

Simone Cristoforetti

LA "DIETA" DI DAḤḤĀK:
UN ESEMPIO DI PSICOFAGIA LUMINOSA

Estratto da:

Bipolarità imperfette
a cura di Gianroberto Scarcia
Eurasistica n. 56
Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici
Università Ca' Foscari di Venezia

Cafoscarina

Simone Cristoforetti

La "dieta" di Daḥḥāk: un esempio di psicofagia luminosa

"Giuro di lasciar cadere in te un liquido
[...] da cui nasceranno serpenti".

Marcel Jouhandeau

Nell'epos iranico, il tema della "omosessualità" traspare in maniera larvata ma inequivocabile dalla saga sistamica incentrata sulla figura di Daḥḥāk, l'usurpatore demoniaco del trono di Jamšid¹. La vicenda in oggetto prende le mosse da un grave peccato di quest'ultimo sovrano dell'età dell'oro, a cui il Creatore, secondo una tradizione affluita nello *Šāhnāme*, tolse la regalità per aver egli oltrepassato la misura nella considerazione di sé ed essersi paragonato al Signore di tutte le creature. Secondo una versione evemerizzata e storicizzata del mito sottostante, dunque, la causa della rovina, della decadenza, dell'inizio dell'"esilio" nel ben più miserevole *tempo umano* è da individuarsi nella superbia di Jamšid. Abbiamo tuttavia a che fare con un complesso celante risolti di ben altro tipo che una banale, normalizzante "superbia". Di per sé, infatti, quel peccato, piuttosto generico, non spiega tutti gli elementi connessi con la complessa figura di Daḥḥāk, con la sua vittoria sul vecchio sovrano *legittimo* e quindi con i singolarissimi casi della sorte del tiranno stesso. Anche di qual-

¹ Sulle valenze mitiche e sulla "sistamicità" del personaggio — che non vogliamo trascurare soprattutto in riferimento a quanto detto *infra* pp. 118 — si veda per tutti Scarcia 1965. Ci limitiamo a segnalare qui che del "mehrgān sistamico" incentrato sulla triade Jamšid-Daḥḥāk-Fereydun/Zurvān (e chi per lui, Zur, ovvero altre più attuali ipostasi storiche) si rintracciano echi anche fuori *sedes materiae* alla corte di Ghazna, v. i versi di un *nasīb* di Manucehri: "La festa dell'autunno è ben la festa / di Feridun, [...] Darà il dovuto alla festa d'autunno / il probo Generale, / quando da solo con la sua balestra / abatterà la città di Zaranj" — Bargigli 1995: 394. Cfr. anche n. 4.

cos'altro, quantomeno, deve allora trattarsi; ma di che cosa? Per menzionare quella che è forse la più recente tra le voci in proposito: “[...] the original cause of Yima's fall should be probably understood as a violation of a taboo of alimentary or sexual nature. Already an Avestan passage (Y. XXXII.8) suggests that Yima committed a sin by teaching people to eat meat [che è quello che fa Ɖaḥḥāk nell'epica tradizionale]. Some texts speak of a cross-marriage between Jamšid and his twin sister and a demon and his sister, or of Jamšid's incest with his own sister. As a consequence of Jamšid's sin, many plagues fall on the world” (Krasnowolska 1998: 86), tra cui perlappunto Ɖaḥḥāk.

Nella narrazione, la graduale ma inesorabile decadenza di Jamšid è segnata sulle prime da disordini durante gli ultimi anni del suo regno, che prendono via via le forme dell'aperta rivolta fino ad arrivare all'usurpazione del seggio regale da parte di Ɖaḥḥāk, il quale, tuttavia, non scova il vecchio re fuggitivo se non cento anni dopo avergli strappato il potere e mette fine alla sua lunga vita segandolo verticalmente in due metà, secondo certe tradizioni con un “osso di pesce”².

Ɖaḥḥāk rappresenta/sostituisce Jamšid, è cioè la parte *superstite* del re decaduto (diminuito/sminuito) in seguito al peccato, tornato a essere la “metà” che è insita nel suo stesso nome, tradita dall'etimologia più verosimile o comunque più stimolante. Con la salita al trono di Ɖaḥḥāk ha suggello definitivo la prima fase della storia mitica dell'Iran, l'età preistorica dell'eden pastorale (il *qešlāq-e talā'i*, il pascolo invernale caldo dei tagichi), dove la buona stagione perenne, il perenne mezzogiorno era l'unico tempo dell'uomo e in cui, attenzione!, la segregazione dei sessi, pur già singolarmente *creati* in quanto tali, perfettamente distinti e all'erta (si direbbe proprio *dar kamin*) e pienamente sensibili allo stimolo, era la garanzia del buon ordine delle cose, dell'armonia edenica e della sua stabilità. Fenomeno del resto universale: “[...] quello che solo a partire da un certo momento storico verrà considerato come 'contro natura', a partire precisamente da un'interpretazione puramente negativa della *physis*, che culminerà nella visione aristotelica della natura 'femmina', passiva, si suggellava in principio dei fantasmi di una bisessualità che non era la conciliazione dei due sessi: l'estensione della segregazione dei sessi, a partire dal

² Come è noto, G. de Santillana (1969), nel suo vastissimo lavoro di indagine comparativa in campo mitologico, legge anche nella caduta di Jamšid e nella sua particolare esecuzione la tenacissima memoria di un fatto di tipo astronomico generale: l'inizio del tempo delle stagioni e della storia, coincidente con l'instaurarsi dell'obliquità dell'eclittica, e il conseguente avvio del fenomeno della precessione equinoziale, a cui è da collegare il ricordo, nel mito, del susseguirsi delle diverse ere dell'umanità e delle dinastie divine quale metafora della successione delle ere cosmiche. Nulla impedisce, anzi è molto suggestivo riconoscere nella nostra “storia”, ove regnano l'ossessione del gelo e il motivo aureo della primigenia assenza di stagioni (fredde), la particolare variante iranica di una nostalgia veramente cosmogonica, anche se la lettura non è necessariamente priva di alternative in ambito fenomenologico.

pitagorismo, alla 'natura', cioè alla dimensione universale e universitaria della *physis*, si fonda sulla supposizione di una legge 'naturale' della segregazione dei sessi" (Perrella 1975: 52). Segregazione evidentemente non gratuita nell'inconscio collettivo di una specie vivente tra le cui più singolari caratteristiche c'è appunto un inesausto dibattersi tra la *necessità* e l'*indecenza* dell'atto sessuale.

