luce, è in potenza l'uomo perfetto, un essere superiore, che può avere accesso agli aspetti nascosti della realtà ed aprire la strada ad una visione superiore o ad un altro, diverso, stato di sublime percezione.

In modo diverso, ma non privo di tratti comparabili, questa sorta di potere speculativo e visionario sembra essere stato conferito anche ai sacerdoti zoroastriani, nel momento in cui essi accedevano alla *mēnōg-wēnišnīg*, ossia “la visione mentale”, che li dotava di una sorta di terzo occhio attraverso il quale si accedeva ad una conoscenza visiva anticipata del *frašgird*, ossia del “rinnovamento” finale, connesso alla resurrezione dei corpi ed all'apocatastasi conclusiva della storia dell'umanità e del mondo, che prevedeva una trasfigurazione ontologica nel *tan ī pasēn*, cioè “il corpo futuro”.

In realtà, secondo *Dk.* III, XXVII,12, e 13,<sup>49</sup> «Ohrmazd, il Creatore, ha tinto il tempo con il colore, per mezzo della bontà [...], ed (ha) anche (tinto) il tempo con il colore del male» (*dādār ohrmazd rašt zamānag pad rang pad wehīh [...] ud zamānag ān-iz ī rang ī watarīh*). Possiamo, perciò, rendere più liberamente questo testo traducendolo come già suggerito da Jean de Menasce:<sup>50</sup> «il Creatore Ohrmazd tinse il Tempo nel colore del bene [...], ed egli (tinse) anche il Tempo nel colore del male».

Insomma, Ahreman con tutte le sue forze maligne proviene dall'esterno della creazione, ed il suo marchio demoniaco è visibile grazie alla tintura creata da Ohrmazd, in modo che anche le epoche più negative possano essere distinte fino al verificarsi del *Frašgird*. Tali colori possiedono un vero e proprio spettro, e corrispondono così anche a valori etici ed ideologici, ma allo stesso tempo la logica della loro distribuzione e sequenza si inserisce in una percezione mentale delle opposizioni storico-politiche e socio-religiose, che riflette un antagonismo in termini di concetti teologici, ma anche di una sensibilità etnoculturale, che si concretizza in una tassonomia cromatica. A questo proposito non possiamo dimenticare che il dualismo radicale dello Zoroastrismo non scredita la natura in sé ma riconosce in essa gli inevitabili effetti della commistione tra le diverse forze in campo nel conflitto cosmico. Quindi, anche se i colori appartengono al potere illuminante di Ohrmazd, l'aggressività di Ahreman ha costretto Ohrmazd a tingere anche i colori del male per distinguere e marcare ciò che proviene da Ahreman e dalla sua ontologia negativa.

Un tale punto di vista è esattamente opposto a quello che troviamo, ad esempio, nel dualismo manicheo, dove al contrario è la stessa demonessa Āz (la quale, come nello Zoroastrismo, assume una funzione devastante) a compiere l'atto creativo di plasmare il Bambino primordiale. Lo *Šābuhragān* presenta l'opera del demone della concupiscenza e dell'avidità, Āz per l'appunto, definendolo:

*čōn nigārgar kē pad xwēš nēzumānīh az rang ī gōnag gōnag pahikar nigārēd* (M7983):

<sup>49</sup> Testo pahlavi in Madan 1911, 1: 23, dalla riga 12 alla riga 20; Sanjana 1874, 1: 25, righe 4-5, righe 11-12 (traduzione inglese 21-22); Zaehner 1938a, 308, 310; 1972, 379, 381; Fazilat 2002, 111-112; per la traduzione si veda anche de Menasce 1973, 45.

<sup>50</sup> Vedi de Menasce 1973, 45: «Ohrmazd le Créateur teignit le temps de la couleur du bien [...] ; de la couleur du mal [...]».

come un pittore (*nigārgar*) che usa la sua abilità per dipingere (*nigārēd*) un quadro con colori diversi.<sup>51</sup>

Qui il “tintore”, anzi la “pittrice”, è una demonessa, tra le figure mostruose peggiori nella demonologia iranica, ma dobbiamo sottolineare che il giudizio manicheo sulla natura e sulle sue forme risultava completamente ribaltato rispetto a quello zoroastriano, sicché non c'è da meravigliarsi se tale agente del male sfigura e tortura la luce intrappolata nella creazione. Naturalmente, una reazione contro questa pittura negativa era possibile, come dimostra l'inno partico abecedario M 5700/I/<sup>52</sup> secondo il quale le membra dell'anima possono essere rafforzate spiritualmente mediante un'azione paragonabile a quella di “un abile pittore che dipinge un quadro” (*cw'gwn zxrwb nyzwm 'n ky pdkr ng'ryd*). Come osservava in proposito Andrea Piras,<sup>53</sup> abbiamo anche riferimenti pertinenti all'atto positivo del dipingere, chiaramente espressi nel testo sogdiano sui *Comandamenti* (*čaxšāpaδ*), correlato al *Discorso sul Nous di Luce*,<sup>54</sup> dove troviamo questa immagine:

*'ty yrβ'ky' 'nδmy ('xšny)[r](k) c'(n)[w] xwp ng'ryy 'ty šy(r) šw(mn)yy ky 'xšywnymync (ny) wδ(n) pršt'(y) t'* (M133).<sup>55</sup>

Il segno (*'xšnyrk*) dell'articolazione della saggezza (*yrβ'ky'*) è come un buon pittore (*ng'ryy* < *ni-kāraya-*) e un buon sarto (*šwmyy*) che hanno confezionato (*pršt'(y)*) un abito (*nywδn*) regale (*'xšywnymync*).

Se il Manicheismo contrapponeva colori e pittori nella sua visione anti-cosmica, di fatto, lo Zoroastrismo, nonostante il suo particolare impianto dualistico, ha continuato ad elaborare, anche se includendo via via nuovi strumenti intellettuali, l'idea di una complementarità che poteva così sfumare taluni aspetti più stridenti della contrapposizione tra luce/tenebre, bene/male. In tale contesto, la cultura mazdaica giunge a definire una riflessione sui colori del tempo capace di riconoscere nell'azione di dio l'apporto cromatico in relazione alla sua stessa azione di irradiazione luminosa e chiarificatrice. In tale modo, anche l'emersione delle forze del male dall'Abisso tenebroso ed incolore doveva assumere una specifica dimensione cromatica, che così ne disambiguava la realtà negativa e la sua intrinseca natura maligna.

Nelle multiformi sfumature delle cangianti colorazioni dei tempi e nell'inevitabile mescolanza delle classi e delle funzioni sociali, positive e negative, superiori ed inferiori, lo Zoroastrismo proponeva, pertanto, una sorta di caleidoscopio, la cui continua rotazione avrebbe prodotto nuove combinazioni fantastiche, a seconda dei casi, suggestive o angoscienti, almeno sino alla resa dei conti finale.

<sup>51</sup> Hutter 1992, 109, righe 22-25. Utile commentario in Piras 2022, 302.

<sup>52</sup> Durkin-Meisterernst 2014, 175. Cfr. Piras 2022, 301.

<sup>53</sup> Piras 2022, 302-303.

<sup>54</sup> Sims-Williams, Durkin-Meisterernst 2012, 67.

<sup>55</sup> Sundermann 1992, 131 (testo *am*, righe 127-130); per una traduzione inglese, vedasi anche BeDuhn in Gulácsi 2001, 242 (MIK III 4981). Si tenga conto di Piras 2022, 303.

Mi si conceda, in conclusione, di notare che, *mutatis mutandis*, non sembra forse un caso che, poco tempo prima di morire, Guillaume Apollinaire terminasse un dramma intitolato *Couleur du temps*,<sup>56</sup> la cui trama si svolge in un contesto di guerra ed angoscia, ma anche di opportunità e speranza. Inevitabile appare in tale testo il riferimento profetico all'atmosfera della Grande Guerra, che avrebbe travolto questo stesso autore nel baratro dell'oscurità, a pochi giorni dalla sua fine. Nel titolo originale, il colore (*couleur*) è indicato al singolare, ma l'idea è la stessa, ossia che il tempo si tinge grazie all'azione dell'umanità e della sua storia, ed è forse per questo che raramente vediamo ben distinti e affiancati i colori dell'arcobaleno, che sembrano formare un ponte che trascende la realtà terrena. *Inter tela volantia*, i colori del tempo danzano tra bene e male ed è un'arte quasi divina saperli distinguere, dove e quando ciò risulti possibile.

## Bibliografia

- Agostini, Domenico, and Thrope, Samuel. 2020. *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*. New York: Oxford University Press.
- Amir-Moezzi, Ali, and Dye, Guillaume. 2022. *Histoire du Coran. Contexte, origine, rédaction*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, and Dye, Guillaume. 2024. *Storia del Corano. Contesto, origine, redazione*. Edizione italiana a cura di Silvano Facione, (Collana Mnēsis vol. 3). Milano: Mimesis.
- André, Jacques. 1949. *Étude sur les Termes de couleur dans la langue latine*, (Études et Commentaires, VII). Paris : Klincksieck.
- André, Jacques. 1957. "Sources et évolution du vocabulaire des couleurs en latin". In *Problèmes de la couleur. Exposés et discussions du Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1954. Réunis et présentés par Ignace Meyerson*, (Bibliothèque Générale de l'École Pratique des Hautes Études, VI<sup>e</sup> Section). Paris: S.E.V.P.E.N, 327-338 (avec discussion).
- Anklesaria, Behramgore Tehmurasp. 1956. *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn: Transliteration and Translation in English*. Bombay: Published for the Rahnumae Mazdayasnan Sabha by Its Honorary Secretary Dastur Framroze A. Bode.
- Apollinaire, Guillaume. 1947. *Couleur du temps : drame en trois actes et en vers*. Paris : Éditions du Béliet.
- Asatrian, Garnik (forthcoming). *Etymological Dictionary of Persian*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series). Leiden: Brill.
- Athenaeus. 2007. *The Learned Banqueters*. Volume II: *Books 3.106e-5*. Edited and Translated by Stuart Douglas Olson, (Loeb Classical Library, 208). Cambridge, MA: Harvard University Press
- Bailey, Harold W. 1979. *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge-London-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

<sup>56</sup> Vedi Apollinaire 1949.

- Bausani, Alessandro. 1959. *Persia Religiosa: da Zoroastro a Bahā'u'llāh*. Milano: Lionello Giordano Editore.
- Bausani, Alessandro. 2000. *Religion in Iran: From Zoroaster to Bahā'u'llāh*. Translated by J.M. Marchesi. New York: Bibliotheca Persica Press.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. 2 vols. With the assistance of Lucien van Beek, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 10). Leiden: Brill.
- Burke, Tony. 2017. *The Syriac Tradition of the Infancy Gospel of Thomas*. A Critical Edition and English Translation. Piscataway, NJ: Gorgia Press.
- Cereti, Carlo Giovanni, and †MacKenzie, David Niels. 2003. "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1<sup>st</sup> Chapter of the Greater *Bundahišn*". In *Religious Themes and Texts in Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*, (Beiträge zur Iranistik, 24). Ed. by Carlo Giovanni Cereti, Mauro Maggi and Elio Provasi. Wiesbaden: Reichert Verlag, 31-59.
- Chantraine, Pierre. 1999. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Avec un Supplément. Nouvelle édition mise à jour. Sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou. Paris : Klincksieck.
- Charron, Regine, and Painchaud, Louis. 2001. "'God as a dyer.' The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel according to Philip (CG II,3)", *Le Muséon* 114 (1-2): 41-50.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 2). Leiden-Boston: Brill.
- Cipriano, Palmira. 1983. *Templum*, (Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche, 13). Roma: Università «La Sapienza».
- Corbin, Henry. 1971. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry-Saint-Vincent-Saint-Jabron : Editions Présence (English Translation: *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from French by Nancy Pearson. New Lebanon, NY: Shambala Publications, 1978).
- Dorfmann-Lazarev, Igor. 2016. "Changing Colours and Forms. Theophanies in the Armenian Script of the Lord's Infancy", *Journal of Eastern Christian Studies* 68 (3-4): 349-381.
- Dresden, M.J. 1966. *Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R. Cama Oriental Institute Bombay*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Durkin-Meisterernst, Desmond. 2014. *Miscellaneous Hymns. Middle Persian and Parthian Hymns in the Turfan Collection*, (Berliner Turfantexte, 31). Turnhout: Brepols.
- Édel'man, Džoj Iosifovna. 2020. *Étimologičeskij slovar' iranskich jazykov*. Tom 6. Moskva: Vostočnaja literatura.
- Fazilat, F. 2002. *Dinkard*. Book III (0-112). *Many Problems about the: Ethics, Creation, Medicine, Astrology, Religious Jurisprudence, the Philosophy of Khosrawāni, Theology, Philosophy, Civil Code, Mythical's Personages and ... Correction, Transcription, Notes and Translation according to the Madan's Publish*. Teherān: Publisher Enteshārāt-e Fahrhang-e Dehkhoda.
- Fischer, Hervé. 2023. *Mythanalyse de la couleur*. Paris : Éditions Gallimard.
- Gardiner, Henry G. 1972. *Color and Form, 1909-1914: The Origin and Evolution of Abstract Painting in Futurism, Orphism, Rayonnism, Synchronism, and the Blue Rider*. Exhibition

- 492 Bibliography catalogue. San Diego: Fine Arts Gallery, Oakland: Oakland Museum, and Seattle: Art Museum.
- Gharib, Badr al-Zaman. 2004. *Sogdian Dictionary: Sogdian, Persian, English*. Tehran: Farhang Publications (1<sup>st</sup> ed. Tehran: Farhang Publications, 1996).
- Gignoux, Philip. 2003. "Zamān ou le temps philosophique dans le *Dēnkard* III". In *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday on the 6<sup>th</sup> December 2002*. Ed. by Carlo G. Cereti, Mauro Maggi, and Elio Provasi. Wiesbaden: Reichert Verlag, 115-122.
- Gignoux, Philippe, and Tafazzoli, Ahmad. 1993. *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*, (Studia Iranica, Cahier 13). Paris : Association pour l'Avancement des Études iraniennes.
- Hübschmann, Heinrich. 1897. *Armenische Grammatik*. Erster Teil. *Armenische Etymologie*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Hutter, Manfred. 1992. *Mani's Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäischen Handschriften M 98/99 und M 7980-7984*, (Studies, 21 in Oriental Religions). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ierodiakonou, Katerina. 2018. "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Colour". In *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*. Ed. by Börje Bydén and Filip Radovic. Cham: Springer, 77-90.
- Kollaparampil, Thomas. 2010. *Jacob of Sarug's Homilies on the Nativity*. Piscataway: Gorgia Press.
- Madan, Dhanjishah Meherjibhai. 1911. *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard published by the Soc. for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion* under the supervision of Dhanjishah Meherjibhai Madan. 2 Vols. Bombay: Fort Printing Press.
- Marchionibus, Maria Rosaria. 2012. "I colori nell'arte sacra a Bisanzio", *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* (N.S.) 48: 3-31.
- Martinet, André. 2004. *Des steppes aux océans. L'indo-européen et les « Indo-Européens »*. Paris : Éditions Payot et Rivages (1<sup>er</sup> éd. Paris : Payot, 1986).
- Mayrhofer, Manfred. 1976. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (KEWA)*. Band III: *Y-H*. Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- Mayrhofer, Manfred. 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen (EWA)*. Band II. Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- de Menasce, Jean. 1973. *Le troisième livre du Dēnkard*, traduit du pehlevi, (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris III, 5). Paris : C. Klincksieck.
- Messina, Giuseppe, S.J. 1933a. *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus illustrata, 3). Romae: Apud Pontificium Institutum Biblicum.
- Messina, Giuseppe, S.J. 1933b. "Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia", *Biblica* 14: 170-198.
- Nasr, Seyyed Hossein, Dagli, Caner K., Dakake, Maria Massi, Lombard, Joseph E.B., and Rustom, Muhammed. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.

- Pagliari, Antonino. 1934. "Aspetti della Storia linguistica della Sicilia", *Archivum Romanicum* 18: 355-380.
- Pakzad, Fazlollah. 2005. *Bundahišn: Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. *Kritische Edition*, (Ancient Iranian Studies Series, 2). Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Panaino, Antonio. 2013. "Il culto del fuoco nello Zoroastrismo". In *Il fuoco nell'Alto Medioevo. LX Settimana di Studio del CISAM, Spoleto, 12-17 Aprile 2012*, (Atti delle Settimane, 60). Spoleto: CISAM, 65-95.
- Panaino, Antonio. 2017a. "The Origins of Middle Persian *zamān* and Related Words: A Controversial Etymological History", *Iran & the Caucasus* 21: 150-195.
- Panaino, Antonio. 2017b. "Vecchie e Nuove Considerazioni sul Millenarismo iranico-mesopotamico ed il Chiliasmo giudaico-cristiano". In *Studi Iranici Ravennati II*, (Indo-Iranica et Orientalia; Series Lazur, 14). A cura di Antonio Panaino e Andrea Piras, Milano-Udine: Mimesis, 183-229.
- Panaino, Antonio. 2020. "Light, Time, Motion and Impulse in the Zoroastrian Pahlavi Texts", *Iran and the Caucasus* 24: 243-285.
- Panaino, Antonio. 2024-2025. *Zamānag Rang. The Colors of Time*. Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Piras, Andrea. 2022. "The Painting of the Living Soul. Metaphors and Practices of Self Restoration". In *Manichaica Taurinensia*. Ed. by Samuel N.C. Lieu, Enrico Morano and Nils Arne Pedersen, (Corpus Fontium Manicheorum. Analecta Manichaica II). Turnhout: Brepols, 299-305.
- Provera, Mario E. 1973. *Il Vangelo arabo dell'Infanzia secondo il Ms. Laurenziano orientale (n. 387)*, (Quaderni del "La Terra Santa"). Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- Rezania, Kianoosh. 2010. *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, (Göttinger Orientforschungen, III. Reihe: Iranica, N.F. 7). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rodrigo Gomez, Eva M. 2020. "Painting Metaphors as a Means of Theological Expression in Narsai". In *Narsai. Rethinking his Work and his World*. Ed. by Aaron M. Butts, Kristian S. Heal, and Robert A. Kitchen. Tübingen: Mohr Siebeck, 187-197.
- Rossi, Adriano V. 2013. "Perception of unevenness and the lexical family of Sogdian *Pēsak ~ Pese ~ Pisē*". In *Commentationes Iranicae Vladimiro f. Aaron Livschits nonagenario donum natalicium. / Commentationes Iranicae Sbornik statej k 90-letiju Vladimira Aronoviča Livšica. / Ediderunt Sergius Tokhtasev et Paulus Lurja. / Pod redakciej S.R. Tochtas'eva i P. B. Lur'e. / Petropoli: in Aedibus Nestor-Historia / Sankt-Peterburg: Nestor-Istorija, 367-377.*
- Sanjana, Peshotan Bahramji. 1888. *The Dinkard: the original Pahlavi text: the same transliterated in Zend characters, translations of the text in the Gujrati and English languages, a commentary and a glossary of select terms*. Edited and translated by Peshotan Bahramji Sanjana. Vol. 5. Bombay: Duftur Ashkara Press.
- Schoenberg, Arnold. 1966. *Harmonielehre (seventh ed.)*. Vienna: Universal-Edition (1<sup>st</sup> ed. Leipzig-Vienna: Verlagseigentum der Universal-Edition, 1911).

- Sims-Williams, Nicholas, and Durkin-Meisterernst, Desmond. 2012. *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, (Dictionary of Manichaean Texts, 3. Part 2). Turnhout: Brepols.
- Sorabji, Richard. 1972. "Aristotle, Mathematics, and Colour", *The Classical Quarterly* 22 (2): 293-308.
- Terian, Abraham. 2008. *The Armenian Gospel of the Infancy. Translated and annotated*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Terribili, Gianfilippo. 2009-2010. *Appartenenza etnica e percezione del nemico: la difesa dell'iranismo nel terzo libro del Dēnkard*. Dottorato di Ricerca in Studi Filologici e Letterari sul Vicino Oriente Antico e l'Iran Pre-Islamico. XXI Ciclo. Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza" Facoltà di Lettere e Filosofia (Tesi inedita).
- de Vaan, Michiel. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7). Leiden-Boston: Brill.
- Wood, Francis Asbury. 1902. *Color-Names and Their Congeners: A Semasiological Investigation*. Halle: Max Niemeyer.
- Zaehner, Richard Charles. 1938a. "Zurvanica I", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9 (2): 303-320.
- Zaehner, Richard Charles. 1972. *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*. With a New Introduction by the Author. New York: Biblio & Tannen (1<sup>st</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1955).

# De Ctésiphon à Bagdad : héritage technique perse à la cour abbasside ?\*

*Alessia Zubani*

Newton International Fellow, The British Academy; University of Oxford, Wolfson College;  
Associate Researcher, French Institute for Anatolian Studies, Istanbul

Contribution présentée par Antonio C. D. Panaino

## Abstract

A variety of sources report that the Sasanian king Khusraw II (r. 590-628) commissioned the construction of an imposing throne designed to celebrate his prowess as a ruler and the grandeur of the Sasanian dynasty. These sources describe the throne as a complex machine capable of movement, recreating natural sounds, and computing time. Approximately a century after the fall of the Sasanian Empire, the Abbasid Caliph al-Manṣūr (r. 754-775) founded a new capital for his empire, Bagdad. Following the example of the Sasanians, whom the Abbasids considered as a model of political authority, the caliphal court maintained a collection of ingenious devices. A comparative study of these instruments in the Sasanian and Abbasid courts reveals their significant political function and question the possible Abbasids' recovery and integration of Sasanian technical knowledge and motifs into the Islamic context.

## Keywords

Automata, History of sciences and technology, Sasanian Empire, Abbasid Caliphate.

---

© Alessia Zubani, 2024 / Doi: 10.30682/annalesm2402b

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

---

\* Cet article s'appuie sur des recherches financées par la Soudavar Memorial Foundation dans le cadre d'un contrat postdoctoral à l'Université de Bologne, ainsi que par la British Academy dans le cadre du programme « Newton International Fellowship ».

## 1. Introduction : l'automate, machine fantasmagique et merveille technique

La littérature médiévale de l'Europe chrétienne révèle un intérêt particulier pour les dispositifs ingénieux, tels que les statues animées, les arbres artificiels et les installations pivotantes. Ces objets peuplent les pages des chansons de geste, où ils sont souvent associés aux somptueux palais des souverains orientaux.<sup>1</sup> Un exemple caractéristique se trouve dans la chanson de geste anonyme *Le Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople* (XII<sup>e</sup> siècle). Lors d'un prétendu pèlerinage à Jérusalem, Charlemagne se dirige vers Constantinople, où il est chaleureusement accueilli par le roi Hugon. Le poète utilise ce voyage pour nous offrir une description éclatante des splendeurs de Constantinople, telles qu'imaginées à l'époque à partir des récits de pèlerins et de voyageurs. Dans le palais, l'architecture et le décor manifestent l'opulence et la magnificence d'Hugon. C'est dans ce cadre que les dispositifs ingénieux, avec leurs mécanismes complexes et énigmatiques, se révèlent aux yeux de Charlemagne et de ses chevaliers.<sup>2</sup>

*Le Pèlerinage de Charlemagne* permet d'identifier deux aspects caractéristiques des machineries évoquées dans les chansons de geste. Premièrement, ces appareils merveilleux apparaissent dans les espaces palatiaux, établissant une association étroite avec la sphère aulique. Ils sont une marque de souveraineté, affirmant le pouvoir cosmocratique du roi. Deuxièmement, ces dispositifs se manifestent toujours en association aux cours byzantines et arabes, que la littérature de l'Europe chrétienne médiévale représente souvent comme des lieux de magie et de merveilleux.<sup>3</sup> Dans ce contexte, les automates deviennent emblématiques d'une certaine forme de pouvoir empreinte de mystère et d'enchantement.<sup>4</sup>

Ces images littéraires, intervenant dans les narrations fabuleuses des cours exotiques de la Méditerranée orientale et du Moyen-Orient, ne sont pas simplement des créations fantasmagiques issues de l'inventivité des poètes. Au contraire, la présence des machines ingénieuses dans les cours de la Méditerranée et du Moyen-Orient, tant à l'époque tardo-antique que mé-

<sup>1</sup> Les automates apparaissent sous forme d'objets magiques ou de machineries complexes dans de nombreux ouvrages de la littérature romane du XII<sup>e</sup> siècle, tels que le poème *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et le roman de chevalerie *Yvain, Le Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes. Voir à ce sujet les travaux de Faral 1913, 328-335, Sherwood 1947, Baumgartner 1988, Legros 1992 et l'ouvrage collectif édité par Pomel 2015. Pour des études spécifiques sur les dispositifs présents dans les ouvrages mentionnés, voir Méjean 1970, Sullivan 1985, Trannoy 1992, Truitt 2015.

<sup>2</sup> Dans le palais d'Hugon, l'empereur des Francs et ses chevaliers assistent à plusieurs spectacles. Leur arrivée est célébrée par un concert joué par deux automates sous forme d'enfants, dont les cors en ivoire jouent grâce à l'énergie du vent. Celui-ci est également la force motrice à la base d'une machinerie censée faire tourner le palais entier. Les automates qui apparaissent dans *Le pèlerinage de Charlemagne* sont analysés en détail par Trannoy 1992.

<sup>3</sup> La bibliographie concernant l'image des cours moyen-orientales dans la littérature de l'Europe chrétienne médiévale comme espace de la merveille qui fascine et effraye est très riche. Je renvoie en particulier aux études de Dubost 1991, 356-363, Gaullier-Bougassas 2003, 25-56, Labbé 1987, Trannoy 1992, 227 ; 246-247 et Sberlati 2003.

<sup>4</sup> Sur l'implication des automates dans la création de cette image dans l'Europe chrétienne médiévale, voir Truitt 2015, en particulier 12-39.

diévale, est bien documentée par de nombreuses sources textuelles, iconographiques et matérielles.<sup>5</sup> Tantôt que les contextes byzantin et islamique ont été quelque peu étudiés, l'histoire des dispositifs mécaniques dans l'Empire sassanide demeure largement négligée. Le monde perse préislamique révèle une tradition en ingénierie mécanique, illustrée notamment par le trône pivotant de Khusraw II (r. 590/91-628). Toutefois, le degré de développement de cette discipline à l'époque sassanide reste incertain, en grande partie à cause du manque de sources techniques. De même, la rareté des données matérielles et littéraires rend difficile l'évaluation d'une éventuelle relation entre les avancées mécaniques dans les contextes hellénistique et perse.<sup>6</sup>

L'étude de l'art mécanique dans l'Iran préislamique revêt une importance cruciale. Elle permet d'approfondir nos connaissances sur l'histoire des sciences et techniques dans ce contexte, tout en ouvrant des perspectives sur les échanges et transmissions de savoirs techniques entre le monde hellénistique et le Moyen-Orient tardo-antique et médiéval. En outre, elle éclaire la manière dont des concepts politiques étaient récupérés et exprimés à travers des artefacts mêlant art et technique, comme les automates, dans l'Islam médiéval.<sup>7</sup> En effet, un siècle après la chute de l'empire sassanide, les Abbassides (750-1258) ont intégré ces dispositifs au sein du califat islamique, démontrant leur pertinence et influence durable. L'intérêt abbasside pour la mécanique était largement nourri par le processus de traduction des traités techniques, scientifiques et philosophiques du grec vers l'arabe, facilitant ainsi la circulation d'œuvres fondatrices de la discipline, telles que la *Pneumatica* de Philon de Byzance (III<sup>e</sup> siècle av.n.è.), la *Mechanica* d'Héron d'Alexandrie (I<sup>er</sup> siècle n.è.), le texte pseudo-aristotélicien *Problemata Mechanica* et le huitième livre du *Collectio* de Pappus (IV<sup>e</sup> siècle n.è.).<sup>8</sup> Toutefois, la continuité entre l'empire sassanide et le califat abbasside, de la théorie politique à l'administration, est manifeste. Les Abbassides portaient une grande attention à l'héritage perse, qui leur offrait un modèle de royauté prestigieux.

<sup>5</sup> Voir Duggan 2009 ; Caiozzo 2010 ; Iafrate 2015 ; Truitt 2015 ; Balafrej 2022 ; 2023 ; Zubani 2021 ; 2024.

<sup>6</sup> L'école hellénistique de l'art mécanique et des dispositifs ingénieux est surtout représentée par Ctésibios (III<sup>e</sup> av. n. è.), actif sous Ptolémée II Philadelphie (r. 282-246 av. n. è.), Philon de Byzance (III<sup>e</sup> siècle av. n. è.), auteur d'un traité en neuf volumes sur les procédures mécaniques, et Héron d'Alexandrie (I<sup>er</sup> siècle n. è.), connu pour ses ouvrages sur les automates et la pneumatique. Les traités de Philon et de Héron ont été étudiés par des savants byzantins comme Isidore de Milet et Anthémios de Tralles, chargé par Justinien de reconstruire Sainte-Sophie en 532. Anthémios de Tralles est l'auteur de *Sur les machines merveilleuses*, dont il ne reste que quelques fragments. Pour des études générales sur la mécanique dans le contexte byzantin, voir Brett 1954 ; Long 2003 ; Lewis 2007 ; Acerbi 2020, 153-155. Sur les trois savants alexandrins, voir Drachmann 1948, Beaune 1980, 54-65, Gille 1980, Berryman 2009, spécialement 105-154 et Di Paquale 2019.

<sup>7</sup> Les dispositifs mécaniques ont toujours joué un rôle significatif dans le vocabulaire visuel des palais et des lieux de culte depuis l'Antiquité. Cela est particulièrement évident à l'époque hellénistique, quand la cour lagide avait financé à de nombreuses occasions des créations machiniques pour le culte des divinités et des souverains. Un exemple notable est la somptueuse procession organisée pour la mort de Ptolémée I<sup>er</sup> par son fils Ptolémée II, où des statues mobiles capables de réaliser des actions étaient présentes. Voir à ce sujet le récit par Callixène de Rhodes (Rice 1983, 63). L'ingénieur Ctésibios (III<sup>e</sup> siècle av. n.è.), possible créateur de ces machines et savant proche de la famille royale, a conçu nombre des machineries pour les temples et la cour, jetant les bases d'une nouvelle discipline avec des applications pratiques et politiques.

<sup>8</sup> Pour une traduction française de la *Pneumatica* de Philon de Byzance, voir Carra de Vaux (dir.) 1903 ; une traduction anglaise est Prager (dir.) 1974. Pour ce qui concerne Héron d'Alexandrie, voir Hero of Alexandria 1976 ; 1988. Sur le *Problemata Mechanica*, voir Abattouy 2001 ; 2002 ; Canavas 2010. Sur le dernier chapitre de la *Collectio* de Pappus, voir Jackson 1970 ; 1972 ; 1987.

Dans ce contexte, il est légitime de se demander s'il existe une connexion entre les dispositifs ingénieux sassanides et ceux des Abbassides. Cet article explore cette possibilité, en examinant si l'héritage perse a pu constituer un moteur supplémentaire pour la conception et production des dispositifs ingénieux dans la cour abbasside, avec l'intention d'adhérer à un modèle de souveraineté inspiré par les rois sassanides.

## 2. Le trône pivotant à la cour sassanide

Une tradition chrétienne très répandue à l'époque médiévale concernant la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix a contribué à la diffusion d'un récit pseudo-historiographique sur la victoire de l'empereur byzantin Héraclius (r. 610-641) sur le souverain sassanide Khusraw II (r. 590-628). Selon une tradition littéraire composée principalement de textes tardifs, le siège perse de Jérusalem en 614 et le vol de la Sainte Croix qui s'ensuivit furent des facteurs déclenchants de la campagne militaire de l'empereur byzantin Héraclius en Iran. Cette campagne aboutit à la mort de Khusraw II, assassiné par son fils en 628.<sup>9</sup>

La version la plus aboutie de ce récit se trouve dans *La légende dorée* de Jacques de Voragine (m. 1298), chroniqueur et archevêque de Gênes. Dans un effort pour caractériser le monarque perse par des traits mégalomaniaques, Jacques de Voragine décrit la mise en scène somptueuse orchestrée dans le palais royal du monarque sassanide :

Or, sa volonté étant de se faire adorer par tous ses sujets comme un dieu, il fit construire une tour d'or et d'argent entremêlés de pierres précieuses, dans laquelle il plaça les images du soleil, de la lune et des étoiles. À l'aide de conduits minces et cachés, il faisait tomber la pluie d'en haut comme Dieu, et dans un souterrain il plaça des chevaux qui traînaient de chariots en tournant, comme pour ébranler la tour et simuler le tonnerre. Il remit donc le soin de son royaume à son fils, et le profane réside dans un temple de cette nature, où après avoir placé auprès du roi la Croix du Seigneur, il ordonne que tous l'appellent Dieu.<sup>10</sup>

Le récit de Jacques de Voragine représente la synthèse de plusieurs siècles de narrations fournies par un corpus de sources byzantines et d'ouvrages ecclésiastiques latins sur un merveilleux trône mobile sassanide.<sup>11</sup> Mais de quoi s'agit-il exactement ? Cette machinerie, connue sous le nom de Takht Tāqdīs (« le trône vouté ») dans la littérature arabo-persane, était un trône pivotant, dont la création avait été commandée par Khusraw II au VII<sup>e</sup> siècle.<sup>12</sup> Les sources byzantines, latines, arabes et persanes en donnent des descriptions variées, mais s'accordent toutes sur sa nature mécanique.

<sup>9</sup> Sur les guerres entre Khusraw et Héraclius, voir la récente publication de Howard-Johnston 2021.

<sup>10</sup> Jacques de Voragine 1967, 192.

<sup>11</sup> La circulation de la narration médiévale concernant le trône de Khusraw II a fait l'objet d'une étude détaillée par Delpech 2012.

<sup>12</sup> Dans cet article, je me contente de présenter un bref résumé sur ce trône. À ce sujet, voir Herzfeld 1920 ; L'Orange 1953 ; Delpech 2012 ; Panaino 2020, 124-134 ; 2024.

L'historiographie syriaque et byzantine a toujours associé, dès l'époque des événements, la légende du bois de la Croix au thème de la « religion impie des Perses » et de « l'apostasie de leur roi adorateur du feu ». <sup>13</sup> Ce sont cependant les intellectuels byzantins du IX<sup>e</sup> siècle qui ont introduit des descriptions du trône mécanique du souverain perse, toujours intégré dans un cadre architectural et décoratif où le roi est entouré d'astres et de luminaires. Dans la perspective de ces auteurs, le trône était censé renforcer le portrait mégalomane de Khusraw II.

On remarque également que le mécanisme du trône était doté d'un système de conduites d'eau permettant de reproduire des phénomènes météorologiques, mentionné soit dans la littérature byzantine soit dans celle latine. Cette dernière, représentée ici par l'œuvre de Jacques de Voragine, ajoute un détail supplémentaire aux sources byzantines connues : un seconde principe moteur du trône, permettant la rotation de l'ensemble architectural. Ce système reposait sur le mouvement de chevaux cachés dans une chambre souterraine secrète. Le mouvement circulaire de ces animaux rendait possible l'action rotatoire de la structure entière du trône, qui pivotait autour de son propre axe. Le trône de Khusraw II ainsi décrit, comme le dit Delpech, « combine et cristallise en un même dispositif royal les trois états principaux du ciel : en tant que planétarium l'engin représente l'aspect *astral* du firmament ; sa machinerie pluviogène et tonitruante en simule la dimension *météorologique* ; sa fonction divinatrice en incarne enfin la symbolique *métaphysique*, le roi projeté dans les sphères et devenu manipulateur climatique accédant de ce fait à une feinte transcendance ». <sup>14</sup>

Le thème du trône astronomique de Khusraw II est également ancré dans la tradition littéraire arabo-persane. Cependant, la description de la machinerie diffère considérablement du portrait qu'en font les sources en grec et latin. L'exposé sur le trône sassanide intervient dans les ouvrages des poètes persans Firdawsī (m. 1020) et Nizāmī Ganjavī (m. 1209) et dans l'*Histoire des rois de Perse* (*Ghurar akhbār mulūk al-Furs wa siyarihīm*), ouvrage historiographique longuement et à tort attribué à Tha'ālibī. <sup>15</sup>

Firdawsī consacre au trône de Khusraw II des pages monumentales, ornées de riches détails sur sa création et sa configuration. Ce qui est remarquable et innovant dans son exposition, c'est l'attribution d'une histoire mythique au trône lui-même. Le poète crée ainsi une connexion légendaire, en transfigurant le trône en un symbole idéologique, transféré d'un roi à l'autre comme emblème d'héritage royal. L'objet somptueux pourtant tombe dans les mains de l'envahisseur Alexandre le Grec, dit aussi « le maudit », qui aveuglé par son ignorance, le détruit en mille fragments. <sup>16</sup> Ça sera seulement Khusraw II, informe Firdawsī, à réussir à rétablir intégralement le siège royal. Pour sa restauration, le roi appelle les meilleurs artisans, provenant de l'Empire byzantin, de la Chine, de la Mésopotamie et de la Perse elle-même. Après deux ans de

<sup>13</sup> Delpech 2012, 717. Les figures d'Antiochus le Stratège et l'Anonyme de Guidi sont à signaler. Voir à ce sujet Frolow 1953, 98-99.

<sup>14</sup> Delpech 2012, 716.

<sup>15</sup> Sur l'attribution de l'*Histoire des rois de Perse* à Tha'ālibī, se référer à Orfali 2009, 297-298.

<sup>16</sup> Conformément à la tradition zoroastrienne, le souverain macédonien incarne la figure de l'antihéros, origine et cause de la fragmentation de l'empire persan, de la bonne religion, le zoroastrisme, et du savoir culturel et historique du pays. Alexandre confirme ici son rôle dévastateur, en brisant le symbole premier de la royauté iranienne, le trône. Sur cette question, voir Abel 1966, Gignoux 2007 et Wiesehöfer 2011.

travaux, les artisans proposent un appareil pivotant, capable de modifier sa direction à chaque changement de saison, équipé d'un mécanisme très complexe, où le caractère astral est encore une fois réaffirmé et accentué :

Douze signes du zodiaque et sept planètes,  
 Et la lune quand elle passe dans les comètes,  
 Étaient sur le trône, les savants y scrutaient  
 Les astres immobiles et ceux qui bougeaient,  
 Voyant quelle partie de la nuit était passée,  
 Combien sur la terre le ciel avait tourné,  
 Certaines des constellations étaient en or,  
 Et d'autres contenaient des bijoux encore,  
 Personne n'était capable de les compter,  
 Même ceux qui avaient beaucoup étudié.<sup>17</sup>

Le trône exhibe un système complexe, semblable à un planétarium, utile pour rédiger les calculs astronomiques et les horoscopes. La lecture de Firdawsī révèle donc la relation étroite entre le trône du Khusraw II et le caractère cosmologique, renforcée par la nature mécanique du trône lui-même. Malgré la nature manifestement littéraire de l'ouvrage, le récit du poète persan semble partiellement confirmer les témoignages offerts par les historiens byzantins et carolingiens.

L'histoire de Khusraw II, relatée dans la chronique universelle du Pseudo-Tha'ālibī dans l'*Histoire des rois de Perse* met en lumière la splendeur et la grandeur de sa cour à travers une description détaillée de son trésor, où figure également le trône pivotant.<sup>18</sup> L'auteur présente le Takht Tāqdīs comme une structure aux dimensions impressionnantes en ivoire et en bois de teck, ornée de plaques et de balustrades en argent. Sur les différents niveaux du trône se trouvaient des sièges, magnifiquement encadrés de dorures. Un arc en or et en lapis-lazuli surplombait l'ensemble, décoré de représentations de la sphère céleste, des constellations, du zodiaque et des sept climats. Ces décorations incluaient également des images des souverains, illustrant leurs attitudes lors des apparitions publiques, des batailles et des chasses. Un mécanisme ingénieux sur le trône permettait de connaître l'heure du jour, ajoutant une dimension fonctionnelle à cette œuvre d'art.

Les récits arabo-persans présentent une image du trône sassanide qui diffère considérablement de celle que l'on trouve dans les traditions byzantine et latine. La divergence la plus marquante réside dans l'absence, dans le corpus arabo-persan, de la machinerie censée recréer les phénomènes météorologiques du tonnerre. Cette disparité dans les descriptions pourrait s'expliquer par une transformation intentionnelle de l'image réelle du trône à des fins de propagande, ou encore indiquer l'existence de plusieurs trônes distincts au sein de l'empire sassanide.

Quoi qu'il en soit, tous les récits s'accordent sur un point crucial : le trône sassanide est associé à un espace architectural aux fortes références cosmiques, enrichi par l'exhibition de

<sup>17</sup> Firdawsī 2019, 1607.

<sup>18</sup> Texte en Pseudo-Tha'ālibī 1900, 698-699.

cette machinerie ingénieuse. Ce dispositif véhiculait un message idéologique clair : le Roi des rois devait être perçu comme un *kosmokratōr*, le souverain universel.<sup>19</sup> Dans le complexe système d'interactions symboliques entre pratiques rituelles, espaces architecturaux et éléments visuels, le Takht Tāqdīs jouait un rôle fondamental, contribuant à la définition et à l'affirmation du portrait cosmologique de Khusraw II. La structure mécanique du trône se présentait alors comme un puissant instrument visuel du pouvoir et de l'autorité royale. La machinerie participait à un dialogue rituel entre le souverain, sa cour et les observateurs externes, tels que les invités et les ambassadeurs étrangers. Par cette mise en scène impressionnante, elle devait non seulement émerveiller son public, mais aussi témoigner de la prouesse scientifique et technique du Roi de rois et, par extension, de l'empire sassanide. Le dispositif automatique, combiné à l'image astrale de Khusraw II, peut donc être considéré comme un acteur actif de sa propagande royale.

