

Simone Cristoforetti

University of Venice Ca' Foscari

### IL MITO DI ĀRIŠ E IL “FANCIULLO DIVINO” DI SAMARCANDA

Notizie contenute in fonti cinesi possono giovare alla ricostruzione di alcuni fatti iranico-centrasiatici. Per esempio, nonostante che l'assunto relativo alla posizione in fine d'anno delle *epagomenae* in Transoxiana basato sulle informazioni contenute negli *Ātār al-bāqiya* biruniani sia generalmente accolto, mi occorre di sottolineare l'importanza di una singolarità in Kūšyār ibn Labbān al-Jīlī, indicante la possibilità del ricorso allo schema calendariale – tipicamente iranico “interno” – con i cinque giorni epagomeni posizionati tra il mese di *ābān* e quello di *ādar* in una zona non precisata della Transoxiana. Di ciò diedi una spiegazione ipotetica: eventualità di un lapsus dell'autore, il quale, descrivendo forme simili del calendario iranico (cioè le sue varianti centrasiatiche), in quel caso si sarebbe basato sulla propria esperienza, nutrita della conoscenza e dell'impiego della variante iranica “interna”; ma possibilità altresì, sempre confortata dall'occorrenza di casi “interni” del genere, di una scissione – talora e in certe zone – tra *andargāh* (fatto calendariale) e *farwardgān* (fatto rituale solitamente connesso con l'*andargāh*) (Cristoforetti 2003: 81-82). Ebbene, alcune fonti cinesi sembrano confermare l'esistenza di un calendario con posizione delle *epagomenae* – o del *farwardgān* – dopo *ābān* anche in Transoxiana, nella zona di Čāč (Cristoforetti 2007: 70-71).

Di ancora maggior momento è però la possibilità che le fonti cinesi possano fornire qualche ulteriore elemento utile alla ricostruzione del mito di Āriš e allo studio della culturalità collegata con la celebrazione del *tīrgān*.

Il *Xifan ji* – opera cinese di Wei Jie del VII secolo, il cui originale è andato perduto – nella sezione relativa alle costumanze festive delle popolazioni che abitavano la zona di Samarcanda (Kang) conteneva un passo di particolare interesse storico-religioso, fortunatamente conservatosi nel più tardo *Tong Dian* (812 AD), che dobbiamo al pennello di Du You. La notizia è isolata

nel panorama delle fonti cinesi sulle usanze centrasiatriche e narra succintamente della celebrazione di un non meglio precisato “fanciullo divino”, consistente nel ricercarne il corpo durante i primi sette giorni del settimo mese cinese<sup>1</sup>. La notizia è preceduta da alcune altre informazioni, altrettanto isolate, sugli usi del Capodanno in quel di Samarcanda:

Ils font du premier jour du sixième mois le commencement de l'année; lorsque arrive ce jour, le roi et le peuple revêtent tous des habits nouveaux et se coupent les cheveux et la barbe; au pied d'une forêt qui est à l'est de la capitale, on tire de l'arc à cheval pendant sept jours; lorsque arrive le dernier jour, on place une pièce de monnaie en or sur la feuille de papier (servant de cible); celui qui l'atteint a droit à être roi pendant un jour. Ils ont coutume de rendre un culte au dieu céleste et l'honorent extrêmement. Ils disent que l'enfant divin est mort le septième mois et qu'on a perdu son corps (littéralement: ses ossements); les hommes chargés de rendre un culte au dieu, chaque fois q'arrive ce mois revêtent tous des habits noirs formant des plis; ils vont pieds nus se frappant la poitrine et se lamentant; les larmes et la pituite coulent en se mêlant (sur leurs visages); des hommes et des femmes au nombre de trois à cinq cents personnes, se dispersent dans la campagne pour rechercher le corps de l'enfant céleste; le septième jour, (cette cérémonie) prend fin (Chavannes 1903: 133; cfr. Xu 2002: 122).

Come è stato autorevolmente rilevato, l'usanza del “Re di un giorno” è tipicamente *nawrūzī* (Cfr. Marshak 1992: 150), costituendo un tassello di non secondaria importanza per l'analisi delle varie forme del Capodanno della tradizione iranica, su cui mi è occorso recentemente di esprimermi (Cristoforetti 2007: 70-71). Ma qui mi vorrei soffermare soprattutto sull'indicazione concernente il “fanciullo divino” che muore e la ricerca dei suoi resti (ossa), in quanto tali precisi tratti di una mitologia collegata con una ritualità di tipo estivo (siamo nel mese più a occidente intitolato a Tammuz<sup>2</sup>) mi paiono

---

<sup>1</sup> Ritengo peraltro che la notizia sia da porsi in relazione con quelle relative a una grande festa del settimo giorno del settimo mese contenute in altre due fonti cinesi più antiche, *Zhoushu* (625 AD) e *Beishi* (629 AD), che parlano tuttavia di usanze di Persia. Vi si narra, in modo pressoché identico, che ivi l'anno inizia con il sesto mese (cinese) e che il settimo giorno del settimo mese cade una grande festa con danze e musica. Vedi Miller 1959: 15; Daffinà 1983: 164; Yu 2005: 529, 647.