In conseguenza di "un peccato", dunque, occorre l'usurpazione del trono (o trasformazione/dimezzamento del legittimo sovrano); arriva con l'illegittimità naturale la punizione/bilanciamento in forma di naturale catastrofe; la natura violata produce l'effetto glaciazione, sopraggiunge l'inverno di Ḍaḥḥāk, segnale del cambiamento di segno e della nascita del tempo storico scandito dall'avvicinarsi delle stagioni. Ḍaḥḥāk è *reazione* tempestosa, di tuono, di neve, di inondazione/diluvio. Ma *reazione* a che cosa esattamente? Qual è, o quali diversi significati cela, in altre parole, quel peccato sì gravido di conseguenze per la storia del mondo? A giudicare da ciò che viene indicato e suggerito (da qualcuno che, dal punto di vista post-storico, una volta operatosi cioè il ribaltamento del concetto di "contro natura", è necessariamente un demone maligno) quale eventuale antidoto a quella situazione catastrofica e negativa che è l'inverno, cioè alla *storia* stessa, il peccato non dev'esser certo cosa "contro natura" nell'usuale, oramai, accezione moralistica più ovvia, ma cosa diretta *contro gli dei* e *contro quegli dei*. Infatti, il buon rimedio al sopraggiunto inverno, il disperato ed estremo tentativo di *ripristino* della pre-storia, è non già la castrazione, che sarebbe un attentato alla virilità e in quanto tale evidentemente inaccettabile alla suscettibilità di quel primigenio maschilismo, ma né più né meno che la sodomia (Scarcia 1965: 157, n. 185). L'azione del tiranno tende alla restaurazione dello stato edenico, il quale si situa antecedentemente all'incontro *in atto* dei sessi ed è caratterizzato da segregazione; insomma, volendo, quell'età, per i greci, in cui gli uomini nascevano dalla terra e prima che Pandora facesse la sua comparsa. Ḍaḥḥāk infatti, geloso custode della rossa sfera femminile emblematizzata dalla verginità e dal sangue, custode della *cista mistica* per dirla alla latina, è contrario a qualsivoglia contatto tra le opposte sfere del maschile e del femminile e tende a impedire l'unione tra i due sessi. Questa l'origine del motivo dell'omosessualità di Ḍaḥḥāk. Omosessualità maschile che — esito corrotto e semifrabistico del tema della segregazione sessuale coatta/naturale, a sua volta corruzione evemerizzante del principio di verginità parimenti *naturale* di cui Ḍaḥḥāk è per eccellenza il Cerbero furioso (Scarcia 1965: 125-127) nel contesto dello scatenarsi delle reazioni di tempesta acquee e montane all'atto sessuale ovvero "impurità/illegalità" — si presenta appunto, tra i consociati, quale "rimedio" concorrenziale all'*hybris* (Scarcia 1965: 157, n. 185). Le tracce di uno speculare tribadismo caratterizzante certa *jāhiliyya* in analogo contesto (Scarcia Amoretti 1968: 39) confermano l'importanza del motivo. Ovviamente: la "custodia della verginità" conta tra i suoi mezzi di "gathering semen in pre-

vention of procreation" (Marjanen 1996: 197) sia l'*interruzione* del prodromo del congiungimento "naturale" (reazione "onanistica", di tempesta deviante il gettito "impuro") sia un'attività omosessuale. Ambedue le pratiche possono dar luogo a una "teologia" "that elevates the importance of seed and the male, and rules out its otherwise necessary corollary, the role of the female blood" (Jacobsen Buckley 1994: 19, n. 17): quello che "tinge di sanguigno" tutte le "sedi" di *Daḥḥāk* rintracciabili nell'altipiano iranico (v. sempre Scarcia 1965: *passim*). Il peccato di Jamšid si colora così dei tratti di un peccato originale tutto sommato analogo a quello in cui la trasgressione sta nel mangiar mele (o grano che sia), nell'ardimento di passare ad attività produttive (ove la mela della "conoscenza", rispetto al grano della "nutrizione", nudo e crudo, segna solo un più intenso grado di appercezione del senso di *hybris*), dando così inizio alla storia umana post-edenica. Ma in quale modo opera *Daḥḥāk* durante il proprio regno, al fine di impedire quell'evento, ierogamico nell'archetipo, che sta alla base della routine della riproduzione? La sua indole, a posteriori anch'essa rivista, come è ovvio, in chiave demoniaca, lo induce a rimediare *a priori* (cioè comportandosi in un modo un po' diverso nella forma ma non nella sostanza — forse solo più astuto, preventivo e radicale — dal Crono tecnofago) all'incombente "innaturale" incontro: egli si nutre, facendone incetta, della sostanza luminosa che origina e costituisce il seme maschile stesso. Nella leggenda, tale pasto "ahrimanico" è rappresentato in maniera simbolicamente chiarissima: quotidianamente, il cervello di due uomini funge da necessario nutrimento a due voraci serpenti fuoriusciti dalle spalle di *Daḥḥāk* in seguito ai baci del cuoco/Ahriman, che, nelle spoglie di un giovane di gradevolissimo aspetto, lo aveva iniziato alla dieta proteica, carnea, per condurlo infine all'antropofagia, proponendogli, sulle prime, una pietanza dall'apparenza innocente (ma ricca di significato oltreché di nutrimento) fino ad allora sconosciuta, il tuorlo d'uovo. La natura cerebrale del seme non desti meraviglia, ché il racconto stesso palesa in modo inequivocabile la valenza seminale di quel pasto: ogni giorno infatti, il buon ministro del demone-tiranno libera uno dei due malcapitati destinati a venir sgozzati, mischiando al cervello di una delle vittime quello di una pecora, in modo da ingannare serpi dai gusti pur tanto esigenti. Gli scampati a opera del buon ministro (non per nulla un *funzionario* del re storico) sono *gli antenati di un popolo nuovo* (la nazione curda). La loro fuga a ovest del Damāvand, che è prima il regno, poi la prigione di *Daḥḥāk*, dà inizio alla storia vera e propria. La festa invernale iranica del *sade* che ha prosecuzione nel *saya* dei turchi ne commemora la liberazione. Si racconta che una certa notte, per ordine del buon ministro, gli scampati/antenati accendessero dei fuochi sui tetti delle loro case in modo da mostrare al trionfante Fereydun, che chiedeva a quel ministro ragione delle sue sospette mansioni al servizio di *Daḥḥāk*, quanta gente avesse salvato in tutti quegli anni. Di lì la pseudoetimologia del termine *sade*

che starebbe a significare il *centinaio* di fuochi ardenti quella notte. Ma altre versioni³, più vicine alla radice del mito, fanno risalire la fondazione di questa festa agli albori stessi dell'*intera* storia umana, al momento in cui Kayumart, l'Adamo iranico, fece sposare tra loro i suoi cento figli (dove pure la pseudoe-timologia di cui s'è detto trova medesima applicazione). Ben più significativo, qui, il riferimento immediato agli antenati — questa volta del genere umano nel suo complesso — e alla *prima unione*: il *sade* è la festa che commemora l'evento (matrimonio degli antenati), il quale dà vita al genere umano, la festa celebrante (stavolta in chiave *positiva*) la *semenza* ancestrale. E in questa prospettiva il pasto ahrimanico di ʿAḥḥāk e il peccato di Jamšid assumono un significato nuovo, sulle prime, forse, da molti insospettato. Il parallelismo tra la festa del *sade/saya* — nel cui rituale si registra la consumazione/sacrificio, la fagocitazione simbolica del seme sotto forma di fave, di noci e di mandorle — e il rito della circoncisione, segno e sostituzione della tecnofagia mitica di Crono (o Baal, o Jahvè), è di tutta evidenza.