Ce trône imposant, dont les caractères spectaculaires ont fait de lui un motif récurrent dans la littérature arabo-persane et de l'Europe chrétienne, devient un modèle pour plusieurs sièges mobiles réalisés quelques siècles plus tard, dont le « trône de Salomon » en contexte byzantin est un exemple majeur.<sup>20</sup> Les caractères similaires entre les installations dans les salles du trône perses et abbassides, ainsi que leur utilisation à des fins politiques similaires suggèrent que l'exemple sassanide a également servi de modèle pour les califes.

### 3. Trônes et automates à la cour abbasside

Au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, l'empire sassanide succomba aux assauts des armées islamiques. Environ un siècle plus tard, la fondation du califat abbasside ne marqua pas une rupture nette avec le passé. En intégrant les territoires de l'ancien empire sassanide ainsi qu'un riche ensemble de traditions, d'idées et de notions perses, les Abbassides ont su perpétuer cet héritage. L'entourage politique abbasside comptait de nombreux dirigeants, intellectuels et secrétaires issus de familles influentes d'origine iranienne. Cette présence facilita la circulation et la transmission des savoirs et coutumes sassanides, assurant une continuité culturelle et intellectuelle.<sup>21</sup> Cette continuité se manifesta dans divers domaines tels que l'administration, la science et la pensée politique.

Cette assimilation s'est également manifestée dans le domaine artistique et technique.<sup>22</sup> En ce qui concerne les sciences mécaniques, l'intégration s'est réalisée à travers la conception, la production et l'utilisation de dispositifs ingénieux au sein de la cour califale. Ce processus a été renforcé par la traduction des traités techniques du grec vers l'arabe, ainsi

<sup>19</sup> Au sens de « souverain cosmique », on trouve ce titre employé en relation aux empereurs romains depuis le II<sup>e</sup> siècle. Dans le contexte byzantin, il est attribué des empereurs byzantins, censés exercer le rôle de Vicaire de Christ. Voir Brown 2001, 88-89 ; Iafate 2020, n. 3. Sur le roi sassanide comme *kosmokratōr*, je renvoie la lecture à Panaino 2004.

<sup>20</sup> Voir à ce sujet Brett 1954 ; Canavas 2003 ; Berger 2006 ; Iafate 2015, 55-105 ; 2020.

<sup>21</sup> Une synthèse sur l'effet iranisant de la révolution abbasside est Zadeh 2011, 21-22.

<sup>22</sup> Un texte fondamental qui discute de ces questions est Ettinghausen 1972. Voir également les contributions parues en Asutay-Effenberger et Daim (dir.) 2019.

que par une compétition technique active avec la cour byzantine, elle-même fascinée par les dispositifs ingénieux. Ainsi, la cour califale abbasside exhibait dans ses palais des merveilles telles que des arbres artificiels, des horloges hydrauliques et d'autres types d'automates, dont l'existence est témoignée par un vaste corpus de sources littéraires et scientifiques arabes.<sup>23</sup> Souvent, comme le révèlent les sources elles-mêmes, ces appareils intervenaient dans les pratiques cérémonielles et les rituels diplomatiques qui concernaient en particulier les visites des émissaires étrangers.

L'une de ces machineries abbassides se trouvait à Samarra, capitale du califat entre 836 et 892, dans la salle du trône du palais du calife al-Mutawwakil (r. 847-861). Sa passion pour les automates (*ālāt mutaḥarrrika*) est attestée par le savant Aḥmad b. Yūsuf b. al-Dāya (m. entre 940-950) et le physicien Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270).<sup>24</sup> L'une de ses machines est présentée par l'intellectuel fatimide al-Shābushṭī (m. 988), qui en donne une description détaillée dans le *Livre des monastères* (*Kitāb al-Diyārāt*), une collection des récits sur les couvents chrétiens d'Iraq, Syrie et Égypte incluant les portraits de certains califes abbassides et des dignitaires de la cour. Dans le but d'esquisser un portrait d'al-Mutawwakil, al-Shābushṭī évoque ses intentions de bâtir dans le palais al-Burj une salle du trône étrange, qu'il décrit en ces termes :<sup>25</sup>

Et il plaça ici des images excellentes en or et argent et une grande piscine (*birka*) dont les couvertures externes et internes étaient des plaques en argent. Et il plaça dedans un arbre en or aux oiseaux gazouillant et un jardin des pierres précieuses qui est appelé *tūbā*.<sup>26</sup> Un grand trône en or fut construit pour lui et il y avait deux images des lions imposants. Et sur les escaliers il y avait des images des lions, des aigles et d'autres choses, comme l'on décrit le trône de Salomon, fils de David – que la paix soit sur eux.<sup>27</sup>

Bien que le *Livre des monastères* ne suggère pas explicitement la nature mobile du trône abbasside, l'association entre le siège califal et les automates est manifeste, notamment par la présence d'un arbre en or aux oiseaux mécaniques au même endroit. Al-Shābushṭī encourage ici une réflexion sur le pouvoir, son exercice et sa nature corruptrice. À l'instar du souverain sassanide Khusraw II, al-Mutawakkil choisit pour sa salle du trône une installation d'automates, dont le prestige alimentait l'autorité califale. Le modelé de royauté perse semble ici se trouver adapté sous une forme islamisée. En effet al-Shābushṭī, dans sa description d'al-Mutawakkil met en

<sup>23</sup> Dans cet article, je me limite à prendre en considération les sources littéraires arabes. Pour une étude systématique sur la littérature technique abbasside, voir Zubani 2024.

<sup>24</sup> Voir, respectivement, Ibn al-Dāya 2001, 101 et Ibn Abī Uṣaybi'a 2020, chap. 10.1.7.

<sup>25</sup> Le palais al-Burj, « la tour », était ainsi appelée pour sa proximité au célèbre minaret à spirale de la Grande Mosquée de Samarra. Voir à son propos Northedge 2007, 127 ; 239-240.

<sup>26</sup> Ce terme arabe, qui porte le sens de « béatitude », désigne également un arbre qui selon la tradition islamique se trouve dans le paradis. Voir à ce sujet Lechler 1937.

<sup>27</sup> Texte arabe en al-Shābushṭī 1982, 160-161. Il semble qu'après un certain temps, al-Mutawakkil soit tombé gravement malade en ce lieu. Une fois rétabli, il ordonna la démolition de la salle du trône et fit fondre l'or pour le réutiliser.

lumière comment ce dernier choisit de se présenter avec les qualités d'un second Salomon. Le calife se serait entouré des images généralement associées au trône du prophète, intégrant des éléments tels que les oiseaux, les lions et les griffons.<sup>28</sup> À cet égard, il convient de souligner l'existence d'un parallélisme avec la cour byzantine, qui possédait un siècle plus tard un siège mécanique qualifié de « salomonien ».<sup>29</sup>

Pourquoi le modèle de Salomon était-il si prégnant dans les deux milieux palatiaux ? Ce succès s'explique par le fait que le prophète était un catalyseur d'éléments liés à un idéal de bonne et juste souveraineté. Son nom est associé à de nombreux talents et domaines, allant de la sagesse à la magie, en passant par les arts et l'artisanat. Il était considéré un constructeur d'importants complexes architecturaux, porteur du bien-être, homme savant et emblème de sagesse et justice.<sup>30</sup> Salomon était également associé aux automates selon une tradition qui le reliait soit à la métallurgie, soit à la création des merveilles dans le contexte palatial, en tant que roi bâtisseur. Comme le résume Rachel Milstein, dans la tradition islamique Salomon « as a king he maintained order and comfort, as a magician he offered healing, and as a builder of the Temple he established for believers a place of devotion and a gate to Paradise. In mythological, symbolic, and formal languages, all these virtues are embodied in descriptions of the Temple, the king's throne, and his royal and divine seal ».<sup>31</sup>

Cette image multiple du roi israélite répondait aux besoins des califes, qui pouvaient revendiquer pour eux-mêmes ses qualités exceptionnelles. Les implications politiques liées à Salomon s'étendent également aux objets qui lui étaient associés. Parmi eux, le siège royal, souvent relié à la figure du prophète servait à faire du calife un « Second Salomon », faisant partie des manifestations du pouvoir et de la culture aulique. En installant ces automates, le modèle de souveraineté sassanide se serait matérialisé, tout en incorporant des éléments islamiques. Cela renforçait l'identité du calife en tant que guide de la communauté musulmane. Ces dispositifs techniques et artistiques, intégrés dans les espaces auliques, incarnaient une synthèse culturelle unique et affirmaient la grandeur et l'autorité des califes.

Une installation similaire était connue dans la salle du trône abbasside du calife al-Muqtadir (r. 908-932) dans le palais al-Tāj à Bagdad. Les références à ces automates apparaissent dans plusieurs sources, notamment dans le cadre de la description de l'ambassade byzantine envoyée par Constantin VII Porphyrogénète (r. 913-959) à la capitale abbasside en 917, afin de discuter

<sup>28</sup> L'association entre les califes et le roi israélite n'était pas nouvelle dans le monde islamique. Les Umayyades avaient déjà exploité cette association avec la royauté de Salomon (Rabbat 1989 ; Soucek 1993 ; Tamari 1996). En 763, le calife abbasside al-Manṣūr a renforcé cette continuité en apportant à Bagdad cinq portes en fer, prétendument construites pour Jérusalem par Salomon, et en les installant aux quatre entrées de la ville, ainsi qu'à l'entrée de son palais. Ce geste visait à présenter la dynastie abbasside comme les véritables successeurs des figures bibliques. Voir à ce sujet les récits par al-Khaṭīb al-Baghdādī dans Lassner 1970, 54 et Ṭabarī 1990, 5. Se référer également à El-Hibri 2021, 58. Voir aussi Flood 1993, 204-223, qui présente le succès du symbole du palais de cristal ainsi qu'il est décrit dans le Coran et les sources islamiques.

<sup>29</sup> Pour une analyse de l'imaginaire autour du prophète Salomon dans les traditions royales, artistiques et techniques de la Méditerranée orientale et du Moyen-Orient entre Antiquité tardive et Moyen Âges, voir Iafrate 2015 ; 2020.

<sup>30</sup> Iafrate 2015, 261.

<sup>31</sup> Milstein 2014, 188.

des termes d'un accord de paix et de la libération des prisonniers.<sup>32</sup> La réception somptueuse accordée aux émissaires est décrite en détail dans les chroniques arabes et syriaques. Selon elles, deux envoyés byzantins furent accueillis à Bagdad par le vizir Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. al-Furā. Le vizir veilla à ce qu'ils soient bien pris en charge et les invita successivement à discuter de la possibilité d'une réception avec al-Muqtadir.

Les sources insistent en particulier sur les descriptions des richesses exposées à l'occasion de la visite des émissaires étrangers, qui séjournèrent dans la capitale pour une période d'environ deux mois. Tous ces textes remarquent que les deux ambassadeurs furent conduits par un nombre considérable des palais (selon certains récits, environ 23). Les narrations, qui varient sur certains détails, énumèrent le décorum et la prospérité du califat. Tout participe à fonder une image de puissance de l'empire islamique : l'armée rangée aux côtés de la rue qui amène de la résidence des ambassadeurs au palais califal ; le déploiement des servantes et des eunuques ; la manifestation ostentatoire des objets précieux, tels que les tapis, les tissus en brocart d'or, l'orfèvrerie, les bijoux et les pierres précieuses, les automates. Mais ce n'est pas tout : les jardins, embellis des palmiers et autres arbres fruitiers ; les parcs peuplés d'animaux exotiques ; l'exposition d'armes et d'objets de défense. En un seul voyage, les Byzantins devaient être éblouis par l'abondance et l'opulence califale. Mais ils devaient également prendre la mesure des avancées techniques et militaires, afin de pouvoir les témoigner à leur retour à Constantinople – après tout, les ambassadeurs étaient aussi des informateurs.

Une description de la salle du trône paraît dans le *Livre des dons et des raretés* (*Kitāb al-hadāyā wa al-tuḥaf*), texte d'époque fatimide composé par un auteur anonyme au XI<sup>e</sup> siècle.<sup>33</sup> La réception décrite inclut une visite des propriétés les plus remarquables du calife, culminant avec la visite de la salle d'audience (*majlīs*) d'al-Muqtadir, située dans le palais de la Couronne (*Qaṣr al-Tāj*). Là, les deux ambassadeurs assistent à un spectacle extraordinaire mettant en scène un arbre artificiel et mobile, avec des oiseaux chantants perchés sur ses branches. L'anonyme décrit la salle du trône de cette manière :

Et quand [les deux émissaires] entrèrent, ils embrassèrent le sol, ils saluèrent et ils s'arrê-  
tèrent dans le lieu indiqué par le chambellan Naṣr. Al-Muqtadir ordonna l'ouverture de la  
coupole (*al-qubba*) et l'installation de l'arbre, qui grâce à des engrenages divers (*wa fīhā*  
*anwā' al-ḥarakāt*) sortit du sol et remplit la coupole. Furent ouvertes les fontaines, d'où

<sup>32</sup> Les sources qui mentionnent cet évènement sont nombreuses. Parmi celles dont je ne tiens pas compte dans l'article, figurent le *Tajārib al-umam* d'Ibn Miskawayh (Amedroz et Margoliouth (dir.) 1920, 53-55), le *Rusūm dār al-khilāfa* de al-Ṣābi' (al-Ṣābi' 1964, 11) et le *Kāmil fī al-ta'rikh* de Ibn al-Athīr (1862, 79).

<sup>33</sup> Des mécanismes similaires à ceux décrits dans la source fatimide se retrouvent dans d'autres sources, où ils apparaissent en connexion avec une autre résidence califale, le Palais de l'Arbre (*Dār al-shajara*). Une de ces sources est l'*Histoire de Bagdad* (*Ta'rikh Baghdād*) de l'historien al-Khaṭīb al-Baghdādī (XI<sup>e</sup> siècle). Dans cet ouvrage, les automates ne se trouvent pas dans la salle du trône, mais dans l'une des cours du palais. L'auteur décrit un arbre d'argent orné d'oiseaux mécaniques qui gazouillent, situé au centre d'une grande fontaine. Voir al-Khaṭīb al-Baghdādī 2011, 420-422. Parmi les autres auteurs mentionnant ces dispositifs figurent le géographe arabe Yāqūt (1867, 2 : 520-521), le savant hanbalite Ibn al-Jawzī (1996, 175) et le chroniqueur et médecin syriaque Bar Hebraeus (1976, 156-157).

coulaient eau de rose et mousse, et gazouillaient les figures (*tamāthīl*) des oiseaux sur l'arbre.<sup>34</sup>

La machinerie décrite par l'anonyme fatimide, avec son arbre artificiel peuplé d'oiseaux mécaniques, rappelle le modèle déjà observé à la cour d'al-Mutawakkil. Ces deux installations témoignent de leur adhérence à une tradition d'étude codifiée dans le monde hellénistique et préservée dans les siècles. D'ailleurs, dans la première époque abbasside plusieurs ouvrages grecs sur la technique furent traduits. En ce cadre, les ouvrages d'Héron d'Alexandrie, notamment la *Mechanique* et la *Pneumatique*, étaient lus et étudiés au moins du IX<sup>e</sup> siècle.<sup>35</sup> À titre d'exemple, considérons un modèle tiré de la *Pneumatica* d'Héron d'Alexandrie (*fl. ca.* 62 n.è.), avec les figures de certains oiseaux placées proches d'une fontaine et une chouette en mesure de tourner sur soi-même grâce au débit d'eau et à un système des poids.<sup>36</sup> Comme l'explique Héron lui-même, les différents chants des oiseaux artificiels peuvent être recréés en plaçant dans la fontaine des tuyaux qui diffèrent les uns des autres tant par leur longueur que par le diamètre. Le dépit d'eau et le déplacement d'air permettent ainsi l'émission de différents types de sifflements.

Des arbres artificiels existaient aussi dans le contexte sassanide, comme en témoignent plusieurs sources. Ces objets circulaient souvent comme cadeaux précieux entre cours royales. Par exemple, le *Livre des Beautés et des Antithèses* (*Kitāb al-musammābī al-mahāsīn wa al-aḍḍād*), à tort attribué à al-Jāhīz, décrit un palmier doré envoyé par Khusraw II à l'empereur byzantin Maurice.<sup>37</sup> Bien que le texte ne précise pas s'il s'agissait d'un automate, la réponse byzantine à ce don – un autre automate – le laisse supposer. En effet, ce geste apparaît comme une décision mûrement réfléchie, visant à harmoniser le cadeau perse avec un objet similaire, conformément aux pratiques diplomatiques courantes de l'époque. De même, *Le livre des dons et des raretés* (*Kitāb al-hadāyā wa al-tuḥaf*) mentionne un palmier doré découvert après la conquête islamique de l'Iran dans un trésor du Khurāsān. L'assemblage de ce palmier avait requis la recherche et participation d'experts, suggérant ainsi une possible nature mécanique.<sup>38</sup> Ces exemples illustrent que les arbres artificiels faisaient partie intégrante du vocabulaire visuel et artistique sassanide, utilisés aussi bien comme objets de luxe dans le cadre domestiques que dans les cérémonies diplomatiques. Leur présence dans ces deux contextes auliques suggère la possible réappropriation de l'héritage technique perse.

<sup>34</sup> Texte arabe en Ḥamīdullāh 1959, 138.

<sup>35</sup> Hill 1993, 498-500 ; Zubani 2024.

<sup>36</sup> Voir la description et une reconstruction du modèle dans l'étude de Schmidt dans Hero of Alexandria 1899, 91-98.

<sup>37</sup> Texte arabe en Pseudo-Jāhīz 1898, 370. Voir également Inostrantsev 1926, 45-46.

<sup>38</sup> Ḥamīdullāh (dir.) 1959, 173. J'adopte la lecture proposée par Qaddūmī (1996, 179 ; 351), qui note que le terme *maṣnū'a* ("fait") dans l'édition de Ḥamīdullāh est incorrect. Se référant à la seule copie manuscrite de ce texte anonyme, conservée à la bibliothèque Gedik Ahmet Paşa, al-Qaddūmī propose plutôt de lire ici *maṣūgha* ("modélé, façonné").

## 4. Conclusions

Il est un fait que les automates occupaient une place privilégiée dans les palais sassanides et abbassides. Il en est un autre que leur présence témoignait de la sophistication des savoirs de l'époque et servait de moyen de propagande pour impressionner les invités et émissaires étrangers. Ces dispositifs étaient ainsi non seulement des objets de luxe, mais aussi des instruments politiques. Sur cette base, une question s'impose : est-ce que les Abbassides se situent consciemment dans la lignée des Sassanides dans l'exploitation de ces machineries ?

L'analyse du rôle joué par les dispositifs ingénieux dans les deux milieux semble indiquer une réponse affirmative. Les sources carolingiennes, byzantines, arabes et persanes s'accordent à attribuer un trône mécanique au souverain sassanide Khusraw II, tandis que les sources arabes et syriaques décrivent la présence d'arbres et d'oiseuses mécaniques à la cour des abbassides al-Mutawakkil et al-Muqtadir. Bien sûr, dans les deux contextes, nous sommes confrontés à des artefacts très différents. Cependant, dans les deux cas nous sommes faces à objets appartenant à une même classe, celle, d'ailleurs très restreinte et spécifique, des automates. Tout aussi important, dans les deux contextes ces objets jouent un même rôle, contribuant de manière aussi tant cruciale que spectaculaire à la mise en scène du pouvoir royal. Les similitudes sont trop nombreuses et trop spécifiques pour que l'on puisse penser à un accident du cas, d'autant plus que les Abbassides ont notoirement adopté nombre d'attributs de la royauté sassanide.

En même temps, il faut reconnaître qu'il existe d'autres explications possibles que celle d'une simple imitation des Sassanides par les Abbassides. Par exemple, il est tout à fait envisageable que les deux dynasties s'inscrivent dans la continuité de la tradition mécanique hellénistique, qui établissait un lien étroit entre savoir mécanique et pouvoir politique, et qui a joué un rôle crucial dans le développement des connaissances scientifiques dans les deux contextes. À l'heure actuelle, la question reste donc ouverte. Une réponse ne pourra émerger que grâce à une étude approfondie des trois éléments en jeu dans cette discussion, qui demeurent encore largement inexplorés : la technique sassanide, la technique abbasside, et la relation qui unit les deux.

## Bibliographie

- Abattouy, Mohammed. 2001. « Greek Mechanics in Arabic Context: Thābit ibn Qurra, al-Isfīzārī and the Arabic Traditions of Aristotelian and Euclidean Mechanics », *Science in Context* 14 (1-2) : 179-247.
- Abattouy, Mohammed. 2002. « The Aristotelian foundations of Arabic mechanics: From the ninth to the twelfth century ». In : *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy: from Antiquity to the Seventeenth Century*. Ed. by Leijenhorst Cees, Lüthy Christoph, Thijssen Hans. Leiden : Brill, 109-140.
- Abel, Armand. 1966. « La figure d'Alexandre en Iran ». In : *Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*. Roma : Accademia Nazionale dei Lincei, 119-134.

- Acerbi, Fabio. 2020. « Logistic, Arithmetic, Harmonic Theory, Geometry, Metrology, Optics and Mechanics ». In : *A companion to Byzantine science*. Ed. by Stavros Lazaris. Leiden-Boston : Brill, 105-159.
- Amedroz, Henry Frederick, and Margoliouth, David S., eds. 1920. *The Eclipse of the Abbasid Caliphate; Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*. Oxford : Basil Blackwell.
- Asutay-Effenberger, Neslihan, und Daim, Falko, Hrsg. 2019. *Sasanidische Spuren in der byzantinischen, kaukasischen und islamischen Kunst und Kultur. Sasanian Elements in Byzantine, Caucasian and Islamic Art and Culture*. Mainz : Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Balafrej, Lamia. 2022. « Automated Slaves, Ambivalent Images, and Noneffective Machines in al-Jazari's Compendium of the Mechanical Arts, 1206 », *21: Inquiries into Art, History, and the Visual. Beiträge Zur Kunstgeschichte Und Visuellen Kultur* 3 (4) : 737-774.
- Balafrej, Lamia. 2023. « Instrumental Jawārī: On Gender, Slavery, and Technology in Medieval Arabic Sources », *Al-'Usur al Wusta* 31 : 96-126.
- Bar Hebraeus. 1976. *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus, being the First Part of his Political History of the World. I: English Translation*. 2<sup>nd</sup> ed. Amsterdam : Apha - Philo Press.
- Baumgartner, Emmanuèle. 1988. « Le Temps et ses automates ». In : *Le nombre du temps. Hommage à Paul Zumthor*. Paris : H. Champion, 15-21.
- Beaune, Jean-Claude. 1980. *L'automate et ses mobiles*. Paris : Flammarion.
- Berger, Albrecht. 2006. « Die akustische Dimension des Kaiserzeremoniells. Gesang, Orgelspiel und Automaten ». In : *Visualisierungen von Herrschaft : frühmittelalterliche Residenzen- Gestalt und Zeremoniell ; Internationales Kolloquium 3./4. Juni 2004 in Istanbul. Byzas*. Hrsg. Bauer Franz A. Istanbul : Ege Yayınları, 63-77.
- Berryman, Sylvia Ann. 2009. *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Brett, Gerard. 1954. « The Automata in the Byzantine Throne of Solomon », *Speculum* 29 (3) : 477-487.
- Brown, John P. 2001. *Israel and Hellas. III: The legacy of Iranian imperialism and the individual: with cumulative indexes to vols. I – III*. Berlin : de Gruyter.
- Caiozzo, Anna. 2010. « Entre prouesse technique, cosmologie et magie ». In : *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*. Dir. Adam Véronique et Caiozzo Anna. Grenoble : Publications de la MSH-Alpes, 43-79.
- Canavas, Constantin. 2003. « Automaten in Byzanz. Der Thron von Magnaura ». In : *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hrsg. Grubmüller Klaus et Stock Markus. Wiesbaden : Harrassowitz, 49-72.
- Canavas, Constantin. 2010. « Archimedes Arabicus. Assessing Archimedes' Impact on Arabic Mechanics and Engineering ». In : *The Genius of Archimedes : 23 Centuries of Influence on Mathematics, Science and Engineering*. Ed. by Paipetis Stephanos and Ceccarelli Marco. Dordrecht : Springer, 207-212.
- Carra de Vaux, Bernard, dir. *Le Livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques*. Paris : Imprimerie Nationale, 1903.

- Delpech, François. 2012. « Souveraineté cosmocratique, fiction météorologique et imposture royale. Notes sur la légende médiévale du trône de Chosroès », *Journal Asiatique* 300 (2) : 709-760.
- Di Pasquale, Giovanni. 2019. *Le macchine nel mondo antico: dalle civiltà mesopotamiche a Roma imperiale*. Roma : Carocci editore.
- Drachmann, Aage G. 1948. *Ktesibios Philon and Heron. A Study in Ancient Pneumatics*. Copenhagen : Munksgaard.
- Dubost, Francis. 1991. *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale : L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*. Paris : Champion.
- Duggan, Terrance. 2009. « Diplomatic Shock and Awe: Moving, Sometimes Speaking, Islamic Sculptures », *Al-Masāq* 21 (3) : 229-267.
- El-Hibri, Tayeb. 2021. *The Abbasid Caliphate: a history*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ettinghausen, Richard. 1972. *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*. Leiden : Brill.
- Faral, Edmond. 1913. *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen âge*. Paris : Librairie Honoré Champion.
- Firdawsī, Abu al-Qāsim. 2019. *Shāhnāmeḥ : le Livre des rois*. Paris : Les Belles Lettres, Geuthner.
- Flood, Finbarr Barry. 1993. *Palaces of Crystal, Sanctuaries of Light: Windows, Jewels and Glass in Medieval Islamic Architecture*, PhD Thesis, University of Edinburgh, Edinburgh.
- Frolow, Anatole. 1953. « La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse », *Revue des études byzantines* 11 : 88-105.
- Gaullier-Bougassas, Catherine. 2003. *La Tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval*. Paris : Champion.
- Gignoux, Philippe. 2007. « La démonisation d'Alexandre le Grand d'après la littérature pehlevie ». In : *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*. Ed. by Macuch Maria, Maggi Mauro, and Sundermann Werner. Wiesbaden : Harrassowitz, 87-97.
- Gille, Bertrand. 1980. *Les mécaniciens grecs. La naissance de la technologie*. Paris : Seuil.
- Ḥamīdullāh, Muḥammad, dir. 1959. *Kitāb al-dhakhā'ir wa-al-tuḥaf*. Kuwait : Dā'irat al-Maṭbū'āt wa-al-Nashr.
- Hero of Alexandria. 1899. *Heronis Alexandrini. Opera quae supersunt omnia. Vol. 1: Pneumatica et automata*. Leipzig : B.G. Teubner.
- Hero of Alexandria. 1976. *Heronis Alexandrini Opera quae supersunt. Vol. 2 Mechanica et catoprica*. Stuttgart : B. G. Teubner.
- Hero of Alexandria. 1988. *Les Mécaniques ou l'élévateur des corps lourds*. Paris : Les Belles Lettres.
- Herzfeld, Ernst. 1920. « Der Thron des Khosro : quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete der Kunstgeschichte des Morgen- und Abendlande », *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 41 (1-24) : 103-147.

- Hill, Donald Routledge. 1993. « Science and Technology in Ninth-Century Baghdad ». In : *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*. Ed. by Butzer Paul L. and Lohrmann Dietrich. Basel-Boston : Birkhäuser Verlag, 485-502.
- Howard-Johnston, James. 2021. *The Last Great War of Antiquity*. Oxford : Oxford University Press.
- Iafrate, Allegra. 2015. *The Wandering Throne of Solomon: Objects and Tales of Kingship in the Medieval Mediterranean*. Leiden-Boston : Brill.
- Iafrate, Allegra. 2020. « Solomon as Kosmokratōr and the Fashioning of his Mechanical Throne from a Comparative Perspective ». In : *The Ancient Throne. The Mediterranean, Near East, and Beyond, from the 3rd Millennium BCE to the 14th Century CE*. Ed. by Naeh Liat and Brostowsky Gilboa Dana. Vienna : Austrian Academy of Sciences Press, 191-210.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, Aḥmad b. al-Qāsim. 2020. *A Literary History of Medicine: The Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā’, of Ibn Abī Uṣaybi‘a*. Leiden-Boston : Brill.
- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn. 1862. *Al-Kāmil fī al-ta’rīkh*. Leiden : Brill.
- Ibn al-Dāya, Aḥmad b. Yūsuf. 2001. *Kitāb al-mukāfa’a wa-ḥusn al-‘uqbā*. Cairo : Maktabat al-Khānjī.
- Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī. 1996. *Al-muntaẓam fī al-ta’rīkh al-mulūk wa al-umam*. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Inostrantsev, Kostantin A. 1926. « The Sasanian Military Theory », *Journal of the Cama Oriental Institute* 7 : 7-52.
- Jackson, David E.P. 1970. *The Arabic Version of the Mathematical Collection of Pappus Alexandrinus Book VIII*, Ph.D. Dissertation, University of Cambridge.
- Jackson, David E.P. 1972. « The Arabic Translation of a Greek Manual of Mechanics », *Islamic Quarterly* 16 (1) : 96-103.
- Jackson, David E.P. 1987. « Scholarship in Abbasid Baghdad with Special Reference to Greek Mechanics in Arabic », *Quaderni di Studi Arabi* 5/6 : 369-390.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī. 2011. *Ta’rīkh Baghdād*. Beirut : Dār al-kutub al-‘ilmīya.
- Labbé, Alain. 1987. *L’architecture des palais et des jardins dans les chansons de geste : Essai sur le thème du roi en majesté*. Paris : Champion-Slatkine.
- Lassner, Jacob. 1970. *The Topography of Baghdad in the early Middle Ages: Text and Studies*. Detroit : Wayne State University Press.
- Lechler, George. 1937. « The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures », *Ars Islamica* 4 : 369-419.
- Legros, Huguette. 1992. « Connaissance, réception et perceptions des automates orientaux au XIIe siècle ». In : *Le merveilleux et la magie dans la littérature*. Dir. Chandès Gérard. Amsterdam-Atlanta : Rodopi 103-136.
- Lewis, Michael. 2007. « Antique Engineering in the Byzantine World ». In : *Technology in transition: A.D. 300-650*. Ed. by Luke Lavan, Zanini Enrico, and Sarantis Alexander C. Leiden-Boston : Brill, 367-378.
- Long, Pamela O. 2003. *Technology and Society in the Medieval Centuries: Byzantium, Islam, and the West, 500 – 1300*. Washington DC : American Historical Association.

- L'Orange, Hans Peter. 1953. *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*. Oslo : H. Aschehoug.
- Méjean, Suzanne. 1970. « A propos de l'arbre aux oiseaux dans Yvain », *Romania* 91 (3) : 392-399.
- Milstein, Rachel. 2014. « King Solomon's Temple and Throne as Models in Islamic Visual Culture ». In : *Visual Constructs of Jerusalem*. Ed. by Kühnel Bianca, Noga-Banai Galit, Vorholt Hanna, and Visual Constructs of Jerusalem. Turnhout : Brepols, 187-194.
- Northedge, Alastair. 2007. *The Historical Topography of Samarra*. London : British School of Archaeology in Iraq, Fondation Max van Berchem.
- Orfali, Bilal. 2009. « The Works of Abū Maṣṣūr al-Tha'ālibī (350-429/961-1039) », *Journal of Arabic Literature* 40 (3) : 273-318.
- Panaino, Antonio. 2004. « Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds ». In : *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio (Roma, 14-18 ottobre 2002)*. Roma : Accademia nazionale dei Lincei, 555-594.
- Panaino, Antonio. 2020. *A Walk through the Iranian Heavens. For a History of an Unpredictable Dialogue between non-Spherical and Spherical Models*. Irvine : UCI Jordan Center for Persian Studies.
- Panaino, Antonio. 2024. « The Klimova Cup ». In : *Imagining the Heavens across Eurasia from Antiquity to Early Modernity*. Ed. by Brentjes Sonja, Schäfer Dagmar, and Brentjes Rana. Milano-Udine : Mimesis, 153-168.
- Pomel, Fabienne. 2015. *Engins et machines. L'imaginaire mécanique dans les textes médiévaux*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Prager, Frank D., ed. 1974. *Philo of Byzantium: Pneumatica*. Wiesbaden : Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Pseudo-Jāhiz. 1898. *Al-Kitāb al-musammā bi al-Maḥāsīn wa al-addād [Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Ohtman Amr Ibn Bahr al-Djahiz de Basra]*. Leiden : Brill.
- Pseudo-Tha'ālibī. 1900. *Ghurur akhbār mulūk al-Furs wa-siyarihīm. Histoire des Rois des Perses*. Paris : Imprimerie Nationale.
- Qaddūmī, Ghādah Ḥijjāwī al- (ed). 1996. *Book of Gifts and Rarities. Kitāb al-Hadāyā wa al-Tuḥaf: Selections Compiled in the Fifteenth Century from an Eleventh-century Manuscript on Gifts and Treasures*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Rabbat, Naser. 1989. « The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock », *Muqarnas* 6 : 12-21.
- Rice, Ellen E. 1983. *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*. Oxford-New York : Oxford University Press.
- al-Ṣābi', Hilāl b. al-Muḥassin. 1964. *Rusūm dār al-khilāfa*. Bagdad : Maṭba'at al-Ānī.
- Sberlati, Francesco. 2003. « Eroï verso Oriente: l'esotismo nella letteratura medievale », *Annali d'Italianistica* 21 : 427-446.
- al-Shābushtī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. 1982. *Kitāb al-Diyarat*. Beirut : Dār al-Rā'id al-'Arabī.
- Sherwood, Merriam. 1947. « Magic and Mechanics in Medieval Fiction », *Studies in Philology* 44 (4) : 567-592.

- Soucek, Priscilla P. 1993. « Solomon's Throne/Solomon's Bath: Model or Metaphor? », *Ars Orientalis* 23 : 109-134.
- Sullivan, Penny. 1985. « Medieval Automata: The « Chambre De Beautés in Benoît's Roman de Troie », *Romance Studies* 3 : 1-20.
- Ṭabarī. 1990. *The History of al-Ṭabarī. (Ta'rīḥ al-rusul wa'l mulūk). Volume XXIX: Al-Manṣūr and al-Mahdī*. Albany : State University of New York Press.
- Tamari, Shmuel. 1996. *Iconotextual Studies in the Muslim Ideology of Umayyad Architecture and Urbanism*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.
- Trannoy, Patricia. 1992. « De la technique à la magie : enjeu des automates dans le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople ». In : *Le merveilleux et la magie dans la littérature*. Dir. Chandès Gérard. Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 227-252.
- Truitt, Elly Rachel. 2015. *Medieval Robots: Mechanism, Magic, Nature, and Art*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- de Voragine, Jacques. 1967. *La légende dorée*. Paris : Garnier Flammarion.
- Wiesehöfer, Josef. 2011. « The 'Accursed' and the 'Adventurer': Alexander the Great in Iranian Tradition ». In : *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Ed. by Zuwiyya Z. David. Leiden-Boston : Brill, 113-132.
- Yāqūt, Ya'qūb b. 'Abdallāh. 1867. *Jacut's Geographisches Wörterbuch*. Leipzig : F.A. Brockhaus.
- Zadeh, Travis. 2011. *Mapping Frontiers across Medieval Islam: Geography, Translation and the 'Abbāsid Empire*. London : I. B. Tauris.
- Zubani, Alessia. 2021. « Truth or Dare? Ludic Automata in Medieval Islamicate Courts », *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco* 27 : 73-84.
- Zubani, Alessia. 2024. « Masters of Mechanics: Exploring the Science of Ingenious Devices in the Abbasid Empire », *Journal of Abbasid Studies* 11 (2) : 125-170.



# Nuovi sguardi sul nomadismo iranico antico

*Paolo Ognibene*

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Corrispondente Residente

## Abstract

The nomadic populations settled north of the Black Sea have always attracted the attention of scholars. The names of these peoples, particularly the Scythians, Sarmatians, and Alans, were well documented in ancient sources. However, it was not at all clear what language they spoke. In the 19<sup>th</sup> century, two opposing hypotheses emerged: the first considered these peoples to be Iranian, the second Mongolian. The first hypothesis was based on linguistic data (the personal names preserved in ancient sources and inscriptions from Greek cities on the northern coast of the Black Sea), while the second was based on Hippocrates' physical description of the Scythians and their way of life. Nomadic societies are deeply conservative, changing very slowly, and for this reason, northern Iranian nomadism shares common traits also with non-Iranian populations documented many centuries later. This article examines the characteristics of ancient Iranian nomadism with new considerations on its specificity.

## Keywords

Nomadism, Iranian populations, Scythia, Scythians, Alans.

Nel primo millennio a.C. la regione a nord del Mar Nero e quella a nord della dorsale del Caucaso erano abitate prevalentemente da popolazioni nomadiche iraniche. La maggioranza degli studiosi oggi concorda con questa affermazione, sebbene non sia stato sempre così: per quasi un secolo ci sono state due ipotesi contrapposte sul nomadismo nella regione del Ponto Eusino: una iranica, l'altra turcico-mongolica.<sup>1</sup>

Quando si parla di nomadismo in queste regioni in genere ci si riferisce agli Sciti, ai Sarmati e agli Alani, sebbene vi siano stati anche altri gruppi meno noti. Queste popolazioni sono abbondantemente attestate nelle fonti del mondo classico e non solo: a loro non è stato riservato l'oblio che invece ha interessato popoli come i Sumeri e gli Urartei dei quali si era perso persino il ricordo e sono stati riscoperti durante il secolo scorso.<sup>2</sup> Dunque, non ci siamo mai dimenticati

<sup>1</sup> La "questione scitica" nella sua evoluzione (dagli anni Settanta del XIX secolo) si concentrava soprattutto sul problema dell'appartenenza etnica e linguistica degli Sciti (e degli altri gruppi nomadici che si erano succeduti) stanziati a nord del Ponto Eusino nel I millennio a.C. – I millennio d.C. Queste popolazioni erano ben attestate nelle fonti, ma non esistevano elementi chiari in merito alla loro appartenenza linguistica. Furono così proposte diverse ipotesi, alcune molto improbabili, altre "insidiose" nella loro formulazione. Fra le ipotesi più diffuse vi fu quella slava, proposta da Johann Gustav Cuno, *Forschungen im Gebiete der alten Völkerkunde*, I: *Die Skythen*, Berlin, 1871; quella celtica, proposta da Fr. Soltau, *Zur Erklärung der Sprach Skythen*, Berlin, 1877 (Max Vasmer in *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*, I, Berlin, 1971, S. 124 la definisce wertlos); vi fu anche l'ipotesi germanica (Vasmer, *Schriften ...*, S. 124: mehrere wertlose Schriften erledigt Minns S. 98). Le due ipotesi più interessanti furono però quella iranica: J.K. Zeuss, *Die Deutschen und die Nachbarstämme*, München, 1837; K.V. Müllenhoff, "Über die Herkunft und Sprache der Skythen und Sarmaten", *Monatsberichte der königlich preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, VIII, S. 549-576; Вc.Ф. Миллер, "Эпиграфические следы иранства на юге России", *ЖМНП*, CCXL, 8, с. 232-283 (un elenco completo in Vasmer, *Schriften ...*, S. 123) e l'ipotesi mongolica (Mongolisch-turkotatarische Theorie) per la quale si vedano: A. Schiefner, "Sprachliche Bedenken gegen das Mongolentum der Skythen", *Mélanges Asiatique*, 1856, II; S. 531-547, K. Neumann, *Die Hellene in Skythenlande*, Leipzig, 1855, Ф. Мищенко, "К вопросу о царских скифах", *Киевская старина* 5 (1884), с. 55-76. Molto interessante la discussione a distanza fra Miller e Miščenko: Вc.Ф. Миллер, *Осетинские этюды*, ч. III: исследования, Москва, 1887, с. 118-119: «О.Г. Мищенко, отдѣляя въ этническомъ отношеніи скифовъ номадовъ и царскихъ отъ скифовъ земледѣльцевъ и пахарей, считаетъ первыхъ урало-алтайской ордою, повторяя для подтвержденія своего мнѣнія всѣ тѣ доказательства, которыя были приводимы Нибургомъ, Нейманомъ и другими учеными въ пользу монголизма скифовъ. Эти доказательства исчерпываются указаніемъ на грубость и жестокость скифовъ... Что касается до доказательствъ, основанныхъ на грубости скифскихъ нравовъ, то мы опять должны повторить, что было заявлено и всѣми, доказывавшими иранство скифовъ, именно, что примѣры меньшей жестокости и грубости нравовъ можно указать и у народовъ индоевропейскихъ». Traduzione italiana in: P. Ognibene, *Scythica. Gli studi sugli Sciti in Russia fra Ottocento e Novecento*, (Indo-Iranica et Orientalia, 16), Milano, 2019, 178. Queste due ipotesi si basavano su elementi di natura diversa: quella iranica fondamentalmente sui dati linguistici (nomi di persona presenti nelle fonti del mondo classico e nelle iscrizioni delle città greche sulla costa settentrionale del Mar Nero), quella mongolica sull'aspetto fisico e sullo stile di vita degli Sciti che si sarebbe adattato meglio a quello dei popoli altaici.