<sup>2</sup> Il nome intende qui evocare la tematica della divinità che muore e risorge. Tolstov 1948: 203-204, prendeva in esame la notizia cinese tradotta da Chavannes, collegandone il contenuto con tale tematica, di tipo dionisiaco, ma in linea con la propria nota teoria circa la particolare importanza del culto di Siyāwuš in Transoxiana. Ringrazio qui Anna Krasnowolska che mi ha cortesemente ricordato la menzione della notizia cinese da parte di S.P. Tolstov.

richiamare il mito della morte per dismembramento di Āriš narrato da al-Bīrūnī nella sezione degli *Āṭār al-bāqiya* dedicata al *tīrgān*.

Il tratto essenziale per stabilire una possibile relazione tra la fonte cinese e il mito biruniano sono anzitutto le peculiari caratteristiche dell’arcere iranico scelto dal genio Isfandārmaḍ. L’arcere ario, prima di sacrificarsi nell’operare il tiro magistrale che riscatterà la terra d’Iran dall’avversario Afrāsyāb, mostra ai presenti il proprio corpo, che risulta privo di *offesa di sorta*, perfetto, integro come quello di un *fanciullo* (nel che non può sfuggire l’esigenza di sottolineare una tipologia “dionisiaca”, ancorché volontaria, del sacrificio in questione). Data l’importanza del resoconto biruniano sul *tīrgān*, che fornisce anche altri dettagli sull’istituzione della festa preziosi per la ricostruzione del complesso mosaico, riporto il passo nella traduzione inglese di E. Sachau (al-Bīrūnī, *Chronology*: 205-206 = *Āṭār*: 220-221):

On the 13th, or Tīr rōz, there is a feast Tīragān, so called on account of the identity of the name of the month and the day. Of the two causes to which it is traced back, one is this, that Afrāsiāb after having subdued Erānshahr, and while besieging Minōcihr in Ṭabaristān, asked him some favour, Minōcihr complied with his wish, on the condition that he (Afrāsiāb) should restore to him a part of Erānshahr as long and as broad as an arrow-shot. On that occasion there was a genius present, called Isfandārmadh; he ordered to be brought a bow and an arrow of such size as he himself had indicated to the arrow-maker, in conformity with that which is *manifest* in the Avastā. Then he sent for Arish, a noble, pious, and wise man, and ordered him to take the bow and to shoot the arrow. Arish stepped forward, took off his clothes, and said: “O king, and ye others, look at my body. I am free from any wound or disease. I know that when I shoot with this bow and arrow I shall fall to pieces and my life will be gone, but I have determined to sacrifice it for you”<sup>3</sup>. Then he applied himself to the work, and bent the bow with all the power God had given him; then he shot, and fell asunder into pieces. By order of God the wind bore the arrow away from the mountain of Rūyān and brought it to the utmost frontier of Khurāsān between Farghāna and Ṭabaristān; there it hit the trunk of a nut-tree that was so large that there had never been a tree like it in the world<sup>4</sup>. The distance between the place where the arrow was shot and that where it fell was 1,000 Farsakh. Afrāsiāb and Minōcihr made a treaty on the basis of this shot that was shot on this day. In consequence people made it a feast-day. During this siege Minōcihr and the people of Erānshahr had been suffering from want, not being able to grind the wheat and to bake the bread because the wheat was late in ripening; finally they

<sup>3</sup> “...wa qadd ja<sup>c</sup> altuhā fīdā<sup>an</sup> lakum”.

<sup>4</sup> “...fa-aṣābt<sup>u</sup> aṣl<sup>a</sup> šajarat<sup>in</sup> min šajar<sup>j</sup> ’l-jawz<sup>i</sup> kabīrat<sup>in</sup> lam yakun lahā fī ’l-dunyā šibh<sup>um</sup> min al-šajār kibar<sup>an</sup>”.

took the wheat and the fruits, unripe as they were, ground them and ate them. Thence it has become a rule for this day to cook wheat and fruits. (...) On Tîr Rôz people break their cooking-vessels and fire-grates, since on this day they were liberated from Afrâsiâb and everybody was free to go to his work. (...) On the same day the Persians used to wash themselves, of which the reason is this – that Kaikhusrau, on returning from the war against Afrâsiâb, passed on this day through the territory of Sâwa. He went up the mountain which overhangs the town, and sat down at a fountain quite alone at some distance from his encampment. There an angel appears unto him, whereby he was so terrified that he swooned. About that time Wîjan ben Jûdarz arrived, when the king had already recovered himself; so he sprinkled some of that water on his face, leaned him against a rock (...). Ever since, it has been the custom of people to wash themselves in this water and in all fountain-waters, this being considered a good omen. The inhabitants of Âmul go out to the *Bahr-alkhazar*, play in the water, and make fun, and try to dip each other on this day the whole day long.