È in un passo del *Kitāb al-buldān* di Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī (274-277), dedicato da quest'autore all'esposizione della leggenda di fondazione del *mehrgān*, che troviamo una delle varianti più ampie del racconto della vittoria di Fereydun su Bivarāsp o ʿAḥḥāk, il tiranno divenuto strumento delle forze ahrimaniche per via alimentare che presenta evidenti tratti demoniaci, primo tra tutti le due serpi che fuoriescono dalle sue spalle e che necessitano di quel quotidiano particolarissimo nutrimento. Tuttavia, altre fonti arabe e neo-persiane, ove la leggenda è collegata inequivocabilmente con la fondazione della festa invernale del *sade*, forniscono elementi diversi di non secondaria importanza. È il caso dei brani biruniani del *Tafhīm* (A: 182 [308], P: 257-258), del *al-Qānūn al-mas'ūdī* (265-266) e de *al-Ātār al-bāqīya* (226-227) e, al tempo stesso, dei relativi brani del *Nowruz-nāme* pseudo-khayyamiano (10) e del *Zeyn al-aḥbār* di Gardizi (246-247), nonché della *Nihāya* di Nuwayrī (189). Riportiamo il suddetto passo dell'opera del figlio del giureconsulto di Hamadan nella traduzione francese elaborata da Massé (Ibn al Faqīh-Massé: 329-331):

On lit ceci dans l'histoire des Perses: Lorsque Afrīdūn (Farīdūn) se dirigea du ponent au levant, emmenant Bīwarāsf afin de l'emprisonner, il traversa le district d'Ispahan; il chercha des gens qui lui garderaient Bīwarāsf pendant qu'il déjeunerait; n'en ayant pas trouvé, il rassembla quelques-uns des habitants, mais ils en furent incapables; alors il l'attacha solidement à des colonnes, avec des chaînes, fit passer les chaînes autour d'une montagne et, tranquilisé, s'assit pour déjeuner. Or Bīwarāsf tira ses chaînes, avec les colonnes et la montagne, et s'en-

³ Come in Bīrūnī, *Tafhīm* A: 182 [308] e *Tafhīm* P: 257-258, Gardizi, *Zeyn al-aḥbār*: 246-247, Qazwīnī, *'Ajā'ib al-maḥlūqāt*: 83 e Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'sā*: 412, nonché nelle definizioni della maggior parte dei dizionari classici.

vola avec elles⁴. Afrīdūn, l'ayant suivi, le rattrapa dans la ville de Bahzīr — qui est Rayy. L'ayant rattrapé, il le frappa à la tête avec des crochets de fer qu'il tenait: Bīwarāsf tomba évanoui, et la montagne qu'il avait transportée d'Ispahan se fixa dans la ville de Rayy, qu'elle surplombe; Afrīdūn maudit la montagne et demanda à Dieu de n'y rien faire croître; sa prière fut exaucée. Ensuite Afrīdūn emmena Bīwarāsf vers le Dūnbāwand, l'emprisonna dans la montagne du Village des Forgerons et commit Armā'il à sa garde; Armā'il modela devant lui l'effigie d'Afrīdūn sur le sommet creux de la montagne, y fit un talisman et bâtit des boutiques tout autour; il y installa un peuple de forgerons qui frappaient alternativement sur leurs enclumes avec leurs marteaux, nuit et jour, hiver comme été, et sans faiblir. Puis Afrīdūn s'en retourna dans son royaume et chargea Armā'il de garder Bīwarāsf et de le nourrir; Armā'il immolait donc quotidiennement deux êtres humains dont Bīwarāsf mangeait la cervelle. S'étant affligé d'immoler des humains, Armā'il s'ingénia à les sauver; il escomptait une rétribution [de Dieu] en les faisant échapper à la mort. Ayant passé par un village nommé Mandān, il construisit, sur la montagne située à l'ouest de ce village, un château qui contenait des jardins, des résidences fastueuses, des sources coulant dans les cours de ces demeures et ces jardins; il construisit, parmi ces demeures, une maison en bois de teck et d'ébène, avec des statues; personne ne possédait, en Orient, une maison plus superbement haute et belle. Cette maison resta debout jusqu'au moment où al-Mahdī délogea du Pic d'al-'Ayrayn Ibn al-Maṣmuḡān, en lui accordant l'aman; lorsqu'on fut arrivé avec lui à Rayy, où al-Mahdī était descendu, il fit décapiter Ibn al-Maṣmuḡān. Ar-Rašīd, devenu calife, vint à Rayy: ou lui parla de cet endroit et de cet édifice; il y alla, s'y arrêta et ordonna de le démonter et de le transporter à Bagdad. Pur en revenir à Armā'il, il faisait échapper les captifs et les longeaient dans la montagne située à l'ouest du village de Mandān; il continua d'agir ainsi durant 30 ans, laissant aller les prisonniers. Le village de Mandān se trouve sur deux montagnes séparées par un cours d'eau douce et abondante, ne tarissant ni hiver ni été; sur ses deux rives, des eaux viennent se jeter et des arbres fructifient. Or donc, chaque fois qu'Armā'il faisait échapper un captif, il lui assignait une demeure, lui donnait pour résidence la montagne occidentale et lui ordonnait de [semmer ce qu'il désirait et] de se bâtir [une maison] à son gré, ce qu'il faisait. Allah destina à Armā'il un enchanteur qui vint lui dire: "Si j'enchante la nourriture que tu donnes à ce maudit: si je l'emprisonne dans son ventre jusqu'à la consommation de son temps d'existence, afin qu'elle pénètre au fond de ses entrailles, monte à sa poitrine et passe dans sa gorge; et si, lorsqu'il voudra la vomir, je l'en empêche, que feras-tu pour moi?". — Armā'il répondit: "Demande ce que tu veux. — Si tu reçois la souveraineté sur ce pays, associe-moi à ta souveraineté et à ta fortune et établis, entre nous, un lien de parenté indissoluble". Armā'il lui ayant garanti cela, il enchanta la nourriture et la boisson dans le ventre du maudit et tout cela s'enfonça dans son intérieur jusqu'à la consommation de ses jours. L'histoire des captifs parvint aux oreilles d'Afrīdūn qui s'en réjouit extrêmement; il se dirigea vers la montagne; ayant reçu confirmation de la conduite d'Armā'il, il le combla de présents, lui