<sup>2</sup> Molti reperti archeologici recuperati nella regione del lago di Van furono inizialmente catalogati nei musei come arte assira o sasanide, solo successivamente si "riscopri" l'Urartu di cui si era perso persino il ricordo: B.B. Piotrovski, *Urartu*, Roma, 1975, 15-22: «Il conservatore del museo dell'Ermitage inventariò queste acquisizioni come prodotti dell'arte sasanide [...] Per molti altri anni, tuttavia, il materiale urarteo fu considerato come assiro ed esposto nei musei nelle sale assire». Per quanto riguarda invece i Sumeri, si veda: S.N. Kramer, *I Sumeri alle radici della storia*, Roma, 1988, 8: «Desta meraviglia il fatto che sino a meno di un secolo addietro, si ignorava del tutto l'esistenza di questi lontani Sumeri. Gli archeologi e gli studiosi che allora intrapresero gli scavi in quella parte del Medio Oriente chiamata Mesopotamia, non vi ricercavano le tracce dei Sumeri, ma quelle dei popoli più recenti allora designati con il termine generico di Assiri».

di questi popoli, ma nonostante la loro presenza nelle fonti le notizie che abbiamo su di loro non permettono di individuare chiaramente quale lingua parlassero e se sotto i loro nomi si nascondesse un solo popolo o più popoli.<sup>3</sup>

La questione fu posta verso la fine della prima metà del XIX secolo da Louis Vivien de Saint-Martin.<sup>4</sup> Lo studioso si chiedeva se il termine Sciti indicasse un solo popolo o più popoli accomunati dallo stesso stile di vita. L'idea che più popoli si nascondessero sotto lo stesso nome era rafforzata dalle parole di Ammiano Marcellino per gli Alani<sup>5</sup> e dalla struttura delle grandi formazioni nomadiche quali quella unna e, molto più tardi, quella mongola.<sup>6</sup> Si trattava dunque di definire in prima battuta cosa fosse scitico, sarmatico e alanico ed in seguito quale o quali etnie si nascondessero sotto queste etichette. Il problema non era affatto semplice perché i nomadi stanziati a nord del mar Nero non scrivevano. Più volte ho sottolineato che lo studio di queste regioni nell'antichità presenta problemi molto diversi dallo studio del Vicino Oriente antico: non ci sono iscrizioni da decifrare, non ci sono città da scavare: tutto sembra immerso

<sup>3</sup> La prima formulazione della questione scitica riguarda proprio questo aspetto: ci si chiedeva se il termine Sciti, Sarmati, Alani indicasse un solo popolo o con il tempo non avesse assunto un valore "geografico" (= popoli diversi con modo di vita uguale su uno stesso territorio). Si consideri che per molto tempo sulle carte geografiche il territorio polacco era indicato come Sarmazia e la Russia orientale come Tartaria.

<sup>4</sup> Geografo e storico, Louis Vivien de Saint-Martin si occupò della questione nei suoi lavori alla fine degli anni Quaranta del XIX secolo: L. Vivien de Saint Martin, *Recherches sur les populations primitives et les plus anciennes traditions du Caucase*, Paris, 1847; Id., *Études de géographie ancienne et d'ethnographie asiatique*, Paris, 1850-1852.

<sup>5</sup> Amm. Marc. XXXI, 2,17: «Hi biperti per utramque mundi plagam Halani, quorum gentes varias nunc recensere non refert, licet dirempti spatiis longis, per pagos ut nomades vagantur immensos, aevi tamen progressu, ad unum concessere vocabulum, et summatim omnes Halani cognominantur, ob mores et modum efferatum vivendi, eandemque armaturam»: Ammianus Marcellinus. Ed. C.U. Clark; L. Traube; W. Heraeus, Berlin, 1910-1915.

<sup>6</sup> Furono proprio gli Unni durante il loro passaggio a nord del mar Nero ad inglobare parte degli Alani ed a trascinarli con loro verso occidente. Amm. Marc. XXXI, 3,1: «Igitur Huni pervasis Halanorum regionibus, quos Greuthungis confines Tanaïtas consuetudo cognominavit, interfectisque multis et spoliatis, reliquos sibi concordandi fide pacta iunxerunt, eisque adhibitis confidentius Ermenrichi late patentes et uberes pagos repentino impetus perruperunt, bellicosissimi regis, et per multa variaque fortiter facta, vicinis nationibus formidati». Allo stesso modo, molti secoli dopo, i Mongoli inglobarono i popoli sottomessi. Ad esempio, molti dei Tartari, dopo essere stati sconfitti dai Mongoli, furono arruolati nell'esercito mongolo di cui costituivano le prime linee durante la campagna di Corasmia ed in seguito in quella contro il Caucaso e la Rus'. A questo si deve, nelle fonti russe e in seguito occidentali, il doppio nome dei Mongoli, cfr. il russo Монголы / Татары. Dopo la conquista del Caucaso da parte dei Mongoli, circa 30 mila Alani furono deportati in Estremo Oriente, dove entrarono nella guardia imperiale cinese durante la dinastia Yuán (cin. 元朝, mong. *ix юань улс*). Si veda: Anastasius van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, I: *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, Ad Claras Aquas, 1929, 365-368: «[...] item quidam christiani boni qui dicuntur Alani XXX milibus a Rege maximo stipendio accipientes ipsi et familie eorum ad fr. Iohannem recurrunt. Et ipse eos confortat et predicat». Wyngaert, *Sinica franciscana* ..., 524-560: «[...] Summi etiam principes sui imperii tocuis plus quam triginta millia qui vocantur Alani et totum gubernant imperium orientis sunt christiani, re vel nomine, et dicunt se sclavos Pape, parati mori pro Franquis; sic enim vocant nos, non a Francia sed a Franquia. Horum primus Apostulus fuit frater Iohannes dictus de Monte Corvino, qui primo miles, iudex et doctor Friderici Imperatoris post 72 annos factus frater Minor doctissimus et scientissimus [...]» (p. 526). Si noti che i popoli nomadici non conoscevano il concetto di "pulizia etnica". L'arrivo su un territorio di un nuovo popolo non comportava l'annientamento della popolazione che precedentemente lo occupava.



La prima idea che i Greci si fecero della regione e dei suoi abitanti era in gran parte lontana dalla realtà. Su un punto avevano immancabilmente ragione: secondo loro si trattava di lande poco abitate, spazi infiniti quasi vuoti. Idea che si consolidò e tramandò piuttosto a lungo. In questi territori sconfinati e poco abitati viveva un popolo, gli Sciti, i quali sarebbero vissuti “a contatto con la natura”, con una società giusta, costituita da uomini tutti liberi e miti. Solo la prima affermazione era vera, il resto era un’idealizzazione. L’idea del nomade libero non è mai tramontata fino ai nostri giorni.<sup>12</sup> Eschilo dice: «Qui, ai confini del mondo siamo giunti, qui, nella Scizia lontana, in un inumano deserto»,<sup>13</sup> Aristofane parla di «deserto di Scizia»<sup>14</sup> ed anche Ippocrate scrive «Quello che è chiamato il deserto scitico è una prateria, ricca di prati, elevata e ben irrigata».<sup>15</sup> In questo territorio vivono «gli Sciti dal buon governo che mangiano formaggio di cavallo».<sup>16</sup> Non si dice da nessuna parte che sono miti, ma il riferimento al mangiare formaggio di cavallo rimanda immediatamente agli Ippemolgi di Omero che erano un esempio di popolo mite e giusto,<sup>17</sup> un po’ come di seguito gli Argimpei ricordati da Erodoto.<sup>18</sup> L’idea che la società scitica fosse costituita da uomini tutti liberi (= senza schiavi) era destinata a naufragare con una migliore conoscenza di questo popolo.<sup>19</sup> Erodoto è ben consapevole che presso gli Sciti ci sono schiavi,<sup>20</sup> ma non è ancora disposto a rinunciare all’idea che il tratto principale della società scitica sia la libertà. Tutto ciò trapela indirettamente dal suo racconto:

<sup>12</sup> Si veda: A.M. Khazanov, “Myths and Paradoxes of Nomadism”, *European Journal of Sociology*, 22/1 (1981), 141-153.

<sup>13</sup> A. Pr. 1-2: «Χθονὸς μὲν ἐς τηλουρὸν ἤκομεν πέδον, Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν».

<sup>14</sup> Ar. Ach. 704: «[...] τῇ Σκυθῶν ἐρημίᾳ». Aristophanes, Ed. F.W. Hall; W.M. Geldart, Oxford (OCT). Ach. = *Acharnenses*.

<sup>15</sup> Hp. Aēr. 18.5-7: «ἢ δὲ Σκυθῶν ἐρημίη καλυμένη πεδιάς ἐστί και λειμακώδης και ψιλῆ και ἔνυδρος μετρίως». Hippocrates, E.E. Littré, Paris, 1839-1861. Aēr. = *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*.

<sup>16</sup> A. Fr. 198: «ἀλλ’ ἰπάκης βρωτῆρες εὐνομοὶ Σκύθαι».

<sup>17</sup> Il. 13.5: «καὶ ἀγαθῶν Ἰππημολγῶν γλακτοφάγων». Homerus. Ed. D.B. Monro; T.W. Allen, Oxford (OCT).

<sup>18</sup> Hdt. IV, 23: «τούτους οὐδεὶς ἀδικεῖ ἀνθρώπων· ἱροὶ γὰρ λέγονται εἶναι· οὐδὲ τι ἀρήιον ὄπλον ἐκτέεται. και τοῦτο μὲν τοῖσι περιοικέουσι οὗτοι εἰσι οἱ τὰς διαφορὰς διαιρέοντες, τοῦτο δὲ ὅς ἂν φεύγων καταφύγη ἐς τούτους, ὑπ’ οὐδενὸς ἀδικεῖται· οὐνομα δὲ σφι ἐστί Ἀργιπαιῖον».

<sup>19</sup> Per la schiavitù presso gli Sciti si veda il lavoro di E. Biondi, *Erodoto e gli Sciti. Schiavitù, nomadismo e forme di dipendenza*, Besançons, 2020.

<sup>20</sup> All’inizio del quarto libro Erodoto ricorda il ritorno degli Sciti dalla Media dopo 28 anni e lo scontro con gli schiavi in patria. Hdt. IV, 1-3: «τούς δὲ Σκύθας ἀποδημήσαντας ὀκτῶ και εἴκοσι ἔτεα και διὰ χρόνον τοσοῦτου κατιόντας ἐς τὴν σφετέρην ἐξεδέξατο οὐκ ἐλάσσων πόνος τοῦ Μηδικοῦ· εὖρον γὰρ ἀντιουμένην σφισι στρατιήν οὐκ ὀλίγην. αἱ γὰρ τῶν Σκυθῶν γυναῖκες, ὡς σφι οἱ ἄνδρες ἀπῆσαν χρόνον πολλόν, ἐφοίτεον παρὰ τούς δούλους. [...] τούς δὲ δούλους οἱ Σκύθαι πάντας τυφλοῦσι τοῦ γάλακτος εἶνεκεν [...] ἐκ τούτων δὴ ὧν σφι τῶν δούλων και τῶν γυναικῶν ἐτράφη νεότης· οἱ ἐπειτα ἔμαθον τὴν σφετέρην γένεσιν, ἠντιοῦντο αὐτοῖσι κατιοῦσι ἐκ τῶν Μήδων»; inoltre, quando parla dei sacrifici, ricordando la modalità di quelli fatti al dio della guerra nuovamente compaiono gli schiavi. Hdt. IV, 62: «ὄσους ἂν τῶν πολεμίων ζωγρήσωσι, ἀπὸ τῶν ἑκατὸν ἀνδρῶν ἄνδρα θύουσι τρόπῳ οὐ τῷ αὐτῷ και τὰ πρόβατα, ἀλλ’ ἑτεροῖφ. ἐπεὶ γὰρ οἶνον ἐπισπείσωσι κατὰ τῶν κεφαλῶν, ἀποσφάζουσι τούς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος και ἐπειτα ἀνενείκοντες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγάνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκω. ἄνω μὲν δὴ φορέουσι τοῦτο, κάτω δὲ παρὰ τὸ ἱρὸν ποιεῖσι τάδε: τῶν ἀποσφαγέντων ἀνδρῶν τούς δεξιούς ὄμους πάντας ἀποταμόντες σὺν τῆσι χερσὶ ἐς τὸν ἥρα ἰεῖσι, και ἔπειτα και τὰ ἄλλα ἀπερῶντες ἱρήια ἀπαλλάσσονται. χεῖρ δὲ τῆ ἂν πέση κέεται, και χωρὶς ὁ νεκρός».

Hdt. IV, 127: «in cambio del fatto che hai detto di essere mio signore, va al diavolo»;<sup>21</sup>

Hdt. IV, 128: «L'araldo se ne andò per annunciare queste parole a Dario, mentre i re degli Sciti, udito il nome di servitù, si riempiono d'ira».<sup>22</sup>

Questi due passi si riferiscono alla prima ambasceria di Dario agli Sciti: come si vede, gli Sciti non gradiscono affatto l'idea che Dario possa considerarsi loro signore e «udito il nome di servitù, si riempiono d'ira». Ben più chiare sono le parole che gli Sciti, secondo Erodoto, rivolgono agli Ioni:

Hdt. IV, 133: «Uomini della Ionia, siamo venuti a portarvi la libertà, se almeno vorrete ascoltarci»;<sup>23</sup>

Hdt. IV, 136: «Ma poiché prima rimanevate per paura, ora distruggete il passaggio e andatevene al più presto, gioiosi di essere liberi, grati agli dei e agli Sciti».<sup>24</sup>

Di fronte all'incapacità degli Ioni di abbandonare Dario il giudizio degli Sciti che Erodoto ci riporta è estremamente negativo:

Hdt. IV, 142: «e il loro giudizio sugli Ioni è che, in quanto uomini liberi, essi sono i più inetti e i più vili di tutti gli uomini; ma, considerandoli come servi, sono schiavi quanto mai attaccati al loro padrone e incapaci di sfuggirgli».<sup>25</sup>

Da questi passi di Erodoto appare evidente che, anche se i Greci ai suoi tempi sono già consapevoli che la società scitica non è perfetta, continuano però ad associarli all'idea di libertà. In questo gli Sciti nella visione greca sono opposti ai Persiani che, secondo i Greci, sono tutti servi del Gran Re.

Ben presto l'idea degli Sciti "miti" venne sostituita da una visione più realistica: gli Sciti sono feroci, combattono e uccidono:

Hdt. IV, 64: «Quando uno Scita abbatte il suo primo nemico, ne beve il sangue. A tutti quelli che uccide in battaglia taglia la testa e la presenta al re; solo, infatti, se porta una testa può avere parte del bottino che hanno fatto; se non la porta, niente! E la scotenna nel modo seguente: praticata un'incisione tutto intorno alle orecchie, afferra la pelle e la strappa dal cra-

<sup>21</sup> Tr. it. L. Annibaletto. Hdt. IV, 127: «ἀντί δὲ τοῦ ὅτι δεσπότης ἐφησας εἶναι ἐμός, κλαίειν λέγω».

<sup>22</sup> Tr. it. L. Annibaletto. Hdt. IV, 128: «ὁ μὲν δὴ κήρυξ οἰχώκεε ἀγγελέων ταῦτα Δαρεῖω, οἱ δὲ Σκυθέων βασιλέες ἀκούσαντες τῆς δουλοσύνης τὸ οὔνομα ὀργῆς ἐπλήσθησαν».

<sup>23</sup> Tr. it. L. Annibaletto. Hdt. IV, 133: «ἄνδρες Ἴωνες, ἐλευθερίην ἤκομεν ὑμῖν φέροντες, ἦν πέρ γε ἐθέλητε ἐσακοῦειν».

<sup>24</sup> Tr. it. L. Annibaletto. Hdt. IV, 136: «ἀλλ' ἐπεὶ πρότερον δειμαίνοντες ἐμένετε, νῦν λύσαντες τὸν πόρον τὴν ταχίστην ἅπιτε χαίροντες ἐλεύθεροι, θεοῖσι τε καὶ Σκύθησι εἰδότες χάριν».

<sup>25</sup> Tr. it. L. Annibaletto. Hdt. IV, 142: «καὶ τοῦτο μὲν ὡς ἐόντας Ἴωνας ἐλευθέρους κακίστους τε καὶ ἀνανδρότατους κρίνουσι εἶναι ἀπάντων ἀνθρώπων, τοῦτο δέ, ὡς δούλων ἐόντων τὸν λόγον ποιούμενοι, ἀνδράποδα φιλοδέσποτα φασὶ εἶναι καὶ ἄδρηστα. ταῦτα μὲν δὴ Σκύθησι ἐς Ἴωνας ἀπέριπτα».

nio; poi, raschiata via la carne servandosi di una costola di bue, macera la pelle con le mani e conciatala, ne fa una specie di pannolino che, poi, lega alle briglie del cavallo che monta e di ciò mena vanto, poiché chi ha il maggior numero di questi pannolini è considerato il più valoroso di tutti. Molti di essi con tali pelli scorticate si confezionano anche mantelli da indossare, cucendole insieme, come si fa per le casacche da pastori; e molti, pure, ai cadaveri dei loro nemici strappano la pelle della mano destra insieme con le unghie e se ne fanno coperchio per la faretra [...] Molti, infine, perfino a dei corpi interi tolgono la pelle, che poi distendono sopra sostegni di legno e portano in giro a cavallo».<sup>26</sup>

Questo passo ricorda molto il comportamento dei Mongoli, testimoniato dalla stessa *Storia segreta*. In particolare un passo in cui Ĵamuqa descrive al Tayang-qan i più fidi compagni del suo *anda* Temujin:

Il mio anda Temujin ha allevato a carne umana quattro cani e li ha legati a una catena di ferro. Certamente sono loro che si avvicinano cacciando davanti a sé la nostra pattuglia. Ecco come sono i quattro cani: hanno le fronti di bronzo, le zanne come scalpelli, le lingue come lesine, i cuori di ferro, e per fruste hanno spade. Si nutrono di rugiada, cavalcano i venti. Durante mortali combattimenti mangiano carne umana e ne fanno provvista per altri scontri. Sono loro che hanno strappato la catena e ora, non più trattenuti, esultano e accorrono spruzzando saliva. Sono loro! Tu chiedi, qan, chi sono? Sono due coppie: Ĵebe e Qubilai, Ĵelme e Süb-eetai. Allora teniamoci alla larga da queste malvagie bestie, disse Tayang-qan e, salito più in alto, si fermò sull'altopiano.<sup>27</sup>

Questa “brutalità” del comportamento mongolo, ampiamente descritta nelle cronache al tempo dell'invasione in Asia Centrale ed in Europa<sup>28</sup> si riflette sugli Sciti che avendo comportamenti

<sup>26</sup> Tr. it. L. Annibaletto. Hdt. IV, 64: «ἐπεὰν τὸν πρῶτον ἄνδρα καταβάλη ἄνηρ Σκύθης, τοῦ αἵματος ἐμπίνει, ὄσους δ' ἂν φονεύσῃ ἐν τῇ μάχῃ, τούτων τὰς κεφαλὰς ἀποφέρει τῷ βασιλεί. ἀπενείκας μὲν γὰρ κεφαλὴν τῆς ληϊῆς μεταλαμβάνει τὴν ἂν λάβῃσι, μὴ ἐνείκας δὲ οὐ. ἀποδείρει δὲ αὐτὴν τρόπῳ τοιῷδε: περιταμῶν κύκλῳ περὶ τὰ ὄτα καὶ λαβόμενος τῆς κεφαλῆς ἐκσειεῖ, μετὰ δὲ σαρκίσκας βοὸς πλευρῇ δέσσει τῆσι χερσὶ, ὀργάσας δὲ αὐτὸ ἄτε χειρόμακτρον ἔκτριται, ἐκ δὲ τῶν χαλινῶν τοῦ ἵππου τὸν αὐτὸς ἐλαύνει, ἐκ τούτου ἐξάπτει καὶ ἀγάλλεται: ὃς γὰρ ἂν πλεῖστα δέρματα χειρόμακτρα ἔχη, ἄνηρ ἄριστος οὗτος κέκριται. πολλοὶ δὲ αὐτῶν ἐκ τῶν ἀποδερμάτων καὶ χλαίνας ἐπέινυσθαι ποιεῦσι, συρράπτοντες κατὰ περ βαίτας. πολλοὶ δὲ ἀνδρῶν ἐχθρῶν τὰς δεξιὰς χεῖρας νεκρῶν ἐόντων ἀποδείραντες αὐτοῖσι ὄνυξι καλύπτρας τῶν φαρετρῶν ποιεῦνται [...] πολλοὶ δὲ καὶ ὄλους ἄνδρας ἐκδείραντες καὶ διατεινάντες ἐπὶ ζύλων ἐπ' ἵππων περιφέρουσι».

<sup>27</sup> *Storia segreta dei Mongoli*, a cura di S. Kozin, Milano, 1973, §195, 166-167. *Storia segreta dei Mongoli / Монголын нууц товчоо / 元朝秘史*. Testo mongolo: «Tāmūjin anda mīnu dōrbān noqaīs-i gū'ūn-ū mīqa-'ar tāji'āju ginjilāju huyaju aqu būlā'ā. tādā qara'ul-i bīdan-u hūldāju ayīsuqun tādā būi-jā. tādā dōrbān noqaīs širāmūn manglaītan šī'učī qoši'utan šībūgā kālātān tāmūr örātān üldü mīna'atan šī'ūdār-i idāju kāi unūju yabut. tādā alalduquj üdür haran-u mīqa idāt tāndā gürülčägü üdür gū'ūn-ū mīqa gūnāsülāt tādā ginji-bān mültüldāju. ädö'ä äsä'ü buqsaju aqsat bayisču. täyin šilāmāljan ayisaī tādā kā'āju'üi. tādā dōrbān noqaīs kāt tādā kā'āsü. Ĵābā Qubilaī qoyar Ĵālmā Sübā'ātaī qoyar tādā dōrbān būi kā'āju'üi. Tayang-qan ügūlārūn. ālā tādā doromji-ača qolo bayīya kā'āju qoyīnaqši īqurīju a'ula asan bayība»: *Histoire secrète des Mongols*, Paris, 1949, 70.

<sup>28</sup> Si veda per l'Asia Centrale in particolare il cap. XXVIII del *Tārīkh-i Jahāngushāy* dedicato a quanto accadde a Nishapur (تاریخ جهانگشای) di 'Aṯā Malik Juwaynī (عظاملک جوینی). Trad. it. A.-M. Juvaini, *Gengis khan*,

simili si riteneva potessero essere di lingua turcica-mongolica. L'idea dell'appartenenza scitica al gruppo turcico-mongolico si basava, dunque, più che su elementi di natura linguistica proprio sul modo di vita molto simile al quale poi si associavano alcune caratteristiche fisiche sottolineate, ad esempio, da Ippocrate.<sup>29</sup> Gli studiosi non mancarono di sottolineare che il modo in cui Sciti e Mongoli stringevano patti di sangue era in tutto e per tutto simile.<sup>30</sup> Ciò però che non si considerò con la dovuta attenzione è che questo, più che essere un elemento a sostegno dell'appartenenza al gruppo turcico-mongolico degli Sciti, era semplicemente una conferma della conservatività delle società nomadiche, le quali sono profondamente "attaccate" alle tradizioni e che accettano i cambiamenti solo con estrema lentezza. Un esempio ci viene ancora da Erodoto attraverso le vicende di Anacarsi e di Scile:

Anch'essi rifuggono assolutamente dall'adottare usi stranieri: né di altri popoli, né soprattutto dei Greci come dimostrarono il caso di Anacarsi e poi, di nuovo, quello di Scile. Anacarsi, dopo avere osservato molte terre e avervi mostrato grande saggezza, mentre tornava nelle dimore degli Sciti, navigando attraverso l'Ellesponto approdò a Cizico, e trovò che gli abitanti di Cizico stavano celebrando con grande splendore una festa in onore della Madre degli dei; allora fece voto alla Madre che, se fosse tornato sano e salvo nel suo paese, non solo le avrebbe sacrificato come vedeva fare agli abitanti di Cizico, ma avrebbe anche istituito una festa notturna. Come giunse in Scizia, inoltratosi nella regione chiamata Ilea (si trova presso la corsa di Achille ed è tutta piena di alberi d'ogni tipo), inoltratosi in essa, Anacarsi celebrò tutta la festa in onore della dea, con un timpano in mano e immagini sacre legate al petto. Uno degli Sciti, che aveva osservato quanto faceva, lo rivelò al re Saulio. Costui, giunto di persona, come vide Anacarsi compiere quei riti, lo uccise con un colpo di freccia. E, se ora qualcuno chiede di Anacarsi, gli Sciti dicono di

Milano, 1991, 196-205; per quanto accadde in Ungheria si può invece vedere: "Rogerii miserabile carmen super destructione regni Hungariae per tartaros facta", in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. 29, Leipzig, 1925, 547-567.

<sup>29</sup> Hp. *Aer.* 18, 1-2; 19, 5-7: «Sono simili solo a sé stessi e per niente agli altri; il colore della loro pelle è giallo il loro corpo grasso; l'assenza di barba rende gli uomini simili alle donne».

<sup>30</sup> Hdt. IV, 70: «ἐς κύλικα μεγάλην κεραμικήν οἶνον ἐγγέαντες αἶμα συμμίγουσι τῶν τὸ ὄρκιον ταμνομένων, τύψαντες ὑπέατι ἢ ἐπιταμώντες μαχαίρη σμικρὸν τοῦ σώματος, καὶ ἐπειτα ἀποβάψαντες ἐς τὴν κύλικα ἀκινάκην καὶ οἰστοὺς καὶ σάγαριν καὶ ἀκόντιον: ἐπεὰν δὲ ταῦτα ποιήσωσι, κατεύχονται πολλὰ καὶ ἐπειτα αὐτοὶ τε οἱ τὸ ὄρκιον ποιούμενοι καὶ τῶν ἐπομένων οἱ πλείστου ἄξιου». Si noti che presso le popolazioni native del Nord America il patto di sangue era pressoché identico. Va considerato che nelle società nomadiche era necessario avere il sostegno di più persone anche al di fuori di quella che era la parentela stretta: questo patto consentiva di acquisire alleati preziosi in caso di necessità. Genghis khan ricorrerà all'aiuto di Jamuqa, fratello di sangue, per liberare la moglie Börte che era stata rapita dai Merkit. Sciti e altri nomadi di lingua turcica avevano molte altre usanze in comune. Ad esempio, ricavano tazze dal cranio del nemico valoroso sconfitto ed ucciso: Hdt. IV, 65: «ποιεῦσι δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν οἰκίῳ ἦν σφι διάφοροι γένωνται καὶ ἦν ἐπικρατήση αὐτοῦ παρὰ τῷ βασιλεί, ξείνων δὲ οἱ ἐλθόντων τῶν ἄν λόγον ποιήται, τὰς κεφαλὰς ταύτας παραφέρει καὶ ἐπιλέγει ὡς οἱ ἐόντες οἰκίῳ πόλεμον προσεθήκαντο καὶ σφεων αὐτὸς ἐπεκράτησε, ταύτην ἀνδραγαθὴν λέγοντες». Questo passo di Erodoto può essere confrontato con quanto accadde a Svjatoslav che cadde in un'imboscata di Kurja: ПВЛ, т. 1: *Лаврентіевская и Троицкая летописи*, СПб 1846, с. 31: «Въ лѣто 6480, поиде Святославъ въ пороги, и нападе на нь Куря князь Печенѣжскій, и убиша Святослава. Взяша главу его и во лѣъ его съдѣлаша чашо, оковавше лобъ его, и пяху по немъ».

non conoscerlo. Per questo motivo: perché se ne andò lontano dalla sua terra, in Grecia, e adottò usi stranieri.<sup>31</sup>

Ovviamente, in questo caso la conservatività è legata in particolare alla sfera religiosa e per questo più marcata, ma dal testo di Erodoto appare evidente ciò che a noi può apparire strano. Dall'incontro di due culture differenti, di due modi di vivere diversi e di condizioni di vita presso i nomadi notevolmente più dure, ci si potrebbe aspettare che i nomadi "invidiassero" il modo di vita dei Greci.<sup>32</sup> Non è così. Sicuramente dall'interazione fra i due gruppi nacquero adattamenti (Sciti agricoltori, sciti aratori, Greci-Sciti),<sup>33</sup> ma la Grecia non fu mai un vero modello per gli Sciti. Allo stesso modo i Mongoli diciotto secoli dopo consideravano le città dei sedentari, che indubbiamente erano piene di comfort, qualcosa di inutile, un ostacolo alla vita nomade e quindi da eliminare. Per questo motivo l'impatto dell'invasione mongola sull'Asia Centrale fu estremamente duro. In seguito, compreso il valore economico delle città, si comportarono diversamente e quindi l'azione distruttiva, ad esempio, sulla Cina fu minore.

La "brutalità" scitica era testimoniata anche dal modo in cui sacrificavano ad Ares:

Di tutti i nemici che catturano vivi sacrificano un uomo su cento, non come fanno con gli animali ma in maniera diversa: dopo avere libato vino sulle teste, sgozzano gli uomini su un vaso e quindi, portato il vaso in alto sul cumulo di legna, versano il sangue sulla spada. In alto portano il sangue; in basso invece, presso il santuario, ecco cosa fanno: a tutti gli uomini sgozzati tagliano la spalla destra con il braccio e li scagliano in aria; poi, quando

<sup>31</sup> Traduzione italiana di A. Fraschetti. Hdt. IV, 76: «ξενικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὗτοι φεῦγουσι αἰνῶς χρᾶσθαι, μήτε τεῶν ἄλλων, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἥκιστα, ὡς διέδεξαν Ἀνάχαρσις τε καὶ δεῦτερα αὐτίς Σκύλης. τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις ἐπεῖτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἡθεα τὰ Σκυθέων, πλέων δι' Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κυζικόν. καὶ εὗρε γὰρ τῆ μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὀρθὴν μεγαλοπρεπέως κάρτα, εὗξάτο τῆ μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἦν σῶς καὶ ὑγιὲς ἀπονοστήσει ἐς ἑαυτοῦ, θύσει τε κατὰ ταῦτα κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσει. ὡς δὲ ἀπίκετο ἐς τὴν Σκυθικὴν καταδὺς ἐς τὴν καλομένην Ὑλαίην (ἡ δ' ἔστι μὲν παρὰ τὸν Ἀχιλλῆιον δρόμον, τυγχάνει δὲ πᾶσα ἐοῦσα δενδρόων παντοίων πλῆ), ἐς ταύτην δὴ καταδὺς ὁ Ἀνάχαρσις τὴν ὀρθὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῆ θεῶ, τύμπανον τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα. καὶ τῶν τις Σκυθέων καταφρασθεὶς αὐτὸν ταῦτα ποιεῦντα ἐσήμνηε τῷ βασιλεῖ Σαυλίω: ὁ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπικόμενος ὡς εἶδε τὸν Ἀνάχαρσιν ποιεῦντα ταῦτα, τοξεύσας αὐτὸν ἀπέκτεινε. καὶ νῦν ἦν τις εἴρηται περὶ Ἀναχάρσιος, οὐ φασι μιν Σκύθαι γινώσκειν, διὰ τοῦτο ὅτι ἐξεδήμησέ τε ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξενικοῖσι ἔθεσι διεχρήσατο». La vicenda di Scile è narrata in Hdt. IV, 78-80, in particolare: «Σκύλειω δὲ Ὀκταμασάδης αὐτοῦ ταύτη ἀπέταμε τὴν κεφαλὴν. οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ σφέτερα νόμια Σκύθαι, τοῖσι δὲ παρακτωμένοισι ξενικὸς νόμος τοιαῦτα ἐπιτίμια διδοῦσι».

<sup>32</sup> I Persiani erano consapevoli che la vita dei nomadi era dura, si veda l'episodio della spedizione di Ciro contro i Massageti e dell'inganno ordito da Creso. Hdt. I, 207: «ὡς γὰρ ἐγὼ πυνθάνομαι, Μασσαγέται εἰσι ἀγαθῶν τε Περσικῶν ἄπειροι καὶ καλῶν μεγάλων ἀπαθέες. τοῦτοισι ὦν τοῖσι ἀνδράσι τῶν προβάτων ἀφειδέως πολλὰ κατακόψαντας καὶ σκευάσαντας προθεῖναι ἐν τῷ στρατοπέδῳ τῷ ἡμετέρῳ δαῖτα, πρὸς δὲ καὶ κρητῆρας ἀφειδέως οἴνου ἀκρήτου καὶ σιτία παντοῖα: ποιήσαντας δὲ ταῦτα, ὑπολιπομένους τῆς στρατιῆς τὸ φλαυρότατον, τοὺς λοιποὺς αὐτίς ἐξαναχωρεῖν ἐπὶ τὸν ποταμόν. ἦν γὰρ ἐγὼ γνώμης μὴ ἀμάρτω, κείνοι ἰδόμενοι ἀγαθὰ πολλὰ τρέψονταί τε πρὸς αὐτὰ καὶ ἡμῖν τὸ ἐνθεῦτεν λείπεται ἀπόδεξις ἔργων μεγάλων».

<sup>33</sup> Fra i gruppi Sciti ricordati da Erodoto ci sono gli Sciti agricoltori (Hdt. IV, 18), gli Sciti aratori (Hdt. IV, 17) e i Greco-Sciti (Hdt. IV, 17). Sui Greco-Sciti si può vedere il lavoro di Π.Ι. Люперольский, "Что такое Ἑλληνες Σκύθαι у Геродота IV, 17?". *ЖМНП*. CCXXXVI, 1884, c. 66-71, tradotto da me in italiano in *Scythica ... cit.*, 195-199.

hanno finito anche con le altre vittime, si allontanano. Il braccio rimane là dove è caduto, il corpo a parte.<sup>34</sup>

Anche in altre fonti gli Sciti compaiono associati all'idea di violenza e di saccheggio:

Ecco, un popolo viene dalla terra del settentrione ed una grande nazione dall'estremità della terra. Impugnano arco e lancia; popolo crudele, senza pietà. Il brusio mormoreggia come il mare; vengono su cavalli, sono disposti come un sol uomo per fare la guerra a te, o figlia di Sion. Abbiamo udito il suo fragore; le nostre mani pendono inerti: siamo presi d'angoscia, da un tremore come una partoriente. Non uscite nella campagna, e non vi incamminate sulla via, perché là è il nemico armato, da ogni dove è il terrore. O gente del popolo mio, cingiti in un sacco, rotolati nella polvere; fa' lutto come per un figlio unico, lamento amaro, perché all'improvviso piomba su di noi il devastatore.<sup>35</sup>

Ben presto i nomadi nella visione greca persero le caratteristiche di persone miti che vivevano "nel niente" ed assunsero il ruolo di popolazioni invincibili. Molti elementi hanno contribuito alla creazione della leggenda dell'invincibilità scitica,<sup>36</sup> nata probabilmente in Egitto dove

<sup>34</sup> Traduzione italiana di Augusto Frascchetti. Hdt. IV, 62: «ὄσους ἄν τῶν πολέμιων ζῶγρήσωσι, ἀπὸ τῶν ἑκατὸν ἀνδρῶν ἄνδρα θύουσι τρόπω οὐ τῷ αὐτῷ καὶ τὰ πρόβατα, ἀλλ' ἑτεροίῳ. ἐπεὶ γὰρ οἶνον ἐπισπεισωσι κατὰ τῶν κεφαλῶν, ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος καὶ ἔπειτα ἀνενεϊκάντες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγῶνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκεω. ἄνω μὲν δὴ φορέουσι τοῦτο, κάτω δὲ παρὰ τὸ ἴρον ποιεῦσι τάδε: τῶν ἀποσφαγέντων ἀνδρῶν τοὺς δεξιούς ὠμούς πάντας ἀποταμόντες σὺν τῆσι χερσὶ ἐς τὸν ἕρα ἰεῖσι, καὶ ἔπειτα καὶ τὰ ἄλλα ἀπερξάντες ἰρήνια ἀπαλλάσσονται. χεῖρ δὲ τῆ ἄν πέση κέεται, καὶ χωρὶς ὁ νεκρός». Si noti che il mondo iranico temeva molto la vendetta dei morti, per questo motivo il braccio e la spalla destra sono separati dal corpo e gettati lontano. Se il morto non riesce ad entrare per tempo nel Regno dei morti non può impugnare una spada e vendicarsi. A tal proposito si può vedere la tradizione osseta riportata nell'epos dei Narti secondo la quale il morto non può entrare nell'Aldilà dopo il tramonto del Sole. In osseto l'ultimo raggio del Sole è chiamato *маердты хыр* "il Sole dei morti": se il morto non riesce ad entrare deve vagare per tutta la notte. Il mondo iranico temeva anche il ritorno dal Regno dei morti, il caso di un morto che ritorna fra i vivi è descritto sempre nell'epos dei Narti nel racconto "Il figlio senza nome di Uryzmæg" / *Урызмæджы æнæном лæппу*. Si veda: G. Dumézil, *Il libro degli eroi*, Milano, 1969, 29-45 e lo studio che ho fatto sul racconto: P. Ognibene, "The Nameless Son of Wryzmæg", *Studies on Central Asia and the Caucasus* 1 (2024), 25-35. Per il testo osseto si veda: *Нарта. Ирон адамы героикон эпос*. Москва 1989.

<sup>35</sup> Gerem. 6, 22-26:

כֹּה אָמַר יְהוָה הַגָּה עִם בָּא מֵאַרְצַן צָפוֹן וְגוֹי גָדוֹל יַעֲרֹךְ מִיְרֵכְתֵי־אַרְצֵךְ׃  
 קִשְׁתֹּךְ וְכִיּוֹן יִחַזְקוּ אֶכְזְרִי הוּא וְלֹא יִרְחָמוּ קוֹלָם כִּי־נִם יִהְיֶה וְעַל־סוּסִים יִרְכָּבוּ עָרֹךְ כְּאִישׁ לְמַלְחָמָה עֲלֶיךָ בַת־צָפוֹן׃  
 שְׂמַעְנָה אֶת־שִׁמְעוֹ רְפוּ יָדֵינוּ צָרָה הִתְקַוְּתָנוּ חֵיל כִּי־לָדָה׃  
 אֶל־תִּצְאֵי תִצְאוּ הַשָּׂדֶה וּבְדַרְךְ אֶל־תִּלְכִי תִלְכּוּ כִּי תָרַב לְאֵיב מִגּוֹר מִסְכִּיב׃  
 בַּת־עַמִּי חִגְרִי־שָׁקֶל וְהִתְפַּלְשִׁי בְּאַפְסָר אֶבֶן יְחִיד עֲשִׂי לָךְ מִסֶּפֶד תִּמְרוּרִים כִּי פְתָאִם יָבֹא הַשָּׂדֶד עֲלֵינוּ׃

Il passo di Geremia si riferisce alle incursioni degli Sciti e dei Cimmeri provenienti da nord. Secondo Erodoto (Hdt. IV, 11-12), gli Sciti avrebbero inseguito i Cimmeri e sbagliando strada sarebbero finiti in Media, Paese che avrebbero dominato per 28 anni. È probabile che Sciti e Cimmeri abbiano agito congiuntamente contro il Vicino Oriente e che alla pressione scitica si debba la caduta dell'Urartu.

<sup>36</sup> Th. 2.97: «Ταύτη δὲ ἄδύνατα ἐξίσουσθαι οὐχ ὅτι τὰ ἐν τῇ Εὐρώπῃ ἀλλ' οὐδ' ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔθνος ἐν πρὸς ἐν οὐκ ἔστιν ὃ τιδυνάτων Σκύθαις ὁμογυμνονοῦσι πᾶσιν ἀντιστῆναι». Thucydides. Ed. H. Stuart Jones, Oxford (OCT).

mal si sopportava la dominazione persiana.<sup>37</sup> Quest'idea si è conservata a lungo ed è riapparsa periodicamente nella storia. Ad esempio nel XIX secolo in Russia da un lato si parlava di panmongolismo,<sup>38</sup> dall'altro si costituiva un vero e proprio movimento letterario degli "Sciti".<sup>39</sup> Ritroviamo ancora quest'idea chiaramente espressa nel romanzo *Zbabělci* dello scrittore ceco Škvorecký nel dopoguerra.<sup>40</sup> La specificità della Russia rispetto all'Europa da alcuni si riteneva derivasse dal passato scitico e mongolico, popolazioni che a lungo furono considerate invincibili. In fondo ci si poneva una domanda che dai tempi di Pietro il Grande più volte si è presentata: la Russia deve seguire il modello europeo o le sue particolarità la rendono qualcosa di diverso e deve, dunque, seguire una strada sua propria?