Naturalmente il fatto di non possedere esplicite testimonianze relative a un equivalente sogdiano di questa festa persiana non impedisce di ipotizzarne l'esistenza. Più imbarazzante e complesso è, però, definirne l'eventuale collocazione in seno al calendario, visto che, nell'ipotesi in cui il testo cinese ci fornisca l'unica testimonianza superstite relativa a una celebrazione del *tîrgân* in Asia Centrale, e supponendo che una tale celebrazione occorresse – in parallelo con lo schema calendariale iranico “interno” – il 13 del quarto mese sogdiano, la corrispondenza fornita nel *Xifan ji* sarebbe plausibile per il secolo VIII, cioè per un'epoca successiva a quella della composizione del testo stesso. Ciò induce a pensare a un'occasione rituale ancorata a posizioni relativamente fisse in seno all'anno solare e collegata con la stagione estiva, in parallelo con la posizione estiva di talune forme di ritualità *nawrûzî* – se non proprio del capodanno ufficiale – che si riscontrano in varie epoche nella tradizione iranica e che sopravvivono a tutt'oggi (Cristoforetti 2007: 58-62).

Successivamente agli importanti contributi di J. Markwart e R. von Stackelberg<sup>5</sup>, la ricerca sul mito di Āriš conobbe una significativa ripresa con il contributo presentato da P.G. Messina al XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti tenutosi a Roma nel settembre del 1935 (Messina 1938: 240-247). In quell'occasione lo studioso italiano focalizzava la propria attenzione sulle

---

<sup>5</sup> Markwart (Marquart) 1895: 633-635; v. von Stackelberg 1904: 853-858. Curiosamente, il secondo di questi lavori, pur contenendo preziose indicazioni su cui si tornerà, non è stato preso in considerazione da nessuno degli studiosi che si sono occupati della comparazione proposta da Sachau; v. Messina 1938: 240-247.

somiglianze che erano già state rilevate da Sachau<sup>6</sup>, tra una ricorrenza testimoniata fuori Īrānšahr che di recente è stata definita “festa dei magi” (Kawerau 1992 : 548) e il resoconto biruniano sul *tīrgān*. Tale festa ci è testimoniata per la regione di Adiabene nella *Cronaca di Arbela*, opera della cui autenticità si è dibattuto a lungo, per giungere infine a un generale consenso in senso favorevole, pur permanendo qualche ombra sulle vicende che portarono alla sua prima edizione<sup>7</sup>. Al suggerimento di Sachau, Messina aggiungeva, quale ulteriore prova a favore della sostanziale identità delle due celebrazioni, la lettura dello scheletro consonantico siriano (šhr’bgmwd) come *šahr-āβ-āyām-vad*, da intendersi “giorno consacrato alla festa delle acque della regione”, attribuendola a Markwart<sup>8</sup>.

La festa di Adiabene è descritta come segue nella *Cronaca di Arbela*<sup>9</sup>:

“Dies Fest plegte auf den Monat Ijār (Mai) zu fallen. Die Leute kamen von allen Seiten bei einer großen Quelle zusammen und nachdem sie darin gebadet hatten, ließen sie sich daneben nieder, kochten und gaben ihren Sklaven zu essen, sie selbst aber aßen nicht eher, als bis sie eines ihrer kleinen Kinder in das Feuer geworfen, die Leber und die Nieren desselben genommen und an den Zweigen der dort vorhandenen Bäume wie zum Zeichen ihres Festes (Text: ihrer Feste) aufgehängt hatten. Danach aber schossen sie viele Pfeile in die Luft wie zur Freude und kehrten in ihre Wohnungen zurück”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Sachau 1915: 37: “das Baden in Qwellwasser und besonders auch di Rolle, welche der Bogenschütze der eranischen Sage Ariš in der Erzählung von der Ursprunge des Festes spielt”.

<sup>7</sup> Per una precisa ricostruzione della storia della ricezione della *Cronaca* si veda la recensione di E. G. Mathews a Ramelli 2002, pubblicata on-line al seguente indirizzo <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2003/2003-11-01.html>.

<sup>8</sup> Messina 1938: 241, non fornisce al riguardo alcun riferimento bibliografico, cosa che fa pensare in proposito a una comunicazione privata tra i due studiosi; eventualità più che probabile dato il rapporto di collaborazione esistente tra i due. Va segnalato che tale lettura con relativa traduzione è stata recentemente riproposta in Ramelli 2006: 164; ivi la lettura viene inesattamente attribuita a Sachau. Colgo qui l’occasione per ringraziare Claudia Ciancaglini, la quale, in cortese e sollecita risposta a un mio quesito postole in merito, mi fa notare che “la scrittura nestoriana non vocalizzata, tanto più se usata per traslitterare un nome persiano, non consente di individuare i confini dei membri del composto e neppure le quantità e i timbri vocalici” facendo sì che la scrittura in questione possa “essere interpretata in molti modi diversi”.

<sup>9</sup> Il testo siriano, accompagnato da una traduzione francese, fu pubblicato per la prima volta da A. Mingana nel 1907.

<sup>10</sup> Sachau 1915: 43-44. A questa traduzione sono da affiancarsi la precedente versione francese di Mingana 1907, quella tedesca di Kawerau 1985: 22, nonché la versione italiana di Ramelli 2002: 27-28.