⁴ Su questo vivido, pittoresco "segnale" del reiterato transfert della prigionia montana di Daḡḡāk, su e giù per l'altipiano iranico (e oltre) v. Pistoso 1974: specie 201.

ceignit la tiare, l'éleva en dignité et le nomma *mašmuḡān* et lui dit, en langue persane: "*Vas (bas) mānā katah (kadah?) āzād kardā*" (c'est-à-dire: "Combien de gens (de maison) tu as libérés!"). La famille du *mašmuḡān* est bien connue, aujourd'hui encore, en ce pays. Il arriva, par coïncidence, qu'Afrīdūn fit prisonnier Bīwarāsf au milieu du mois de *mīhr* et le jour de *mīhr*; lorsque ce fut le matin, il institua ce jour fête de *mīhragān*⁵.

Qui abbiamo a che fare con la leggenda contenente, assieme a contaminazioni e deformazioni varie (oltre all'iperdemonizzazione del cibo maledetto, che solo in questa versione è causa di una sorta di blocco intestinale, e oltre al trasferimento della vicenda nel tempo storico fereiduniano, soprattutto le ben note varianti caucasiche del motivo di ʿAḥḥāk, cfr. Charachidzé 1988: 54 sgg. e *passim*; Scarcia 1980: 82-89 e 1991), la versione *canonica* dell'istituzione del *mehrgān*. Ma questo stesso brano sulla base delle versioni di Bīrūnī (*Tafhīm, al-Āṭār al-bāqīya* e *Qānūn al-Mas'ūdī*), del *Nowruznāme*, di Gardizi e di Nuwayrī, si può considerare una tra le più significative versioni della leggenda di fondazione del *sade* in quanto ricordo, già menzionato, dell'accensione dei fuochi da parte delle vittime sfuggite alla morte con l'aiuto del buon ministro Armā'il/Azmā'īl (o Armānīk) *in seguito* alla vittoria di Fereydun su Bīvarāsp/ʿAḥḥāk. Gli antefatti, cioè l'usurpazione del trono e l'inizio della dieta "proteica" a opera del cuoco diabolico per mezzo dell'uovo e i baci del giovane cuoco sulle spalle del tiranno donde usciranno le serpi fameliche si trovano — con varianti — in altre opere, in primis nello *Šāhnāme*. Ma non solo.

Proprio a riguardo della storia di ʿAḥḥāk così come si presenta sia nello *Šāhnāme* sia nelle diverse forme che essa ha assunto in Ṭabarī, in Sahl al-Balḥī e in Ta'ālibī, Dumézil (1926: 62-63) lanciava l'ipotesi che "pour le contenu de la légende, avec sa scène de séduction fatale (où n'intervient même plus une 'Illusion', ni un homme déguisé en femme [come nel rituale primaverile della festa *armena* oggetto dell'indagine prima dello studioso], mais simplement le Diable incarné en jeune garçon), avec son couple de *cuisiniers* qui *sauvent la vie* aux premiers ancêtres de la race kurde, leur donnent des *aliments* et leur enseignent l'élevage *qui leur permettra dorénavant de se nourrir*, il n'est peut-être qu'une forme locale (kurde?) du cycle des archanges nourriciers, enrichie de vingt inventions barbares. Et le noms eux-mêmes, sous leur aspect arabisant, gardent peut-être quelque chose des deux noms iraniens: *Khūrdad-Amūrdad* [...]". E, in questo caso — prosegue Dumézil — "il faut reconnaître que l'on se

⁵ Ibn al-Faqīh riporta peraltro a questa "summa", significativamente, anche la fondazione del *nowruz*: "ʿAḥḥāk rimase in catene per sei mesi, dopodiché Afrīdūn lo uccise, e ciò occorre il giorno di *nawrūz*. Quando quello venne ucciso i persiani dissero 'Oggi è *nawkrūz*', nel senso di: 'abbiamo iniziato l'anno con un giorno nuovo', ed elessero a festa quel giorno fino ai tempi nostri".

trouve en face d'une version tournée dans un sens et animée d'un esprit absolument opposés à ceux de l'église officielle de l'Iran". Lo studioso, dopo aver espresso in modo così chiaro l'idea dell'appartenenza di tale corpus di leggende al ciclo ambrosiaco, termina questa parte del suo discorso ponendo l'accento su una questione ancora aperta: "une telle conclusion, quando on songe au destin des Kurdes, n'étonnera pas". Ma, come s'è detto, sappiamo che questi curdi stanno là solamente a *rappresentare* il genere umano. Piuttosto, sarebbe interessante individuare quale delle "hétérodoxies mazdéennes" abbia improntato in maggior misura il rituale della "fête printanière" armena su cui si intrattiene Dumézil, dal momento che "la plupart de nos témoignages iraniens sont *avestiques*", ma "M. Meillet a montré que ce n'est pas une influence proprement avestique que l'Iran a exercée sur l'Arménie" (Dumézil 1926: 47). Ora, ribadiamo, la leggenda di Դափհակ viene considerata da Dumézil come "une version assez aberrante du cycle de l'Ambrosie, où le mazdéisme n'a pas mis sa marque moralisante", come avverrebbe invece nel caso della menzione del rituale di Խորդած e Amordād nel *Dīnkart* e nel *Nīrangistān*, e nelle leggende arabo-giudee su Hārūt e Mārūt, supposte vestigia del punto di vista della "ortodossia mazdea" in materia (Dumézil 1926: 61). Noi preferiamo concentrarci soprattutto intorno al segno di una vittoria sul gelo invernale, ottenuta con atto riparatorio: una rituale astensione dall'offesa — segnata dalla dispersione/diffusione inconsulta — alla suaccennata collocazione "naturale" di isolamento di un *semen*, che è invece da "rastrellarsi" e consumare interamente sotto forma di olocausto in prevenzione. Vincere la furia di Դափհակ/Inverno, in altre parole, adottando i sistemi stessi che a Դափհակ danno requie e lo rabboniscono, ma introducendo nella dieta una sorta di vaccino. Vaccino con il quale, naturalmente, si otterranno inverni più blandi, vittorie temporanee sul gelo, ricorrenti, annuali, non definitive, insomma semplicemente *storiche*. Di tanto dobbiamo accontentarci in attesa della consumazione dei secoli e della sconfitta definitiva di Դափհակ a opera di Garšāsp, suo Antagonista escatologico; e di tanto è *segno* preciso la festa annuale del *sade*. Tutto quel che di rituale si è riusciti a individuare intorno al *sade* ha infatti a che vedere con la (ri)nascita della vita dopo il gelo e in quel rituale sono presenti elementi simbolici (cibi particolari) che hanno direttamente a che vedere con il cervello ovvero essenza umana, in cui la fisiologia antica individuava la sede dell'anima e della luce, trasmesse quindi attraverso il seme maschile, esso stesso di natura cerebrale. E i più importanti tra questi elementi/alimenti sono la noce del *sade* e la fava del *saya*.