Quando consideriamo il mondo nomadico dobbiamo tenere presenti alcuni elementi. Per prima cosa, la forte conservatività di queste società: ciò rendeva simile il modo di vita e di agire indipendentemente dall'etnia e dalla lingua. L'idea stessa di etnia ha inoltre valore solo fino ad un certo punto, perché nella maggior parte dei casi le grandi formazioni nomadiche comprendevano popolazioni diverse per lingua ed etnia e quando si succedevano nel corso del tempo era essenzialmente l'élite militare che cambiava non la composizione di base della popolazione che semplicemente si ampliava.<sup>41</sup> I popoli nomadici non conoscevano il concetto di pulizia etnica, inglobavano le popolazioni sottomesse.

Il nomadismo a nord del Ponto fu nell'antichità essenzialmente iranico, ma non esclusivamente: la descrizione di Erodoto di ciò che è scitico e ciò che non lo è rappresenta la prima testimonianza in tal senso. Quando successivamente comparvero popoli di lingue turciche, poco cambiò nello stile di vita. La sostituzione dell'elemento iranico a nord del mar Nero con la componente turcica è ben attestata nelle cronache russo antiche nelle quali i principi della Rus' di Kiev risultano perennemente in guerra con popoli nomadici di lingua turcica.<sup>42</sup> Per evitare scontri continui si cercò di realizzare un'adeguata politica matrimoniale secondo la quale prin-

<sup>37</sup> Si veda: А.И. Иванчик, "Античная традиция о фараоне Сесострисе и его войне со скифами". *ВДИ* 4/1999, с. 3-37; Si veda anche: П. Оньибене, "Скифо-египетская война и миф о скифской непобедимости". *Древен Египет, светът на Средиземноморието и Изтока. Сборник в чест на 60 години от рождението на проф. дин Сергей Игнатов*. София 2022, с. 215-228.

<sup>38</sup> In particolare nei lavori di V. Solov'ev. *Панмонголизм*, 1 октября 1894: «Панмонголизм! Хоть слово дико | Но мне ласкает слух оно...».

<sup>39</sup> In particolare Aleksandr Blok / Александр Блок (*Двенадцать, Скифы*), Andrej Belyj / Андрей Белый (*Христос воскрес*), Sergej Esenin / Сергей Есенин (*Инония*) e Nikolaj Kljuev / Николай Клюев.

<sup>40</sup> Nel romanzo l'autore descrive l'arrivo dell'Armata Rossa che sta liberando la Cecoslovacchia. L'Armata Rossa ricorda all'autore gli Sciti di Blok: J. Škvorecký, *Zbabělci*. Praha 1964, s. 336: «Tak tohle byla Rudá armáda, hnale se vpřed, zaprášená, divoká bez zastavení, zpocená, barbarská jako Skythové, a já si zase vzpomně na Bloka, kterého mi za války někdo půjčil, a nevěděl jsem, jestli tady opravdu něco nezačíná, nějaká revoluce, a jestli tohle má co dělat se mnou a smým světem».

<sup>41</sup> Si pensi, ad esempio, al doppio nome col quale sono noti i Mongoli in Europa: Mongoli/Tartari. Mongoli e Tartari erano due popolazioni ben distinte. Quando Genghis khan sottomise i Tartari, "arruolò" molti Tartari nell'esercito mongolo. Le prime file dell'esercito mongolo durante la campagna di Corasmia ed in seguito anche durante la spedizione di Ĵebe e Subedei nel Caucaso, nonché di Batu contro la Rus' erano costituite da soldati tartari. Per questo i Russi parlano di "монголо-татарское завоевание". Egualmente Grigor Aknerč'i / Գրիգոր Ակներճի scrive una *Storia dei Tartari* / *Պատմություն թարթարաց*.

<sup>42</sup> In particolare contro i Pečenegi e contro i Polovcy o Cumani, si veda: P. Ognibene, "I Cumani nella Povest' vremennyh let", *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* XVIII (2017) [2018], 223-242.

cipi russi sposavano principesse cumane e viceversa. Ciò ebbe, purtroppo, conseguenze molto gravi per la Rus' e portò nel XIII secolo al primo scontro con i Mongoli (Battaglia sul fiume Kalka) che in quell'occasione non si erano mossi appositamente contro di loro, bensì contro i Cumani.<sup>43</sup> Una politica matrimoniale dello stesso tipo fu seguita nel X secolo nel Caucaso settentrionale dove principi alani sposavano principesse georgiane e viceversa, particolarmente in seguito alla conversione dell'Alania al cristianesimo.<sup>44</sup>

Il contatto con le popolazioni sedentarie ebbe senza dubbio ripercussioni anche sui nomadi, ma non provocò un generale adattamento al modo di vita dei sedentari. I valori delle due società restavano profondamente diversi e la visione della vita in particolare. Ben noto è il passo di Ammiano, relativo agli Alani, in cui si sottolinea che morire da giovani in battaglia è la cosa che dà maggiormente gloria ed il modello da seguire, abbastanza difficile da capire in una società sedentaria.<sup>45</sup> Nei *kurgany* troviamo indubbiamente oggetti di provenienza greca: ciò ci dimostra l'interazione dei gruppi, ma non l'adattamento passivo a costumi diversi. Questo avvenne in alcuni casi quando i nomadi si trovarono a lungo a vivere in un ambiente sedentario. È il caso degli Alani in occidente, all'interno dello spazio politico dell'impero romano, dove velocemente si assimilarono.<sup>46</sup> I contatti e la presenza di Sciti e Sarmati nelle città greche sono ampiamente testimoniati dalle iscrizioni greche delle città del Ponto nelle quali compaiono centinaia di nomi "barbarici".<sup>47</sup> Questi nomi, in particolare, hanno dato for-

<sup>43</sup> *Новгородская первая летопись*, 6732: «и тако думавъше много о собе, яшася по путь, и поклона дѣля и молбы князь половцьскыхъ»; si consideri anche il messaggio degli ambasciatori mongoli ai Russi: «се слышимъ оже идете противу насъ, послушавше Половць; а мы вашей земли не заяхом, ни городъ вашихъ, ни сель вашихъ, ни на вас придохомъ, нъ придохомъ богомъ пущени на холопы и на конюси свое на поганья Половче»; per lo scontro russo-mongolo si può vedere: P. Ognibene, "La battaglia sul fiume Kalka", in *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, Spoleto, 2013, 691-711; P. Ognibene, G. Sayaf, "Поход Джэбэ и Субэдея на Кавказ: арабские источники", in *Languages and Cultures in the Caucasus. Papers from the International Conference Current Advances in Caucasian Studies, Macerata, January 21-23 2010*, edited by V. Springfield Tomelleri, M. Topadze, A. Lukianowicz with the collaboration of O. Rumjancev, (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe, 16), München-Berlin, 2011, 77-89.

<sup>44</sup> Per la conversione dell'Alania si vedano: Паоло Оньибене, "Deep Impact: была ли христианизация Алании поверхностным явлением?", *Известия СОИГСИ*, 87 (2023), с. 153.162; P. Ognibene, "Religione e sfera del sacro nel lessico osseto", *Lumina* 4 (2020), 79-106; Id., *Alani: la riscoperta, il nome, l'Alania medioevale*, (Indo-Iranica et Orientalia, Series Lazur, 5), Milano, 2012.

<sup>45</sup> Amm. Marc. XXXI, 2, 22: «Utque hominibus quietis et placidis otium est voluptabile, ita illos pericula iuvant et bella. Iudicatur ibi beatus, qui in proelio profuderit animam, senescentes enim et fortuitis mortibus mundo digressos, ut degeneres et ignavos conviciis atrocibus insectantur».

<sup>46</sup> Claud. *Carm.* 8, 487: «in Latios ritus transistis Alani»; com'è noto sono pochissime le parole alane penetrate nelle lingue europee, fra le più note l'ungherese *hid* - "ponte": *Magyar-olasz szótár*, Budapest, 1978, p. 252. Ben diversa fu l'influenza dell'epos iranico settentrionale: si considerino i probabili rapporti fra l'epos dei Narti ed il ciclo arturiano. Si vedano: P. Ognibene, "Re Artù e i Narti", *Slavia* 1 (2015), 9-19; C. Scott Littleton, L.A. Malcor, *From Scythia to Camelot. A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail*, New York, 2000; C. Scott Littleton, A.C. Thomas, "The Sarmatian Connection: New Light on the Origin of the Arthurian and Holy Grail Legends", *Journal of American Folklore* 91 (1978), 512-527; C. Scott Littleton, "The Holy Grail, the Cauldron of Annwn, and the Nartyamonga: A Further Note on the Sarmatian Connection", *Journal of American Folklore* 92, 1979, 326-333.

<sup>47</sup> V.V. Latyshev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, Petropoli, 1885-1901; L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethnischen*

za all'ipotesi iranica e sono alla base dei lavori di Müllenhoff, Jurgevič e Miller.<sup>48</sup> Allo stesso tempo il fatto che un 25% di questi nomi non greci non sia interpretabile con l'iranico (ma neppure con le lingue uralo-altaiche) rende chiara l'idea che la complessità della situazione etnica nella Scizia erodotea doveva essere ben maggiore delle visioni che la vorrebbero uno spazio esclusivamente iranico.

---

*Verhältnisse, namentlich das Verhältis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung*, Praha, 1955ю Nakladatelství Československé Akademie Věd. Sekce jazyka a literatury. Monografie Orientálního ústavu. Československá Akademie věd, 16.

<sup>48</sup> Müllenhoff, *Über die Herkunft ...* cit.; В.Н. Юргевич, “О именах иностранных на надписях Ольвии, Боспора и других греческих городов северного побережья Понта Евксинского”. *Записки Одесского общества истории и древностей*. 8. Одесса, 1872, с. 5-38; Миллер, *Эпиграфические следы иранства...* cit. Ovviamente, anche di molti lavori di V.I. Abaev, in particolare: В.И. Абаев, “Скифский язык”. *Осетинский язык и фольклор*, Москва-Ленинград, 1949, с. 147-244. Traduzione italiana mia in *Scythica ...*, 341-446. Si considerino però le osservazioni di Tochtas'ev: С.Р. Тохтас'ев, “Проблема скифского языка в современной науке”. *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from Greek Colonization to the Ottoman Conquest*, ed. by V. Cojocar, Iași, 2005, 1-50.



# Ripudio della guerra e neutralità alla luce dell'articolo 11 Cost.

*Giuseppe de Vergottini*

Professore emerito di Diritto costituzionale Università di Bologna, già Presidente della Classe di Scienze Morali dell'Accademia delle Scienze, Accademico Emerito

## **Abstract**

In constitutional law it is broadly accepted that the prohibition of the use of war is a central principle within the framework of the UN Charter concerning the use of force. One profile that has long remained outside the attention of domestic public law scholars and commentators is that concerning the neutrality regime, a legal concept traditionally addressed only by internationalists. In view of the change in the geopolitical context caused by Russian aggression, which calls for an updated reflection to assess the current trends in the law of neutrality, this contribution highlights the relationship between the principle of repudiation of war enshrined in the Italian Constitution and the constraint of neutrality, which under Art. 11, 1<sup>o</sup>c. of the Italian Constitution complements the internal legal order as it is part of generally recognised customary law. In addition, the important question is analysed of how the decision to take sides in favour of the aggressed party is concretely qualified.

## **Keywords**

Repudiation of war, Neutrality, Qualified neutrality, Non-belligerency.

L'invio di armamenti all'Ucraina vittima di aggressione da parte della Federazione Russa ha posto il problema della compatibilità di tale azione rispetto al netto principio di ripudio della guerra previsto dall'articolo 11 della Costituzione. Occorrerebbe verificare se sia stato superato l'obbligo di imparzialità e astensione nei confronti delle parti di un conflitto armato internazionale. E ciò in quanto si ritenga che nel concetto di ripudio della guerra possa farsi rientrare l'obbligo di astenersi da interventi a favore di parti in conflitto. L'invio di armi a uno dei due contendenti metterebbe a prima vista in risalto una presa di posizione contraria alla neutralità.

Nelle considerazioni che seguono si intende accennare al rapporto ora richiamato fra ripudio della guerra e vincolo di neutralità e alla situazione di neutralità "qualificata" in cui l'Italia viene a trovarsi in quanto non belligerante.

## 1. Guerra, neutralità e diritto costituzionale

I contributi dei costituzionalisti che si riferiscono al principio pacifista condensato nell'articolo 11 della Costituzione sono ben noti e concordano nell'inserire il divieto del ricorso alla guerra nella cornice dei principi che regolano l'uso della forza nel quadro dello Statuto delle Nazioni Unite. Un profilo del tutto particolare che rimane fuori dall'attenzione di studiosi e commentatori è quello che riguarda il regime della *neutralità* che è istituito tradizionalmente affrontato dagli internazionalisti, ma non oggetto di attenzione sotto il profilo del diritto interno. Riducendo la questione ai termini essenziali possiamo chiederci se il rifiuto della guerra di cui tratta il noto articolo 11 possa sfociare nell'obbligo di neutralità dell'Italia sia in via generale che rispetto a un preciso conflitto internazionale. Dobbiamo quindi porci la domanda se ripudiare la guerra come voluto dall'articolo 11 significa anche ritenere presente un indirizzo che impone al Paese l'astensione dal prendere parte per uno dei contendenti in un conflitto fra stati in particolare quando si profili la necessità di sostenere uno stato sottoposto a una aggressione come nel recente caso del conflitto internazionale in Ucraina.

La neutralità è istituto che merita una riconsiderazione. E ciò partendo da un chiaro dato di fatto: l'Italia non è un Paese neutralizzato per una propria scelta di valore costituzionale come nel caso della Confederazione elvetica o per un vincolo internazionalmente imposto o condizionato, come per l'Austria. Dai lavori della Assemblea Costituente risulta chiaramente che fu rigettata l'idea della neutralizzazione permanente similmente a quanto previsto dal regime costituzionale svizzero.

Dobbiamo quindi prendere le mosse dal concetto di guerra aggiornato con quello più ampio di conflitto armato nel cui ambito la guerra rimane l'ipotesi estrema per intensità dell'applicazione della forza ricordando che sulla base dell'articolo 11 della Costituzione va distinta nettamente la guerra d'aggressione da ripudiare dalla guerra di difesa costituzionalmente dovuta, affermandosi che quest'ultima deve essere interpretata nella cornice del diritto internazionale. Ed è alla luce della relazione fra diritto costituzionale e internazionale che emerge l'esigenza di riflettere sulla rilevanza per l'ordinamento italiano dell'istituto della neutralità.

Il diritto della neutralità era disciplinato dalla XIII convenzione dell'Aja del 18 ottobre 1907 «concernente i diritti e i doveri delle Potenze e delle persone neutrali in caso di guerra per terra» ricognitiva di principi generalmente riconosciuti nella comunità internazionale. Dalla stessa de-

rivava il divieto per i neutrali di favorire una delle parti in conflitto e la sua violazione comportava un atto ostile e il rischio di entrare in un rapporto bellico nei confronti delle parti sfavorite.

Si aggiunga che in Italia il r.d. n. 1415/1938, recante l'approvazione dei testi della legge di guerra e della legge di neutralità richiamava all'articolo 9 il contenuto degli articoli 7 e 9 della convenzione dell'Aja, e all'articolo 8 vietava espressamente la fornitura di armi a qualsiasi parte belligerante. Ma la neutralità, cioè la astensione e l'imparzialità rispetto ai contendenti, era una facoltà non un obbligo.

Come sostenuto dalla Corte internazionale di giustizia, il principio della neutralità è «an established part of customary international law» (International Court of Justice, *Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons*, Advisory Opinion, ICJ Reports 1996, parr. 88-89). Soluzione questa confermata da sentenze nazionali e altri elementi della prassi statale, evidenziati soprattutto dai manuali militari e dalla dottrina, che ne richiedono, ancora, l'applicazione. Il diritto della neutralità implica una serie di obblighi e diritti per le parti belligeranti e gli stati neutrali nel caso di conflitti armati internazionali. In linea di massima tradizionalmente si ritiene che lo stato neutrale sia tenuto a non coinvolgere le proprie forze armate nel conflitto, a non fornire assistenza militare alle parti in guerra e ad adottare un trattamento paritario nei confronti dei belligeranti. Si tenga tuttavia ben presente che questo regime giuridico è stato inciso dall'emergere del sistema centralizzato di sicurezza collettiva, che potenzialmente consentirebbe al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite di adottare risoluzioni vincolanti ai sensi del Capitolo VII della Carta abilitate a richiedere agli stati di adottare misure contrarie agli obblighi sottesi al regime della neutralità.

Ricordiamo in premessa che si distingue il regime di *neutralità permanente* – imputabile a scelte costituenti o a vincoli internazionali – che per definizione ha il carattere della continuità come nel diritto costituzionale della Confederazione elvetica e dell'Austria, dalla situazione dipendente dalle opzioni di volta in volta discrezionalmente adottabili da qualsiasi stato nei confronti delle parti di qualunque conflitto internazionale (casi di *neutralità contingente/occasionale*). Opzioni che individuano facoltà di astensione imputabili a libere scelte del potere dello stato interessato. Una volta attivato il regime di neutralità entrano in campo le regole condivise da tempo in via consuetudinaria nel diritto internazionale e recepite dalle ricordate convenzioni del 1907. Il diritto di neutralità imporrebbe una posizione di imparzialità e di estraneità ai conflitti armati fra stati ed è disciplinato da un corpo di norme di diritto internazionale consuetudinario che integra l'ordinamento italiano in virtù dell'articolo 10, 1° comma della Costituzione che dispone l'adattamento automatico al diritto internazionale consuetudinario. Pertanto, la citata norma della nostra Costituzione introduce nell'ordinamento non solo la neutralità come istituto, ma anche le sue articolazioni e modifiche avvenute nel corso del tempo. E ciò sia a livello consuetudinario sia per quanto riguarda la validità delle convenzioni dell'Aja nel sistema delle Nazioni Unite basato sul divieto della guerra.

## **2. Invio di armamenti e compatibilità col principio di neutralità**

Il deflagrare del conflitto russo-ucraino e il supporto offerto allo stato aggredito ha reso attuale la questione della compatibilità dell'aiuto militare col principio di neutralità manifestando divergenze di atteggiamento nei diversi stati coinvolti.

Con la fornitura massiccia di armamenti da più di trenta stati e dall'Unione Europea si era acceso un ampio dibattito tra gli internazionalisti discutendo se tale condotta contrasti (o possa essere compatibile) con gli obblighi imposti agli stati dal diritto di neutralità. Le conseguenze e le modifiche derivanti dalla guerra in Ucraina per il diritto della neutralità ci conducono all'attuale dibattito sulla qualifica giuridica della fornitura di equipaggiamenti militari ad un paese in guerra e evidenziano le difficoltà di lettura dei più recenti profili che riguardano lo *ius ad bellum* nei suoi (rinnovati) paradigmi.

In un contesto internazionale in cui la guerra viene criminalizzata e le relazioni internazionali sono sempre più spesso oggetto di valutazioni da parte delle giurisdizioni lo *status* di neutralità mal si concilia con l'esigenza di una legittima reazione collettiva nel caso di aggressioni armate illegittime.

Va però anche ricordato come negli attuali dibattiti sulla legittimazione giuridica della fornitura di armamenti sono frequenti i riferimenti alle regole della neutralità, anche se molti stati hanno scelto di non assumere una posizione giuridica chiara su tali questioni nell'attuale conflitto. Le regole della neutralità assumono, invece, profili costituzionali più definiti in tutti quegli ordinamenti che si sono dichiarati permanentemente neutrali, come la Svizzera, l'Austria, Malta e la Repubblica d'Irlanda. In tutti questi paesi la neutralità permanente è dichiarata direttamente o indirettamente (come nel caso irlandese) nella costituzione e viene considerata facendo esplicito riferimento alle regole che si sono affermate nel diritto internazionale.

Dal confronto delle esperienze costituzionali che vengono analizzate nell'ultimo fascicolo di *Percorsi costituzionali* (1/2023) emerge come i diritti e specialmente gli obblighi implicati dallo *status* di neutralità permanente vengono attuati e declinati in modo assai diverso e con una notevole flessibilità da ognuno di questi ordinamenti. Da un punto di vista strutturale, il quadro giuridico stratificato tra diritto internazionale e riferimenti orientativi nel diritto costituzionale consente l'individuazione di spazi per interpretazioni differenziate quanto a come declinare i vincoli e divieti connessi nelle questioni relative alla partecipazione al sistema europeo ed internazionale di sicurezza rispetto ai propri interessi nazionali.

L'aspetto comune delle esperienze europee di neutralità permanente è che nel contesto del diritto dell'Unione Europea (il principale riferimento è l'articolo 42, comma 7 TUE) le concezioni costituzionali della neutralità non si pongono in una radicale incompatibilità con la guerra, ma forniscono limiti giuridici di grado diverso secondo i quali orientare il comportamento dello stato nei confronti di una crisi bellica internazionale, come quella russo-ucraina. Ciò emerge in particolar modo dal fatto che gli stati neutrali si sono astenuti da fornire direttamente o indirettamente armi a sostegno della difesa militare ucraina. Ma la Repubblica d'Irlanda e l'Austria hanno deciso di partecipare attraverso la *European Peace Facility* al sostegno dell'Unione Europea fornendo equipaggiamenti militari non letali al paese aggredito in violazione del diritto internazionale.

Un aspetto di particolare interesse è offerto dal riscontro del principio di neutralità nell'Unione Europea. A questo proposito non solo emerge il ruolo fondativo del principio pacifista per l'ordinamento europeo, ma anche il dato per cui l'Unione, in passato in un periodo di assenza di conflitti bellici tradizionali che la chiamassero in causa anche solo indirettamente, abbia assunto una posizione di neutralità occasionale *de facto*. Si è agito, da una parte, per consolidare la

pace tra gli Stati membri e mettere le premesse per una loro difesa comune e, dall'altra, per contribuire, fuori dai confini esterni, al mantenimento e al ritorno della pace tramite missioni civili e operazioni militari di cui si è sempre salvaguardata la neutralità. Dopo il 2022, l'assunzione di responsabilità militari dirette da parte dell'Unione di fronte alle drammatiche conseguenze del conflitto in Ucraina, potrebbe porre le premesse per un significativo cambiamento del suo originale indirizzo pacifista.

Il cambiamento del contesto geopolitico provocato dalla aggressione russa impone una nuova aggiornata riflessione finalizzata a valutare le attuali tendenze del diritto della neutralità e a riflettere sullo spostamento dell'ambito dei suoi confini giuridici che hanno importanti ricadute anche sulla Costituzione italiana.

### **3. L'articolo 11, la neutralità benevola e lo scudo della non belligeranza**

Sinteticamente, dall'articolo 11 della nostra Costituzione non discende un obbligo di neutralità *ex se*. Rimane piuttosto in virtù del diritto consuetudinario internazionale una *facoltà di astensione* dal prendere parte a conflitti. A livello interno comunque il ripudio della guerra non comporta necessariamente neutralità. Quindi rientra nella discrezionalità decisionale degli organi costituzionali decidere se rimanere estranei a un conflitto o schierarsi a favore o contro i contendenti, ovviamente nel rispetto di costituzione e trattati. La neutralità costituisce un istituto che con l'instaurazione del sistema della Nazioni Unite ha perso il fulcro del suo originale significato in quanto derogabile ove l'intervento di aiuto a una parte del conflitto fosse giustificabile per essere rapportabile a un quadro di concorso nella difesa dell'agredito. Ma alcune sue regole continuano ad essere rilevanti e soprattutto utili per una riflessione più articolata sull'attuale momento di trasformazione del sistema di sicurezza collettiva che necessariamente deve coinvolgere le regole e i principi del diritto internazionale nelle interpretazioni aggiornate del principio costituzionale del ripudio della guerra.

In caso di violazione delle norme dello Statuto delle Nazioni Unite l'Italia può intervenire a fianco dell'agredito, in virtù della legittima difesa collettiva prevista da una norma di diritto consuetudinario (riflessa nell'articolo 51 della Carta delle Nazioni Unite), immessa nel nostro ordinamento tramite l'articolo 10, 1° comma Cost. e ammessa implicitamente dallo stesso articolo 11 Cost., o restare neutrale. Ma può assumere una posizione intermedia, quale la *non belligeranza*, che consente di derogare agli stretti doveri della neutralità senza intervenire nel conflitto armato, ma aiutando la vittima dell'aggressione in deroga ai doveri di prevenzione, astensione e imparzialità. È quindi a questo *temperamento del principio di neutralità* che occorre rivolgere l'attenzione. Prassi e dottrina considerano gli interventi in deroga al regime di neutralità giustificabili quali ipotesi di aiuto come qualificanti uno *status di non belligeranza*. Per quanto riguarda l'indirizzo seguito dall'Italia questa nel 2003 uscì dalla neutralità schierandosi a favore degli Stati Uniti in quanto sotto attacco terroristico talebano. Una situazione non dissimile per quanto riguarda l'assistenza a uno stato aggredito si è presentata nel 2022 al momento in cui si è deciso l'invio di aiuti all'Ucraina, non essendosi condivisa la tesi di una totale astensione del Paese dalla partecipazione a interventi di aiuto a soggetti, vittime di aggressione.

In pratica ricorrono casi in cui l'Italia abbandona uno *status* di neutralità e interviene, senza assumere il ruolo di parte, in un conflitto internazionale ponendosi in un regime di non belligeranza. La situazione che viene a crearsi appare di non agevole definizione in termini di rapporto fra ordinamenti interno e internazionale. Situazione che va richiamata tenendo sullo sfondo il profilo del rispetto o meno del principio del ripudio di cui all'articolo 11.

Occorre quindi porsi la domanda se ripudiare la guerra come voluto dall'articolo 11 comporti anche ripudiare un *indirizzo radicalmente neutralista* che ponga il Paese in una posizione di astensione dal prendere parte per uno dei contendenti in un conflitto fra stati. Se la decisione statale si concretizza nell'invio di armi letali a uno dei contendenti ciò significa in concreto rinunciare a una situazione di neutralità? In secondo luogo tale determinazione può comportare l'assunzione del ruolo di parte del conflitto? Infine si presenta in concreto il rischio di una partecipazione attiva al conflitto?

Avendo l'Italia rigettata in sede costituente ed esplicitamente l'idea della neutralizzazione permanente del nostro Paese, la neutralità dell'Italia è uno *status* che va stabilito caso per caso. Di fronte a qualsiasi nuovo conflitto internazionale può maturare l'esigenza di decidere, in assenza di condizionalità permanenti in termini di neutralità, se intervenire o meno (e come). Si tratta di una scelta di indirizzo connessa alla libera determinazione statale. La scelta se rimanere neutrale o intervenire viene fatta quindi caso per caso, spettando alla discrezionalità decisionale degli organi costituzionali dello stato decidere se rimanere estranei a un conflitto o schierarsi a favore o contro i contendenti, ovviamente nel rispetto di costituzione e trattati.

Collegata a questo aspetto c'è l'importante questione di come si qualifichi in concreto la decisione di schierarsi a favore dell'agredito.

#### **4. Il regime di neutralità, belligeranza e non belligeranza**

Per un migliore inquadramento della questione occorre ricordare che le norme internazionali assicuravano tradizionalmente che gli stati potessero astenersi dal prendere posizione a favore o contro i contendenti rimanendo con particolari garanzie neutrali. Tenendo conto delle normative internazionali e nazionali accennate si potrebbe giungere a ritenere che la presa di posizione italiana tramite l'invio di armi abbia posto il Paese in uno stato di guerra (*belligeranza*). Ma questa conclusione sarebbe sicuramente affrettata.

Oggi appare evidente che il tradizionale istituto della neutralità ha trovato una modifica nelle ricordate sopravvenute regole delle NU che secondo parte della dottrina renderebbero l'istituto del tutto superato.

In realtà per una comprensione dell'odierno *rapporto fra neutralità e divieto di conflitti armati* occorrerebbe partire da quando gli stati si unirono per bandire la guerra col Patto Briand Kellog del 1928. Divieto riaffermato nella Carta delle Nazioni Unite nel 1945, creando un nuovo ordine mondiale in cui la forza non è più giusta e in cui gli stati possono fornire armi e altro sostegno a uno stato attaccato ingiustamente in modo che possa difendersi.

Il superamento dell'imparzialità significa anche che gli stati sono oggi autorizzati a fornire armi o altro supporto all'Ucraina. Ciò non viola alcun obbligo legale di neutralità. Gli stati diventerebbero parti del conflitto armato internazionale tra Russia e Ucraina solo se ricorressero

alla forza armata contro la Federazione Russa. In effetti, semmai, fornire assistenza all'Ucraina potrebbe venire giustificato come aiuto per l'ordine legale internazionale consentendo all'Ucraina di difendersi da una guerra di aggressione. Secondo una opinione diffusa si ritiene che la Russia, lo stato aggressore, abbia impedito il funzionamento del meccanismo di applicazione del Capitolo VII dello Statuto esercitando il suo veto, e che quindi le operazioni russe sono atti di aggressione che non possono essere giustificati e in tal senso un numero rilevante di stati ha condannato gli attacchi russi come violazioni del diritto internazionale. In tali casi si sostiene che gli stati neutrali non possono più essere vincolati da un obbligo di rigorosa imparzialità e essere condizionati dal divieto di fornire alla vittima di un'aggressione i mezzi necessari per difendersi da uno stato aggressore chiaramente determinato a ignorare i principi fondamentali e norme di diritto internazionale.

Sicuramente nell'attuale regime del diritto internazionale dei conflitti esiste il diritto di autodifesa per l'agredito e la facoltà o il diritto di intervenire in suo aiuto da parte di altri stati. Ciò pone in secondo piano o addirittura supera le perplessità circa l'obbligo di imparzialità o di non intervento a favore di uno dei due contendenti in base alla tradizionale dottrina della neutralità.

Quindi, conclusivamente sul punto, è vero che fa parte delle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute il principio di neutralità. In linea di principio nessun dubbio sugli obblighi di astensione, ovvero di imparzialità, rispetto alle parti belligeranti, che da esso discendono, né sulla qualificazione del divieto di cessione di materiale bellico, quale corollario della neutralità. Ma poiché l'attacco all'Ucraina è una guerra offensiva, inaccettabile dal punto di vista del diritto internazionale – che censura, ai sensi dell'articolo 2, par. 4, della Carta delle NU, la minaccia o l'uso della forza –, l'invio di armamenti può essere considerato opportuna *contromisura* collettiva, sicuramente antinomica rispetto al principio di neutralità, ma giustificabile – anche in assenza di un esplicito richiamo all'autodifesa collettiva, ex articolo 51 della Carta delle NU e in mancanza di indicazioni chiare delle NU in risposta alla più grave violazione del diritto internazionale perpetrata dallo stato aggressore.

## 5. Il confine fra belligeranza e non belligeranza

Da quanto sopra considerato emerge che la presa di posizione a favore dell'agredito tramite l'invio di armamenti non pone un problema di violazione della neutralità in quanto non esisteva un obbligo giuridico in tal senso. Resta da chiarire se l'invio di armi comporti l'assunzione del ruolo di parte nel conflitto. La risposta è negativa in quanto per essere parte secondo una lettura tradizionale non basterebbe la semplice perdita della neutralità. Occorrerebbe un atto di guerra cioè il ricorso diretto alla forza armata.

Quindi nel nostro caso si dovrebbe concludere che non esercitando la forza ma limitandoci all'invio di aiuti non si diviene parte (cobelligerante). L'Italia si troverebbe piuttosto in uno *status* di “non belligeranza”, situazione ibrida in cui si assiste una delle parti uscendo dalla neutralità, senza entrare nel conflitto.

In tal senso il Paese sarebbe collocabile in una posizione intermedia fra neutralità e belligeranza. Si deve quindi tener presente che la dottrina internazionalistica ha fatto dubitare

della chiara netta alternativa tra stati belligeranti e stati neutrali individuando la categoria della *non belligeranza* come una forma di *neutralità qualificata*. Sono state quindi prospettate come legittime le condotte “benevole” nei confronti di una delle parti in conflitto e il divieto di favorire una delle parti è stato reinterpretato nel senso di un obbligo in capo al neutrale di non utilizzare il proprio territorio come base di un attacco diretto. Si viene così a definire la non belligeranza come un terzo *status*, intermedio tra la neutralità e la belligeranza assunto dallo stato che, non partecipando direttamente al conflitto, decide di favorire una delle parti in guerra.

L'Italia ha già assunto una posizione di “non belligeranza” nel conflitto in Iraq del 2003, rivendicando così il diritto, senza partecipare direttamente alle ostilità, di aiutare le forze statunitensi, uno dei belligeranti, concedendo uso di basi, transito e sorvolo del proprio territorio. L'assistenza tramite invio di armamenti alla Ucraina si riporterebbe ad analogo schema di intervento sussidiario senza partecipazione attiva al conflitto.

Conclusivamente sul punto si può ritenere che la rinuncia alla neutralità prendendo posizione a favore della Ucraina con l'invio di armamenti è compatibile con il proposito di rispettare la normativa dello Statuto delle NU in tema di concorso alla difesa dell'agredito. Per le ragioni sopra evidenziate l'intervento consente di non assumere il ruolo di belligerante. Si tratterebbe di una ipotesi evidente di attenuazione del principio di neutralità ormai comunemente definito come *neutralità benevola o qualificata*.

Quindi occorre confermare che nel ripudio dell'articolo 11 non è incluso un obbligo rigido di neutralità ma soltanto un principio tradizionalmente vigente per il diritto internazionale recepito tramite l'articolo 10, sottoponibile a deroga di volta in volta dagli organi costituzionali secondo criteri di discrezionalità politica.

Nell'accogliere questa lettura dell'attuale stato della posizione italiana nel conflitto in corso non può che riprendersi l'opinione che considera legittima la condotta “benevola” verso una delle parti in conflitto in armonia con un regime di sicurezza collettiva delineato dallo Statuto delle Nazioni Unite.

## Nota bibliografica

Alla neutralità è dedicato il fascicolo 1/2023 di *Percorsi costituzionali* su «*Neutralità e Costituzione*».

Sulla genesi dell'articolo 11, cfr. L. Chieffi, “Pace e guerra nel dibattito alla assemblea costituente”, *Nomos* 1 (2023), 1-21.

L'aggressione russa all'Ucraina ha riproposto e attualizzato l'attenzione della dottrina circa il permanere del principio di neutralità e la sua violazione. Cfr. G. Bartolini, “The Law of Neutrality and the Russia/Ukraine Conflict: Looking at State Practice”, *European Journal of International Law: Talk!* April 11 (2023); S. Talmon, “Waffenlieferungen an die Ukraine als Ausdruck eines wertebasierten Völkerrechts”, *Verfassungsblog* March 9 (2022).

In generale per il regime di neutralità in diversi ordinamenti, cfr. H. Neuhold, “Permanent Neutrality in Contemporary International Relations”, *Irish Studies on International Affairs* (1982), 13-26; A. Riklin, “Die Neutralität der Schweiz”, in *Neues Handbuch der schweizerischen Auswärtigenpolitik*, Hrsg. A. Riklin, H. Haug, R. Probst, Bern, e.a., 1992, 191-210 (192 ss.); M. Gehler, *Finis Neutralität? Historische und politische Aspekte im europäischen Vergleich: Irland, Finnland, Schweden, Schweiz und Österreich*, Diskussionspapier, Zentrum für Europäische Integrationsforschung, Universität Bonn, 2001, 29 ss.; S. Andò, *Il declino della neutralità nell'attuale fase del costituzionalismo europeo*, Padova, 2002; M. Nilsson, M. Wyss, “The Armed Neutrality Paradox: Sweden and Switzerland in US Cold War Armaments Policy”, *Journal of Contemporary History* 51/2 (April 2016), 335-363; N. Verlinden, “The Law of Neutrality”, in *Armed Conflicts and the Law*, ed. by J. Wouters, P. De Man and N. Verlinden, Intersentia, 2016, 103-120; U. Haider Quercia, “La neutralità austriaca: un perpetuo dibattito”, [www.diritticomparati.it](http://www.diritticomparati.it), 2 maggio 2022; P. Hilpold, “La neutralità austriaca – aspetti di diritto costituzionale, internazionale ed europeo”, *Percorsi costituzionali* 3 (2019), 913-930; U. Haider-Quercia, “I profili costituzionali ed europei della neutralità della Repubblica d’Irlanda”, *Percorsi costituzionali* 1 (2023), 185-202.

Sull’attualità dell’istituto della neutralità anche se riconsiderato alla luce dello Statuto delle NU, cfr.: D. Schindler, “Transformations in the Law of the Neutrality since 1945”, in *Humanitarian Law of Armed Conflicts: Challenges ahead. Essays in Honour of Frits Kalshoven*, Dordrecht, 1991, 123-140; S. Tonolo, “Neutralità e non intervento nel diritto internazionale attuale”, in *Attraverso i conflitti. Neutralità e commercio fra età moderna ed età contemporanea*, a cura di D. Andreozzi, Trieste, 2017, 131-145; M. Gavouneli, “Neutrality – A Survivor?”, *Journal of International Law* 23/1 (2012), 267-273; C. Antonopoulos, *Non-Participation in Armed Conflict. Continuity and Modern Challenges to the Law of Neutrality*, Cambridge, 2022; J. Upcher, *Neutrality in Contemporary International Law*, Oxford, 2020; P. Clancy, “Neutral Arms Transfers and Russian Invasion of Ukraine”, *ICLQ* 72 (April 2023), 527-543; M. Vellano, “L’evoluzione dell’aspirazione pacifista e della neutralità nell’azione dell’Unione europea e il suo futuro”, *Percorsi costituzionali* 1 (2023), 85-104.

Sulla neutralità benevola o qualificata, cfr. W. Heinstchel von Heinegg “‘Benevolent’ Third States in International Armed Conflicts: The Myth of the Irrelevance of the Law of Armed Conflict”, in *International Law and Armed Conflict: Exploring the Faultlines. Essays in Honour of Yoram Dinstein*, ed. by M. Schmitt and J. Pejic, Martinus Nijhoff, 2007, 543-568 (554 ss).

Contro la categoria dello *status* intermedio fra neutralità e belligeranza, cfr. M. Bothe, “The Law of Neutrality”, in *The Handbook of International Humanitarian Law*, ed. by D. Fleck, 3<sup>rd</sup> ed., OUP, 2013, 571-601 (550); N. Ronzitti, *Diritto internazionale dei conflitti armati*, VII ed., Torino, 2021.

Per una prospettazione sulla non belligeranza, v. P. Bonetti, “Difesa dello stato e potere”, in *Enciclopedia del diritto, I tematici, Potere e costituzione*, Milano, 2023, 56.

A proposito della non belligeranza italiana nel conflitto iracheno, cfr. N. Ronzitti, “Italy’s non – belligerency during the Iraqi War”, in *Essays Schachter*, ed. by M. Ragazzi, Leiden-Boston, 2005, 197-207.

Con riferimento al conflitto russo-ucraino: P.F. Rossi, “La compatibilità con la costituzione italiana e il diritto internazionale dell’invio di armi alla Ucraina”, *Sidiblog* 8 marzo (2022), sub 3.; G. Pistorio, “La cessione di armamenti alle forze armate ucraine tra interpretazioni costituzionalmente e internazionalmente conformi e (ir)regolarità costituzionali”, *Rivista AIC* 4 (2022), 1-5; M. Cavino, “Cessione di armi all’Ucraina. Belligeranza?”, *Eublog.eu*. 8 marzo (2023); M. Benvenuti, “Le conseguenze costituzionali della guerra russo-ucraina. Prime considerazioni”, *AIC Osservatorio costituzionale* 3 (2022), 20-46.

Sulle emergenze V. Piergigli, *Diritto costituzionale della emergenza*, Torino, 2023.

# Workshop on “Complexity in Socio-Economic Systems: The Connectivity Approach”

*Ivano Cardinale<sup>1</sup>, Aura Reggiani<sup>2</sup>, Roberto Scazzieri<sup>3</sup>*

<sup>1</sup>Professor of Economics, Goldsmiths, University of London, Structural Economic Analysis Unit; CILG, Accademia Nazionale dei Lincei; Clare Hall, Cambridge; <sup>2</sup>Alma Mater Professor of Economic Policy, University of Bologna; Clare Hall, Cambridge; Corresponding Academician; <sup>3</sup>Alma Mater Professor of Economic Analysis, University of Bologna; Accademia Nazionale dei Lincei Fellow; Clare Hall, Cambridge; Official Academician

## Abstract

On June 6, 2024, the Accademia delle Scienze dell’Istituto di Bologna hosted a workshop on “Complexity in Socio-Economic Systems: the Connectivity Approach”, coordinated by Ivano Cardinale, Aura Reggiani, and Roberto Scazzieri. The workshop developed research lines addressed in a Special issue of the journal *Networks and Spatial Economics* (NETS), edited by the workshop coordinators in 2022. The workshop focused on three questions: what are the research perspectives on the architecture of complexity of socio-economic systems; what is the role of the architecture of connectivity in shaping complex subsystem-system dynamics in the socio-economic sphere; which contribution can be expected from a structural connectivity framework in shaping the design and implementation of policies. Keynote lectures by Terry Friesz, Kieran Donaghy and Ariel Wirkierman were followed by general discussion and concluding remarks by Alberto Quadrio Curzio.

## Keywords

Connectivity architectures, Network design and complexity, Circular flow economy, Network vulnerability and resilience, Structural specification and policy objectives.