Messina, pur sottolineando le analogie tra alcuni particolari come l'uso di arco e frecce e il bagno collettivo, non rilevava peraltro analogia fra lo smembramento del *fanciullo* di Adiabene e quello dell'arcere eroe del *tīrgān*. Anzi, seguendo un ragionamento che ha continuato a riscuotere anche in seguito un certo successo negli studi tesi alla ricostruzione di fatti iranici<sup>11</sup>, lo studioso trovava assolutamente impensabile in ambiente iranico/mazdaico – e quindi in ambito iranico – un sacrificio umano operato per mezzo del fuoco, che ne sarebbe risultato irrimediabilmente profanato<sup>12</sup>. La contrapposizione caratterizzante l'episodio epico veniva a ogni modo plausibilmente interpretata come segue: “il mitico re non iranico Afrāsyāb non è altro che la forma eroicizzata del demone della siccità, Apaurta; e allora, sotto la figura di Arish, av. Erešša, mp. Erīč, ci si presenta un doppione della figura mitica di Tištrya, la stella apportatrice della pioggia”<sup>13</sup>, riproponendo un'identificazione che era già stata proposta da Markwart<sup>14</sup>. Di qui la susseguente conclusione: “il lanciar dardi contro il cielo, che facevano gli abitanti di Adiabene, non era che la commemorazione di questo avvenimento”, cioè “di Arish che libera colla sua freccia il territorio iranico dalla siccità” (Messina 1938: 243). A Messina va inoltre il merito di aver riconosciuto la componente *nawrūzī* della festa in questione, “una celebrazione che, almeno in origine, aveva il carattere di festa del capodanno”<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Se ne può constatare la presenza nell'ipotesi espressa dagli autori della miscellanea dal titolo *Jašn-i sada* (Tehran, 1946: 16), secondo i quali “il dar fuoco a animali e uccelli utili malgrado il rispetto che nel mazdeismo si aveva per gli animali (specie quelli utili) deve essere senza dubbio tipico dei riti del *sada* dell'Iran post-islamico”. L'ipotesi fu criticata sotto il profilo metodologico in Bausani 1962: 258-259.

<sup>12</sup> Messina 1938: 243: “Per un seguace della religione mazdea è inconcepibile un tale sacrificio; dal punto di vista mazdeo sarebbe un delitto irreparabile e costituirebbe una profanazione del fuoco. Non desta quindi stupore se Al-bīrūnī non parli di quest'uso, che certamente non esistette in territorio iranico”.

<sup>13</sup> Sulla questione, molto complessa, si veda comunque soprattutto Panaino 1990 e Panaino 1995. Per un sunto del mito avestico di Tištrya v. Swennen 2004: 265-266.

<sup>14</sup> Markwart 1938: 14: “*Ṛchša* ‘der Schütze’ ist die heroisierte Form des Regenstern Tištrja”. Cfr. Swennen 2004: 266.

<sup>15</sup> Messina 1938: 244. Nel prosieguito lo studioso tenta di spiegare la discrepanza tra la collocazione stagionale della festa indicata nella *Cronaca* (*īyyār*, maggio) e quella del *tīrgān* nel calendario iranico (13 *tīr*). Sottolineando la presenza nella tradizione iranica di corpose tracce di un Capodanno estivo, egli, facendo ricorso alla celebre tavola di corrispondenze del *nawrūz* con il calendario giuliano elaborata da Noeldeke, ne deduceva una concorrenza tra ciò che di un tale Capodanno estivo sarebbe sopravvissuto

*Il mito di Āriš e il “fanciullo divino” di Samarcanda*

N. Pigulevskaja<sup>16</sup> riprese l'impostazione proposta da Messina, cercando peraltro di individuare in al-Bīrūnī gli elementi in grado di corroborare la propria tesi di un antico sostrato di sacrificio umano sottostante al *tīrgān*. Nel caso, la studiosa insisteva in particolare sul punto del resoconto biruniano in cui si parla della dieta del *tīrgān* e dell'usanza di distruggere gli utensili di cucina. La distruzione degli strumenti di cottura costituirebbe appunto reminiscenza dell'eccezionalità del cibo (carne umana) che in tempi antichi si sarebbe consumato per l'occasione. L'esclusione degli schiavi dal rito di cui si parla nella *Cronaca*, inoltre, costituirebbe prova del carattere sacrale del pasto che faceva seguito al sacrificio<sup>17</sup>. Pigulevskaja riconduceva il dato eziologico biruniano riguardante il punto in cui la freccia di Āriš si conficcò, dove sarebbe nato un grande albero di noce, a un sostrato arcaico di culto degli alberi. In proposito va fatta però una precisazione, in quanto il testo arabo recita: “colpì la base (o il tronco) di un grande albero di noce”<sup>18</sup>. A mio avviso, l'ipotesi di un originario culto degli alberi (strettamente connesso, in fenomenologia, con i riti di fertilità e di richiesta della pioggia) può essere rafforzata, oltre che dalle similarità riscontrate da I. Ramelli – l'ultima in ordine di tempo a entrare nel merito – tra la descrizione della festa di Adiabene e alcuni passi degli *Atti di Mari* (in cui si parla chiaramente di dendolatria, ma anche di culto delle sorgenti e dell'usanza di far passare i pargoli attraverso il fuoco)<sup>19</sup>, da alcuni elementi già segnalati da R. von Stackelberg a proposito della saga di Isfandyār. Oltre ai

---

nel *tīrgān* e il Capodanno mithraico del mese di *mīhr*, in quanto la festa siriana nel corso della prima metà del II secolo AD sarebbe caduta appunto nel mese iranico di *mīhr*.