Per quel che riguarda le noci, è il passo del *Tafhīm* di Bīrūnī (*Tafhīm* A.: 182 [308]), seppur non molto diverso nel complesso da quello de *al-Ātār al-bāqiya*, a offrire, in particolare, quel dettaglio di tipo rituale che, sul piano mitico, presenta interessantissimi riscontri: l'uso di alimentare i fuochi di quella festa "con noci e mandorle". Per la verità, si potrebbe anche intendere che

si tratti di legno di noce e di mandorlo, ma in assenza di una qualsivoglia specificazione, e dato che in un brano di Qalqašandī (*Ṣubḥ al-a'šā*: 412) si parla dell'uso di gettare *ḥubūb* nel fuoco, sembra il caso di preferire il frutto al legno.

La frutta secca è da secoli tipica della produzione iranica, soprattutto della parte orientale dell'altopiano, la patria del celebre *ahlilaj* (Le Strange 1909 [1930]: 349; Dozy 1927: I, 43 s.v. *ahlilaj* con varianti), cui pertiene anche il più evocativo nome di mirabolano, non per nulla dotato di una sua specifica funzione, agli estremi confini del mondo, nel *Romanzo di Alessandro* (Pseudo-Callistene: III, 17: queste piante, e queste sole, sono i "cortigiani", ovvero la Guardia, "gli Immortali", degli alberi del Sole e della Luna). Ma la rappresentanza, a livello "industriale" e "commerciale", di questo prezioso principio vitale non è sempre, né stabilmente, assunta da un unico "prodotto". Su tutti i piani, gran concorrente del mirabolano è la mandorla, quel frutto che, non per nulla, in Iran "risana il cervello"⁶; e, sulla nota simbologia di *ἀμύγδαλον* ("mandorla") si può vedere, tra l'altro, un efficacissimo passo di Michelini Tocci (1981: 70-71). Al giorno d'oggi, certo, se le mandorle non mancano, l'attività di raccolta delle noci è in costante riflusso e domina il pistacchio, pianta molto più resistente del noce in condizioni di frequente aridità e salinità del terreno. Con tutta probabilità la cosa è infatti dovuta, oltre che al taglio delle vecchie piantagioni per l'esportazione del legname prezioso, alla progressiva desertificazione del paese, causata soprattutto da un eccessivo sfruttamento del territorio a scopo di allevamento, che nel giro degli ultimi dieci secoli ha causato la pressoché totale scomparsa delle grandi foreste un tempo esistenti nelle regioni centro-orientali del paese e, di conseguenza, la notevole riduzione delle zone umide, favorevoli alla crescita e alla coltivazione degli alberi di noce. Così, i pistacchi sembrano aver ereditato — da tempo, comunque — le funzioni di "midollo", "essenza vitale" tipiche di mandorle e noci; quest'eredità, chiaro simbolo di una vita ultraterrena che affonda le proprie radici nell'ombelico o addome di personaggi a essa votati, è di tutta evidenza nel caso degli alberi di pistacchio che crescono sulle tombe di santi come, ad esempio, quella di Jāmi a Herat. Il pistacchio, dunque, incarna oggi una delle forme possibili di quell'Albero della Vita che si incrocia altresì, in islam, con l'"albero dei desideri". Anche se la simbologia legata alle noci e all'albero di noce è più che mai nota, vale certo la pena ricordare che la noce, come del resto la fava (cfr. *infra*), è spesso colpita da tabù. Un caso risaputo è quello del celebre noce di Benevento cui un culto attribuito ai barbari longobardi fu pure illegittimamente sovrappo-

⁶ Il riflesso del rapporto esistente tra mandorla (*bādām*) e cervello si trova, per esempio, in un verso di Bidel, dove la mandorla — con cui, sottintende il poeta, si prepara una tisana adatta a guarire la follia — è metafora per l'occhio dell'amato che, invece, fa letteralmente impazzire; v. Bidel, *Canzoniere*: 107, e 160 n. 12.

sto (cfr. Pirelli 1997; De Caro 1997; Galasso 1997). Come in quel caso, tuttavia, che nasconde la figura di Iside, la negatività relativa al noce cela probabilmente altro (fecondità divina). La valenza di fecondità femminile del noce è notoriamente presente nella mitologia greca, secondo cui *Carya*, amata da Dioniso, venne peraltro trasformata in noce fecondo. E in tal senso, nell'Europa settentrionale, le noci venivano utilizzate per gli auspici degli innamorati: i gusci di noce, opportunamente trasformati in barchette galleggianti, portano il nome dei vari pretendenti alla mano della fanciulla, che sceglierà quello il cui nome sarà rimasto a galla più a lungo.

Ma la noce ha non poco a che vedere anche con il culto dei morti. Nel mondo balcanico Charon è divinità psicopompa: la festa in suo onore cade il primo giorno di settembre, e la sera della vigilia si portano sul tetto tante noci quante sono le persone che abitano la casa: se una di queste risulterà poi vuota, si ritiene che durante l'anno la morte si porterà via uno dei famigliari. Noci *bicolori* (bianco-nero, bianco-rosso) comparivano spesso nelle raffigurazioni funerarie dell'antichità classica in stretto rapporto simbolico con la *cista*, il canestro o cassetta che figura, insieme al serpente, in molti monumenti sepolcrali quale attributo delle divinità femminili della natura. La *cista* infatti, come spiegava già in modo chiarissimo Bachofen nel 1856, "corrisponde pienamente alla natura femminile. Essa è l'attributo, o meglio la rappresentazione della maternità nella sua destinazione naturale, della fecondazione, della *seminis immissio in monetam*, del concepimento, della nutrizione, della protezione del seme e di ogni giovane vita. Il suo spazio è oscuro, come quello del buio corpo materno. In esso il fallo maschile, escluso dalla luce, compie la sua opera. Perciò viene anche chiuso nella *cista* mistica, così come penetra invisibile, quale forza fecondatrice, nella materna materia della terra e della Luna. In molti miti, il bimbo neonato viene chiuso in una cassa e affidato al mare insieme con essa: ritroviamo qui l'idea del protettivo corpo materno, di cui gli antichi vedevano l'immagine anche nelle conchiglie, nelle noci, in legumi come i piselli e i fagioli [e le fave, preciseremmo noi], che devono appunto a questa caratteristica il loro significato tellurico" (Bachofen 1856 [1989]: 259). Quei legumi che, secondo San Gerolamo, erano interdetti alle suore in quanto "in partibus genitalibus titillationem producunt". Il tabù rimane, cambiando leggermente di segno. Come la mandorla, anche la noce (*cahār-mağz*), è *immagine* del cervello, e come tale è del tutto plausibile che, in Iran, possa rappresentare simbolicamente la "dieta di *Dahhāk*". Essa infatti si compone — in seguito alla graduale ma completa evoluzione in senso demoniaco delle abitudini alimentari di quel tiranno operata dal cuoco/Ahriman, che in un crescendo costante, a partire dall'uovo, introduce il terribile sovrano alla nutrizione carnea (una novità per l'umanità) per approdare infine all'antropofagia — di un unico alimento, il *cervello umano*. Si direbbe, questo, il corrispondente iranico di un elemento cardine delle conce-