On June 6, 2024, the Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna hosted a workshop on “Complexity in Socio-Economic Systems: the Connectivity Approach”, coordinated by Ivano Cardinale, Aura Reggiani, and Roberto Scazzieri. The workshop aimed to develop lines of research addressed in a special issue of the journal *Networks and Spatial Economics* (NETS), edited by Cardinale, Reggiani and Scazzieri in 2022. In turn, that special issue built on themes previously explored within the interdisciplinary research program “I-CORE: Interconnectivity and Resilience” coordinated by Raffaella Campaner (Department of Philosophy, Bologna University). The I-CORE project aimed to discuss robustness, resilience, and vulnerability for different types of ruptures and discontinuities from a complex systems perspective. The NETS special issue aimed to emphasize the role of connectivity in explaining the vulnerability and resilience of complex socio-economic networks. A central feature of connectivity in a complex network is that «a given network may be host to different patterns of connectivity» and that patterns of connectivity «may become active, or recede into latency, depending on actors’ dispositions, objectives, and contexts of action» (Cardinale, Reggiani and Scazzieri 2022, 411). This means that the effectiveness of policy actions aimed at reducing the complex network’s vulnerability and increasing its resilience to shocks critically depends on which connectivity pattern is prevailing in the network under consideration at any given time. An important consequence is that policies aimed at increasing network resilience should primarily identify what is the prevailing architecture of connectivity. Indeed, policies could even aim at promoting resilience-enhancing patterns of connectivity to make a network more resistant to ruptures and crises. An important route to network resilience is the consolidation of a hierarchic structure of connectivity in which relatively stable sub-networks at intermediate levels of aggregation (close to Herbert Simon’s «stable intermediate forms», Simon 1962) enhance the resilience of the whole system. In this case, the existence of a “cascade” of stable forms at intermediate levels of aggregation may be an effective route to increasing overall network resilience.

The workshop held at the Bologna Academy of Sciences on June 6<sup>th</sup>, 2024, aimed at prompting an interdisciplinary discussion building on the themes of the NETS special issue. The workshop was structured around three research questions: what are the research perspectives on the architecture of complexity of socio-economic systems; what is the role of the architecture of connectivity in shaping complex subsystem-system dynamics in the socio-economic sphere; which contribution can be expected from a structural connectivity framework in shaping the design and implementation of policies.

The special issue editors introduced the workshop. Aura Reggiani examined the relationship between the architecture of complexity and the architecture of connectivity and emphasized the dual role of network centrality in increasing or reducing the vulnerability of networks depending on the characteristics of network hubs and on the dynamic paths by which connectivity spreads from hubs to the rest of each network. Roberto Scazzieri considered the relationship between the architecture of complex networks and network dynamics and emphasized the role of structural specification (the representation of the architecture of connectivity in networks) in addressing certain features of connectivity rather than others. He also examined the relationship between structural specification and the relative invariance of certain relationships in each network and maintained that different specifications of structure may emphasize certain invarianc-

es while neglecting others. This brings to light a link between structural specifications and the different dynamic paths that a network may follow depending on which features of structure are dominant. Ivano Cardinale concluded the introductory session by considering the relationship between how actors (such as policy makers) visualize the structure of connectivity in networks and the routes by which actors’ systemic or sub-systemic objectives may be pursued. He maintained that, in general, a given network is compatible with alternative visualizations of connectivity and that different architectures of connectivity may lead to the identification of different central actors and different affordances and constraints for those actors.

Session One, chaired by Bologna Academy Fellows Mirko Degli Esposti and Aura Reggiani, was devoted to organization and complexity in socio-economic networks. Professor Terry Friesz (Pennsylvania State University, US) delivered a keynote lecture on *Equilibrium Network Design: Resilience, Connectivity and Complexity*. In his presentation, Friesz examined the design of network infrastructures that take the form of roadmaps and asked the question of which network design would be most effective in achieving a systemic objective such as reduced traffic congestion. This lecture highlighted the distinction between topological network design aimed at achieving the systemic objective by direct means (such as modifying network infrastructure) and the design of indirect means (such as inducement mechanisms) influencing traffic flow patterns through drivers’ actions. The lecture emphasized the need to avoid local solutions endangering the achievement of the systemic objective (as when a solution diminishes congestion locally while increasing it globally). It also addressed means of reducing congestion by making use of resilience devices (such as calendars managing traffic flows) and connectedness devices (such as inducement to use alternative routes). The following discussion called attention to the implications of a nonlinear objective function, the role of ‘good’ rather optimal solutions, the granular character of traffic, and the analytical difficulties of dealing with a multiplicity of dynamic (differential) equations in both continuous and discrete time in the study of optimal networks, as well as in the study of network (in)stability.

Session Two was devoted to the dynamics and architectures of connectivity. The session was chaired by Bologna Academy Fellows Luca Lambertini and Roberto Scazzieri. Professor Kieran P. Donaghy (Cornell University, US) delivered a keynote lecture on *A Circular Economy Model of Economic Growth with Circular and Cumulative Causation and Trade*. Donaghy outlined the principal features of a circular economy based on recycling and discussed ways in which cumulative causation can bring about an increasing returns trajectory helping to achieve a circular economy objective. This lecture emphasized the three principal sources of Circular Cumulative Causation (CCC) as: (i) increasing returns to scale; (ii) learning by doing; and (iii) human capital deepening, and examined ways of triggering CCC through global supply chains and international trade. Donaghy’s three-country model brings to light the feasibility of a CCC trajectory in which pollution decreases monotonically even as economic growth increases. The discussion following Donaghy’s lecture called attention to the role of consumption habits in mitigating pollution (for example by countering the planned obsolescence and low quality of consumer goods), to the role of limited substitutability of productive factors, to the extent that patterns of connectivity may trigger certain trajectories of increasing returns rather than others. The discussion also highlighted the role of intermediate levels of aggregation along CCC tra-

jectories, the relevance of space in cumulative causation and circularity, and the insights from research in the structural dynamics tradition that examined the possible integration of increasing and decreasing returns along trajectories triggered by the scarcity of non-producible inputs.

Session Three was devoted to policy making in a structural complexity framework. The session was chaired by Bologna Academy Fellow Patrizio Bianchi and by Ivano Cardinale. Patrizio Bianchi introduced the session by emphasizing the role of policy in generating networks aimed at the achievement of collective objectives. Bianchi also emphasized the dynamic character of network construction in the sense that networks are living organisms for which there is neither initial nor final state. As in Adam Smith's analysis of the relationship between labour specialization and integration of capabilities in a coherent system, connectivity provides means by which policy makers can have an active role in triggering complementarities of specializations in view of systemic objectives. Dr. Ariel Wirkierman (Research Unit in Structural Economic Analysis, Goldsmiths, University of London) delivered a keynote lecture on *Leontief meets Markov: Sector Vulnerabilities and Policy Implications*. This lecture emphasized the role of connectivity architecture (as expressed by a structure of Leontief input-output relationships) in providing information concerning the likelihood and timing of propagation of dynamic impulses along the supply chains of a production network. In this regard, Wirkierman considered network centrality as key to identifying propagation routes, and transversality across sectors as a random walk measuring the vulnerability of the economy (in the sense of linking vulnerability with how long it may take to go from one node to another within the existing network). This framework suggests that the singularity of central nodes may increase the vulnerability of a production network, that final sectors may be more important than intermediate sectors in addressing vulnerability, and that a concentrated export structure makes an economy less capable of maintaining/reintroducing a replicable circular flow relatively to an economy in which the export structure is less concentrated. The lecture concluded with an empirical assessment of centrality, export structure, and vulnerability from a cross-country perspective. The discussion that followed Wirkierman's lecture emphasized the need to consider all feasible paths within production networks and addressed the question of whether and how increasing complexity may influence the vulnerability of the economy.

The final session was chaired by Bologna Academy Fellow Carlo D'Adda. Professor Alberto Quadrio Curzio, Bologna Academy Fellow and President Emeritus of Accademia Nazionale dei Lincei delivered the concluding address emphasizing the role of the "control of theory" in considering empirical and policy issues. From this point of view, Quadrio Curzio called attention to complexity analysis as an essential route to the study of the structural evolution of economic systems, especially given the discontinuities characterizing structural dynamics and the time taken by periods of transition (partly due to the links between change of technology and transformation of resource base). Quadrio Curzio also emphasized the role of scientific and technological platforms (such as CERN and the European Molecular Biology Laboratory, EMBL) as nodes of knowledge networks that may be of critical importance in overcoming technological scarcity and facilitating the transition from one production network to another. Carlo D'Adda and Aura Reggiani concluded the workshop. Carlo D'Adda emphasized the links between the dynamics of production networks and that of organizations and institutions and

highlighted in that respect the role of interdisciplinary research and education. Aura Reggiani emphasized that the dynamic visualization of networks had been a central theme running across the workshop proceedings, together with the awareness that links can be disrupted, and that the distinction between weak and strong links at multiple layers of connectivity can provide a route to resilience along paths of structural transformation.

## References

- Cardinale, Ivano, Reggiani, Aura, and Scazzieri, Roberto. 2022. “Vulnerability Resilience and Complex Structures: A Connectivity Perspective”, *Networks and Spatial Economics* 22: 409-413. DOI: 10.1007/s11067-022-09576-7.
- Simon, Herbert A. 1962. “The Architecture of Complexity”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 106 (6): 467-82.



# Il Terzo nella relazione di alterità

*Pierpaolo Donati*

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

## Abstract

Every day we encounter the different, the Other than us. The diversity among us puts us in potential conflict. What to do? In these types of encounters there is little point in asking “who am I?” and/or “who are you?”, because arguing on the basis of preyed identities leads nowhere. Rather, the question is: “who am I for you and who are you for me?”, that is, focusing on our relationship, in which there is a boundary that divides us but also unites us. This is the Third included. It can generate misunderstandings and conflicts, or, vice versa, relational goods. It depends on how we treat it. The article talks about the Third as an emerging effect included between the Self and the Other, on which the identity of each of them depends. Only by taking care of the Third can we experience otherness as a relationship of recognition of the Other, and therefore of ourselves, and in this way find the meaning of what it means to be human.

## Keywords

Otherness, Alterity, Third included, Relational sociology, Humanness.

## 1. Nella relazione con l'Altro c'è sempre il Terzo (incluso), che è l'effetto emergente

### 1.1. Il problema del Terzo

La tesi che propongo afferma che, nella relazione fra Ego e Alter, c'è sempre un Terzo, che è il costitutivo dell'alterità, nel senso che è ciò per cui i due sono allo stesso tempo legati e distinti. È un Terzo incluso, non escluso. Il Terzo incluso è l'enigma della relazione fra Ego e Alter. Dal punto di vista fenomenologico, il Terzo è l'effetto che emerge dal modo in cui l'uno si relaziona all'altro.

### 1.2. Chi è questo fantomatico Terzo?

Il Terzo di cui parlo qui è il terzo *incluso* nella relazione, ossia è ciò per cui quella relazione è così e non altrimenti. Il Terzo che vorrei mettere a fuoco esprime la *quidditas* di ogni specifica relazione che si osserva, ne dice la natura. Non è un elemento che venga dall'esterno. Per esempio, se osservo la relazione di coppia maschio/femmina, il Terzo incluso è la potenzialità specifica che tale relazione ha di essere feconda, cioè di generare un figlio. In questo esempio, l'alterità genera un Terzo che è un effetto positivo, cioè il figlio in quanto bene relazionale della coppia. Gli effetti negativi sono invece quelli in cui l'alterità è incapace di essere generativa, o quando fa nascere un conflitto insanabile, una violenza, un abuso.

Mi rendo conto che parlare di Terzo incluso come ciò che caratterizza e qualifica ogni relazione specifica, risulta difficile perché la cultura in cui siamo immersi enfatizza le caratteristiche dell'individuo come tale a spese della relazionalità. In altre parole, considera la relazione sociale come una proiezione dell'individuo e dei suoi stati d'animo, mentre invece la relazione è il prodotto non intenzionale che emerge in modo autonomo dalle azioni degli individui. Il fatto è che, nella cultura prevalente, il Terzo dell'alterità è visto come un qualcosa o qualcuno che costituisce un disturbo e un problema, piuttosto che la soluzione del problema di come creare una relazione positiva.

Per esempio, nell'etica radicalmente eteronoma di Lévinas (1980), il Terzo è qualcuno che entra nella relazione Ego-Alter, e ne mette in difficoltà l'eticità interpersonale, per rispondere alle esigenze della "politica". In breve, per Lévinas il Terzo è un disturbo, necessario per la sfera politica, ma un pericolo per l'eticità della relazione Ego-Alter che, a suo avviso, deve essere *an-archica*, cioè priva di un *arché*, ossia di un principio originario di tutte le cose, che è ciò che la giustizia politica deve attuare, evitando che il Terzo provochi una perenne oscillazione fra etica e politica (Simmons 1999). Per realizzare l'etica, secondo Lévinas, il Terzo dovrebbe essere escluso.

Un altro esempio è Bauman (1991, 8), il quale rileva che, nella società postmoderna, il Terzo è una figura ambigua, perché il Terzo è definito come un'entità ibrida fra gli opposti (per esempio, un'entità che non è né maschio né femmina, né cittadino né straniero, né religioso né ateo). Egli parte dall'osservazione che, fino alla società moderna, la cultura è stata basata su opposizioni dicotomiche utilizzate per strutturare i confini dell'ordine sociale, come sono le dicotomie Noi/Voi, uomo/donna, cittadino/straniero, esperto/non esperto,

e così via. Queste dicotomie, a suo avviso, servivano in passato a rendere stabile un ordine sociale il quale, se non avesse escluso le forme “viscide” e sconosciute di combinazione fra i caratteri duali, considerate devianti, avrebbe prodotto disordine e caos. Le dicotomie, dice Bauman (1999), determinano la pratica e la visione di un ordine sociale che nasconde dentro di sé una regola perversa, la quale, mentre serve per differenziare un termine dall’altro, risulta discriminante per uno dei due termini. La distinzione dicotomica, per lui, è sinonimo di discriminazione.

Bauman critica la società sostenendo che le coppie uomo-donna, cittadino-straniero, norma-devianza, Noi-Voi, e così via, vengono di fatto utilizzate come dicotomie, nascondendo la regola per cui il secondo termine non è che l’Altro del primo, il suo lato opposto, e in quanto tale deve essere degradato, represso, esiliato, se si vuole mantenere l’ordine sociale. In queste dicotomie, la donna non è altro che “l’Altro dell’uomo”, lo straniero non è altro che l’Altro del nativo, il nemico non è nient’altro che l’opposto dell’amico (se non mi sei amico, mi sei nemico), l’anormalità è l’altro della norma (se non segui la norma, sei anormale), “loro” è l’altro di “noi” (se non sei dei nostri, appartieni agli “Altri”), e così via. Designando un termine come “Altro” in relazione a un termine prioritario di riferimento (per esempio, la donna come “Altro” dell’uomo) lo si discrimina, viene bollato come inferiore, ed emarginato. La dicotomia, osserva Bauman, nega la possibilità di un Altro che sia Terzo rispetto ai poli della dicotomia.

Sfortunatamente, egli definisce il Terzo come un Altro che sfugge alla dicotomia (qualcuno che non è né donna né uomo, né cittadino né straniero, né esperto né non esperto, né noi né voi, e così via). È un Altro ambivalente e disordinato rispetto ai termini della dicotomia, che mette in crisi l’ordine sociale, è l’estraneo che incarna il caos, e quindi è una potenziale minaccia ai confini stabili e fissi che la modernità ha stabilito (Marotta 2002). La critica di Bauman all’ordine sociale è centrata sull’incapacità della società di accogliere un Terzo che sfugge alle dicotomie perché appare “viscido” (*slimy*) e sconosciuto, e per tale ragione viene escluso. Il Terzo non è, come io lo intendo, il prodotto dell’azione reciproca fra gli agenti che media la loro relazione, ma è un *tertium genus*, un Alter inatteso, indeterminato e “strano” (“straniero”, *stranger*), che invece, dice Bauman, dovrebbe essere accolto anziché escluso.

Questo modo di vedere le cose ha la sua parte di verità, ma non è il modo che io propongo di comprendere il Terzo dell’alterità.

Io non intendo il Terzo come l’apparire di un’entità che eccede i poli della dualità perché mescola le loro caratteristiche in vari modi (per esempio, un mix di umano e non umano), e quindi dà vita a degli ibridi. Questi fenomeni esistono e anzi si moltiplicano. Ma non sono il Terzo incluso di cui parlo. Quest’ultimo è quella relazione che, emergendo dai termini della relazione, consente ad entrambi di rigenerare la propria identità dispiegando le proprie potenzialità peculiari attraverso un legame che favorisce la condivisione di ruoli e competenze, nella reciprocità dell’agire. Il Terzo incluso non è una fusione fra due opposti, ma è ciò che essi generano assieme lasciandoli distinti.

Il Terzo dell’alterità Ego-Alter, dal mio punto di vista, è ciò che *sta fra* due agenti (persone individuali o collettive) come *effetto del loro reciproco agire*, e dunque in quanto prodotto

delle loro stesse azioni sotto l'aspetto della socialità, sociabilità o socievolezza. Lo chiamerò il Terzo *incluso* in quanto espressione della relazione fra i soggetti in relazione.<sup>1</sup> Il Terzo è la relazione fra Ego e Alter non come la vedono loro dal loro punto di vista, ma come emerge di fatto. Così inteso, il Terzo è l'entità che esiste *tra* i soggetti in relazione, e che può essere osservato solo con uno sguardo relazionale, che tanti autori, fra cui Lévinas e Bauman, non hanno.

L'alterità non è la risposta al confronto fra due identità già date, cioè “chi sono Io” e “chi sei tu”. È la risposta alla domanda “chi sono io per te, chi sei tu per me?” che non implica necessariamente una relazione dicotomica fra Me e Te, per la quale, seguendo Bauman, io sarei definito come “l'altro da te”, e tu come “l'altro da me”, accentuando la differenza e quindi producendo una reciproca discriminazione. È possibile pensare al Terzo come entità (effetto emergente) non necessariamente ambivalente e disordinata. Questa possibilità giace nel fatto di prendersi cura dell'alterità come un bene relazionale (il Terzo incluso fra l'Io e l'Altro).

Il nocciolo della mia argomentazione è questo. Nelle scienze umane e sociali che affrontano i dilemmi delle relazioni fra ciò che è soggettività umana e ciò che è richiesto dalla società, oggi prevalgono due tendenze: da un lato, l'umano e il sociale sono considerati come opposti secondo un codice dualistico o binario (che esclude il Terzo), e, dall'altro, sono fusi fra loro cosicché le loro distinzioni sono cancellate o rese circolari (il Terzo risulta essere un circolo vizioso, un *loop*, da cui non si esce). Di conseguenza, viene rimossa la relazionalità ontologicamente costitutiva sia dell'umano sia del sociale in cui risiede il Terzo. Tale rimozione provoca una diffusa disumanizzazione della vita sociale.

Come possiamo intendere e osservare questo Terzo *incluso* quando consideriamo la crisi delle relazioni fra il senso dell'umano e le pressioni della società, per via della loro separazione, che si manifesta in una certa disumanizzazione della vita, in cui la relazionalità fra le persone e fra i gruppi sociali si colora di aggressività, violenza, incapacità di comprendersi? Senso umano e richieste della società sembrano andare per conto loro e divergere, anziché diventare “più relazionali”.

Un nuovo umanesimo è possibile solo a patto di ridefinire l'alterità fra l'umano e il sociale, cioè (ri)connettere l'umano e il sociale mediante il Terzo quale effetto emergente della loro relazione. Ciò significa andare oltre le matrici culturali che sorreggono le culture monistiche e dualistiche, e dunque non prevedono o negano il Terzo, per affermare un umanesimo basato su una matrice culturale che contempla il Terzo incluso.

---

<sup>1</sup> La teoria del Terzo *incluso* è alla base della trans-disciplinarietà, che postula l'esistenza di uno stato T (terzo) che include contemporaneamente A e non-A su un livello di realtà diverso da quello del sistema chiuso in esame. In altri termini, è possibile includere il Terzo *escluso* se vengono tenute in opportuna considerazione anche altre prospettive di osservazione, influenze e interconnessioni che superino le barriere del sistema chiuso e lo trasformino in un *sistema aperto*.

## 2. La rimozione del Terzo nella società odierna e le sue conseguenze

Il grande tema del futuro, a mio avviso, è il problema dell'alterità fra l'umano e il sociale. Lo diventa sempre di più a causa della loro crescente separazione fino all'opposizione, che è il prodotto del processo storico iniziato con la modernità. L'umano è qui inteso come ciò che distingue l'agire intenzionale volontario della persona umana, il suo vissuto soggettivo, e il sociale è inteso come ciò che è richiesto dalla società, cioè l'adeguamento alle relazioni sociali che caratterizzano la vita di una collettività e le sue istituzioni sociali.

Parto dalla constatazione che, nelle società odierne proiettate verso il futuro, risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale. Il sociale non è più percepito come il luogo dove abiti l'umano. L'umano viene confinato nella sfera privata e soggettiva dell'individuo, mentre il sociale diventa un "sistema comportamentale" avente dinamismi propri che operano privi di volontà e intenzionalità, dunque privi di qualità umane.

Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale e la sua relazione con il sistema è quella di una reciproca irritazione. Non c'è reciprocità tra la persona umana e le norme sociali che rendono buona la vita. Le istituzioni sociali sono un Altro, un diverso, per il soggetto, e, viceversa, il soggetto è un Altro per le istituzioni sociali. Lo vediamo nella disaffezione alle istituzioni politiche, così come nell'eludere le regole della convivenza civile.

Per capirci, facciamo l'esempio dell'istituzione del matrimonio. Nella cultura postmoderna, il legame di coppia è considerato autentico se si configura come una pura relazione affettiva fra individui che si gratificano a vicenda momento per momento, mentre è sentito come inautentico se viene istituzionalizzato nel matrimonio. Il matrimonio è percepito come "Altro" rispetto all'Io. È un confine o barriera che crea disagio e quindi anche rifiuto. Non c'è nulla che aiuti a connettere i sentimenti e le azioni dei partner (la parte umana) con le esigenze della sfera pubblica (il sociale) a cui il matrimonio dovrebbe servire per regolare i diritti-doveri dei partner, nonché degli eventuali figli, e rispondere alle richieste delle altre istituzioni (come la scuola, il sistema sanitario, l'organizzazione di lavoro, ecc.), ai quali spetta riconoscere i diritti delle persone che si assumono delle responsabilità familiari. Una "vera" alterità fra i partner, così si dice, non può essere istituzionalizzata. In questo modo, però, le relazioni di coppia fluttuano senza trovare un equilibrio, e sovente diventano tossiche.

Per connettere la soggettività delle persone con le istituzioni sociali si cerca disperatamente un Terzo che sia capace di mediare la loro alterità. Lo si fa introducendo delle regole che possiamo chiamare di *istituzionalizzazione liquida* delle relazioni di vita quotidiana, cioè istituzionalizzando delle forme provvisorie e sempre mutevoli.

In questo modo, però, lo Stato interviene come Terzo esterno, escluso dalla coppia, per supplire alla mancanza di un patto esplicito e pubblico creato fra i partner da loro stessi (il Terzo incluso). L'intervento dello Stato come Terzo (escluso) indica che la scissione fra umano e sociale è il prodotto della rimozione della relazionalità ontologicamente costitutiva del sociale fra le persone, in cui giace il Terzo incluso. Prive di una visione del Terzo incluso, le connessioni fra l'umano e il sociale vengono meno, provocando tutte le crisi che oggi sperimentiamo nella vita sociale.

Al centro di questa condizione umana c'è la crisi radicale del legame sociale. Non è da oggi che si teorizza la separazione fra l'umano e il sociale. Il dualismo a cui mi riferisco è stato esaltato a partire da quando, con Jean-Jacques Rousseau, il legame sociale è stato considerato solo come vincolo e costrizione imposta da una società repressiva. In seguito, il dualismo è stato teorizzato in senso dialettico dall'idealismo, a cui è succeduto il ribaltamento in senso materialistico da Marx in poi. Oggi assume una radicalità senza precedenti perché, con l'avvento dell'era digitale, tende a scomparire anche quel residuo di mediazione culturale tra sociale e umano sopravvissuto fino alla fine del secolo scorso nei valori dei mondi della vita popolare (*Lebenswelt*) basati sulla religione. La religione, infatti, è stata sinora il garante del Terzo incluso nella relazione fra umano e sociale.

Che cosa deriva dall'attuale accelerazione della separazione fra l'umano e il sociale? Ne consegue una schizofrenia della vita sociale che comporta una diffusa crisi esistenziale delle persone. La schizofrenia consiste nel fatto che la persona umana è percepita come sempre più debole e fragile mentre la società tecnologica le promette di andare oltre sé stessa a patto di accettare le sue logiche sistemiche di sgravio dalle fatiche e dalle responsabilità inerenti a farsi carico delle relazioni sociali, cioè del Terzo incluso. Infatti, le logiche sistemiche sono sempre più rappresentate da connessioni digitali (una sorta di Terzo virtuale) che sostituiscono le relazioni concrete e vitali.

Questo è l'esito di una modernità che ha trattato le relazioni fra i cittadini in termini di uguaglianza e libertà individuali ignorando, o piuttosto emarginando, la *fraternité*, cioè quella solidarietà sociale di cui si fa carico il Terzo. Qui, per "Terzo" intendo in senso lato quelle sfere sociali, dal legame di coppia al Terzo settore (le organizzazioni del non profit, del volontariato, dell'associazionismo civico o civile, ecc.) e più ampiamente alle sfere della società civile che creano beni relazionali. Da quando la solidarietà è stata affidata allo Stato e alla sua regolazione del mercato, il Terzo della società è stato marginalizzato, e con esso è stata marginalizzata l'istanza di mantenere collegati fra loro l'umano e il sociale.

Questo punto di arrivo è riconducibile al fatto che uguaglianza e libertà non sono stati e, a tutt'oggi, non sono visti in termini relazionali, ma piuttosto in chiave di autonomia dell'individuo astratto (astratto dalla comunità), come lo chiamerebbe il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del '44*. E poiché la relazione implica sempre, invece, una qualche forma di dipendenza, considerare l'Altro come libero ed uguale nella sua autonomia individuale quando è di fatto dipendente, comporta che egli sia escluso oppure incluso come qualcuno che può solo ricevere e non dare (assistenzialismo). Il che significa che viene completamente rimossa la reciprocità relazionale che costituisce la fraternità o solidarietà di mondo vitale.

Quali sono le conseguenze di questo stato di cose?

Da un lato, nella vita quotidiana, gli individui sperimentano la separazione fra umano e sociale come mancanza di senso e assenza di finalismo nella vita sociale, a cui si dà l'etichetta di "disagi della modernità". Dall'altro lato, le innovazioni scientifiche e tecnologiche (intelligenze artificiali, robotica, ingegneria genetica, ecc.) favoriscono un sociale che si configura come un sistema autonomizzato, una vera e propria macchina sociale, che consente di sognare una soggettività umana dispiegata oltre i suoi limiti naturali, cioè una società post/trans-umana, ben rappresentata dal *Metaverso* che crea una vita virtuale parallela a quella reale.

Perché siamo arrivati ad una condizione che crea più alienazione che umanizzazione? La mia tesi è che tanto gli aspetti di crisi (un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla disumanizzazione, delle relazioni, degli stili di vita e in generale del tessuto sociale), quanto i sogni illusori di liberazione dell'umano (in direzione di un supposto transumano) nascono dall'aver distorto e annichilito l'elemento che connette fra loro l'umano e il sociale, cioè il Terzo che è incluso nella relazione di alterità, cioè nella relazione con il diverso. Per uscire dalla crisi odierna e liberare l'umano nelle sue qualità e proprietà, anche potenziali, occorre riconoscere che il destino dell'umano dipende dal rimettere in gioco questo "Terzo" che è stato reso impersonale ed espunto dalla dialettica fra l'Io e il Tu.

### **3. Comprendere il processo storico in base alla forma che assume il Terzo**

Oggi tutti percepiscono il fatto che le relazioni sociali sono diventate fluide e prive di consistenza. Per comprendere il processo storico che ha portato a questa situazione, occorre rifarsi alle grandi matrici culturali che hanno configurato la relazione fra umano e sociale sino ad oggi.

In estrema sintesi, nella tabella 1 delinea due grandi matrici semantiche che hanno segnato i secoli passati e ipotizzo la possibilità di superare i loro limiti orientandosi ad una terza matrice che, a mio avviso, sta emergendo, seppure *in nuce*. Queste tre matrici esprimono una diversa concezione dell'alterità come Terzo e, conseguentemente, dei beni relazionali.

#### *(i) La semantica classica (monistica)*

Nella concezione *monistica*, tipica del pensiero classico antico (*in primis* Aristotele), l'umano e il sociale praticamente si identificano. La società è considerata come umana per il semplice fatto che è costituita da persone umane. L'umano e il sociale non hanno bisogno di mediazioni. Non c'è bisogno di un Terzo, che apparirà solo con la teologia cristiana. Il *Terzo* è escluso dal punto di vista logico (principio di non contraddizione), anche se è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità. I beni relazionali, di cui il prototipo è l'amicizia, nella cornice di questa semantica, nascono dal perseguire un ideale di perfezione da parte di individui che si relazionano fra loro come persone virtuose.

#### *(ii) La semantica moderna (dualistica)*

La modernità nasce come negazione dell'identità fra umano e sociale in base ad una concezione della realtà che la considera come costituita da una *dialettica dualistica negativa*. L'umano e il sociale vengono posti in contrapposizione, ed è proprio la loro contrapposizione (alterità negativa) che si suppone produca innovazione e progresso. Il Terzo è ontologicamente negato, perché in questa semantica la distinzione significa dialettica negativa fra Ego e Alter, indica separazione e discriminazione: o si è umani o si è sociali, *Tertium non datur*. I beni relazionali sono improbabili, se non impossibili dato che l'antitesi fra Ego e Alter nega la possibilità del Terzo incluso nella relazione; ove i beni relazionali si verificassero, sarebbero eventi puramente casuali e contingenti. Di conseguenza, i mali relazionali sono assai più probabili dei beni relazionali.

(i) Semantica Monistica	(ii) Semantica Dualistica	(iii) Semantica Relazionale
<b>Umano = sociale</b>	<b>Umano = il 'non-sociale'</b>	<b>Umano = relazione al sociale</b>
L'umano è <i>immediatamente</i> sociale	L'umano è la <i>negazione</i> del sociale	L'umano è una <i>relazione</i> al sociale
Il <i>Terzo</i> è escluso dal punto di vista logico (vale il principio di identità $A=A$ e di non contraddizione), anche se è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità	Il <i>Terzo</i> è ontologicamente negato perché la distinzione è un'opposizione antitetica radicale fra A e ciò che non è A, cioè l'Altro [ $A = \text{non}(\text{non}A)$ ] ("o si è umani o si è sociali") <i>Tertium non datur</i>	Il <i>Terzo</i> è la relazione stessa che media fra A e l'Altro [ $A = \text{Relazione}(A, \text{non}A)$ ]; il <i>Terzo</i> è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione)
I beni di relazione esistono come espressione delle virtù individuali delle persone attraverso cui esse perseguono la loro perfezione individuale e, <i>per aggregazione</i> , il bene comune  <i>Secondo l'umanesimo tradizionale, l'alterità genera beni di relazione in modo naturale fra individui virtuosi, senza necessità di un Terzo</i>	I beni relazionali sono improbabili, se non impossibili, dato che l'antitesi fra Ego e Alter nega la possibilità del Terzo incluso nella relazione; ove i beni relazionali si verificassero, sarebbero eventi puramente casuali e contingenti  <i>Secondo l'umanesimo moderno anti-essenzialista che va verso il postumanesimo, e l'a-umanesimo, l'alterità è una relazione conflattiva fra Ego e Alter; priva del Terzo, per cui non c'è possibilità di distinguere fra beni e mali relazionali</i>	I beni relazionali hanno esistenza propria e appartengono all'ordine della realtà del Terzo come alterità positiva del differente, che porta un bene (mentre il diverso può fare problema)  <i>Secondo l'umanesimo relazionale, l'alterità è potenzialmente portatrice di beni relazionali (distinti dai mali relazionali) che richiedono necessariamente la mediazione di un Terzo</i>

Tab. 1. Le tre matrici semantiche del Terzo nell'alterità fra umano e sociale.

*(iii) La semantica trans-moderna (relazionale)*

Quando la modernità entra in crisi radicale a causa delle sue contraddizioni e degli esiti anti-umanistici, fino alla perdita del soggetto umano, si fa strada una semantica in cui l'umano, per non perire, deve ridefinirsi, e lo fa come relazione con il sociale. Non più l'opposizione dualistica fra umano e sociale, ma ricerca di nuove relazioni fra di essi. Il che significa ridefinizione delle relazioni come quelle di coppia, familiari, associative, e così via nel sociale. Il Terzo viene visto come l'elemento che media la relazione fra A e l'Altro. L'identità di A è data dall'equazione [ $A = \text{Relazione}(A, \text{non}A)$ ]; il Terzo è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione). I beni relazionali (come la fiducia, la cooperazione, la reciprocità) appaiono allora come entità che hanno una consistenza/esistenza propria, in quanto non appartengono all'ordine di realtà dei singoli, ma all'ordine di realtà delle relazioni fra di essi. I beni relazionali sono un esempio di

Terzo incluso positivo quando l'alterità si configura come una relazione capace di creare condivisione fra i "differenti" (che hanno posizioni plurali), mentre sono problematici fra i "diversi" (che vanno in direzioni opposte e creano i mali relazionali).

È interessante notare che la semantica relazionale include la concezione dualistica come suo caso limite. Infatti, è possibile che la relazione tra A e non-A diventi, in certi casi estremi, una reciproca esclusione, come nei fenomeni di violenza, abusi, guerre. Questa considerazione è istruttiva perché ci aiuta a ragionare su come la semantica relazionale osserva i dualismi fra persone, fra soggetti collettivi, fra ideologie.

Dal punto di vista relazionale, i dualismi possono essere di due tipi:

(a) ci sono i *dualismi che generano opposizioni grigie*, nel senso che la loro relazione ammette l'esistenza di una zona grigia intermedia che è quella di una relazione spuria in cui i termini duali si confondono (per esempio nei dualismi vero/falso, destra/sinistra, buono/cattivo, soggettivo/oggettivo, qualcosa può essere un po' vero e un po' falso, un po' buono e un po' cattivo, un po' soggettivo e un po' oggettivo); in questo caso, la relazione di alterità origina un Terzo che ha queste caratteristiche ambivalenti;

(b) ci sono invece dei *dualismi che generano il Terzo come alterità positiva*, e dunque sono dualismi generativi; lo sono per esempio le coppie maschio/femmina, venditore/compratore, elettore/eletto, che sono "opposizioni polari", cioè relazioni particolari che si caratterizzano per connettere due determinazioni che si oppongono, eppure si presuppongono, senza che la loro relazione sia né una pura esclusione, che sarebbe una contraddizione, né una totale connessione, che sarebbe una identità.<sup>2</sup> La tensione reciproca fra due termini polari è generativa di un Terzo reale; così, per esempio, il dualismo maschio/femmina genera il figlio, il dualismo elettore/eletto genera la rappresentanza politica, il dualismo venditore/acquirente genera un negoziato, e così via; in questi casi, i *dualismi sono opposizioni che generano un Terzo* che è il frutto di una relazione di reciprocità complementare e contingente. La relazione non è mai interamente mediabile dai termini che stanno in relazione (in orizzontale), e pertanto è inevitabile che la relazione, non mediabile in sé, si apra a ciò che conduce all'Altro (il Terzo) rispetto ai termini della relazione.

Al contrario della semantica dualistica (ovvero dialettica), in cui la distinzione è una divisione netta, uno *slash*, per cui si sta da una parte o dall'altra, nella semantica relazionale la distinzione è una relazione (il Terzo) che unisce mentre differenzia i termini. È il Terzo che scioglie l'enigma intrinseco alla relazione, in quanto spiega ciò che viene separato e ciò che viene unito nella distinzione. Io e Te non siamo due opposti che trovano la propria identità nel negare l'Altro,

<sup>2</sup> Romano Guardini (1997, 89) così definisce l'opposizione polare: «Non, dunque, pura esclusione; sarebbe contraddizione. Non pura inclusione; sarebbe identità. È una specie peculiare di relazione, fatta simultaneamente di relativa esclusione e inclusione. È esattamente questa la relazione che chiamiamo opposizione [polare]. I due elementi così rapportati formano evidentemente un'unità. Ed anzi molto forte; un'unità per il bene e per il male. Essa consiste appunto nel dato di questa simultanea repulsione e attrazione reciproca, diversità e somiglianza, molteplicità e unità; unità in tensione».

ma ci ritroviamo uniti e allo stesso tempo differenti nella relazione del Noi (*we-relation*), come avviene in una famiglia, in una associazione, in un'impresa, in una comunità religiosa, in una classe scolastica.

Sia l'identità personale, sia l'identità sociale, sia di una persona, sia di una forma sociale (per esempio un'impresa o una famiglia), sono relazionali e lo diventano sempre più quanto più il codice binario 0/1 è sostituito dal codice quantistico che consente di leggere ciò che è compreso tra 0 e 1. Dal punto di vista ontologico, nella mia prospettiva, la fisica quantistica ha messo in luce il fatto che tra 0 e 1 c'è una relazione anziché una separazione netta (lo slash con cui pensano i sociologi *à la* Luhmann), cosicché la distinzione non significa una negazione radicale, ma ammette – anzi implica – una certa condivisione.

L'alterità umano/sociale appare, insomma, come una realtà relazionale complessa, non un'opposizione negativa o un monismo.

L'umano non può più essere immediatamente sociale, né può essere negazione del sociale, ma si pone come relazione al sociale. Il Terzo nella/della alterità non può più essere semplicemente escluso o negato, ma è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione. Le sostanze (e in particolare le persone) esistono solo in relazione. L'alterità può essere allora concepita come un bene relazionale, secondo un umanesimo relazionale. Il Terzo è il bene relazionale dell'alterità come tale di cui abbiamo bisogno per essere umani. La realtà del Terzo si può empiricamente osservare nei beni (e nei mali) relazionali (Donati 2021, 103-107).

Se non si segue la pista relazionale, è facile andare fuori strada. Prendo come esempio il pensiero di Bruno Latour (2005 e 2007), un autore noto per l'*actor-network theory* (ANT), che intreccia sociologia della scienza, filosofia politica e teologia. Questa teoria afferma che stiamo andando verso un nuovo mondo in cui tutte le entità (incluse persone e forme sociali) perderanno i loro confini, la loro "sostanza", e si ibrideranno fra di loro, assemblandosi in reti sociali fluide e multiformi, in cui gli agenti non saranno più delle entità ben identificabili (incluse le persone umane), ma saranno attori che consistono di queste stesse reti (detti "attanti", *actant*). Secondo questa visione, le azioni umane non avranno più un loro "soggetto", perché l'attore-agente sarà distribuito nella rete. In breve, Latour riduce il sociale e l'umano ad una relazionalità fluida e indeterminata che fonde, per così dire, i termini della relazione, ad esempio soggetto e oggetto, materia e spirito, reale e virtuale, producendo ibridi.

Fondamento e punto di arrivo di questa prospettiva relazionista è una matrice neo-materialistica. Latour sostiene che il cambiamento climatico offre un'occasione per liberarsi completamente del passato. Per ottenere questa liberazione, propone un "realismo pragmatico" (ovvero, come lui la chiama, una "materiologia") che consiste nel rifiutare l'artificialità dei dualismi oppositivi (come quelli fra immanenza e trascendenza, creazione divina e autocreazione cosmica, realtà e conoscenza, soggetto e oggetto, e così via), per adottare una prospettiva che, a suo avviso, sarebbe relazionale in quanto connette in rete tutti gli (apparenti) opposti mettendoli in interazioni e transazioni circolari fra di loro.

Con ciò, a mio avviso, si arriva a sostenere che scomparirà anche il concetto di alterità. Latour suppone che la relazione fra l'Io e l'Altro diventi un flusso di interazioni in cui non si potrà distinguere l'uno dall'altro, in quanto diventeranno intercambiabili e sempre reversibili.

Questa teoria non mi sembra per nulla soddisfacente, perché ha una concezione inadeguata delle distinzioni e porta ad una visione relativistica e prassistica della realtà sociale, che è la conseguenza della sua ontologia sociale piatta.

Nei termini delle tre matrici semantiche da me delineate (Tab. 1), è chiaro che, se da un lato Latour propone un superamento della matrice moderna dualistica, dall'altro finisce in un relationismo che con-fonde fra loro i termini oppositivi, per esempio Ego e Alter, e quindi perde completamente la loro distinzione reale, che sta, appunto, nel Terzo incluso della loro relazione.

## 4. In che modo si dà il Terzo (incluso)?

### 4.1. Come è possibile il Terzo incluso?

Il problema è quello di comprendere il modo in cui il Terzo esiste o sia possibile in una società che non lo vede e comunque tende a farne a meno. Certamente vediamo gli scambi interattivi negli incontri interpersonali, ma è oscuro il senso della relazione come tale fra l'Io e il Tu. Il contesto è dato per presupposto. Il più delle volte, l'uno presenta all'altro i suoi problemi, e l'altro non risponde stando di fronte ad un Tu, ma interloquisce riferendosi ad un contesto e a temi che stanno altrove. L'alterità è distorta, perché la coscienza della relazione è assente. Affinché la relazione di alterità possa prendere una forma comprensibile, occorre che i soggetti agiscano con una certa intenzionalità reciproca.