<sup>16</sup> Pigulevskaja 1963: 241-244 (= 1956: 334-338). La studiosa non dà una propria interpretazione della parola siriana, limitandosi a far notare che la sua prima parte richiama *šahrāb*, “splendore del regno”, come in *Iranisches Namenbuch* di F. Justi (Marburg) 1895: 276. Effettivamente l'accezione di *āb* come “floridezza” del paese sembra più adatta di “acqua” (al singolare) a identificare la sostanza della festa iranica corrispondente.

<sup>17</sup> Sulla connessione funzionale, in certi ambienti, tra pratica del sacrificio e appartenenza a un gruppo o comunità specifici dobbiamo pagine pregnanti a Detienne 1979: specie 25.

<sup>18</sup> Cfr. n. 4.

<sup>19</sup> Ramelli 2006: 162-164, dove sono da segnalarsi alcune imprecisioni nella nomenclatura, e in particolare n. 105, dove è riportato il seguente passo degli *Atti* in traduzione italiana: “Etenim valde foeda erant eorum religio et superstitiones: nam alii arbores adorabant, alii lapides et fontes aquarum; imo et filios suos ac filias per ignem traducebant, quemadmodum faciebant Assyrii et Arbelis incolae” (*Acta Sancti Maris Apostoli. Assyriae, Babyloniae ac Persidis Seculo I Apostoli*, ed. J.-B. Abbeloos, Bruxelles-Leipzig. 1885: 33). Tuttavia l'ultima parte fa pensare più a un rituale di purificazione che non a un sacrificio umano.

legami di parentela tra quest'ultimo e Āriš secondo al-Ṭabarī, “dem Eindringen des *Spandyāt* in die Sage vom Schützen Āriš, dessen Pfeil den ‘Walnußbaum’ traf, ist noch ein anderer Umstand günstig gewesen. Es handelt sich nämlich noch um die Bedeutung, welche der Baumkultus für die Sage von *Spandyāt* hat” (von Stackelberg 1904: 856). Si tratta dell’albero di tamarisco (*gaz*). Secondo lo *Šāhnāma*<sup>20</sup> col legno di quest’albero Rustam, su consiglio del Sīmurǧ appollaiato per l’occasione su un tamarisco cresciuto sulle rive di un non precisato lago/mare<sup>21</sup>, costruì la freccia che trafisse Isfandyār. A ciò – e di maggior importanza per il nostro tema – vanno ad aggiungersi le notizie sugli alberi sacri consacrati a Aspandēat presso un popolo che abitava a nord del Caucaso secondo la *Storia degli Albani* di Moses K’alankatvatsi. Riporto il passo nella traduzione di von Stackelberg (von Stackelberg 1904: 857):

Der Bischof hatte befohlen “von den vielästigen hohen Eichbäumen, welche sie (scil. die “Hunnen”) dem schändlichen *Aspandēat* geweiht hatten, indem sie demselben Rosse zum Opfer darbrachten, deren Blut sie um die Bäume herum ausgossen und Kopf und Haut an den Bäumen aufhängten, – den Einen umzuhauen, welcher Haupt und Mutter aller anderen Bäume war und welchen sie für den Heiland der Götter und den Lebensbringer und Darbringer alles Guten hielten”.

Di nuovo, qui, un albero eccezionale, l’albero originario, l’albero cosmico, il Salvatore degli dei, a cui si sacrificano destrieri, parti dei quali vengono appese ai rami, connesso con Isfandyār anche in Firdawsī sia pure attraverso una variante del grande tema universale della “anima esterna”<sup>22</sup>. Inutile ricordare che la lotta per la pioggia occorre, fra l’altro, tra due destrieri. Ancora di recente Ph. Swennen tornava a sottolineare il ruolo che “le cheval jouait dans la mythologie indo-iranienne ancienne: il était l’un des acteurs

---

<sup>20</sup> *Šāhnāma*: 403, vv. 1295-1304: “*Hamī rānd tā pīš-i daryā rasīd / zi Sīmurǧ rūy-i hawā tīra dīd // ču āmad ba-nazdīk-i daryā farāz / furūd āmad ān murǧ-i gardānfarāz // ba Rustam namūd ān zamān rāh-i ḥušk / hamī āmad az bād-i ū būy-i mušk // bimālīd bar tārak-aš parr-i ḥ<sup>w</sup>iš / bifarmūd tā Rustam āmad-aš pīš // gazī dīd bar ḥāk sar dar hawā / nišast az bar-aš murǧ-i farmānrawā // badū guft šāḥī gazīn rāsttar / sar-aš bartar u bun-aš bar kāsttar // badīn gaz buwad hūš-i Isfandyār / tu īn čūb rā ḥ<sup>w</sup>ārmāya madār // bar ātaš mar-īn čūb rā rāst kun / nigah kun yakī naǧzpaykān-i kahun // binah parr u bar-ū bar nišān /namūdam tu-rā az gazand-aš nišān”.*

<sup>21</sup> Tale caratteristica posizione colloca l’albero in questione nel contesto degli alberi cosmici, quale si può considerare anche il noce di cui parla al-Bīrūnī e, comunque, non è il caso di passare sotto silenzio la reciproca prossimità fonetica tra *gaz* e *gawz* (noce).