zioni alimentari legate alla dottrina orfica e dionisiaca, la "dieta dei Titani", che, ricoperti di fango e gesso (bianchi come dei morti), attirano il piccolo Dioniso con ninnoli, lo colpiscono, lo smembrano e ne consumano le carni in quello che, per certe consuetudini rituali arcaiche, era un vero e proprio sacrificio alla rovescia, di *hybris*: dapprima bollono le carni, per ripassarle poi allo spiedo. I Titani, tuttavia, si asterranno dal consumare il cuore della vittima, organo peraltro normalmente considerato parte degli *splánchna*, gli organi interni da offrire sull'altare agli dei. Zeus fulminerà i Titani e dalle loro ceneri nasceranno la stirpe umana e le *fave*. Dal cuore, da quell'unica parte di Dioniso che i Titani non mangiarono, risorgerà il dio. Ora, sappiamo da una legge sacra di Rodi (I secolo d.C.) che era interdetto consumare questa parte delle interiora per poter entrare in un santuario — non è certo se di Asclepio o di *Serapide* — in stato di purità. L'interdizione accomunava al consumo del cuore i piaceri del sesso e quelle *fave* (Detienne 1987: 145) che, interdette sia ai pitagorici sia agli orfici, dal punto di vista della simbologia hanno tanto a che fare con le noci. In una visione antropomorfica, dunque, il cuore coincide con il tutto, ne costituisce l'essenza, da cui il dio potrà in seguito rinascere. Il cervello-noce sta, come il cuore-fava, per l'essenza dell'uomo. La dieta di ʒahhāk pare l'esatto contrario di quella titanica: l'essenza per il tutto. Del resto, cuore e cervello, nell'essere vivente, sono "il luogo della generazione: *genéseōs arché*. Questa espressione, 'principio della nascita', è utilizzata da un interlocutore delle *Questioni simposiache* di Plutarco che ritiene di dover cercare nelle dottrine orfiche o pitagoriche il motivo del rifiuto opposto da uno dei convitati all'invito a mangiare un uovo. Come il cuore e il cervello, che presenta agli occhi dei Pitagorici tanto grandi affinità con lo sperma, l'uovo non può essere consumato, è il vivente per eccellenza [...]. Uovo, cuore e fava sono parimenti riuniti insieme in uno stesso elenco di divieti contenuto in un regolamento di culto a uso degli iniziati di Dioniso Bromio, proveniente da Smirne e datato al III secolo d.C. [...]" (Detienne 1987: 146). Uovo, cervello (noce), e cuore (fava) sono interdetti in quanto "principio vivente, *arché*, nel duplice senso di ciò che dà inizio e di ciò che comanda" (*idem*: 147). Nel rituale del *saya* — la derivazione turco-anatolico-azerbaigiana del *sade* iranico —, stando a un brano di Carnoy e Nicolaïdes (1889, pp. 293-295), troveremo un rapporto diretto tra un elemento mitologico (il drago-serpente dell'inverno, come in *Bīrūnī* e *Qazwīnī*) e uno rituale (la dieta di fave). Una "offerta al demone invernale": *fave* in luogo di cuore, con analogo ribaltamento della dieta titanica.

Ma è soprattutto la noce quale elemento simbolico che in Iran trova riscontri sul piano mitico: la noce, il cui gheriglio assieme alla mandorla è linguisticamente connesso con il concetto di cervello (nutrimento di ʒahhāk), si ritrova sotto forma d'albero in più di una leggenda. Secondo un'osservazione del Messina (1938), sviluppata dalla Pigulevskaja (1956: 334-338), vi sono fortis-

sime analogie tra rito e mito del *tirgān* e le celebrazioni dello *šahr-āβ-āγām-vad* nell'Adiabene del II secolo. Durante il "giorno consacrato alla festa delle acque della regione", come lesse Markwart (v. Messina 1938: 241), stando alla cro-naca di Arbela, compare, oltre alla lustrazione rituale e allo scagliar frecce nel cielo da parte dei partecipanti, il sacrificio di un infante, che veniva gettato nel fuoco e le cui viscere (fegato e reni) venivano appese a un albero. Nel mito iranico collegato alla festa del *tirgān* — che studi e indagini recenti sul campo permettono di considerare tuttora vivente al pari del *nowruz* e del *sade* (v., ad esempio, Ruḥ al-Amini 1998: 97-120) — vediamo operare il valente arciere Āreš, il quale sacrifica coscientemente se stesso nello sforzo immane di tendere un arco poderoso al fine di scagliare la freccia che libererà l'Iran il più lontano possibile. E questa freccia si conficcò in un grande *albero di noce* lontano ben mille parasanghe. Ne conseguì, secondo la tradizione, l'uso di scagliar dardi durante quella festa. L'analogia si impone, ma nessuno dei due studiosi sembra aver notato l'essenziale: non solo la corrispondenza tra il motivo di Āreš *smembrato* dallo sforzo di tendere il suo arco e il bambino sacrificato in Adiabene, ma anche quella tra il *noce* khorasanico verso cui punta la freccia di Āreš e le viscere del bambino sacrificato appese all'albero di Adiabene. Ambedue le cerimonie sembrano non altro che riflesso, sbalzato su fasi successive del processo di simbolizzazione dell'antico sacrificio cruento, dell'or ora rievocato mito di Dioniso e dei Titani. La noce sta veramente, in Iran, per gli organi interni da offrire agli dei, quasi variante più continentale della più mediterranea fava.