A questo proposito, c'è chi è ottimista, nel senso che si dà per scontato che tale intenzionalità reciproca esista. Lo hanno pensato, ad esempio, Max Weber e Georg Simmel. Per Weber, la relazione fonda la socialità innanzitutto perché esiste già da sempre un Ego di fronte ad un Alter e il loro posizionarsi reciproco l'uno dinanzi all'altro presuppone una struttura formale di significato, sorretta da una coscienza che ha come intenzione l'azione sociale stessa. È quella che Simmel chiama «la coscienza di associarsi o di essere associati [...]». Si tratta dei processi dell'azione reciproca, i quali per l'individuo significano il fatto – non astratto, ma tuttavia suscettibile di espressione astratta – di essere associato» (Simmel 1989, 30).

Vorrei soffermarmi un attimo su questi autori perché essi ci insegnano quanto sia difficile cogliere l'alterità, al di là delle intenzioni soggettive. In essi ritroviamo le nostre stesse incapacità di osservazione e comprensione dell'alterità.

Infatti, benché Weber e Simmel parlino di alterità, a mio avviso, hanno un'idea piuttosto vaga del Terzo *incluso* come realtà emergente nella relazione Io-Tu. Weber non vede alcun Terzo incluso nelle relazioni sociali; definisce la relazione in questo modo: «per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità» (Weber 1968, vol. I, 23-24). L'approccio weberiano è all'origine di tutte le sociologie dell'azione (o "azionistiche") basate sull'individualismo metodologico.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Per esempio, Weber (1968), nel definire una famiglia, vede la relazione madre-figlio, ma non ritiene che altre relazioni siano strutturalmente necessarie per fare una famiglia. Il suo concetto di relazione è quello di riferimenti simbolici reciproci, senza che vi sia un legame fra Ego e Alter, tantomeno un Terzo.

Dal canto suo, Simmel parla bensì dell'effetto di scambio (o effetto di reciprocità, detto *Wechselwirkung*) che connette i due attori al di là delle loro intenzioni individuali, ma non lo teorizza propriamente come un Terzo incluso nel senso che ho chiarito. Quando Simmel parla del Terzo, si riferisce ad un elemento prodotto dallo scambio, ma esterno piuttosto che costitutivo della relazione Ego-Alter. È un elemento che si aggiunge ad un duo e fa un terzetto.

Tuttavia, è pur vero che egli parla anche del fatto che i soggetti non possono realizzare i loro scopi (stare in relazione) senza mezzi adeguati, e questo indica che è necessario un collegamento relazionale tra i fini e i mezzi, a cui si può attribuire il carattere di un Terzo. Questo collegamento, dice Simmel, manca nei meccanismi automatici che operano sulla base del dualismo impulso-azione. Per comprendere la vita sociale si richiede una visione triadica e non puramente diadica del sociale. Egli afferma: «La formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria» (Simmel 1984, 302). Tuttavia, il Terzo rimane un'entità ambigua.

Come ha notato Davide Ruggieri (2015), per Simmel, la prima della apriorità sociologiche è l'alterità, ma l'alterità è intesa come orizzonte di senso dell'azione individuale. Per Simmel, «la prima (e fondamentale) condizione di conoscenza dell'azione sociale è il fatto che si è immediatamente a contatto con una alterità indefinita (“generalizzazione dell'altro”))». L'azione reciproca si costituisce in forza del modo immediato di darsi dell'altro, infinitamente affine e al contempo infinitamente lontano (altro appunto) da ciò che siamo. Il fatto di essere associati (la possibilità di relazione tra Ego e Alter) «si dà immediatamente come orizzonte di senso dell'azione sociale» (Ruggieri 2015, 30). In breve, l'alterità è ambigualmente un dato di fatto e una possibilità, che dipende dall'agire intenzionato degli attori. È qualcosa che è vissuto dall'individuo, il quale entra nella relazione con l'Altro senza impegnare tutto la sua sfera personale nell'interazione con altri. In ciò, Simmel si avvicina a Weber.

Dal mio punto di vista, l'alterità di cui Simmel parla è una struttura di intenzioni reciproche fra Ego e Alter che però non arriva ancora a configurarsi come una relazione vera e propria. Per Simmel, la struttura di una coppia di persone considerate insieme (un “duo”) è costituita dall'Io e dal Tu connessi da intenzioni reciproche, ma non propriamente da un Terzo che sia Altro rispetto alle loro intenzioni, pur essendo frutto del loro agire, e che configuri la relazione, non solo un effetto dell'interazione.

L'ambivalenza di Simmel si vede nel fatto che tratta l'alterità come un confronto fra i ruoli e le posizioni occupate da Ego e Alter, cosicché l'alterità assume il carattere di una relazione strutturale fra ruoli e posizioni diverse, ad esempio fra cittadini e stranieri. In questi casi, l'Io percepisce il Tu come tipizzato. Altre volte, invece, il Tu è specifico in quanto non si riferisce all'alterità in generale, ad un altro anonimo, ma ad una persona particolare, al singolare, come seconda persona del pronome personale Tu. Questa ambivalenza, in realtà è propria di tutti noi quando trattiamo l'Altro in parte tipizzandolo per la posizione o ruolo che ha, e in parte sapendo che l'Altro è pur sempre una persona che non è riducibile a quello che fa in quella posizione o ruolo.

Da un lato, Simmel anticipa Lévinas sottolineando che l'etica non dovrebbe essere intesa principalmente come riferimento a codici e regole morali, ma come responsabilità e rispetto dell'individuo come tale verso l'Altro. Dall'altra, a differenza di Lévinas, egli non concepisce l'altro come un Tu singolare, ma come un Tu percepito attraverso tipi e categorie sociali imper-

sonali. Abbiamo qui un esempio di come Simmel formalizzi l'alterità, anche se si rende conto che non è possibile ridurre l'alterità umana a dei ruoli sociali.

La ragione dell'ambivalenza di Simmel deriva forse dal fatto che lui, come in tanti altri studiosi, vi è la paura che la figura del Terzo possa essere inteso come una entità (collettività) che sovrasta i termini della relazione e si impone ad essi. Simmel insiste sul fatto che i due della coppia non formano alcuna struttura super-individuale che crescerebbe oltre i suoi elementi. Nella coppia Io-Tu, gli individui si confrontano solo l'uno con l'altro come individui. Ego affronta un Alter per il quale egli stesso è un Tu. Nient'altro. Il duo è «inseparabile dall'immediatezza dell'interazione», dice Simmel (1989) (si noti: interazione, e non relazione). Il duo è contrassegnato dall'assenza o dall'esclusione di Terzi interferenti o mediatori. Il Terzo resta estraneo alla dialettica tra l'Io e il Tu.

Per arrivare a vedere il Terzo come effetto emergente della relazione di alterità fra Ego e Alter, fra l'Io e il Tu, occorre fare un passo in più.

#### 4.2. *L'esempio della relazione di intimità*

Prendiamo la relazione di intimità fra due amanti. Simmel (1997) ritiene intima una relazione in quanto esclude tutto ciò che può interferire con essa. L'intimità, per lui, è esclusiva per natura. Può essere raggiunta solo escludendo tutti i Terzi possibili, che possono disturbare, interrompere o far svanire l'intimità. Qui, chiaramente, Simmel intende il Terzo come esterno alla coppia.

Certamente l'intimità degli amanti esclude un Terzo esterno. Ma osserverei due cose. In primo luogo, la relazione di intimità fra i due partner non dipende solo dalle loro intenzioni in un certo momento, ma risente della storia relazionale di ciascuno di essi e del contesto in cui si trovano. La società è sempre presente in questo modo anche nelle relazioni più intime. In secondo luogo, se è vero che l'intimità esclude l'intervento di un Terzo esterno, ciò non significa che nella stessa relazione fra i due amanti non ci sia qualcosa che li tiene distinti, quindi distanti, fra di loro. Questo qualcosa è, appunto, l'alterità che si manifesta come Terzo della relazione, un Terzo che non può essere eliminato, e fa sentire comunque distinti, se non separati nonostante tutte le effusioni d'affetto. L'intimità esclude dunque l'intrusione di un Terzo esterno, ma porta con sé un Terzo che è l'alterità della relazione stessa, che distanzia e distingue gli amanti, per quanto possano essere fusi fra loro.

Le ricerche empiriche sulle dinamiche dell'amore di coppia confermano questa realtà. È nel negare il Terzo incluso che crolla e svanisce l'amore romantico, quello nato in Provenza, fiorito nel secolo XIII e arrivato fino al Novecento in Europa. Quel tipo di amore è tanto ricercato quanto risulta impossibile da realizzare se lo si concepisce come una relazione fra due amanti senza alcun Terzo. Di fatto, anche nella più intima delle intimità, è presente la società, con le sue pressioni sociopsicologiche, generazionali e culturali che si incarnano diversamente nei due amanti.

Mi sembra che una certa sociologia *mainstreaming* dimentichi questa realtà. Per esempio, Antony Giddens (1995) parla della relazione intima come "relazione pura" basata sulla ricerca di Sé con un Altro che fa la stessa cosa, nell'intesa che la relazione duri solo fino a quando Ego e Alter ne traggono utilità e soddisfazione individuale. A me sembra che, in questa idea di "relazione pura", manchi l'alterità, come dimostrano i fallimenti nelle dinamiche affettive delle coppie che seguono questo modello. Se il confine è qualcosa che ciascuno definisce come soddisfacente e uti-

le per sé medesimo, che confine è? L'alterità descritta da Giddens, e preconizzata come modello di tutte le relazioni interpersonali, è quella di due individui che condividono solo delle utilità individuali, e non una vera e propria relazione. È un'alterità vissuta come uno stare assieme provvisorio, fino a che non venga più utile cercare altrove. Mentre, sul piano sociologico, la coppia diventa veramente tale, e non solo un aggregato di due individui, quando contempla il Terzo incluso.

Come dobbiamo, allora, intendere il Terzo secondo la semantica relazionale delineata nella precedente tabella 1?

Il Terzo è l'alterità che si manifesta come effetto della relazione che agisce sui soggetti della relazione stessa, non perché venga dall'esterno, ma perché comporta l'elemento caratterizzante della relazione che è la *reciprocità* in essa contenuta. La reciprocità può essere negativa, come nel conflitto e nell'opposizione, per non parlare della vendetta. Oppure può essere positiva, come forma di dono reciproco fra Ego e Alter. In questo caso, non è un *do ut des*, ma è uno *scambio simbolico positivo* guidato da un dono che Ego fa ad Alter per sollecitare Alter a fare lo stesso. Il dono agisce quindi come un catalizzatore che stimola la relazione Ego-Alter a trascendersi nel Terzo.

Dire che il Terzo nasce dai soggetti ed è incluso nella loro stessa relazione come effetto di reciprocità, non significa escludere che possa fare riferimento a qualcosa che lo trascende, o che necessiti di patto formale fra i partner. Tutti questi fattori possono rafforzare la relazione di coppia. Ma è la reciprocità l'elemento costitutivo della socialità che è nell'alterità quando l'alterità non è opposizione ad un Altro, ma è l'apertura ad una azione reciproca che supera l'autoreferenzialità dei termini che collega. La relazione di alterità non è una semplice interazione o transazione, come sostengono i relazionisti.<sup>4</sup>

Se intendiamo il Terzo in questo modo, cioè come risorsa ed effetto di una reciprocità positiva, possiamo allora comprendere la sua importanza nel favorire l'interscambio fra la soggettività umana e la vita collettiva, fra l'umano e il sociale, quando è in gioco la loro alterità. Infatti, quando l'alterità è praticata come reciprocità positiva, vengono generati dei beni relazionali, come la fiducia, la cooperazione, il perdono e tutte le forme di coesistenza pacifica. Al contrario, la reciprocità negativa genera dei mali relazionali, come il conflitto, l'odio, la vendetta.

Il Terzo incluso è dunque reale, e non è solo una possibilità. Lo possiamo vedere solo se guardiamo il mondo sociale «secondo l'ordine di realtà della relazione» (Donati 2023), che è il tema del prossimo paragrafo.

### 4.3. Occorre assumere un nuovo punto di vista

L'ordine della relazione è un ordine di realtà a sé. In breve, si tratta di distinguere fra tre modi o ordini di conoscenza della realtà: (i) secondo la sostanza (*secundum substantiam*), (ii) secondo gli accidenti (nel senso aristotelico di realtà che dipendono dalla sostanza) (*secundum acci-dens*), e (iii) secondo la relazione (*secundum relationem*).

Questi tre ordini di realtà (sostanze, accidenti ovvero contingenze,<sup>5</sup> e relazioni) richiedono strumenti appropriati e specifici di conoscenza per ciascuno di essi.

<sup>4</sup> Sulla differenza fra scienze sociali relazionali e relazioniste si veda Donati 2022.

<sup>5</sup> Io traduco il concetto di "accidente" (in senso aristotelico) in quello sociologico di "contingenza", e distingo la contingenza nel duplice significato di "dipendenza da" e di "possibile altrimenti".

Nell'alterità troviamo tutte e tre queste realtà. Il problema è come connetterle fra di loro. Ebbene, è facile vedere che l'alterità è una relazione che collega due persone-sostanze e implica delle contingenze, che sono osservabili nelle qualità e nei poteri causali di ciò che, di fatto, emerge fra le due persone, ossia quello che qui indico come il Terzo.

In grande sintesi: affinché emerga una vera relazione fra Ego e Alter non basta che l'Io veda il Tu come soggetto anziché come oggetto (Buber 1981), oppure che Ego si rispecchi nel volto dell'Altro (Lévinas 1980), dato che queste relazioni indicano piuttosto un'intersoggettività intesa come riflesso dell'Io nel Tu e viceversa. Una relazione sociale significativa si forma solo se emerge il Terzo tra l'Io e il Tu. La modernità ha sviluppato la relazionalità soprattutto in chiave autoreferenziale, cioè come proiezione della soggettività umana. Per uscire dall'autoreferenzialità dell'Io e dei sistemi sociali a cui è giunta la modernità, è necessario riscoprire il Terzo.

Il fatto che molti autori non vedano il Terzo può essere spiegato se si considera che la gran parte di essi adotta una visione "secondo la sostanza" (come nel caso degli "essenzialisti" che hanno una visione della natura degli enti come realtà immutabile, cioè un "*idem senza ipse*"), oppure una visione "secondo le pure contingenze" (come nel caso dei "relazionisti", per i quali le relazioni sono solo flussi e processi senza struttura, cioè "*né idem, né ipse*"), perché tutto è evenemenzialità, puri eventi, continua mutabilità). Nel primo caso abbiamo la tendenza a tipizzare l'Altro, cioè a fissare l'Altro in uno stereotipo, che gli attribuisce generalmente una natura negativa. Nel secondo caso si verifica l'opposto, cioè la sostanza si dissolve e il Terzo diventa un puro evento casuale, un processo senza struttura (Donati 2021).

La svolta odierna del relazionismo che porta la prospettiva relazionale a diventare radicalmente relativistica si manifesta come (con) fusione fra umano e non-umano, come paradossale inversione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi. Le conseguenze sono che il Terzo viene stravolto e annichilito, e con esso l'alterità. La relazione delle persone con le cose e i robot viene equiparata alla relazione fra persone umane (*interpersonale*), cosicché le qualità specifiche delle relazioni umane vanno perdute.

Si tratta qui di prendere atto che le scienze sociali moderne *hanno perduto* l'umano perché lo hanno collocato o nell'individuo o in entità collettive, mentre lo si può vedere solo "in relazione", cioè attraverso il Terzo, il che significa nell'alterità.

## 5. Il Terzo: prendersi cura del confine fra l'Io e l'Altro

Più analiticamente, possiamo articolare un quadro concettuale che ci consenta di rendere più esplicita la prospettiva relazionale che raccomanda di prendersi cura del Terzo. In sintesi:

- (i) il sociale è umano in tanto in quanto è rel/azionale, cioè frutto dell'azione reciproca di soggetti-in-relazione fra loro, che genera il Terzo;
- (ii) nella relazione sociale, gli elementi dell'umano (biologici, affettivi, cognitivi e simbolici) sono relazionati fra loro; la relazione è il luogo-tempo in cui operano e si manifestano i singoli elementi con le loro qualità e proprietà causali; le relazioni sono collocate in un contesto e generano a loro volta altre relazioni, cioè un altro contesto sociale;

(iii) l'azione sociale è umana in tanto in quanto non solo presenta uno degli elementi o dimensioni anzidetti dell'umano (per esempio la razionalità o la capacità simbolico-interpretativa), ma in quanto genera una forma sociale umana specifica;

(iv) fra umano e sociale vi è distanza, proprio perché la relazione implica distinzione, ma vi è anche interdipendenza e interazione, e pertanto storia;

(v) la qualità umana delle forme sociali richiede una particolare gestione dei confini fra le relazioni sociali (intersoggettive e strutturali) e la loro sfera latente, quella dei valori ultimi;<sup>6</sup> ciò significa che occorre osservare le relazioni in modo tale da distinguere – mantenendole compresenti – gli elementi immanenti e trascendenti per comprendere ciò che nell'umano vi è di irriducibile al sociale.

L'uomo nuovo è quello che sa gestire il legame sociale nell'alterità fra ciò che è soggettivo e ciò che è sociale perché sa vedere e affrontare gli enigmi della relazione sociale, anzi la relazione stessa, ossia il legame sociale stesso come enigma: l'enigma di come si possa avere un vincolo reciproco fra soggettività e istituzioni sociali caratterizzato dalla loro connessione nelle differenze, evitando gli esiti che portano al conflitto o alla negazione della relazione.

Possiamo dire che una forma sociale è umana se e nella misura in cui le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base al senso sovralfunzionale che c'è nel Terzo. Una forma sociale è povera di umanità nella misura in cui i soggetti non si orientano reciprocamente in base alla relazione che li connette. Tantomeno è umana allorché il senso delle azioni è puramente comportamentale o funzionale, perché in tal caso le azioni mancano di una intenzionalità riflessiva, anche se agite da persone umane.

Collocata in questo quadro, la relazione fra l'umano e il sociale diventa più istruttiva. L'umano e il sociale diventano sempre più interattivi, e in questo e per questo più "rel/azionari". Nel framework relazionale, la distinzione fra il sociale umano e il sociale non-umano può essere pensata e osservata come un punto cieco senza con questo mettere in fluttuazione radicalmente indeterminata l'uno e l'altro, come invece avviene quando i termini della relazione sono fusi fra di loro negando l'alterità. L'umano può essere ri-distinto dal non-umano in base al criterio dell'alterità. Di qui la possibilità di una nuova antropologia relazionale.

Quanto alle implicazioni pratiche di ricerca, vorrei spiegarmi con alcuni esempi: la famiglia, la cittadinanza, un manufatto architettonico o urbanistico, considerati come fenomeni sociali:

(a) dal punto di vista sociologico, l'umano della famiglia non è il fatto che essa sia costituita di individui umani, che è condizione necessaria ma non sufficiente. Gli individui, infatti, costituiscono come tali tante altre forme sociali che non sono famiglia e spesso stanno in

<sup>6</sup> Per maggiori dettagli si veda Donati (2015, 41-44).

famiglia come se fossero altrove. L'umano che è nella famiglia sta nel fatto di vivere una relazione *sui generis* di alterità che consiste nella costruzione di un Noi cosciente e riflessivo. Questa relazione del Noi (*we-relation*) è il Terzo che “fa” la famiglia, almeno come desiderio e progetto. È questo Terzo che umanizza la famiglia perché offre la trascendenza, ossia indica il “dover essere” della famiglia come relazione unica e infungibile per i suoi membri;

(b) nel caso della cittadinanza, essa è umana non in quanto attribuzione di uno status all'individuo da parte dello Stato, ma in quanto relazione sociale fra consociati. Nel mondo trans-moderno, la cittadinanza statutale (dello Stato-nazione) tipica della modernità sviluppatasi a partire dall'Ottocento non è più tenibile, a causa dei processi di interconnessione fra nazioni, dovuti alla diffusione delle tecnologie digitali e ai crescenti processi migratori, e in generale per la necessità di includere coloro che ne sono esclusi perché vivono ai margini della società, sono rifugiati, apolidi, migranti senza nome (non-persone). La cittadinanza, per essere inclusiva, non può più essere vista come una elargizione dello Stato, ma diventa espressione e costruzione di un complesso di diritti che, nei vari campi (civile, economico, politico, sociale), si riferiscono ai diritti dell'essere umano in quanto persona (individuo-in-relazione). Il compito di superare una cittadinanza puramente statutale è precisamente il compito del Terzo concepito come il luogo di un'alterità che opera per la vita umana a prescindere dall'appartenenza statutale. In particolare, è un compito del Terzo settore, qualora comprenda che non esiste come elemento aggiunto rispetto al binomio Stato/Mercato (*lab/lib*) per mettere rimedio ai suoi fallimenti sociali, ma esiste per diffondere nella società il suo proprio modo di creare socialità, ossia di generare il Terzo;

(c) un manufatto architettonico o un assetto urbanistico è un modo di rivestire le relazioni sociali nello spazio e con lo spazio. Disegnare un alloggio o una zona residenziale vuol dire progettare uno spazio di interazioni e legami sociali. Se l'abito architettonico di una casa, di una fabbrica, di un ospedale, di una chiesa, di un quartiere urbano è “ben fatto”, le persone che lo abitano potranno avere relazioni che corrispondono alle qualità umane proprie di quel luogo (come casa, fabbrica, ospedale, e così via), secondo il suo senso intenzionato e secondo i nessi simbolici propri, altrimenti l'abito architettonico o urbanistico solleciterà un altro genere di relazioni. Per il modo in cui è fatta dal punto di vista architettonico, una casa può diventare solo un dormitorio o una tana, piuttosto che un luogo dove stare insieme in modo intimo e prendersi cura dei beni relazionali; una fabbrica può diventare un luogo in cui si suscita il controllo o la concorrenza reciproci, piuttosto che la collaborazione; un ospedale può diventare una macchina sanitaria dove gli aspetti tecnici della cura medica emarginano il dialogo tra il personale sanitario e i pazienti, così come tra i pazienti e le loro famiglie; una chiesa può diventare un luogo per svolgere un'attività di divertimento o di riposo o di mera socializzazione fra le persone, anziché essere configurata come il luogo dell'incontro personale e comunitario con Dio; un quartiere urbano può isolare le famiglie con abitazioni distanti e chiuse in sé, oppure invece prevedere percorsi di incontro e spazi comuni che generano relazioni mutue di buon vicinato e solidarietà fra gli abitanti.

Più in generale, la configurazione architettonica o urbanistica di un luogo è percepita come meno umana se gli imperativi strumentali, procedurali, di funzionalità tecnica o anche estetici (secondo una certa idea di arte) sono tali da rendere quel luogo meno capace di generare relazioni significative fra le persone che lo abitano. Pertanto, l'abito architettonico o urbanistico può essere valutato in base alla sua capacità di generare il Terzo, ossia di sollecitare relazioni di alterità che facciano fiorire le qualità umane delle persone anziché estraniarle.

## 6. Il destino dell'umanesimo giace nel modo in cui è declinato il Terzo

La crisi della società contemporanea, a livello mondiale, è crisi della modernità occidentale nella misura in cui quest'ultima si è de-umanizzata perché ha tentato di immunizzarsi dal rischio di vivere nell'alterità, che è sempre difficile. Con ciò, ha messo in latenza il Terzo, perdendo la connessione fra l'umano e il sociale. Tuttavia, nonostante ciò, nei mondi della vita (*Lebenswelt*) persiste ancora la richiesta di umanità, di un lavoro più umano, di una vita più umana, di una società più umana. Che cosa significa questo? È possibile superare la crisi contemporanea, evitando le derive transumaniste? La risposta che ho cercato di dare è che la strada da percorrere consiste nell'adottare una prospettiva relazionale per cui la vita sociale è alterità, e, per essere umana, deve saper vedere e praticare il Terzo incluso (*Tertium datur*), che è la relazione considerata in sé stessa così come emerge dall'azione reciproca di Ego e Alter.

Ciò significa assumere uno sguardo sulla realtà che non considera l'alterità sociale come ostacolo alla libertà individuale, ma come il luogo in cui si esercita la libertà umana. Fuori dell'alterità, la libertà perde le qualità necessarie per creare beni relazionali. I mali relazionali sono precisamente il prodotto di un genere di libertà che è, o vuole essere, priva di legami.

Intendere l'alterità come il Terzo fra l'Io e l'Altro apre un nuovo confronto fra i vari tipi di umanesimo e aiuta a superare il dualismo "umanesimo vs. anti-umanesimo", in quanto rende capaci di distinguere fra il sociale-umano (che è relazionale) e il sociale-non-umano (che non è relazionale). La distinzione umano/non-umano nella relazione dell'alterità sociale diventa sempre più, e non sempre meno, rilevante per una serie di motivi che vanno esplicitati ed analizzati.

### (i) *Motivi in negativo*

La perdita della categoria culturale del Terzo come relazione che distingue mentre connette porta, da un lato, ad accentuare le divisioni e i dualismi nei regimi gerarchici e autoritari, e, dall'altro, si rovescia in un certo indifferentismo e relativismo culturale nei regimi democratici che propugnano una cultura "globalizzata".

Da un lato, a livello internazionale è evidente una tendenza emergente verso un crescente autoritarismo nei sistemi politici di molti Paesi in tutti i continenti. In questi casi, si nota la persistenza, anzi l'aggravamento, di un modo di relazionarsi all'Altro che ricorre ad un pensiero monistico (dominio) e dualistico (opposizione all'Altro), annullando il ruolo del Terzo come modo di relazionarsi a chi è diverso riconoscendo le sue ragioni, la sua dignità e i suoi diritti di cittadinanza. La mancanza di consapevolezza e pratica del Terzo come legame reciproco tra persone e parti della società favorisce l'emergere di centralismo autoritario, nazionalismo, populismo.

Dal lato delle tendenze culturali, due esempi possono evidenziare la difficoltà di includere il Terzo nel suo modo di operare.

Una forte tendenza è quella di svuotare la distinzione umano/non umano che porta all'animazione di realtà fisiche inanimate, come la terra e le piante, e l'attribuzione ad animali non umani di una soggettività, e quindi di un'alterità, per certi versi simile a quella dell'uomo. Tutte queste entità hanno una loro dignità ed esigono totale rispetto, ma questo rapporto di doveroso riconoscimento è compito dei soggetti umani come loro responsabilità. Per riconoscere i diritti di queste entità non mi sembra necessario eliminare le differenze tra socialità umana e non umana. Tale riconoscimento spetta al ruolo del Terzo. Certo, la socialità umana condivide qualcosa con la socialità delle entità non umane, ma si tratta di realtà diverse in termini di qualità e poteri causali. La differenza è evidenziata dai diversi modi di specificare il Terzo che si costituisce in questi diversi campi della socialità.

Una tendenza parallela è quella di cancellare la distinzione tra relazioni interumane e relazioni mediate dalla tecnologia digitale che hanno un carattere puramente virtuale. Come sappiamo, i mondi delle nuove tecnologie, come le ICT, l'intelligenza artificiale e la robotica, stanno diventando non solo e non tanto un'estensione o un potenziamento delle limitate capacità della persona umana, quanto piuttosto un loro sostituto. Considerare questi mondi artificiali ("società tecniche") come *ipso facto* umani comporta l'attribuzione della realtà umana a una società virtuale o iperreale che non è intrinsecamente umana.

Tuttavia, bisogna anche ammettere che proprio questi confronti generano la ricerca di nuove modalità di vivere le relazioni sociali, che vedono nel Terzo la soluzione per illuminare i punti ciechi della distinzione umano/non-umano.

### (ii) *Motivi in positivo*

La distinzione umano/non-umano viene cercata e riproposta come distinzione direttrice per riumanizzare molti ambiti di vita sociale. Si parla di riumanizzare il lavoro e l'economia, i servizi sociali, la burocrazia, i sistemi sanitari, il sistema educativo, gli stili di vita e i consumi, l'architettura e l'urbanistica, il mondo dei mass media, e la stessa scienza. Molto spesso, questo proposito di "riumanizzare la società" è solamente reattivo, in quanto nasce da un senso di frustrazione o di impotenza, e risponde all'impulso di ritornare a qualche mitica età passata. Questa reattività umanistica porta all'idea, invero improbabile, che sia possibile applicare un modello *a-priori* di umanità alla vita sociale, il che è del tutto velleitario. In altri casi, invece, si rivela l'emergenza di una nuova "società dell'umano", cioè un modo di vivere le relazioni sociali che, producendo nuove significative distinzioni (significanti del Terzo) tra umano/non umano, è capace di rigenerare il senso umano delle forme sociali che fanno la società.

È il caso, per esempio, della ricerca di relazioni lavorative più umane in quanto siano capaci di conferire soggettività ad entrambi i poli della relazione (datore di lavoro/lavoratore, fornitore/cliente, produttore/prodotto) mediante forme fiduciarie e di reciproca cooperazione di vario genere (che sono modi di configurare il Terzo). Oppure l'idea che, di fronte a certi conflitti o difficoltà fra i coniugi, o fra genitori e figli, le relazioni familiari possano e debbano essere ri-distinte in base alla loro capacità di generare beni relazionali anziché mali relazionali. Oppure ancora l'idea che i media comunicativi possano e debbano essere ripensati alla luce degli effetti

che producono sui fruitori, in quanto aiuto oppure ostacolo ad un interagire comunicativo che deve alimentare fiducia, cooperazione, reciprocità anziché abusi, violenze, conflitti.

In sintesi, non sarà più possibile pensare che il sociale possa essere immediatamente umano (in-mediata mente significa senza mediazioni). La mediazione è opera del Terzo. L'alterità è relazionalità interumana, ma se uno fa solo *smart working* da casa o se la scuola fa educazione solo su internet, quale alterità potremo avere? A mio avviso, è possibile contrastare la tendenza verso una progressiva separazione fra umano e sociale, ma, per fare questo, occorre che emerga una nuova cultura del Terzo come elemento che media la relazione di alterità, ossia è capace di connettere Ego e Alter secondo distinzioni significative, in quanto il significato della loro distinzione non è una divisione, ma giace, appunto, nella loro relazione di alterità.

## Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *L'età dell'incertezza*. Bologna: Il Mulino.
- Buber, Martin. 1981. *I and thou: The dialogic principle*. New York: Dutton.
- Donati, Pierpaolo. 2015. *L'enigma della relazione*. Milano: Mimesis.
- Donati, Pierpaolo. 2021. *Transcending Modernity with Relational Thinking*. London: Routledge.
- Donati, Pierpaolo. 2023. *Alterità. Sul confine fra l'Io e l'Altro*. Roma: Città Nuova.
- Donati, Pierpaolo (a cura di). 2022. *La teoria relazionale nelle scienze sociali: sviluppi e prospettive*. Bologna: il Mulino.
- Giddens, Anthony. 1995. *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*. Bologna: il Mulino.
- Guardini, Romano. 1997. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente (1912<sup>1</sup>, 1925<sup>2</sup>)*. Brescia: Morcelliana.
- Latour, Bruno. 2005. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Milano: Eleuthera.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1980. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book.
- Marotta, Vince. 2002. "Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom", *Thesis Eleven* 70 (1): 36-54.
- Ruggieri, Davide. 2015. *La sociologia relazionale di Georg Simmel*. Tesi dottorale, Università di Bologna, Dipartimento di Sociologia.
- Simmel, Georg. 1984. *Filosofia del denaro*. Torino: Utet.
- Simmel, Georg. 1989. *Sociologia*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Simmel, Georg. 1997. *Sull'intimità*. Roma: Armando.
- Simmons, William Paul. 1999. "The Third: Levinas' theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics", *Philosophy & Social Criticism* 25 (6): 83-104.
- Weber, Max. 1968. *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità.

# **Evoluzione Culturale: una prospettiva quantitativa sui processi di trasmissione della cultura**

*Eugenio Bortolini*

Dipartimento di Beni Culturali  
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Antonio C. D. Panaino

## **Abstract**

The Theory of Cultural Evolution is a critical approach to understand the development of our species, *Homo sapiens*, as it explicitly frames this process as coin with two inseparable and intertwined sides – one for biological change and one for cultural change. While this dual perspective has been demonstrably impactful in various fields, including anthropology, archaeology, linguistics, sociology, psychology, and economics, it remains surprisingly overlooked and underrepresented, particularly in the Italian academic context. Despite its significant contributions to the theoretical and methodological advancements in these disciplines, the relative marginalization of this approach highlights the challenges interdisciplinary perspectives often face when attempting to penetrate more specialized academic fields. This paper seeks to provide a brief (and necessarily non-exhaustive) introduction to this approach, with the hope that its wider dissemination may promote greater integration of this innovative framework into various disciplines, with a particular focus on the study of the evolutionary journey of our species, from its African origins to the present day.

## **Keywords**

Cultural Evolution, Biocultural change, Cultural Transmission, Quantitative approaches, Human past.

## 1. Introduzione

La Teoria dell'Evoluzione Culturale (*sensu* Cavalli-Sforza e Feldman 1980, Boyd e Richerson 1985) rappresenta un approccio fondamentale allo studio dello sviluppo della nostra specie (*Homo sapiens*), poiché considera esplicitamente tale processo come una medaglia a due facce, inseparabili e interconnesse: una biologica e una culturale. Questa duplice prospettiva, sebbene estremamente fertile dal punto di vista scientifico in moltissimi campi (antropologia, archeologia, linguistica, sociologia, psicologia, economia, solo per menzionare i più ampi), è sorprendentemente poco conosciuta e applicata, specialmente nel contesto accademico italiano. Il fatto che questo approccio, pur prolifico ed efficace nel contribuire in modo attivo allo sviluppo teorico e metodologico delle suddette discipline, resti relativamente marginale è emblematico della difficoltà che a volte incontrano le prospettive interdisciplinari nel penetrare gli ambiti di studio tradizionalmente più settoriali. La presente comunicazione mira a fornire una – pur breve e necessariamente non esaustiva – introduzione a tale approccio, con l'auspicio che una maggiore diffusione possa facilitare l'integrazione di questa prospettiva, a mio parere decisamente innovativa, in diverse discipline e in particolare nello studio del nostro percorso come specie, dai primi passi compiuti in Africa fino ai giorni nostri.

Per introdurre il tema si presenterà inizialmente un excursus sul concetto di evoluzione culturale e su quale sia la concezione più diffusa, in ambito storico-archeologico-antropologico e presso il pubblico più ampio, di questo termine. L'idea che la cultura si sviluppi e cambi nel tempo, secondo meccanismi del tutto simili a quelli osservati per i tratti biologici, rappresenta un aspetto centrale della teoria, che mira a comprendere come le pratiche culturali, i valori, le credenze e le tecnologie (umane e non solo) vengano trasmessi si modifichino, e abbiano una persistenza differenziale all'interno delle società umane e nel corso del tempo. Esiste tuttavia una netta differenza tra la visione comune del termine "evoluzione culturale" e ciò che realmente viene fatto negli studi contemporanei dedicati alla storia dell'umanità. Obiettivo della prima parte del lavoro è dunque delineare chiaramente questa distinzione e offrire una panoramica delle prospettive scientifiche che sono emerse e stanno tuttora emergendo in questo ambito.

La teoria dell'evoluzione culturale – da non confondere, come si vedrà, con le versioni più deteriori di evoluzionismo culturale – offre un modello innanzi tutto analitico, ma anche interpretativo, capace di comprendere l'analisi della cultura materiale e delle interazioni sociali, fino allo studio dei processi cognitivi che influenzano il comportamento umano. La seconda parte del lavoro si concentrerà quindi sull'esposizione delle diverse applicazioni concrete dell'approccio proposto, con particolare riferimento allo studio del nostro passato, remoto e recente. A seguire, verranno presentate alcune sfide ancora aperte per lo studio evoluzionistico della cultura materiale e immateriale. Alcuni esempi di domande di ricerca tuttora aperte includono, ad esempio: quali sono le condizioni necessarie affinché certi tratti culturali possano essere preservati e trasmessi nel tempo? Come influiscono le dinamiche demografiche sul cambiamento culturale? Come possiamo definire una grandezza effettiva della popolazione da un punto di vista culturale? Qual è il ruolo delle interazioni sociali e delle reti culturali nella diffusione delle innovazioni?

La speranza è che questa breve esposizione contribuisca a stimolare una riflessione più ampia sul ruolo e sull'importanza dell'evoluzione culturale come strumento per una migliore comprensione di processi cumulativi che hanno radici profonde nella nostra storia filogenetica, ma che sono allo stesso tempo alla base delle rivoluzioni culturali di cui siamo testimoni ogni giorno.

## 2. Storia del concetto di evoluzione culturale

Esplorare il concetto di evoluzione culturale implica necessariamente domandarsi se la cultura evolva, e in che senso possiamo o dobbiamo utilizzare questo termine. Abbiamo una certa consuetudine, supportata da evidenze empiriche offerte da discipline quali archeologia, antropologia, storia e sociologia, a pensare che la cultura (umana e non solo) muti nel tempo e nello spazio. Tuttavia, l'associazione tra il termine "cultura" e il termine "evoluzione", è in molti casi fonte di perplessità o financo disappunto, qualora l'accostamento di questi due vocaboli porti a pensare ad alcuni dei momenti più oscuri della nostra storia recente. Quando si parla di evoluzione culturale, infatti, la nostra mente ci riporta concetti quali "darwinismo sociale", "lotta per la sopravvivenza", "ineguaglianza" e a schemi più o meno semplificati di cambiamento deterministico sviluppato su una linea retta. La reazione è del tutto comprensibile e certamente non sorprendente, dal momento che queste sono le immagini e i concetti che tuttora permeano le narrazioni divulgative presenti in alcuni testi scolastici, in parte della narrativa divulgativa, in alcuni articoli di giornale che riportano i risultati di ricerche storico-archeologiche e perfino (a causa di una permanente faziosità) in una parte della letteratura scientifica di ambiti quali antropologia culturale e archeologia. Sin dall'infanzia siamo infatti immersi in una visione dell'evoluzione culturale che riporta ad un processo lineare, che parte da un'origine semplice e si sviluppa verso una crescente complessità, implicando un progresso unidirezionale che conduce ad un vero e proprio fine in senso teleologico. L'approdo di tale processo è – come è ovvio – spesso vicino a ciò che conosciamo e apprezziamo maggiormente dal punto di vista sociale, economico, etico e politico. Negli ultimi duecento anni, il fine di questo modello è infatti spesso coinciso con i modelli socioeconomici del mondo occidentale.

Come anticipato, questo modo di pensare associa inevitabilmente l'evoluzione culturale a concetti che implicano la sopravvivenza del più forte, la prevaricazione e un costante stato di guerra e belligeranza. Spesso, il nome di Darwin stesso viene accostato a tali idee, ma si tratta di un malinteso. A Darwin vengono attribuiti concetti che in realtà egli non ha mai espresso direttamente e che sono invece derivati da altri pensatori a lui contemporanei. Esaminando brevemente i due principali lavori di Darwin, *L'Origine delle Specie (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, 1859)* e *L'Origine dell'Uomo e la scelta in rapporto col sesso (The Descent of Man, and selection in relation to sex, 1871)*, emerge chiaramente come tali concetti non trovino riscontro diretto nelle sue osservazioni e conclusioni, ma siano piuttosto frutto della loro esegesi da parte di contemporanei e posteri. Darwin, pur essendo un uomo del suo tempo e un membro della medio-alta borghesia inglese del XIX secolo – dimostrò nelle sue opere una profonda comprensione dei meccanismi che stava indagando.

Publicata nel 1859, *L'Origine delle Specie* rappresenta il frutto di decenni di osservazioni meticolose sulla variabilità delle specie, condotte su ampia scala geografica e cronologica. In quest'opera, Darwin adottò un approccio inferenziale e sviluppò ciò che Susan Blackmore ha descritto come un vero e proprio algoritmo (Blackmore 2000), un meccanismo in grado di spiegare semplicemente il cambiamento osservato di generazione in generazione nelle forme viventi. Darwin descrisse infatti l'evoluzione come un processo cumulativo caratterizzato da divergenza e speciazione, osservabile principalmente attraverso caratteri non sottoposti a selezione. Si trattava di una variabilità largamente casuale, non deterministica, non lamarckiana e dunque non risultante da un'interazione diretta con l'ambiente. Tale variazione veniva infatti trasmessa da ciascuna generazione a quella successiva attraverso un principio di ereditarietà che lo stesso Darwin ammetteva di non comprendere pienamente. Al momento non vi sono infatti evidenze che Darwin, pur essendo suo contemporaneo, abbia letto le opere di Gregor Mendel o abbia avuto l'opportunità di integrarle nella stesura dei propri scritti (Fairbanks 2020). All'interno dell'opera, infine, non appare mai l'espressione "sopravvivenza del più adatto" o "del più forte", una frase spesso erroneamente attribuita a Darwin, ma in realtà coniata da Herbert Spencer (1862, 1864), che utilizzò questa espressione per riassumere le proprie interpretazioni delle teorie darwiniane. Darwin, infatti, non concepiva la variabilità biologica come finalizzata o direzionata verso un fine prestabilito. Al contrario, già ne *L'Origine delle Specie* cercava attivamente di sostituire il modello lineare di discendenza aristotelico con un modello ad albero più complesso e articolato.