<sup>22</sup> *Šāhnāma*: 403, v. 1301: “*badīn gaz buwad hūš-i Isfandyār / tu īn čūb rā ḥ<sup>w</sup>ārmāya madār*”. Naturalmente non è possibile escludere il dubbio che possa trattarsi di una metafora per “da questo tamarisco dipende la vita di Isfandyār”.



principaux du mythe de libération des eaux” e “en Iran [...] il était identifié à un astre nouveau, Tištrya/Sirius [...]” (Swennen 2004: 298).

Ecco che se Āriš è la forma eroicizzata di Tištrya rappresentata come cavallo che si batte contro il cavallo mostruoso, il sacrificio di cavalli intorno agli alberi di Isfandyār, l’eroe sacrificato da Rustam, e le parti appese agli alberi richiamano la morte/rinascita della divinità necessaria alla ripresa del ciclo vitale, espresso dalla bontà fertilizzante della pioggia. Ma qual è il sacrificante, quale il sacrificato? È un po’ l’antico problema dell’identificabilità tra Adone e il cinghiale, apparentemente avversari. Nel caso di Isfandyār, il cui spirito (anima esterna) albergava già nell’albero cosmico detto *gaz*, l’arcere sacrificante dalla freccia portentosa ottenuta temprando a fuoco l’anima stessa di Isfandyār è Rustam; Āriš è al tempo stesso un Rustam e un Isfandyār<sup>23</sup> e la sua anima sembra stare nella freccia che va a conficcarsi nell’albero cosmico detto *gawz*<sup>24</sup>, mentre il corpo va in pezzi. Nessun dubbio più a questo punto sull’identificazione totale tra sacrificante e vittima sacrificale, che nel caso di Āriš sublima in *piena coscienza* il *tacito assenso* che nel mondo greco poteva essere chiesto alla vittima animale<sup>25</sup>. Il sacrificio volontario era già un passo avanti, ma forse (tanto si può concedere all’idea di Messina) al sacrificio umano primitivo si era già sovrapposto all’epoca della *Cronaca* il sacrificio sostitutivo dell’animale nobile che rappresentava nel mito iranico Tištrya, e nel reportage siriano può essersi verificata una sovrapposizione tra un rituale di purificazione da operarsi con il passaggio attraverso il fuoco (elemento ancora di tipo *nawrūzī*)<sup>26</sup> e il simbolo delle parti della vittima appese agli alberi, laddove in ambito iranico centrasiano avremo una rievocazione: ricerca delle parti di un fanciullo (divino) che in quel momento deve essere, e da tempo immemorabile, morto. Una sovrapposizione di elementi con intento denigratorio (elemento mitico della morte dell’eroe-ipostasi della divinità, elemento rituale del sacrificio cruento). Il tutto in un momento che richiama il rinnovamento annuale:

---

<sup>23</sup> Della sovrapposibilità tipologica dei due eroi era convinto M. Molé, nel contesto di una ricognizione della “*geste*” di Isfandyār come “*tardive*” e come luogo di confluenza di “*motifs ayant appartenu à l’origine a d’autres héros*”, v. Molé 1963: 256.

<sup>24</sup> Si noti che a questo nome – *jawz* in al-Bīrūnī, cfr. n. 4 – è da ricondursi una notevole serie di toponimi di area iranica centrasiana, come già osservava von Stackelberg 1904: 854-856; cfr. Markwart 1938: 14-15 n. 1.

<sup>25</sup> Detienne 1979: 19: “*Dans une loi sacrée de Cos la victime destinée a Hestia n’est sacrifiée que si elle a marqué son assentiment*”.

<sup>26</sup> Basti ricordare il purificante salto del fuoco del *čahāršanba-yi sūrī*, la festa dell’ultimo mercoledì dell’anno nell’Iran moderno; ma la fenomenologia è vastissima e, per l’antichità, se ne può vedere una rapida ma efficace disamina su base archeologica per l’ambito semitico più a stretto contatto con il mondo iranico in Mouton 2006: 251-264.

un ulteriore tassello a favore, nella questione del capodanno iranico estivo. Ecco che, allora, meglio si può interpretare la presenza del genio Isfandārmaḍ nel resoconto di al-Bīrūnī. La lettura di Messina sulla contrapposizione ritualizzata tra Tištrya e Apaoša, può essere infatti rafforzata dall'osservazione – che non c'è in quello studioso nonché nei successivi studi sull'argomento – che il nome del genio che sceglie Āriš (la cui peculiare integrità fisica lo qualifica ipso facto come vittima sacrificale) è l'avestico Spenta Armaiti, il genio della Terra.

Peraltro, se l'elemento della rottura delle utensili di cucina (*maṭābiḥ*) pare afferente soprattutto all'idea di un rinnovamento generale, e quindi a una ritualità di tipo *nawrūzī*, l'informazione biruniana particolare circa la rottura delle graticole (*kawānīn*) potrebbe ricollocare l'evento, anche in terra iranica, in un arcaico ambito sacrificale.