Ma la noce si ritrova a tutt'oggi, in forma arborea, in una leggenda del Fars sempre legata a una fonte: la "sorgente dell'ira". A Eṣṭahbānāt, piccola città di quella regione in cui ci sono ricche sorgenti e centro legato, "fino in epoca recente, prima cioè che la sistematica esportazione di legnami preziosi cambiasse sempre più irrimediabilmente l'ambiente, alla presenza di un'intensa attività di raccolta di noci" (Scarcia Amoretti 1975: 353), un adagio diffuso tra le genti del luogo recita: "*āb-e zir-e gerdu bad ast*" ("malacqua sgorga sotto il noce"). Come se il tabù contagiasse la sorgente, cosa del resto ovvia sullo sfondo tematico di una fecondità virtuale prima sentita come *violata*, poi demonizzata. Un tempo, parte del raccolto di noci, forse per esorcizzare la "negatività" connessa a questo tipo di alimento, veniva distribuito tra i bambini in cambio delle loro preghiere. La "sorgente dell'ira" è situata a sud del borgo sotto i noci che coprono — ormai forse coprivano — un fianco del monte. A riguardo di tale fonte una leggenda locale narra di "un tale di nome Gorgīn-e Mīnāb (dove Mīnāb vorrebbe essere indicazione di località effettiva, la celebre oasi presso Bandar 'Abbās) manda sulla montagna, dove esiste una caverna, un suo schiavo negro, con una pala, ordinandogli di scavare due volte, pena la morte. Secondo alcuni, lo schiavo negro scavò una sola volta e venne ucciso dal padrone, secondo altri fu travolto, dopo che ebbe scavato due volte, dall'erompere furioso delle acque"

(Scarcia Amoretti 1975: 353-354). Il nome⁷, e in particolare il patronimico, del protagonista di questa leggenda è particolarmente significativo. Gorgin-e Mināb, infatti, ricorda un ben noto guerriero-alfiere, dalle caratteristiche non costantemente "positive", dello *Šāhnāme*. Si tratta di Gorgin-e Milād, l'amico e confidente di Bijan, che per un senso di "invidia" invero un po' curioso (o della gratuita pretestuosità di tanti luoghi di Ferdowsi mascheranti altro), indusse il compagno a intraprendere l'arrischiata impresa di inoltrarsi nei luoghi eletti a *stagionale soggiorno dalle vergini* turane. Del nome di questo personaggio dello *Šāhnāme*, secondo Scarcia Amoretti, Gorgin-e Mināb "è molto plausibile deformazione. L'eroe ferdowsiano non è dei principali, ma sembra essere stato popolare proprio nel Fārs, tanto da essere raffigurato nel *Kāh-e Ḥoršīdī* di Ḥusayn 'Alī Mīrẓā Šuḡā' al-Saḷḷāna, e tuttora visibile nel giardino del *Kolāh-e farangī* di Šīrāz" (*ibidem*).

Guarda caso, Gorgin di Milād, patronimico arsacide (*Milād* < *Mehrdād*), secondo l'interpretazione noeldekiana (Pagliaro 1927: XXVII), nel quale può sospettarsi un incrocio con il *milād*/Natale (né più né meno che il Natale dei cristiani, festa del solstizio d'inverno e del *superamento* del medesimo), sinonimo di *sade* nella tradizione irachena. E in un problematico rapporto sia con la noce sia con l'acqua, sia con il fertilizzante sia con la fertilità.

Proprio la noce, è, peraltro, recepita da Gazzālī nell'islam; lo *šayḥ*, infatti, utilizzò l'immagine della noce quale metafora per spiegare in modo chiaro l'essenza del *tawḥīd*, come segue: "Il monoteismo ha *quattro* gradi: si divide in polpa, polpa della polpa, scorza, e scorza della scorza. Per farci meglio capire da chi ha mente debole prendiamo a paragone la noce nel suo mallo. Essa ha due scorze, il gheriglio, e l'olio del gheriglio. Il primo grado del monoteismo si ha quando l'uomo dice con le labbra: 'Non vi è dio se non Iddio', mentre il suo cuore è distratto o nega. Così è il monoteismo degli ipocriti. Il secondo grado si ha quando il cuore di colui che pronuncia quella frase crede a essa. Così succede in genere ai Musulmani, ché questa è la credenza della gente comune. Il terzo grado si ha quando l'uomo vede (l'unicità di Dio) per via di rivelazione mediante la luce del Vero — e questa è la stazione dei Ravvicinati a Dio — in quanto egli vede molte cose, ma le vede, malgrado la loro pluralità, emananti dall'Unico, l'Onnipotente. Il quarto grado si ha quando l'uomo non vede

⁷ Il nome del personaggio richiama incontestabilmente un *gorg* (lupo) che è protagonista di un'altra leggenda locale riguardante quest'acqua fatale, secondo cui un feroce lupo (*gorg*) "divorava i greggi del paese. Un giorno sgorga all'improvviso una fonte a cui il lupo si abbevera e, appena tocca l'acqua miracolosa, muore" (Scarcia Amoretti 1975: 353). Sembra dunque che, qui, la "rabbia della fonte" si rivolga contro un essere sicuramente nero e sentito come antitetico, anche se la sua negatività rispetto all'acqua può derivare poi tutta dalla demonizzazione dell'acqua/fecondità medesima. Un Gorgin e il suo schiavo nero sussunti nel nero *gorg*.

in quel che esiste se non un Unico. Ed è questo il modo di vedere dei Giusti [...]” (Ġazzāli, *Scritti*: 498-499). Vale, in ogni caso, ricordare l’origine iranica del grande mistico, nella cui lingua materna “noce” si dice anche “*cahār-maġz*”, dove il primo termine del composto sta a ricordare la ripartizione in *quattro* segmenti del gheriglio di noce, e il secondo sta a indicare la qualità di “essenza”, “midollo” simboleggiata dal gheriglio stesso. Tale secondo termine ritorna anche a proposito della mandorla con la medesima accezione di “cosa contenuta nel guscio”, “cosa protetta perché vitale”: *maġz-e bādām* significa “mandorla sbucciata”, messa a nudo, essenza della mandorla. Un’*essenza* insomma, come il gheriglio della noce, e il cervello (*maġz*) umano.