La seconda opera fondamentale di Darwin, *The Descent of Man* (1871), si avventura in un terreno che va oltre l'evoluzione biologica strettamente intesa e affronta la variabilità umana anche da un punto di vista culturale. Alcune ricerche recenti (e.g. Hernández-Avilez and Ruiz-Gutiérrez 2023) suggeriscono che per la stesura di questo volume Darwin si sia in parte ispirato alle idee che Erasmus Darwin (suo nonno) e il suo milieu culturale esprimevano già prima della pubblicazione de *L'Origine delle Specie*, e in particolare al poema *The Temple of Nature* (1803). In *The Descent of Man*, Darwin esamina la capacità adattativa degli esseri umani sia dal punto di vista biologico sia culturale, evidenziandone una collocazione e un'origine molto profonda all'interno del processo filogenetico che ha portato al genere *Homo*. Già allora Darwin delineava ciò che ricerche moderne hanno confermato: la cultura è molto più antica della nostra specie e viene condivisa con numerose altre specie animali (Richerson *et al.* 2021). La produzione di cultura materiale, per esempio, è comune tra i primati e alcune specie di uccelli, così come la trasmissione di comportamenti, e in particolare strategie sociali quali l'empatia e la cooperazione.

Nel capitolo settimo di *The Descent of Man*, Darwin nega esplicitamente che l'umanità contemporanea possa essere suddivisa in gruppi tassonomici simili a razze o a specie, una posizione che riveste particolare importanza alla luce delle accuse che gli vengono mosse nel nostro tempo. Le opere di Darwin, agli inizi del XX secolo, furono considerate da personalità di spicco della nascente antropologia, quale fu Franz Boas, come testi fondamentali per lo sviluppo della disciplina. Boas, tra gli altri, trovava nella visione biculturale di Darwin un fondamento teorico su cui la nuova antropologia poteva costruire (Richerson *et al.* 2021). Tuttavia, negli anni Trenta del Novecento, con la sintesi moderna dell'evoluzione, si operò una fusione tra la selezione naturale darwiniana e i principi dell'ereditarietà mendeliana, rivisitati alla luce

di nuovi modelli matematici, principalmente grazie agli studi sulla genetica delle popolazioni. In questo contesto, la cultura e i possibili meccanismi alla base del suo cambiamento vennero esclusi dalla sintesi, e al tavolo della discussione non parteciparono purtroppo né antropologi né archeologi. In quella sede, si optò per non considerare la parte del pensiero darwiniano che trattava la cultura umana, in quanto la trasmissione, tra una generazione successiva, di caratteri modificati in seguito a adattamento ambientale e sociale era vista come una componente potenzialmente lamarckiana, visione dalla quale la moderna evoluzione voleva nettamente distanziarsi (Richerson *et al.* 2021).

Questa esclusione avrebbe lasciato un vuoto teorico colmato dalle opere di autori di grande rilievo – ma con una visione soltanto parziale rispetto alla complessità del pensiero di Darwin – come Herbert Spencer ed Edward Burnett Tylor. Spencer, un intellettuale poliedrico, in particolare per il suo tempo, descrisse il cambiamento sociale in termini di progresso unilineare e unidirezionale, sviluppando una visione deterministica della storia umana. (Spencer 1857) Le sue teorie, che mescolavano elementi di deismo e positivismo, vedevano nell'umanità una capacità innata di migliorarsi e raggiungere un fine ultimo nel processo di evoluzione culturale. Quello che viene oggi etichettato come evoluzionismo culturale e darwinismo sociale, dunque, andrebbe più correttamente inteso come evoluzionismo spenceriano. Il parallelo con l'idea attualmente circolante di evoluzione culturale e progresso unilineare fa immediatamente intendere il successo di cui godettero le sue opere.

Allo stesso modo, Tylor propose una visione di mutamento progressivo e direzionato della cultura umana, in cui il progresso si realizzava attraverso tappe successive che conducevano dall'ignoranza e barbarie alla civiltà. Egli fu uno dei primi a definire la cultura come un complesso di sistemi di conoscenza e comportamenti acquisiti dagli individui in una società, una definizione che viene ancora parzialmente utilizzata nell'antropologia moderna (Tylor 1871, 1881). Negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, le idee di Spencer e Tylor vennero ampiamente riprese dalla scuola angloamericana e influenzarono l'antropologia culturale e l'archeologia postbellica. Alcuni ricercatori, come Leslie White e Julian Steward, cercarono di sistematizzare ulteriormente queste idee, contribuendo a consolidare la visione del progresso culturale con una direzione specifica e adottando un approccio essenzialista, volto a considerare le categorie espresse come esistenti, necessarie e pertinenti al modo reale (White, 1959; Steward 1955, 1969). Tale approccio, che esercitò un forte fascino sugli antropologi e archeologi dell'epoca (e che ha profonde ramificazioni nella contemporaneità), portò all'affermazione della visione evoluzionistica espressa dai lavori – fondamentali – di e curati da Marshall Sahlins e Elman Service (1960), che formalizzarono una sequenza evolutiva di stadi espressi dalle società umane, da banda a tribù fino a forme statali, percepite come inevitabili approdi dell'evoluzione sociale.

### 3. Equifinalità

Fino agli anni Ottanta del Novecento, come osservato finora, gli approcci tradizionali allo studio del passato, in ambito sia antropologico sia archeologico, si basavano su un sistema di visioni che si consolidava intorno a una serie di paradigmi e modelli interpretativi largamente

accettati, quali quelli proposti da Sahlins e Service. Tuttavia, a partire dagli anni Ottanta, si è verificato un cambiamento sostanziale nella temperie culturale, sociale ed economica, che ha portato questo sistema di visione a una profonda crisi, in particolare tra coloro che erano impegnati ad esplorare il passato dell'umanità. Questa trasformazione è stata accompagnata da una crescente consapevolezza di un problema epistemologico fondamentale che da sempre affligge tutte le scienze storiche: il problema dell'equifinalità.

Il concetto di equifinalità si riferisce all'idea che ogni evento osservato e registrato nel record archeologico, e successivamente analizzato come le metodologie proprie della disciplina, rappresenti il risultato di una singola sequenza di eventi. Tuttavia, il problema fondamentale è che quella specifica sequenza rimane nella maggior parte dei casi sconosciuta, e siamo costretti ad ammettere che non la conosceremo mai con certezza (Bentley e Maschner 2003). Ci troviamo quindi confinati in una "stanza dell'equifinalità", circondati da una serie di possibili scenari che potrebbero aver generato il risultato osservato nel record archeologico, senza avere inizialmente alcuna idea di come procedere alla loro esclusione.

L'emergere di tale consapevolezza ha posto gli studiosi del passato di fronte a una sfida intellettuale di grande portata, creando un vero e proprio bivio nel modo in cui la comunità scientifica ha scelto di affrontare il problema. Una parte dei ricercatori ha adottato un approccio postmoderno e relativistico, abbandonando l'enfasi posta negli anni Settanta sulla quantificazione rigorosa e focalizzandosi invece su narrazioni individuali e soggettive. Questo approccio ha promosso una lettura storica più empatica, in cui lo studioso instaura una relazione soggettiva con il contesto che sta analizzando, valorizzando l'esperienza individuale e l'impatto che ciascun individuo ha sul proprio destino (*agency*). Si è arrivati, in alcuni casi, a sostenere che tutte le spiegazioni fossero ugualmente valide, rifiutando la possibilità di stabilire gerarchie interpretative o di elaborare spiegazioni generalizzabili.

Dall'altro lato di questo bivio, un gruppo di studiosi ha invece tentato di sviluppare un approccio completamente diverso, che potremmo definire probabilistico. Questo approccio non ha rinunciato all'analisi quantitativa e ha cercato invece di mantenere un contatto costante con i pattern nel dato archeologico e i segni lasciati dai nostri antenati, cercando di quantificarli e analizzarli attraverso strumenti statistici e modelli matematici più o meno avanzati. L'idea alla base di questo metodo è che, una volta entrati nella "stanza dell'equifinalità", si possano utilizzare tutte le risorse quantitative a disposizione per attribuire un peso specifico ai diversi scenari ipotetici, cercando di capire quali siano più plausibili e quali, invece, meno probabili. Sebbene questo approccio non pretenda di fornire una risposta definitiva o ultima alle domande inerenti al nostro passato, si propone come un metodo in grado di aggiornare costantemente la nostra conoscenza, adattando i modelli interpretativi in base alle nuove scoperte e ai dati emergenti.

In questo contesto di revisione metodologica, l'equifinalità è diventata un punto cardine per il ripensamento della teoria dell'evoluzione culturale. A partire dagli anni Ottanta, nel filone probabilistico-quantitativo, si è infatti sviluppata una corrente di pensiero che ha tentato di formalizzare i processi di trasmissione culturale con l'ausilio di strumenti statistici, e riportando al centro il cuore del messaggio originario di Darwin stando al riparo dalle derive evoluzionistiche e spenceriane.

## 4. Teoria dell'evoluzione culturale

Alla base di questo approccio vi è un importante contributo del genetista italiano Luigi Luca Cavalli-Sforza, purtroppo recentemente scomparso, il cui lavoro ha rappresentato una pietra miliare nello sviluppo di questa teoria. Insieme a Marcus Feldman, Cavalli-Sforza pubblicò nel 1981 un volume intitolato *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, un testo che raccoglieva e sistematizzava concetti espressi precedentemente in altri contesti, sviluppandoli in una forma più strutturata e pienamente quantitativa. Questo volume venne rapidamente seguito da un altro testo fondamentale del 1985, *Culture and the Evolutionary Process* di Robert Boyd e Peter Richerson, che completava e ampliava ulteriormente l'approccio quantitativo alla teoria dell'evoluzione culturale. Questi due volumi segnano l'inizio di un vero e proprio cambio di paradigma: la cultura viene intesa come un insieme di informazioni, trasmesse in verticale tra una generazione e la successiva, e in orizzontale all'interno della stessa generazione, tra individui e gruppi sociali che ne fanno parte. L'idea che la cultura potesse essere trattata come informazione ha aperto nuove prospettive, permettendo l'applicazione di modelli matematici e simulazioni per comprendere meglio come essa si diffonda e si evolva nel tempo.

Ma cosa significa esattamente considerare la cultura come informazione? Vuol dire riconoscere che, come specie, la nostra capacità di adattamento più potente è stata sviluppata grazie alla nostra abilità di imitare gli altri. Esistono sostanzialmente due modi attraverso cui possiamo apprendere qualcosa di nuovo: il primo è tramite l'esperienza diretta, attraverso la prova e l'errore, un metodo costoso sia in termini di tempo che di risorse; il secondo è attraverso l'imitazione, apprendendo da chi ci circonda (Henrich 2001). È proprio l'equilibrio tra questi due meccanismi che ha consentito alla cultura umana di svilupparsi in maniera cumulativa, portando a un progresso e a una complessità sempre maggiori nel corso della storia (Henrich *et al.* 2016; Mesoudi and Thornton 2018).

La cultura viene dunque intesa come un fatto sociale, che non può esistere all'interno di un individuo isolato, ma che emerge sempre da un processo di scambio, trasmissione e interazione continua tra individui e gruppi. La trasmissione culturale procede di pari passo con la trasmissione biologica e genetica. I due tipi di trasmissione possono funzionare in modo indipendente, ma in certi casi si intersecano e si influenzano reciprocamente. Un esempio significativo è l'accresciuta capacità di alcune popolazioni umane di digerire il lattosio, che è il risultato di una combinazione di adattamenti biologici e scelte culturali fatte nella preistoria, la cui influenza è oggi ancora evidente nella distribuzione geografica di tali tratti (Evershed *et al.* 2022). In questo quadro, va tuttavia considerato che la trasmissione culturale è notevolmente più rapida e meno vincolata rispetto a quella biologica. Se la trasmissione biologica segue principalmente una direzione verticale, cioè da una generazione all'altra, la trasmissione culturale può avvenire anche in modo obliquo, cioè tra generazioni diverse o tra individui senza che vi sia un legame biologico diretto tra chi trasmette l'informazione e chi la riceve. Questo rende la cultura estremamente flessibile e dinamica, in grado di adattarsi e mutare in tempi molto più rapidi rispetto ai processi biologici (Mesoudi and Thornton 2018).

All'inizio dello sviluppo della teoria dell'evoluzione culturale, un ruolo significativo fu svolto dalla memetica, un termine derivato dal concetto di meme, introdotto dal biologo

evoluzionista Richard Dawkins. Il termine *meme* è oggi spesso associato a fenomeni di trasmissione di contenuti attraverso i *social media* definiti appunto virali, ma la sua origine risale agli anni a opere come *Il gene egoista* (1976) e *Il fenotipo esteso* (1982), nelle quali Dawkins propose una teoria secondo cui i geni, se avessero una volontà propria, mirerebbero a replicarsi il più possibile, utilizzando gli organismi viventi come veicoli per la loro sopravvivenza. Applicando questa idea alle idee e ai comportamenti, Dawkins suggerì che anche le idee potessero essere viste come entità che hanno come obiettivo principale quello di replicarsi e diffondersi nella società. Da questa intuizione nacque il termine, inteso come l'analogo mentale del gene.

Sebbene la memetica abbia giocato un ruolo iniziale nello sviluppo della teoria dell'evoluzione culturale, col tempo ha perso parte della sua rilevanza nel dibattito scientifico. Tuttavia, l'idea che i comportamenti e le idee si diffondano e si replichino in maniera simile ai geni è rimasta centrale nella comprensione dell'evoluzione culturale, soprattutto in un mondo sempre più connesso, dove l'informazione circola in modo rapido e pervasivo. Numerosi articoli scientifici e studi in settori come la psicologia, l'economia, l'archeologia e l'antropologia hanno approfondito e sviluppato questi concetti, dimostrando la loro validità in una vasta gamma di contesti.

Quando consideriamo la cultura come informazione, dobbiamo riconoscere che non tutta l'informazione culturale è uguale. Alcuni elementi culturali vengono selezionati e si diffondono per via della loro utilità o adattabilità al contesto socioculturale in cui si trovano. Alcuni elementi vengono deliberatamente scelti in modo sistematico perché più performanti, o meglio capaci di veicolare un certo tipo di informazione, o vengono percepiti come più o meno innovativi. Questi processi di selezione possono essere formalizzati e analizzati attraverso modelli matematici, validati con dati empirici provenienti da discipline come la sociologia o l'archeologia. Vi sono inoltre meccanismi che si basano sull'attenzione alla frequenza con cui certi tratti culturali si manifestano nella società. Fenomeni come la pubblicità o il marketing possono influenzare pesantemente la nostra percezione di ciò che è comune o raro, alterando il nostro ambiente culturale e portandoci a preferire certe varianti culturali rispetto ad altre. In questo contesto, possiamo distinguere tra comportamenti conformisti e anticonformisti, a seconda del grado di allineamento con le norme culturali prevalenti. Un altro meccanismo fondamentale è l'imitazione di modelli di successo. L'imitazione di figure di riferimento o percepite come di particolare successo, che ottengono risultati notevoli in ambiti specifici, sia un tratto universale del comportamento umano. L'imitazione può avvenire in base al successo in una particolare prassi o in maniera indipendente dai risultati delle specifiche azioni, in base ad una scelta basata invece sul prestigio sociale (Creanza *et al.* 2017).

Accanto ai processi di selezione sopra citati, esistono dinamiche di variabilità culturale che non sono sottoposte a selezione diretta. In questi casi, i tratti culturali si diffondono in maniera casuale, senza che vi sia una pressione selettiva a favorire una variante rispetto a un'altra. La trasmissione neutra (o priva di vincoli) può essere influenzata da fattori come la densità del gruppo all'interno del quale si sviluppano, la frequenza delle interazioni sociali o la distanza geografica tra i membri delle comunità analizzate (*ibid.*). L'applicazione di questi concetti ha portato alla nascita di numerosi approcci per valutare la frequenza e la

distribuzione dei tratti culturali nel tempo e nello spazio. Essi utilizzano metriche come indici di diversità o di distanza culturale per confrontare i dati empirici osservati con i modelli di riferimento. L'obiettivo è quello di individuare le discrepanze tra i dati osservati e le previsioni teoriche formulate sulla base dei modelli, per identificare eventuali processi di selezione culturale che possono aver influito sulla diffusione di certi tratti o sul cambiamento culturale dei contesti di interesse.

## 5. Alcuni esempi

Tale approccio è stato utilizzato ad esempio per lo studio della cultura materiale in ambito archeologico (Kandler and Crema 2019, solo per scegliere un esempio tra molti), per l'analisi dell'architettura monumentale (Bortolini 2014), per esaminare la frequenza dei nomi di bambini in Europa e negli Stati Uniti (Hahn and Bentley 2003), nonché per il tasso di turnover nella diffusione della musica contemporanea (Bentley *et al.* 2007). Inoltre, si è fatto ricorso a questo approccio per analizzare le reazioni sui social media (Youngblood *et al.* 2023), le trame narrative del Novecento (Ruck *et al.* 2017), il cambiamento linguistico e il bilinguismo (*e.g.* Kandler *et al.* 2010), e lo sviluppo di vari elementi tecnologici (*e.g.* Jordan 2015; Maiorano *et al.* 2020). Le applicazioni alla cultura materiale spaziano tra il dato archeologico (Shennan *et al.* 2015, tra gli altri) e l'evoluzione della bicicletta (Lake and Venti 2009). L'approccio evolucionistico si è dimostrato particolarmente utile nello studio della disinformazione all'interno dei social media (Bentley *et al.* 2024), che ha dimostrato chiaramente come ci troviamo in un'epoca caratterizzata da una crescente segregazione dell'informazione, che allontana gli esperti di determinate tematiche dal grande pubblico, contribuendo significativamente alla diffusione di idee errate o false.

Un ulteriore esempio riguarda l'uso di questo approccio nello studio della proliferazione di pratiche scorrette nell'ambito della ricerca scientifica e della pubblicazione accademica. Tra i lavori più interessanti in questo campo vi è lo studio condotto da Paul Smaldino e Richard McElreath (2016), i quali, utilizzando una simulazione ad agente e una metanalisi di 50 anni di pubblicazioni in campo antropologico, hanno dimostrato che la diffusione di pratiche scorrette nella ricerca viene certamente rallentata, ma non estirpata, dalle politiche di Open Science a cui tutte le università e le istituzioni del globo stanno dedicando risorse significative. Promuovere la pubblicazione di dati, metodi e la riproducibilità delle ricerche è fondamentale, ma non sarà sufficiente fino a quando non vi sarà un cambiamento significativo negli incentivi alla carriera scientifica e accademica, con l'implementazione di valutazioni più virtuose rispetto alle attuali indicizzazioni e numero di pubblicazioni.

L'arrivo della genomica e in particolare dell'estrazione e analisi del DNA antico ha aperto nuove strade per lo studio dei processi di trasmissione e diffusione della cultura nello spazio (*e.g.* Haak *et al.* 2015). Le domande tipiche degli approcci comparativi, che miravano a comprendere le cause della condivisione di tratti culturali simili in contesti umani lontani nel tempo e nello spazio, hanno oggi un nuovo strumento nella possibilità di confrontare la variabilità culturale con la variabilità genetica. Da un lato, possiamo immaginare che le idee si diffondano tramite il movimento fisico delle persone, seguendo cioè processi migratori

(processo demico). Dall'altro, possiamo concepire la diffusione delle idee come indipendente dal movimento delle popolazioni, seguendo un processo di trasmissione puramente culturale, che non implica necessariamente la migrazione fisica di intere popolazioni o gruppi. Al termine di tale processo, gli individui che vivono più vicini tra loro tendono ad interagire di più e ad avere somiglianze culturali maggiori rispetto a coloro che vivono lontani. Se, dunque, il processo demico trova il suo riflesso nella variabilità genetica, la geografia si dimostra un miglior predittore della diffusione culturale.

Questo approccio è stato applicato a una vasta gamma di dati, dalla musica (Savage 2019) alla diffusione del Neolitico in Europa (e.g. Pinhasi and von Cramon-Taubadel 2009), fino alla variabilità linguistica (e.g. Barbieri *et al.* 2022) e alla cultura materiale e immateriale. Un esempio particolarmente rilevante in questo contesto è rappresentato da uno studio sulla diffusione di 596 fiabe tradizionali in Eurasia (Bortolini *et al.* 2017), i cui risultati hanno mostrato come, su piccola scala (entro i 4.000 km), la migrazione delle popolazioni abbia avuto un impatto significativo sulla distribuzione delle fiabe tradizionali che osserviamo ancora oggi, mentre a scala ampia il segnale venga perso.

Un ultimo esempio consiste in uno studio focalizzato sulla Necropoli etrusco-celtica di Monterenzio Vecchio (Sorrentino *et al.* 2018) nella quale gli archeologi specialisti hanno a lungo ipotizzato vi fosse un singolare sincretismo culturale tra Etruschi e Celti. Lo studio confronta attraverso metodi quantitativi i dati isotopici dello stronzio rilevati nello smalto dentale di alcuni individui sepolti nella necropoli con la loro variabilità culturale e la variabilità biologica misurata attraverso la morfologia dentale. I risultati hanno rivelato come, nonostante una differenza biologica persistente tra i componenti della comunità tra il IV e il III secolo a.C., la variabilità culturale non riflettesse più la provenienza biologica degli individui, ma fosse piuttosto legata a una suddivisione per età e sesso biologico. Il disaccoppiamento tra la variabilità culturale e quella biologica riflette dunque un processo di mescolamento culturale e la formazione di comunità miste che non segue necessariamente gli assunti di un modello basato sul movimento delle popolazioni.

## 6. Problematiche ancora aperte e conclusioni

La sintesi sopra esposta fa emergere il carattere innovativo e tutto il potenziale di un approccio allo studio del nostro passato e della nostra cultura basato su principi evolutivi. Vi sono, tuttavia, alcuni aspetti che sono tuttora dibattuti e alcuni problemi metodologici che le comunità scientifiche interessate stanno al momento affrontando.

Alcuni dei metodi proposti sono stati sviluppati in ambito biologico delle popolazioni, e una loro diretta trasposizione allo studio dei fenomeni culturali presenta alcune criticità e problemi di adattamento. Uno dei quesiti ad oggi ancora aperti riguarda l'impatto della pressione demografica sul cambiamento culturale. Tra i punti di discussione più vivace vi è, ad esempio, la necessità di stabilire se esista una soglia critica minima affinché certe idee possano sopravvivere (Powell *et al.* 2009). Possiamo osservare nella genetica che, in caso di una popolazione ridotta numericamente, è molto più facile che, in seguito a una catastrofe, si perdano tratti genetici.

Questo fenomeno, noto come deriva genetica, potrebbe avere il suo corrispettivo nei fenomeni culturali (Henrich 2004). Le questioni legate al ruolo della demografia sono molteplici e al centro di un dibattito tuttora acceso, che rende chiaro quanto siano ancora numerose le domande senza risposta (Henrich *et al.* 2016).

Un altro tema di grande rilievo è il ruolo della cultura materiale, che è stato paradossalmente poco considerato all'interno dei modelli formalizzati di trasmissione culturale. Un lavoro recente (Crema, Bortolini and Lake 2024), evidenzia come l'introduzione della cultura materiale nei modelli comunemente utilizzati nello studio della trasmissione culturale porti a significative deviazioni rispetto alle aspettative teoriche di una trasmissione neutra. L'apprendimento attraverso la cultura materiale e la sua espressione introducono dinamiche che, se non correttamente considerate, possono essere erroneamente interpretate come fenomeni di conformismo o anticonformismo. Questo risultato mette in luce l'importanza di integrare pienamente la cultura materiale nei modelli di trasmissione culturale, al fine di evitare interpretazioni fuorvianti.

Vi è anche una questione inerente all'assenza di misure chiave già ben definite in biologia delle popolazioni. Ad esempio, ci si interroga su quale sia la dimensione effettiva della popolazione da considerare quando si utilizzano strumenti basati sulla frequenza per inferire processi di selezione. Questa domanda apre nuove prospettive di ricerca che devono essere ulteriormente esplorate per migliorare l'applicabilità dei modelli evolutivi al contesto culturale (Deffner *et al.* 2022).

L'approccio dell'evoluzione culturale rappresenta dunque una visione dinamica e ancora in pieno sviluppo, in crescita ma ancora poco diffuso e riconosciuto. Questa presentazione sintetica ha lo scopo di chiarire che tale prospettiva non ha alcun legame con il determinismo lineare tipico dell'evoluzionismo spenceriano, né tantomeno con una visione di progresso univoco o di darwinismo sociale. Piuttosto, si tratta di un approccio complesso e multidisciplinare, che negli ultimi decenni ha contribuito in modo sostanziale all'avanzamento della produzione scientifica internazionale. Certamente, restano alcuni problemi irrisolti e domande aperte, ma la comunità di ricercatori che opera in questo campo è impegnata attivamente nel trovare risposte a questi interrogativi.

Un ostacolo importante alla diffusione di questa prospettiva in ambito archeologico, antropologico e umanistico in generale è certamente la mancanza di una formazione quantitativa e statistica adeguata tra coloro che studiano il passato dell'uomo e le traiettorie della sua cultura. Si tratta di un problema strutturale che si riflette nei curricula e nei percorsi formativi delle discipline umanistiche, dove spesso manca l'insegnamento di metodi quantitativi e formali. Una maggiore presenza di concetti e insegnamenti che vadano in questa direzione, sin dagli inizi dei percorsi accademici, non solo rafforzerebbe le basi scientifiche di chi studia il nostro passato e il cambiamento della cultura, ma permetterebbe anche di ridurre il divario che esiste attualmente tra scienze umane e scienze naturali. In questo quadro, l'Accademia delle Scienze può certamente svolgere un ruolo determinante nel mettere in contatto le due realtà, e nel promuovere la necessità di una integrazione tra percorsi formativi sempre più richiesta dalle sfide cui si stanno affacciando i più diversi ambiti di ricerca e professionali.

## Ringraziamenti

Desidero ringraziare innanzitutto il Prof. Antonio Panaino per l'invito a presentare questi temi presso l'Accademia delle Scienze di Bologna. Estendo i miei ringraziamenti all'Accademia tutta, in particolare nelle persone del Presidente Prof. Luigi Bolondi e della Vice Presidente, Prof.ssa Paola Monari, per aver acconsentito che si trattasse di un tema tanto interdisciplinare e rilevante, quanto poco conosciuto.

## Bibliografia

- Barbieri, Chiara et al. 2022. "A global analysis of matches and mismatches between human genetic and linguistic histories", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 119: e2122084119. DOI: 10.1073/pnas.2122084119.
- Bentley, R. Alexander, and Maschner, Herbert D.G., eds. 2003. *Complex Systems and Archaeology*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Bentley, R. Alexander, Lipo, Carl P., Herzog, Harold A., and Hahn, Matthew W. 2007. "Regular rates of popular culture change reflect random copying", *Evolution and Human Behavior* 28 (3): 151-158.
- Bentley, R. Alexander et al. 2024. "Cultural Evolution, Disinformation, and Social Division", *Adaptive Behavior* 32 (2): 189-203.
- Blackmore, Susan. 2000. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Bortolini, Eugenio. 2014. *An evolutionary and quantitative analysis of construction variation in prehistoric monumental burials of eastern Arabia*, PhD Dissertation, The Institute of Archaeology, UCL.
- Bortolini, Eugenio et al. 2017. "Inferring patterns of folktale diffusion using genomic data", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 114 (34): 9140-9145.
- Boyd, Robert, and Richerson, Peter J. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavalli-Sforza, Luigi L., and Feldman, Marcus W. 1981. *Cultural Transmission and Evolution. A Quantitative Approach*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Creanza, Nicole, Kolodny, Oren, and Feldman, Marcus W. 2017. "Cultural evolutionary theory: How culture evolves and why it matters", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 114 (30): 7782-7789.
- Crema, Enrico R., Bortolini, Eugenio, and Lake, Mark. 2024. "How Cultural Transmission Through Objects Impacts Inferences About Cultural Evolution", *Journal of Archaeological Method and Theory* 31: 202-226. DOI:10.1007/s10816-022-09599-x.
- Darwin, Charles R. 1859. *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray.
- Darwin, Charles R. 1871. *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: Murray.
- Darwin, Erasmus. 1803. *The temple of nature, or, The origin of society: a poem, with philosophical notes*. London: J. Johnson.

- Dawkins, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard. 1982. *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*. Oxford, San Francisco: W.H. Freeman and Co.
- Deffner, Dominik, Kandler, Anne, and Fogarty, Laurel. 2022. "Effective population size for culturally evolving traits", *PLOS Computational Biology* 18 (4): e1009430.
- Evershed, Richard P. et al. 2022. "Dairying, diseases and the evolution of lactase persistence in Europe", *Nature* 608: 336-345. DOI: 10.1038/s41586-022-05010-7.
- Fairbanks, Daniel J. 2020. "Mendel and Darwin: untangling a persistent enigma", *Heredity* 124: 263-273. DOI: 10.1038/s41437-019-0289-9.
- Haak, Wolfgang et al. 2015. "Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe", *Nature* 522: 207-211.
- Hahn, Matthew W., and Bentley, R. Alexander. 2003. "Drift as a mechanism for cultural change: an example from baby names", *Proceedings of the Royal Society B* 270: 120-123.
- Henrich, Joseph. 2001. "Cultural Transmission and the Diffusion of Innovations: Adoption Dynamics Indicate that Biased Cultural Transmission Is the Predominate Force in Behavioral Change", *American Anthropologist* 103: 992-1013.
- Henrich, Joseph. 2004. "Demography and Cultural Evolution: Why adaptive cultural processes produced maladaptive losses in Tasmania", *American Antiquity* 69: 197-121.
- Henrich, Joseph et al. 2016. "Understanding cumulative cultural evolution", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 113: e6724-E6725. DOI: 10.1073/pnas.1610005113.
- Hernández-Avilez, EvaG., and Ruiz-Gutiérrez, Rosaura. 2023. "From one Darwin to another: Charles Darwin's annotations to Erasmus Darwin's 'The Temple of Nature'", *Human*. DOI: 1057/s41599-023-01616-y.
- Jordan, Peter D. 2015. *Technology as Human Social Tradition: Cultural Transmission among Hunter-Gatherers*. Berkeley: University of California Press.
- Kandler, Anne, Unger, Roman, and Steele, James. 2010. "Language shift, bilingualism and the future of Britain's Celtic languages", *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 365: 3855-3864.
- Kandler, Anne, and Crema, Enrico R. 2019. "Analysing cultural frequency data: neutral theory and beyond. Springer Nature Switzerland AG". In *Handbook of evolutionary research in archaeology*. Ed. by A. Prentis. Cham: Springer, 83-108.
- Lake, Mark W., and Venti, Jay. 2009. "Quantitative Analysis of Macroevolutionary Patterning in Technological Evolution". In *Pattern and Process in Cultural Evolution*. Ed. by S. Shennan. Berkeley: University of California Press, 147-161.
- Maiorano, Maria Pia, Crassard, Rémy, Charpentier, Vincent, and Bortolini, Eugenio. 2020. "A quantitative approach to the study of Neolithic projectile points from south-eastern Arabia", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 31: 151-167.
- Mesoudi, Alex, and Thornton, Alex. 2018. "What is cumulative cultural evolution?", *Proceedings of the Royal Society B* 285: 20180712.
- Pinhasi, Ron, and von Cramon-Taubadel, Noreen. 2009. "Cranio-metric Data Supports Demic Diffusion Model for the Spread of Agriculture into Europe", *PLOS ONE* 4 (8): e6747.

- Powell, Adam, Shennan, Stephen, and Thomas, Mark G. 2009. "Late Pleistocene Demography and the Appearance of Modern Human Behavior", *Science* 324: 1298-1301.
- Richerson, Peter J., Gavrillets, Sergey, and de Waal, Frans B.M. 2021. "Modern theories of human evolution foreshadowed by Darwin's Descent of Man", *Science* 372: eaba3776. DOI: 10.1126/science.aba3776.
- Ruck, Damian et al. 2017. "Role of Neutral evolution in word turnover during centuries of English word popularity", *Advances in Complex Systems* 20 (6-7): 1750012.
- Sahlins, Marshall D., and Service, Elman R. (eds). 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Savage, Patrick E. 2019. "Cultural evolution of music", *Palgrave Communications* 5 (16). DOI: 10.1057/s41599-019-0221-1.
- Shennan, Stephen J., Crema, Enrico R., and Kerig, Tim. 2015. "Isolation-by-distance, homophily, and 'core' vs. 'package' cultural evolution models in Neolithic Europe", *Evolution and Human Behavior* 36 (2): 103-109.
- Smaldino, Paul E., and McElreath, Richard. 2016. "The natural selection of bad science", *Royal Society Open Science* 3: 160384.
- Sorrentino, Rita et al. 2018. "Unravelling biocultural population structure in 4<sup>th</sup>/3<sup>rd</sup> century BC Monterenzio Vecchio (Bologna, Italy) through a comparative analysis of strontium isotopes, non-metric dental evidence, and funerary practices (Bologna, Italy)", *PlosONE* 13 (3): e0193796.
- Spencer, Herbert. 1857. "Progress: Its Law and Cause", *The Westminster Review* April.
- Spencer, Herbert. 1862. *First Principles*. London: Williams and Norgate.
- Spencer, Herbert. 1864. *Principles of Biology*. 2 Vols. London: Williams and Norgate.
- Steward, Julian H. 1955. *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago: University of Illinois Press.
- Steward, Julian H. 1969. "Cultural evolution", *Scientific American* 194: 69-80.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. 2 Vols. London: Murray.
- Tylor, Edward B. 1881. *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilisation*. London: Macmillan & Co.
- White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Youngblood, Mason et al. 2023. "Negativity bias in the spread of voter fraud conspiracy theory tweets during the 2020 US election", *Humanities and Social Sciences Communications* 10: 573.

# Note, Discussioni e Recensioni / Notes, Discussions, and Reviews

D.T. Potts, *Aspects of Kinship in Ancient Iran*, (Iran in the Ancient World, 1), Oakland, University of California Press, 2023, i-xv, 1-130

The present volume inaugurates a new series of Iranian studies directed by Prof. Dr. Rahim Shayegan. It collects and offers revised versions of five lectures given by Prof. Dr. Daniel T. Potts at the University of California, Los Angeles, in March 2020, in the framework of the Biennial Ehsan Yarshater Lecture Series (p. ix). The text is arranged in five chapters, with a *Preface* (pp. xi-xiv), two pages of *Contents* (pp. v-vi), and another list of the *Illustrations* (pp. vii-viii) by the same author, and the book concludes with an *Afterword* (pp. 97-98), a list of *Abbreviations* (pp. 99-100), *References* (pp. 101-123), and an *Index* (pp. 125-130).

The author – a very prominent colleague in the field of Iranian studies – is professor of Ancient Near Eastern Archaeology and History at the Institute for the Study of the Ancient World at New York University, but his expertise is enormous, and at the same time deep, so much that the academic interests of this remarkable leader of our studies cannot be confined to one historical period or even one main field.

The present text, of course, preserves some aspects of the oral dimension of the lectures from which the book was produced; it cannot cover in a systematic way all the complex matters it handles due to its final format. Nonetheless, despite these limitations, it offers an extraordinary conspectus of important problems with inspiring insight, while encouraging a number of relevant and innovative changes of paradigms. The volume, as clearly illustrated by the title, deals with kinship in Ancient Iran. Here “Iran” must be taken in a larger sense, including the period in which the Iranians had not yet reached their historical settlements. The book analyses various subjects, ranging from the ancient Elamite phase to the Sasanian Empire, dedicating a relatively significant space to the Achaemenid period.

In the first chapter (*Money is to the West what Kinship is to the Rest*, pp. 1-12), Potts presents some clarifications regarding methodology, addressing a few of foundational categories taken from the fields of social anthropology and sociology, which are *par excellence* connected with the scientific study of kinship. The author rightly underlines some *caveats* concerning the limits of the archaeological and historical approach to some questions concerning the categories of kinship within the ancient societies we study, in particular because many scholars have applied *a priori* inappropriate categories, and, furthermore, they have not considered much evidence emerging from the parallel developments of socio-anthropological studies, in particu-

lar those dedicated to ethnic groups still living outside of the domain of the so-called civilized and Western worlds. A more prudent observation of these theoretical distinctions, such as those between *filiation* (as a category belonging to the domestic domain) and *descent* (belonging to the politico-juridical domain) would have avoided certain bold mistakes in the reconstruction of particular family relations within Elamite society. As a negative example in the history of the studies, Potts mentions the approach assumed by Friedrich Wilhelm König, who despite his many merits, strongly rejected any comparative evaluation of other anthropological data, a limit that the author analyses in detail in this volume. For instance, «descent may be unilineal and either patrilineal or matrilineal [...] – or it may be bilineal-bilateral – that is, determined through both ancestral lines» (p. 8). This distinction is paramount to the treatment of matrilinearity in the Elamite world, and not only in that context, in particular if this approach is joined with another important distinction between classificatory (*i.e.*, social) versus descriptive (*i.e.*, biological) kinship terminology (p. 9). In this way, some tantalizing problems can be resolved, as in the case of the Elamite king Hutelutuš-Inšušinak, who refers to himself as the “son” of three different ancestors (p. 10). Potts analyses the intriguing matter of the cross-cousin (*i.e.*, children of siblings of the opposite sex, such as brothers and sisters) and parallel-cousin (*i.e.*, children of siblings of the same sex) marriages, which are greatly attested in the Near East. Potts very interestingly (pp. 10-11) adopts the concept of “moiety” (exactly like the Italian *metà*), «since cross-cousins are by definition members of opposite halves or moieties of a group». All these intellectual categorizations help in the investigation of familial relationships with a more accurate apparatus for distinguishing different dynamics. As an additional subject of reflection, we must recall, as Gian Pietro Basello kindly remarked to me,<sup>1</sup> that in the Akkadian texts of Susa Elamite *ruhušak*, “the sister’s son”, is normally translated as *mār aḫāti* (DUMU NIN<sub>9</sub>), to which can also be added the suffix of the possessive pronoun *-šu* (in agreement with the following masculine anthroponym). But the presence of this *-šu* compellingly implies that we are dealing with “the son of his own sister”, and not just the son of one generic sister, an occurrence that seems to exclude the theoretical inclusion of other female members in this familial arrangement, specifically in the network of a larger family. This problem should foster further debates by the Elamitists in the future.

The second chapter (*Aspects of Kingship in Iranian Prehistory*, pp. 13-29) starts with an observation about the typical fourfold graduation of the ancient Iranian social order (p. 13) referred to in the Avestan sources (divided into *nmāna-*, “house”, *vīš-*, “clan”, *zañtu-*, “tribe”, *dahyu-*, “people”): that it is not pertinent for the whole conspectus of the peoples living on the Iranian plateau. This statement is correct, but a little Lapalissian, if we consider that no Iranologist has attempted to attribute this distribution to non-Iranian tribes. The quoted Ernst Herzfeld’s reference<sup>2</sup> to prehistorical times concerns the background of the Iranian and Indo-Iranian peoples, not that of the other ethno-linguistic groups. Potts also remarks (p. 13) that the ex-

<sup>1</sup> Personal communication, dated January 4<sup>th</sup> 2024. Prof. G.P. Basello is preparing a new grammar of Elamite (probably entitled *A New Grammar of Elamite*) that includes, when pertinent and necessary, a number of comparative references to the parallel sources in Old Persian and Akkadian.

<sup>2</sup> E. Herzfeld, “Old Iranian Peership”, *BSOAS* 8, 1937, 937-945, in particular p. 937.

traction of DNA can also inform us with a high degree of precision about the kinship of some persons living in the same place, but he seems to undermine this opportunity, assuming that this biological evidence ought to be expected. On the contrary, I think that deeper engagement with these investigations would shed more light on the mobility or sedentarism of some peoples, and their interethnic interactions, as well as even confirm or deny the relations with later tribes in the same areas. In this respect, any reference to the contributions of the school of the late Luigi Cavalli-Sforza (absent in the bibliography) is curiously missing.