In relazione al passo di al-Bīrūnī sul bagno collettivo degli abitanti di Āmul va segnalata una notizia, fornita da Iskandar Bīk-i Turkamān (1560-1633 AD), che non è mai stata presa nella dovuta considerazione negli studi dedicati al tema in questione:

“... è uso della gente del Gilan che nei cinque giorni della *ḥamsa-yi mustaraqa* di ogni anno, che sono stati stabiliti cadere secondo il calcolo degli astrologi di quel paese dopo il decorso dei tre mesi della primavera e che fra i persiani sono i giorni dell'*ābpāšān*, grandi e piccoli, maschi e femmine, giunti in riva al mare in quei cinque giorni, si diano a festeggiamenti: tutti quanti si spogliano degli abiti, ogni famiglia con i propri parenti entra nell'acqua, e gli uni agli altri fanno scherzi con l'acqua; ed è uno spettacolo davvero inusitato” (Iskandar Bīk-i Turkamān, Ta'riḥ: II, 853).

Ḥ. Taqīzāda – il quale nel commento al passo ometteva quel “ogni anno” di primaria importanza – sosteneva trattarsi delle *epagomenae* poste tra *ābān* e *ādar*, considerando la notizia una testimonianza della persistenza in loco della forma antica del calendario solare vago iranico (Taqīzāda 1937-1938: 144 n. 297). Di parere contrario, N. Hūmand, facendo leva proprio su quel “ogni anno” del testo, nega che si tratti di una sopravvivenza locale del calendario antico in accordo con la propria teoria sulla stabilità dei calendari solari delle regioni subcaspiche (Hūmand 1996: 47). Tuttavia, senza alcuna necessità di prendere posizione rispetto alla natura dei calendari di quelle regioni, si può considerare la notizia di Iskandar Bīk una testimonianza della persistenza di forme di ritualità estiva quali il bagno estivo del *tīrgān* descritto da al-Bīrūnī. Iskandar Bīk avrebbe correttamente definito quei giorni come *ḥamsa-yi mustaraqa* (*epagomenae*) in quanto, oggettivamente, nella prima metà del XVII secolo le *epagomenae* del calendario antico coincidevano con l'inizio dell'estate. Questo non implica però che ciò che si consumava in quel momento fosse di necessità un rito collettivo collegato con giorni delle *epagomenae*; poteva

trattarsi, pur in presenza di qualunque calendario, di un preciso periodo dell'anno in sé: il periodo solstiziale. La cosa trova conferma in tutte le reminiscenze in proposito che si possono cogliere ancora oggi sulle rive meridionali del Caspio (Cristoforetti 2000: 43-46). Per quel che riguarda i vari rituali di tradizione iranica, assistiamo, nel caso del *sada*, a un inequivocabile collegamento con un preciso periodo dell'anno naturale, con determinate condizioni climatiche e meteorologiche<sup>27</sup>. Quanto al *bahārjašn*, vi sono testimonianze autorevoli a confermare la pertinenza (popolare) della denominazione, e non è convincente il ragionamento di M. Boyce quando ne deduce verità calendariali (Boyce 2005: 12, 14-15).

È dunque probabile che anche l'estate avesse suoi riti stagionali fissi, collegati in particolare con il periodo solstiziale. Ciò comporta la possibilità che le registrazioni cinesi siano il frutto della giustapposizione di notizie relative al capodanno del calendario iranico ufficiale tra VI e VII secolo e a riti estivi dalle caratteristiche *nawrūzī* in qualche modo stagionalmente stabili. Come in al-Bīrūnī, tutto sommato: l'illustre scienziato iranico – anche lui, da cui ci aspettavamo a buon diritto sistematicità – risulta in realtà limitarsi a mettere insieme e ad esporre *tutto quello che comunque sa*<sup>28</sup>. Più comprensibile e più naturale, nei resoconti cinesi assistiamo alla mera osservazione, senza commenti, di fatti constatati; fatti semplicemente collocati entro il calendario lunisolare della tradizione.

### **Riferimenti bibliografici**

- Bausani, A. 1962. I persiani. Firenze.  
Belardi, W. 1977. Studi mithraici e mazdei. Roma.  
al-Bīrūnī. 1879. The Chronology of ancient nations. Tr. C. E. Sachau. London.  
Abū al-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī al-Ḥuwārazmī. 1923. al-Āṭār al-bāqīya  
an al-qurūn al-ḥāliya. Ed. C. E. Sachau. Leipzig.  
Boyce, M. 2005. Further on the calendar of Zoroastrian feasts. Iran XLIII. 1-38.  
Chavannes, E. 1903. Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux. Paris.  
Cristoforetti, S. 2000. Forme «neopersiane» del calendario «zoroastriano» tra Iran e Transoxiana (Eurasistica, n. 64. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università Ca' Foscari di Venezia). Venezia.  
Cristoforetti, S. 2002. Il Natale della Luce. Il sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII Secolo. Milano.

---

<sup>27</sup> Su ciò si veda Cristoforetti 2002: passim.

<sup>28</sup> Belardi 1977: 84: “Al-Bīrūnī riferisce ora per esperienza personale, ora sulla base di testimonianze, ora riportando opinioni di 'interpreti' della tradizione persiana, ora, infine, corredando il suo discorso di citazioni derivate da dottrine cosmologiche arcaiche”. Mi sentirei di aggiungere: eccetera.

- Cristoforetti, S. 2003. 'Ā'in-i īshān', un lapsus di Kūshyār e il *farwardgān* di Abiyāna. In: C.G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi (eds.) 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 6<sup>th</sup> December 2002. 79-90. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Cristoforetti, S. 2007. The "Hall of the Ambassadors" paintings in the frame of the calendrical system of the Iranian world. In: M. Compareti, S. Cristoforetti. The Chinese scene at Afrāsyāb and the Iranian Calendar, (*Eurasiatica*, n. 78. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università Ca' Foscari di Venezia). 33-71. Venezia.
- Daffinà, P. 1983. La Persia sasanide secondo le fonti cinesi. *Rivista degli Studi Orientali* LVII. 121-170.
- Detienne, M. 1979. Pratiques culinaires et esprit du sacrifice. In: M. Detienne, J.-P. Vernant. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. 7-35. Paris.
- Firdawsī, Abū al-Qāsim-i. 1987. *Šāhnāma*. Ed. J. Hāliqī Muṭṭāq, vol. V. Costa Mesa (California)-New York.
- Hūmand, N. 1375/1996. *Gāhšumārī-yi bāstānī-yi mardumān-i Māzandarān wa Gīlān wa pažūhišī dar buniyān-i gāhšumārīhā-yi īrānī hamrāh bā taqwīm-i bāstānī-yī tabarī-daylumī* (The ancient chronology of the people of Māzandarān and Gīlān). Āmul (Mazanderan).
- Iskandar Bīk-i Turkamān. 1334/1956 (isfand). *Ta'rīḫ-i ʿālamārāy-i ʿabbāsī*. Ed. Ī. Afšār, 2 Voll. Tehran.
- Jašn-i sada*. 1324/1946 (bahman). AA.VV. Anjuman-i Īrānšīnāsī, našriya-yi šumāra-yi 2. Tehran.
- Kawerau, P. 1985. *Die Chronik von Arbela*. Ed. e tr. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 467-468, *Scr. Syri* 199-200). Louvain.
- Kawerau, P. 1992. *Chronicle of Arbela*. *Encyclopaedia Iranica*. V Vol. Costa Mesa (California). 548-549.
- Markwart (Marquart), J. 1895. Beiträge zur Geschichte von Erān. *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 49. 628-672.
- Markwart, J. 1938. *Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran* (herausgegeben von H. H. Schaeder), Leiden.
- Marshak, B.I. 1992. The historico-cultural significance of the Sogdian calendar. *Iran* XXX. 145-154.
- Messina, P.G. 1938. La celebrazione del Tīragān in Adiabene. *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Roma, 23-29 settembre 1935). 240-247. Roma.
- Miller, R.A. 1959. *Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou Dynasty*. Berkeley – Los Angeles.
- Mingana, A. 1907. *Sources syriaques*, vol. I, *Mšīḫa Zkha*, texte et traduction. Leipzig.
- Molé, M. 1963. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris.
- Mouton, A. 2006. Usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens. *Revue de l'Histoire des Religions*. 223-3. 251-264.
- Panaino, A. 1990. *Tištrya I. The Avestan Hymn to Sirius* (Is.M.E.O, Serie Orientale Roma, 68/1). Roma.

*Il mito di Āriš e il “fanciullo divino” di Samarcanda*

- Panaino, A. 1995. *Tištrya II. The Iranian Myth of the Star Sirius* (Is.M.E.O., Serie Orientale Roma, 68/2). Roma.
- Pigulevskaja, N. 1963. *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris (Goroda Irana v rannem srednevekov'e, Moskva-Leningrad, 1956).
- Ramelli, I. 2002. *Il Chronicon di Arbela. Presentazione, traduzione e note essenziali*. ('Ilu: revista de ciencias de las religiones, n. 8 – numero monografico), Universidad Complutense de Madrid.  
([www.ucm.es/BUCM/revistas/cer/11354712/articulos/ILUR0202330001A.PDF](http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cer/11354712/articulos/ILUR0202330001A.PDF))
- Ramelli, I. 2006. *Il Chronicon di Arbela: una messa a punto storiografica*, *Aevum* 80, 1. 145-164.
- Sachau, E. 1915. *Die Chronik von Arbela*. In: *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 6. Berlin.
- von Stackelberg, R. 1904. *Die iranische Schützensage*. *Zeitschrift des Deutsches Morgenlandischen Gesellschaft* 58. 853-858.
- Swennen, Ph. 2004. *D'Indra à Tištrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*. Paris.
- Taishan, Yu. 2005. *An Annotated Register on the Western Regions in the History of the Two Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties*. Beijing (in Chinese).
- Taqizāda, Ḥ. 1357/1978-1979. *Gāhšumārī dar Īrān-i qadīm* (Tehran, 1316/1937-1938). In: *Maqālāt-i Taqizāda (ba-kūšīš-i Ī. Afšār)*, X, Tehran 1357/1978-1979.
- Tolstov, S.P. 1948. *Drevnij Chorezm*. Moskva.
- Xu Xuya, 2002. *An investigation and discrimination of the Religious States in Central Asia recorded in the section of Western Regions of New History of the Tang Dynasty*. *Studies in World Religions* 4. 121-129 (in Chinese).