I absolutely agree with the weight given by the author to ceramics as a means of deeply understanding the material culture of ancient societies, though, as Potts rightly stresses, it would be a mistake to follow the simplistic assumption «that pots equal ceramics» (p. 14). In this case, the risks are many, in particular if one assumes that a certain tribe and a certain language should correspond to a certain style of ceramic production, and Potts again gives various fitting examples concerning the difficult contexts. Equally interesting is the discussion of the dialectics between the family-based model of production, which inevitably developed some special characteristics, but also a trend toward uniformity with a related prevalence in a specific and wide cultural area (pp. 16-17). For these reasons, social exchanges through marriage (in particular thanks to exogamy) could have encouraged a reasonable diffusion of particular styles, and Potts analyses various approaches to the problem with close reference to the anthropological studies of the Americanists, critically discussing the assumption that (1) ceramic production was mostly a female activity; (2) the crafts of pottery-making were passed on from mother to daughter; and (3) that a unified ceramic pattern implied that the women who produced it remained in their settlements after marriage. But Potts moves away from these problems, and prefers to focus his attention on the homogeneity (or lack thereof) of the materials. For instance, from the example of Tol-e Nurabad, c. 6000 BC, where the variability is extreme, he assumes that exogamy was relevant, although different solutions can be imagined, which my colleagues, specialists of archaeology, should discuss in further detail. Exogamy is again the center of the discussion in this chapter (pp. 21-25), in which the author offers a lesson – and remarkable prudence in particular – when he observes that in certain cases, such as those of the modern Bakhtiyari as discussed by Jean-Pierre Digard, the evidence derived from pottery is nonsensical, because these nomads did not produce special potters. In the framework of this discussion, Potts enters a very sensible subject: namely, that of dowry, which, according to a reasonable definition given by Jack Goody and Stanley Tambiah, «can be seen as a type of pre-mortem inheritance to the bride». One problem in this investigation emerges from the disappointing fact that written records from the third to the first millennium BCE mention dowries made of perishable materials, yet very precious objects seem to be absent. But the situation is much more complex. In fact, funerary contexts show the presence of various dowry objects in both male and female graves, but one can also observe that it is evident that the legal code of Lipit-İštar (§24; 19<sup>th</sup> century BCE) states that the dowry belonging to the second wife of a man can be inherited only by the children of that woman, and not by the other members of the family who descend from the first-ranked wife. Potts mentions also the case of the *Codex of Hammurabi* (§ 162), in which it was established that when a woman dies, her dowry must be inherited by her direct children, and cannot be transferred to the woman's father nor to the husband. Before concluding this

important chapter, Potts shortly touches on another relevant subject: that of the definition of the concept of “tribe” in relation to nomadism. He notes that some Iranologists have not clarified this anthropic category, and that the current use of the word “tribe” is sometimes ambiguous, in particular when it refers to nomadism. In this regard, he insists on the fact that, as in the case of the Kurdish peoples, not all tribes were nomadic, and that sedentism and tribalism are not incompatible or antagonistic concepts. We can recall that in some cases, the two realities form an economic system with mutual advantages.

The third chapter (*Problems in the Study of Elamite Kinship*, pp. 30-48) presents the complexity of the ethnolinguistic dimension of the Elamite world. This world had attracted many foreign peoples since the fourth millennium BCE. Potts explains that Susa in particular hosted a great number of Akkadian-speakers, so that the influence of Mesopotamian culture was significant already before its conquest by the Akkadians in the 24<sup>th</sup> century BCE. Potts does not hesitate to define Susa as an eastern Mesopotamian city, emphasizing the fact that only in the early second millennium, other dynasties of eastern origin claimed their full authority over this area. This premise is foundational in order to properly distinguish legal and social Elamite traditions with respect to foreign practices, in particular with reference to four different areas of interest: filiation, descent, the avunculate, and marriage. Here, Potts, developing an important previous work he dedicated to this subject,<sup>3</sup> comes back to the previous example of the 12<sup>th</sup> century Elamite king Hutelutuš-Inšušinak, and his reference to himself as the “son” of three different kings, *i.e.*, Šutruk-Nahhunte, Kutir-Nahhunte, and Šilhak-Inšušinak. Rightly, Potts wonders (p. 33), «Is this a recitation of filiation or descent?». As the author notes, the sources show that, in reality, Šutruk-Nahhunte was the biological father of two sons, *i.e.*, Kutir-Nahhunte and his brother Šilhak-Inšušinak. The latter, Šilhak-Inšušinak, was the true and only biological father of Hutelutuš-Inšušinak. The three “fathers” in reality correspond to a grand-father, a paternal uncle, and the true biological father. Thus, the quoted statement about the “triple paternity” does not allow any speculation about father-daughter incest, and the reference to this example as the first case referring the presence of this custom within the Elamite royal families is not pertinent at all. Very fittingly, Potts adds, «Whereas descriptive systems retain “specific terms for members of the immediate family, and other terms for more distant collateral kin”, classificatory systems do not “reflect natural degrees of kinship, but lumped together relationships of different kinds under one term”». The reader must appreciate the pertinence of these observations in the case of the Elamites, and further agree with Potts on the fact that we must deal with a «classic case of classificatory kinship terminology». Furthermore, Potts adds a few important lines about the use of patronymic designations, such as in the case of the relation between Šilhak-Inšušinak and his (biological) son Hutelutuš-Inšušinak, but the rationale becomes even more evident in long lists of royal names (p. 34), where the patronymic functions as a means of better identification, in which direct filiation is strongly marked, though one cannot dismiss

<sup>3</sup> D.T. Potts, “The epithet ‘sister’s son’ in ancient Elam. Aspects of the avunculate in cross-cultural perspective”, in *Grenzüberschreitungen. Studien zur Kulturgeschichte des Alten Orients. Festschrift für Hans Neumann zum 65. Geburtstag am 9. Mai 2018*, herausgegeben von Kr. Kleber, G. Neumann und S. Paulus unter Mitarbeit von Chr. Möllenbeck, Münster 2018, 523-555.

the suspicion that this was also a marker of social status (p. 35). The next problem discussed in this chapter concerns the “avunculate”, and the implications of an Elamite gentilic, such as *Unsakpera*, firstly interpreted by Vincent Scheil as «someone of the *gens* of Unsak»,<sup>4</sup> or better, as suggested by Potts (p. 35), instead of “the Unsakian”, (which seems to refer to a geographic term), “the people of Unsak”, in the sense of his descendants, and for this reason it has been fittingly termed by Rüdiger Schmitt as *Protopatronymikon*,<sup>5</sup> i.e., «an ancestral name derived from that of an eponymous ancestor that indicates tribal or lineage membership rather than filiation». François Vallat,<sup>6</sup> in turn, has attempted to explain *Unsakpera* as being connected with a personal name, which would have been adopted in order to designate nomadic groups, but Potts shows that this interpretation presents some weak points. In the following pages, Potts deals with contexts in which a patrilineal lineage is mixed with a matrilineal one, as in the case of the “Berlin Letter”, in which an Elamite king, married to a daughter of a Kassite king, complains that he himself should be the legitimate Kassite king in consideration of his own direct, and in order to support his rights he lists four generations of ancestors who had married Kassite princesses, simply identified as «daughters of the Kassite King X», although these ladies are never mentioned by their proper names. In this way, we observe the juxtaposition of two different systems and categorizations of familiar relations, which can find other examples in the anthropological literature (pp. 36-37).

In the following pages (pp. 37-45), the author starts to better define the category of “avunculate”, adopting a designation offered by Jan Bremmer<sup>7</sup> as follows: the avunculate is a kind of «more cordial, affectionate relationship between the mother’s brother [...] and the sister’s son». This kind of relationship opens the way for a more detailed and relevant discussion, because the sister’s son was a person of special significance in many ancient and modern societies, although this fact was not recognized or taken into serious consideration by Fr. König in the framework of his investigations. Thus, in a work of the year 1926, König<sup>8</sup> assumed that the sister’s son in Elam was the male offspring of a sibling marriage between the Elamite ruler and his biological sister, thus underpinning a general theory about the next-of-kin marriage within the royal Elamite framework. I fully agree with Potts that the simplistic interpretation of the fact that the Elamite Royal inscriptions identify more than a dozen kings with the epithet “sister’s son of X”, does not compellingly mean that we are dealing with an incestuous marriage. For instance, the term for “sister”, was of a classificatory – not descriptive – nature, so that behind a *sister* we can

<sup>4</sup> V. Scheil, *Textes élamites-anzanites*, troisième série, Paris 1907, MDP 9, 9.

<sup>5</sup> R. Schmitt, “Onomastische Bemerkungen zu der Namenliste des Fravardīn Yašt”, in *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday on 6th December 2002*, ed. by C.G. Cereti, M. Maggi, and E. Provasi, Wiesbaden 2002, 363-374, in particular p. 364.

<sup>6</sup> Fr. Vallat, « Les prétendus fonctionnaires Unsak des textes néo-élamites et achéménides », *ARTA* 2002. 006. [www.achemenet.com/pdf/arta/2002.006.pdf](http://www.achemenet.com/pdf/arta/2002.006.pdf).

<sup>7</sup> J. Bremmer, “Avunculate and Fosterage”, *Journal of Indo-European Studies* 4, 1976, 65-78, in particular p. 65.

<sup>8</sup> Fr. König, “Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam”, in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien herausgegeben zur Feier des 200jährigen Bestehens des Gebäudes*, herausgegeben von J. Bick, Wien 1926, 529-552.

find different kinds of female relatives. Furthermore, the epithet “sister’s son” can be attributed to rulers living a long time after the kings who were their “uncles”, and Potts rightly shows that this kind of attribution reveals anthropological parallels as a complementary designation in various cultural contexts. In addition to this observation, Potts remarks (pp. 38-44) that already Hugo Winckler<sup>9</sup> observed that the Elamite references to the “sister’s son of PN” in the royal lists can be explained not in terms of incestuous unions, but as a kind of direct transmission of power to the “sister’s children” (*sorum filiis*) of the king. The link with this *son of the sister* would have been considered more sacred than that between father and son, as it was in the case of the prestigious role of the “uncle”, *avunculus*, among the Germans according to Tacitus’ *Germania* (20,4). All these observations represent a serious *caveat* against *a priori* statements, inviting the Elamitists, as well as the Iranologists, to be prudent in their evaluation of incest in the social context of the Elamites, in particular before the Achaemenid period (pp. 39-40), when (p. 40), as Potts emphasizes, «there is no undisputed evidence of any royal incest in Elam».

An interesting discussion about the “Levirate” concludes the third chapter (pp. 45-48), in which the author presents the most important literature, discussing in particular the studies of Isidor Scheftelowitz<sup>10</sup> and Max Weber<sup>11</sup> about this topic. The presence of this social form of marriage among Elamites was suggested by Paul Koschaker<sup>12</sup> in 1933, with reference to the union of Šilhak-Inšušinak with his brother’s widow. Potts investigates the subject and some sources concluding with remarkable prudence that despite the fact that the levirate cannot be considered implausible in Elam, additional evidences are still needed, particularly in Susa (pp. 47-48).

In chapter four (*Descent and Marriage in Achaemenid Iran*, pp. 49-71), the author touches on the subject of the inner tribal organization of the Medes, starting from A.T.E. Olmstead’s definition of them as “essentially nomadic”,<sup>13</sup> debating the intricacies of the pertinent Herodotean terminology in Greek, in particular words such as *éthnos* (ἔθνος), *génos* (γένος), and “phratry”, or “brotherhood”, *i.e.*, *phrāthriā* (φρᾶτρία) and *phrētrē* (φρήτρη). He also deals with the anthropological meaning of Darius I’s self-representation as «son of Vištāspa, of the Achaemenid clan, a Persian, son of a Persian, and Aryan, of Aryan lineage», as attested in Naqš-e Rostām. He points to the potential correspondences of this sequence with the Avestan social order (already mentioned at p. 13, although with some unexplained differences in the transcription of the same words)<sup>14</sup> in four levels: *nmāna-*, “house”, *vis-*, (better *vīs-*; cf. O.P. *viθ-*)

<sup>9</sup> H. Winckler, “Review of Scheil”, MDP 2, *OLZ* 4, 1901, 412-415, 448-453, in particular p. 449.

<sup>10</sup> I. Scheftelowitz, “Die Leviratehe”, *Archiv für Religionswissenschaft* 18, 1915, 250-256.

<sup>11</sup> This work is quoted after the edition established by S. Hellmann and M. Palyi, *Wirtschaftsgeschichte von Max Weber. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschafts-Geschichte aus den nachgelassenen Vorlesungen*, München 1923.

<sup>12</sup> P. Koschaker, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*, *ZA* 4, 1933, 1-89.

<sup>13</sup> A.T.E. Olmstead, *History of Assyria*, Chicago 1951, 244.

<sup>14</sup> At p. 50, *nmana-* (sic!) is written without a long *ā* (as it should be in *nmāna-*), which correctly appears on p. 13. In turn, *dahyu-* is written with the final *u-* long on pp. 13 and 50, while it is short on p. 78; in any case, the orthography *dahyū-* is unjustified. Cf. also Old Avestan *daxiiu-*, *f.* Furthermore, the orthography of Avestan *vīs-* as *vis-* is very rare (according to Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, col. 1457, in n. I, only in the ms. F8), and in any case this is not the form currently referred to. These orthographies are

“clan”, *zantu-*, “tribe”, *dahyu-*, “people”, as suggested by Carl Friedrich Andreas.<sup>15</sup> Emile Benveniste<sup>16</sup> and Arthur Christensen<sup>17</sup> additionally saw a territorial division in this quadripartition, a solution that Andreas mostly accepted in the case of *vīs-*, while it was Antoine Meillet<sup>18</sup> who presumed the existence of more political implications. In reality, these distinctions seem to me peculiar and partly unhistorical, in the sense that the Avestan sequence underlines a climax in the increasing participation in rituals by the chiefs of these different social units belonging to the larger Mazdean community. The perspective is mainly liturgical and it presupposes both a political and territorial dimension, but in terms which have nothing to do with administration and social control, while its invocation in particular moments of the Avestan sacrifice stresses the complete unity of the Iranian (Aryan) stock.

Potts must inevitably deal with the subject of Darius’ genealogy, starting with the term (in the plural form) *Haxāmanišiyā*, and he adds to the debate an original set of remarks, observing after the pertinent anthropological literature, that a genealogy reflects a legal charter, and it is not a proper historical record. In other words, Darius’ genealogy would not record or describe any kind of lineal accuracy, but it seems to represent a political and social rearrangement of a political design (p. 52). Potts (pp. 52-54) continues his investigation dealing with the subject of the choice of Xerxes as his successor instead of the elder son Ariobazanes, which he explains – following the witness of Herodotus (7,2-3) – that «filiation and descent were the decisive factors in the promotion of Xerxes over Ariobazanes, not the fact that Darius I was king when Xerxes was born but not when Ariobazanes was born». In fact, as Herodotus stated, Xerxes was younger, but his social rank was higher, because he was the son of the daughter of Cyrus, and I would like to underline that his ascent to the throne would have definitively cleared any doubt about the full legitimacy of his crown. Any potential rumor, doubt, suspect, or accusation would have been erased thanks to the strategic marriage chosen by Darius, who in this way joined different Persian lines. The author, then, focuses on the special parental position of Sisigambis, the mother of Darius III, a princess to whom he dedicates some important historical observations (pp. 54-56), and to the subject of certain preferential marriages among the Achaemenids (pp. 56-64). In this analysis, Potts reviews an article by Clarisse Herrenschildt.<sup>19</sup> She studied a number of preferential marriages, involving both cross-cousins and parallel-cousins. Potts shows that the first example concerning the union between Cambyses (the son of Cyrus the Great) and his matrilineal cousin, Phaidyme,

---

probably due to the obsolete transcriptions adopted by Herzfeld, as again in the case of *zantu-* instead of *zantu-*. Cf. R. Schmitt, *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*, Wiesbaden 2015, 162-163, sub voce *dahyu-*, f.; p. 181, sub voce *viθ-*, but with reference to Av. *vīs-*. See already Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, cols 1090-1092, sub voce *nmāna-*, *dāmāna-*, *dmāna-*, f.; sub voce Av. *vīs-*, OP. *viθ-*, f., cols. 1455-1457.

<sup>15</sup> F.-C. Andreas, “Ueber einige Fragen der ältesten persischen Geschichte”, in *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg September 1902*, Leiden 1904, 93-99, in particular p. 95.

<sup>16</sup> E. Benveniste, « Les classes sociales dans la tradition avestique », *Journal asiatique* 221, 1932, 117-134, in particular p. 125.

<sup>17</sup> A. Christensen, *L’empire des Sassanides : Le peuple, l’état, la cour*, Copenhagen 1936, 13.

<sup>18</sup> A. Meillet, *Trois conférences sur les Gâthâ de l’Avesta*, (Annales du Musée Guimet 44), Paris 1925, 23.

<sup>19</sup> Cl. Herrenschildt, « Notes sur la parenté chez les Perses au début de l’empire achéménide », in *Achaemenid History II. The Greek Sources*, ed. by H. Sancisi-Weerdenburg and A. Kuhrt, Leiden 1987, 53-67.

daughter of Otanes – who would have been Cambyses' maternal uncle (*Historiae* 3,68) – could be removed from the list of the pertinent cases normally quoted, because the reference to this Otanes in particular seems to be due to a mistaken identification made by Herodotus, probably as a result of homonymy. In reality, various sources show that this Otanes was not the brother of Cyrus' wife Cassandane. The second example is, on the contrary, appropriate, and it concerns Mardonius, the son of Gobryas, and Artozostre, the daughter of Darius I by an unknown wife. Although Herrenschmidt has correctly focused on the political importance of this kind of marriage, Potts remarks that it would have been necessary to consider another aspect that was later addressed by John Hyland,<sup>20</sup> *i.e.*, the marriages of Gobryas with the sister of Darius I, and that of Darius himself with the daughter of the same Gobryas, his brother-in-law. In this case, Potts properly insists on the fact that here we are dealing with a classic cross-cousin marriage, whose significance is complex and quite relevant from many perspectives. The investigation of Potts continues with other good examples, such as the case of a parallel-cousin marriage (pp. 60-61), that of a girl's marriage with her paternal uncle (pp. 62-63), and the case of the niece marriage (pp. 63-64). In conclusion, Potts (pp. 63-64) does not accept the economic arguments collected by Herrenschmidt in order to explain the uncle-niece marriage, and observes that this explanation, for instance, has never been taken into consideration in the pertinent Biblical and Talmudic sources (and related literature), and for this reason he suggested more prudence on the subject.

The last section of this chapter is probably for many Iranologists the most interesting, because it is dedicated to «incestuous marriage in the Achaemenid period» (pp. 64-71). The subtitle has a question mark, which underlines the prudence in these matters maintained by the author. Despite this, a detailed critical treatment of this part of the book would require a long article in itself or, probably, even another book. I would simply present some points as a positive contribution to the discussion.

Pott's presentation of the history of the debate, in particular with regard to some of the oldest studies concerning Cambyses' marriage with his sister (such as those of Adolf Rapp<sup>21</sup> and Philip Keiper<sup>22</sup>) are meritorious (pp. 68-69), because this approach shows the complexity of the history of the studies, which in recent times seem to have gone out of fashion. On the contrary, Potts reveals a very admirable position toward a reevaluation of previous investigations, even those completely forgotten, despite their pertinence. On the other hand, the conclusion of the chapter, equally prudent, in its neutrality, sounds like that of a *lectio facilior*. Potts (p. 70) actually assumes, and we easily agree with him, that we must understand «the rare but well-attested practice of royal brother-sister marriage in a broader context», although he inclines toward the implicit solution that behind the references to alleged “sisters”, there were in reality other kinds of familial relations, such as cousins, etc. Nobody would deny

<sup>20</sup> J. Hoyland, “Hystaspes, Gobryas, and Elite Marriage Politics in Teispid Persia”, *Dabir* 5, 2018, 30-35.

<sup>21</sup> A. Rapp, “Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen”, *ZDMG* 20, 1866, 49-140, in particular p. 112.

<sup>22</sup> Ph. Keiper, “Atossa nach Äschylus ‘Persern’ und nach Herodot”, *Blätter für das Bayerische Gymnasial- und Real-Schulwesen* 15, 1879, 6-22, in particular p. 15.

that cross-cousin and parallel-cousin marriage, etc., can offer some help, in particular if the terms for “sister” or “brother” were just classificatory, and not strictly biological. The author has rightly taken into consideration the anthropological studies, which have emphasized the relevance of the incest taboo, and the political and social meanings of marriage alliances as well. Furthermore, he did not avoid mentioning the problem of the Indo-Iranian witness concerning the case of Ĵam and Ĵamag (curiously<sup>23</sup> spelled Yima, as if he were the Avestan ambiguous hero himself, whose sister is never openly mentioned; see p. 69), although all these references seem to be just a sort of “tax” paid to the intricacy of the subject, but without any other original additional remarks. I must note that the discussion of Ernst Koernemann’s<sup>24</sup> work and his observations about the fact that the Iranians apparently would have preserved a pattern of Indo-European (and Indo-Iranian) derivation would have been quite important, but the potential implications of this bibliographical quotation have not been taken into consideration. Actually, the study of this subject would have shed more light on this matter. On the contrary, immediately after, Potts mentions the opposite explanation proposed by Ernst Herzfeld,<sup>25</sup> who considered “the endogamy” of the Achaemenids as an inheritance from an earlier local people, such as the Elamites. In this case, the circular argument (which Potts has rightfully and fully criticized in this book) would be closed, though, as we have seen, it would be misleading. While this paragraph is certainly useful, I would like to contribute to the discussion with some additional remarks as a supporting contribution to the originality of the research in this especially complex field.

If we discuss the alleged Achaemenid custom of close endogamy, we can treat it as a Persian, political, and juridical problem, or we must face the religious problem of the next-of-kin marriage in the Zoroastrian tradition, a choice which I consider more suitable, and in doing this we should analyze its connection with the Indo-Iranian background. In this case, the discussion of the *x<sup>v</sup>aētuuadaθa-* (which in this book is never mentioned in Avestan, but only in the Pahlavi form; p. 72) would be compelling. The second problem is that we cannot treat the subject of so-called “incest” if we do not clarify why we use this term, or whether it is methodologically correct and legitimate to use the term itself. As is well known, *incest* comes from Latin *incestum*, which derives from *\*in-castum*, *i.e.*, “what is not pious, appropriate, or religiously fitting”. But among peoples who considered this kind of matrimonial behavior as the best form of union, this designation would be incorrect from an internal, emic, perspective. This is not at all a linguistic problem of a *politically correct* nature, but it concerns the psychological approach to the subject, which, despite many anthropological *caveats*, is generally avoided, because it is considered – certainly not by the author of this book – as embarrassing.

We must compellingly clear the field of some ambiguities and certain implications steeped in prudery. When we mention the institution of next-of-kin marriage in ancient Iran, we do not

<sup>23</sup> In addition, the unspecified reference to *Bundahišn* 23,1, is unclear; it concerns the Indian version of this text, while the story of this couple is mentioned in chapter 35,4 of the Iranian *Bundahišn*.

<sup>24</sup> E. Koernemann, “Zur Geschwisterehe im Altertum”, *Klio* 19, 1925, 355-361.

<sup>25</sup> E. Herzfeld, *Altperisische Inschriften*, Berlin 1938 (AMI Ergänzungsband 1), 255.

refer to a psychiatric disease, or to a mentally sick society, full of lustful mental patients, only capable of abusing their female relatives without any restraint. On the contrary, we are dealing with a pious institution, socially accepted and promoted, at least from what we can deduce from the Zoroastrian sources. It was publicly performed, and proposed, as we know from the Zoroastrian legal regulations, and considered as a highly meritorious religious act. This observation has been terribly annoying for generations of anthropologists and psychologists, who have tried to deny (or simply bypass) *a priori* its existence (for instance, H. Lévi-Strauss dedicates just one little note to the Persians in his book on the incest taboo).<sup>26</sup> This negative, censorial attitude, is widespread, and rare studies such as the one of N. Sidler (*Zur Universalität der Inzesttabu*, Stuttgart 1971, 86-90), represent a positive evolution in a field frequently more conservative than expected.

In any case, the innovative approach endorsed by a distinguished pupil of Sigmund Freud, Otto Rank, more than one century ago in his work *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens* (Leipzig-Wien 1912), has been completely ignored, despite the fact that this book dedicated a large section to the Persian case. It is not my intention to criticize the present study for the absence of a proper treatment of these problems, but in a work on kinship in Iran – where the subject of next-of-kin unions was serious – the approach to an anthropological and multicultural analysis, which should take into consideration also the contributions of other disciplines, ought to have been a little bit more careful. In any case, here is not the place for offering a solution to these difficult matters, but certainly we can limit our observations to some facts, without the need to look through the keyhole into the bedrooms of the ancient Iranians. The *x<sup>v</sup>aētuuadaθa-*, Pahlavi *xwēdōdah* or *xwēdōdad*, was strictly linked with the Mazdean (and Indo-Iranian) conceptions of twinship (see the Vedic relationship between Yama and his sister Yamī; the explicit union of Mašya and Mašyāne; and also Ĵam and Ĵamag in the Pahlavi literature). In turn, the twinship is not only biological, but mainly spiritual and symbolic, because it concerns the image of the double of the self, and involves the role of the *daēnā-* (the soul-vision, as female double) and its mirroring interplay with the *uruuan-* (the masculine soul, who meet his own *daēnā-*) in the afterlife journey. It is for these reasons that we should distinguish between *incest* and *incestuality*, as already established by Paul-Claude Racamier,<sup>27</sup> in order to discriminate between physical intercourse (with its many different historical conditions) and a true abuse, sometimes not even completely concluded, but certainly imposed upon victims through a number of hidden psychic forms of violence. But the Iranian and Mazdean situation was radically different, and the phantom of a dramatical accusation of impiety and lust still endures in the academic discussion; it inevitably fouls any public discussion of this topic, which cannot be handled in a neutral and scientific manner, in particular when some persons feel offended, because they assume that their own ancestors were presented as mentally ill criminals, responsible for sexual abuses.

As I previously remarked, the Mazdean *xwēdōdah* did not show or underpin any *incestual* hidden aspect at all (a behavior, which, on the contrary, would have been repressed and

<sup>26</sup> H. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (reprint, Paris 1967), 545, n. 33.

<sup>27</sup> P.-C. Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, Paris 2010.

punished). Furthermore, we should presume or at least suspect that the “publicity” offered to this sexual desire in itself (because normally presented as a matter of plain religious teaching) removed the normal censure of it, at the level of a phantasmatic sexual drive, so that anybody (male and female) might imagine or simply dream (as in the form of a mental process produced by the unconscious, exactly as the Oedipus complex presupposes for all normal human beings) of copulation with the whole range of his/her relatives without feeling oneself to be a sinner, and this condition probably would/could have produced a different orientation in the inner psychological scenario for the objectual relations. What were the consequences? We do not know, because nobody has systematically studied this problem, but it is also possible that the theoretical freedom of incest had not at all underpinned the inclinations toward its actual performance, because the desire – felt and then satisfied in a fantasy – could not generate the need for remotion, in particular the remotion of something that psychoanalysis imagines as present in the unconscious behavior. When this union was performed, then, we must consider that it had a legal and religious support, but also that it was a continuation of an earlier ancestral Indo-Iranian custom, and not a crazy innovation; its performance, in many cases, took place probably in an esoteric, priestly, and ritual context. Thus, the complexity of these matters should be better framed and it is a pity, in any case, that some fresh literature about Yima and the problem of his double (and the next-of-kin marriage as well) has been overlooked,<sup>28</sup> a limit which I hope could be resolved in future.

The reading of chapter five (*Some Aspects of Feudalism in Ancient Iran*, pp. 51-96), the final one, generates great enthusiasm and at the same time some perplexity. From the point of view of the history of the studies, the author very fittingly outlines the different approaches to the adoption of the historical category of “feudalism” in Pre-Islamic Iran, a term which has been attributed to the Achaemenid kingdom as well as to the Sasanian one, or to both societies. Arthur Christensen<sup>29</sup> largely contributed to the diffusion of this very extensive definition, assuming that the origin of the Iranian feudal system should be found in the role played by the seven prominent clans, which decided the succession of the royal power. König,<sup>30</sup> in turn, emphasized the value of the Old Persian word *ba<sup>a</sup>daka-*, in its etymological meaning of “bound”, in the sense of a kind of “vassalage”, while, for instance, Herzfeld<sup>31</sup> invoked the role of Ahura Mazdā as the distributor of power as a sort of pillar of Iranian feudalism. On the other hand, the prominence attributed to the role of knights and chivalry as a meaningful mark of the feudal condition has been undermined

<sup>28</sup> A. Panaino, “Mortality and Immortality: Yama’s / Yima’s Choice and the Primordial Incest”, (*Mythologica Indo-Iranica*, I), in V. Sadovski and A. Panaino, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, II* (Sitzungsberichte der ÖAW. Philosophisch-historische Klasse, 845. Band / Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 65). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013, 47-221; Idem, “Yima ed il rifiuto della *daēnā*. Ovvero dell’incestualità, della beatitudine e della morte tra ambigui ostacoli e seducenti trasparenze”, in *Démons iraniens*, éd. par Ph. Swennen, Liège 2015, 97-123; Idem, “The Liturgical Daēnā. Speculative Aspects of the Next-of-Kin Unions”, in *A Thousand Judgements. Festschrift for Maria Macuch*, ed. by A. Hintze, D. Durkin-Meisterernst und Cl. Naumann. Wiesbaden 2019, 331-344.

<sup>29</sup> Arthur Christensen, *L’empire de Sassanides : Le peuple, l’état, la cour*, Copenhagen 1907, pp. 6-7, and *L’Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1936, 14.

<sup>30</sup> Fr. König, *Der falsche Bardija: Dareios der Grosse und die Lügenkönige*, Wien 1938, 57, n. 4.

<sup>31</sup> E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938, 153.

by Christopher Tuplin,<sup>32</sup> who has rightly emphasized the higher importance of infantry in the Persian army. Thus, while the extensive definition of the Achaemenid system as strictly feudal has met with increasing skepticism, Potts notes (pp. 77-78) that it was already Étienne-Marc Quatremère two centuries ago who considered the Arsacid kingdom as a feudal structure, in light of the role assumed by the petty kings of Armenia, Media, Elymais, Adiabene, etc. This assumption found a certain continuity in the scholarly literature but, despite the comparative attempts at establishing parallels between Parthian and Western Mediaeval institutions (as Geo Widengren mostly did),<sup>33</sup> the Sasanian Empire was considered more suitable for a reasonable comparison with later European feudalism, despite the peculiar fact that the Iranian world would have anticipated the Western phenomenon by a few centuries. This interpretation of the facts was advanced by Hans Heinrich Schaeder,<sup>34</sup> while Kurt Erdman<sup>35</sup> revisited the emphasis on knighthood. The subject, as Potts outlines (p. 78), has been taken up again by Touraj Daryaee,<sup>36</sup> who showed the limits and the weak points of this doctrinal statement, but Joseph Wiesehöfer<sup>37</sup> did not completely disregard the usefulness of this kind of approach. Very interestingly, Pierre Briant,<sup>38</sup> whose opinion is not mentioned by Potts, distances himself from any reference to feudalism in the Achaemenid context, and points out various objections in this regard. We must also remark that Muhammad A. Dandamaev and Vladimir G. Lukonin<sup>39</sup> too have expressed their doubts about the use of the category of feudalism in relation to the Old Persian world.

In any case, while I have frankly appreciated the synthetic presentation by Potts of the most critical points, what I find peculiar, not only in this book, but in many other works, is that we cannot find any clear, well-shaped definition of what we consider a feudal system in the East between antiquity and late antiquity. My approach could perhaps be taken as overly Marxist, in the sense that I would like to insist on the theoretical pre-determination of the form of the power and the capital, and its economic structure and class relations, as, for instance, but not exclusively, Karl Marx himself did with respect to Oriental societies in his remarkable work *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, which was written in 1857/58, having survived only in its manuscript form until it was published for the first time in Moscow

<sup>32</sup> Chr. Tuplin, “All the King’s men”, in *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, ed. by J. Curtis and St. Simpson, London 2010, 51-61, in particular p. 58.

<sup>33</sup> G. Widengren, « Recherches sur le féodalisme iranien », *Orientalia Suecana* 5, 1956, 79-182, and Idem, *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund–Gefolgswesen–Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 40), Köln 1969, *passim*.

<sup>34</sup> H.H. Schaeder, “Ein parthischer Titel im Sogdischen”, *BSOAS* 8, 738-749.

<sup>35</sup> K. Erdman, *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*, Mainz 1943 (reprint 1969), 73.

<sup>36</sup> Unfortunately, the author confers to Daryaee 2010, 401-402, but this entry does not occur in the final bibliography.

<sup>37</sup> J. Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London 2010, 143.

<sup>38</sup> P. Briant, « Dons de terre et de ville : l’Asie mineure dans le contexte achéménide », in *Revue des Études Anciennes* 87, 1985, 53-72, in particular pp. 66-67.

<sup>39</sup> M.A. Dandamaev and V.J. Lukonin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge 1989, 176-177.

in the year 1939 as a section of the *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*.<sup>40</sup> Thus, apart from the importance of this text for the determination of the so-called “Asiatic mode of production”, which became a matter of violent polemics after the publication of *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957) by Karl Wittfogel, I should remark that in the context of a critical discussion about the existence of an ancient Iranian feudalism (or lack thereof), the determination of the economic categories of reference is foundational, while in general this subject is too vague and evasive. We can take into consideration a later critical conspectus, which goes beyond Marx, although remaining within a Marxist perspective, namely that of Witold Kula, in *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego. Próba modelu* (Warszawa 1962).<sup>41</sup> But this is just one example, now included in the catalogue of the old literature about the economic determination of what is feudalism. In addition to these remarks, we must observe that it is a patent paradox that, while we are still using the concept of “feudalism” in the context of Iranology, its adoption is not neutral in the field of Western Mediaeval Studies, where some scholars would like to eventually abolish it from the scientific lexicon in the study of history. For Western medievalists, two large areas must be carefully distinguished: that of feudal-vassal relations (the relationships between man and man) and that of the regime of the land or rural lordship (the ways in which a *dominus* manages property and relations with the dependent peasant labor). Today, only in the presence of these two social situations, one tends to speak of “feudalism” in a proper way in Mediaeval Studies. Therefore, one notion is mostly political, while the latter is of a socioeconomic nature.<sup>42</sup> In reality, we can add a third aspect, which is strictly juridical, and which has been addressed by François-Louis Ganshof.<sup>43</sup> The strict relationship of “vassalage”, as such, does not appear to constitute an exclusive element in the definition of “feudalism”. Indeed, it is now proven that, in certain situations in Europe in the 10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries, it was precisely the feudal-vassal ties that constituted the legal instrument for the construction of a centralized power, as appears in the German empire from the Willows to the Hohenstaufen. Furthermore, there is a notion of “feudalism” most used by modernists, in particular those of Marxist origin, in which the exploitation of the peasants by the noble classes (with the request for regular uncompensated work) is accompanied by a progressive usurpation of public prerogatives by the lords themselves. This usurpation is evident where the lords exercise judicial functions on the population living on their possessions or impose forms of taxation on them. To conclude, at least in Western medievalism, few historians today would be willing to subscribe to an automatic equation between “vassalage” and “feudalism”.

<sup>40</sup> Of this notebook the reader can easily find a translation by J. Cohen, with an *Introduction* by E.J Hobsbawm with the title of Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, New York 1965. An electronic version is also available online: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/precapitalist/index.htm>.

<sup>41</sup> See the Italian translation by B. Bravo and Z. Zaboklicki, as *Teoria economica del sistema feudale. Proposta di un modello*, Torino 1970.

<sup>42</sup> See M. Bloch, *La société féodale*, tome I : *La formation des liens de dépendance*, Paris 1939 ; tome II : *Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris 1940.

<sup>43</sup> Ch. Wicham, “Le forme del feudalesimo”, in *Il feudalesimo nell’Alto Medioevo*, (Settimane CISAM, XLVII), 2 voll., Spoleto 2000, vol. I, 15-51.

The first is a component that also requires other situations to be able to speak of a “feudal society”. I would like also to remark that in the case of Byzantium, the concept of feudalism has been and is at the center of a strong academic discussion on which I can remind just two paramount studies, one by John Haldon,<sup>44</sup> and another by Antonio Carile,<sup>45</sup> but the debate is intriguing and really polemical.<sup>46</sup> For these reasons, I would be more prudent in the use of the term feudalism.

With close regard to the Iranian historical framework, we must face some questions: was the Iranian alleged feudal system based on a closed market or was it an open one, did it include slavery or paid work, what was the role of money and trades, what was the relation between private landed property and royal estates, did local settlers still possess their own lands around the villages, did pious templar foundations escape taxation involving a different market (as we can presume from some details), was the so-called vassalage unilateral with the king or could be implemented by the contemporary presence of subordinated mutual nobiliary obligations, was the property of the land completely private or was the king still in condition to confiscate and reacquire it, etc.? All these questions are compellingly important, and they can change according to the periods, the geographic area, and the kingdom, without having to further delve into other details, at least for the Sasanian era, such as those concerning the economic role of the Mazdean Church, or that of the other religious communities, a matter which has not been properly studied. In addition, the role of the crown in terms of its statute and power with respect to the form of the state is another subject which we cannot ignore; this will require a variety of answers. For instance, few years ago, in the framework of a systematic investigation of the kingdom of Xusraw I, Andrea Gariboldi<sup>47</sup> put together a large number of arguments showing that the Sasanian economic system shared more elements in common with the Roman *colonus*, and in this respect, apart from some aesthetic comparative aspects, which apparently evoke the glories of the Medieval chivalry, a strict reference to a feudal system can turn out to be unfitting and inappropriate, if not misleading, because it is too subordinate to the overwhelming tradition of Medieval studies and examples. I hope that in the future, we could endorse a more technical discussion of the concept of feudalism in the East after having established how the social and economic systems were coordinated, especially in the framework of a clearer presentation of the legal obligations between not only the different powers, the king, and the highest nobility, but also among the lower nobility. Equally important has been another monographic contribution by Gariboldi<sup>48</sup> concerning the statute of the Sasanian monarchy, in which he has in particular dealt with the definition of the category of the State, which is frequently abused

<sup>44</sup> J. Haldon, “The Feudalism Debate One More: The Case of Byzantium”, *Journal of Peasant Studies* 17, 1989, 5-40.

<sup>45</sup> A. Carile, “Il feudalesimo bizantino”, in *Il feudalesimo nell’alto medioevo* (Settimane CISAM, XLVII), 2 voll., Spoleto 2000, vol. II, 969-1026.

<sup>46</sup> See the concise presentation by A. Soddu, “Feudalesimo Bizantino: Una questione aperta”, *Sandalion* 31, 2008, 281-289.

<sup>47</sup> A. Gariboldi, *Il Regno di Xusraw dall’Anima immortale. Riforme economiche e rivolte sociali nell’Iran sasanide del VI secolo*, Milano 2009<sup>2</sup>, 17-83.

<sup>48</sup> A. Gariboldi, *La Monarchia Sasanide tra Storia e Mito*, Milano 2011, 65-69.

or used in an inappropriate way. In that particular case, he concluded that we can speak of the “State” in terms of βασιλεία, but with a prudent clarification of its use, while “monarchy” or “empire” would be better, if we want to follow modern political categories.

Coming back to the review of this book, I must note that the rest of the chapter is simply remarkable.<sup>49</sup> I liked it very much indeed, because Potts presents the historical relevance of the *tamgas* in a new light, showing the shape and the diffusion of these markers of nobility or a clan’s appurtenance in their remarkable heraldic and social meanings. In this case too, the author has collated a fascinating series of earlier academic materials, which go back to a period in which the study of medals, seals, and coins was exclusively in the hands of collectors. In this presentation of the facts, Potts (pp. 83-84) follows Robert Göbl’s suggestion<sup>50</sup> to adopt the term *tamga*, despite its anachronism, as the best descriptor of these heraldic devices, which we can find on the helmets and headgear of early Sasanian elites; they clearly had the function of identifying their owners. The critical presentation of the material and the historical problems connected with it are very informative, and the discussions of works are a superb introduction to this intricate, less known subject, at least among the non-specialists. The conclusions are certainly important, because Potts shows (pp. 95-96) that among the only nine Sasanian kings who left rock reliefs, only two of them show a *tamga* on their headgear or other equipment. These were the instances of Ardašīr I and Šābuhr I, while the rest of the kings and nobles who bear *tamgas* are unidentified. Among the ones who can be clearly distinguished, we must list the priest Kīrder (to whom Potts dedicates a very instructive note at p. 95, n. 150), an unidentified opponent of Ohrmazd II, and the last Arsacid king Ardawān. Potts is right in his observation that the episodic, even inconsistent, adoption of these *tamgas* seems to confirm that, although these emblems might bring a sort of heraldic or nobiliary mark, they did not play the same role as the familiar *insigna* in Medieval Europe.

Only two pages in the *Afterword* (pp. 97-98) conclude this very useful text, which is the precious result of the five Yarshater lectures delivered by Professor Potts. It offers important contributions to various areas of our field of studies, and the critical remarks here proposed do not undermine the validity of this contribution, but represent an occasion for further debates and developments.

Antonio C. D. Panaino

Alma Mater Studiorum - University of Bologna  
Department of Cultural Heritage

<sup>49</sup> I have only to express my perplexity that Potts at p. 89, translates *kē čīhr az yazdān*, as “from the race of the gods,” not only because the critical discussion of this formula is completely ignored, but also because the translation of Pahlavi *čīhr* as “race,” is highly questionable, and this is not a secondary matter in a book concerning kinship. See with a large critical conspectus of the debate: A. Panaino, “The King and the Gods in the Sasanian Royal Ideology”, in *Sources pour l’histoire et la géographie du monde iranien*, édité par R. Gyselen, (Res Orientales XVIII), Leuven 2009, 209-256.

<sup>50</sup> R. Göbl, “Die sasanidischen Tonbullen vom Takht-i-Suleiman und die Probleme der sasanidischen Sphragistik”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 19, 1971, 95-112, in particular pp. 109-110; Idem, *Die Tonbullen vom Tacht-e Suleiman: Ein Beitrag zur spätsasanidischen Sphragistik*, Berlin 1976, 83.





Printed in December 2024  
by Bologna University Press

The series collects a selection of manuscripts related to the activities of the Academy, favoring original contributions in the individual disciplines and, in particular, those with non-strictly technical contents of common interest for the class of physical and moral sciences. Its goal is to promote scientific communication of the highest level, without disciplinary boundaries, from which new cultural perspectives can emerge with a significant impact on the academic community and society.