Ebbene, è molto interessante che la *dieta* del *sade/saya*, festa della sconfitta (non della Sconfitta) di Ɖaḥḥāk, sorta di istituzionalizzazione — usammo appunto questo termine, “vaccino” — del mito *patrofagico* (come la circoncisione lo è del mito *tecnofagico*), sia costituita da alimenti abbastanza analoghi dal punto di vista simbologico, con accentuazione, se mai, dei tratti sessuali *maschili* rimossi nella leggenda di Ɖaḥḥāk, ma che in quella stessa leggenda traspasano dall’episodio della fuoriuscita dalle ferite sulle spalle del re dei due serpenti originati dai baci del cuoco/bel giovane (rapporto omosessuale sottolineato da Dumézil, 1926: 62-63), sotto le cui spoglie si nasconde Ahriman. Quei serpenti costituiscono l’immagine visibile del male di Ɖaḥḥāk: sono la sua ferita insanabile, la sua piaga esterna stabilizzata, pendant della demoniaca interna “indigestione”, strumento inalante dell’incetta di umana semenza. E a proposito di ferita/piaga quale segno di un inizio della *storia* si deve tenere presente come nella tradizione iranica il significativo nome della prima colonizzazione (città) umana nel mondo sia quell’*Āw.q* la cui etimologia richiama nettamente il concetto di pustola, piaga e malattie che presentano questo tipo di sintomo: la lebbra, il vaiolo, la scrofolo (su tutto ciò Scarcia 1979: 81). E proprio la lebbra, in particolare, svolge il suo ruolo non trascurabile in un altro mito di genesi già chiamato in causa. In merito al parallelo fatto più sopra tra il *sade*, festa della vittoria su Ɖaḥḥāk, e il rito della circoncisione si deve ricordare infatti la tradizione accolta da Bīrūnī (ex Syncello) riguardante il *patriarca* Abramo: il pene del primo padre è anch’esso *lebbroso*, soffre cioè della malattia che concettualmente richiama la colonizzazione. Per guarire da quel male (per tornare nell’Eden), il patriarca decide di amputare la parte malata del proprio membro (verso la storia “*ben protesi nervi*”), sennonché Saturno, proprio Saturno, si crocchia con lui per l’atto sconsiderato (Dio *vuole* l’Esilio, *vuole* la Storia, come del resto “mostrò l’una e l’altra fiata”) e Abramo decide così di sacrificare il proprio figlio per placare l’ira della massima divinità. A quel punto il dio rimprovera aspramente lo sprovveduto per il duplice peccato commesso, cioè un rifiuto della storia reiterato: dove si può tra l’altro leggere anche un’analogia con il rovesciamento rituale operato dai Titani (prima il *segno*, poi il *fatto*,

prima la *cultura*, poi la *natura*). Né Abramo è l'unica figura di fondatore di una nuova era (nuovo popolo o addirittura nuovi popoli) affetto da lebbra. Nella tradizione cristiana (cattolica) Costantino, futuro vindice della cristiana fede e, soprattutto, fondatore di ben due nuove Roma (Costantinopoli e il regno papale), soffriva terribilmente di un male che gli ricopriva di pustole il corpo. E quale rimedio gli proposero i più abili e versati medici dell'epoca? Gli comunicarono che, per sanare il proprio corpo, avrebbe dovuto far trucidare tutti gli infanti del regno ai fini di un bagno curativo nel loro sangue. L'azione sacrilega (eccidio/genocidio della progenie, della discendenza, ridesertificazione della colonia/cauterizzazione della pustola) non si produce, in quanto l'imperatore si commuove e non passa all'esecuzione dell'atto criminale. Si apre così la strada alla guarigione miracolosa operata da Papa Silvestro. C'è poi l'altra tradizione, reperibile per es. in Mas'ūdī (*Murūj*, I: 121), che mette in relazione la tecnofagia "storica" (strage di tutti i discendenti di un popolo) con una verginità a torto o a ragione mal custodita. Tale tradizione parla della morte di Zaccaria, il carpentiere a cui era affidata la protezione della Vergine Maria. Zaccaria, secondo il testo arabo, venne ingiustamente accusato dagli ebrei di aver abusato della giovane. In seguito, si rifugiò entro un albero cavo dove i carnefici, su indicazione di Satana, lo trovarono, e lo segarono in senso verticale esattamente come capitò a Jamšid. La moglie Elisabetta riparò quindi in Egitto col figlio Giovanni, il quale volle in seguito tornare in Palestina per predicare alle genti, ma anch'egli trovò colà la morte. A quel punto, il re Erode decise di vendicare il sangue di Giovanni figlio di Zaccaria, ordinando quella che passò alla storia come la strage degli innocenti. In questo testo, ove il parallelismo tra la famiglia di Zaccaria e quella di Giuseppe è tra l'altro evidentissimo, Zaccaria sembra costituire una sorta di sintesi tra la figura di Jamšid, il cui peccato rientra nella categoria dell'abuso di tipo sessuale (accusa rivolta a Zaccaria), e quella di ʔaḥḥāk, il "custode della Vergine". Zaccaria *ricongiunge* a unità Jamšid e ʔaḥḥāk: non per nulla, l'eroe *sistanico* che nelle vesti di Buḥtunnašsar ("Nabucco") decide invece di vendicare il "segato in due" (Jamšid/Zaccaria) con la deportazione di un intero popolo, è a sua volta un Fereydun/Zurvān perpetuante i sistemi di ʔaḥḥāk, il quale chiarisce perfettamente, anch'egli quand'è il suo turno, l'intrinseca unità delle tre persone del *mehrgān*. La strage degli innocenti (versione "storicizzata", si diceva, della tecnofagia saturnia) a opera di Erode, intende riscattare, sanare, un "peccato" legato ancora una volta al tabù della verginità, ma che noi conosciamo completamente cambiato di segno.

Nel rito del *sade* si nota la presenza pressoché fissa di acqua imbrigliata, incanalata nelle vicinanze del sito eletto per lo svolgimento delle celebrazioni del *sade*, nonché l'uso di bruciare noci e legumi durante dette cerimonie e il rapporto conflittuale (ovvero complementare?) tra acqua e noce. Abbiamo ritrovato entrambi gli elementi — il bosco di noci e una particolare sorgente

(dalla valenza distruttrice e benefica a seconda dei casi) — in una leggenda del Fars in relazione a un curioso personaggio, dal nome particolarmente significativo, che con tutta probabilità è da identificarsi nel Gorgin b. Milād di cui si parla diffusamente nello *Šāhnāme*. Ma quale legame intimo c'è tra Gorgin e la noce, simbolo di fecondità dalle connotazioni funerarie, ed essendo il più famigerato noce del folklore universale collegato perlappunto, in quel di Benevento, con il motivo fertilità isiaca/morte e resurrezione di Osiride, o di chi altro per lui? Sulla contaminazione fra culto di Iside e culto di Aiōn, nel contesto della discussa problematica riguardante quest'ultima divinità, è particolarmente significativo Bowersock 1992: 33-50. Ma Benevento — e quindi Pozzuoli — (De Caro 1997; Pirelli 1997; Galasso 1997) ci concerne qui direttamente anche e soprattutto perché “il ne paraît pas impossible, finalement, que quelque chose d'iranien [cioè di zurvanita] soit passé dans la fête célébrée à Alexandrie le 6 janvier [Natale delle origini e *sade*] en l'honneur du dieu Temps, Dionysos-Aiōn” (Duchesne Guillemin 1969 [1978]: 143): il ne paraît pas impossible, dunque, che anche l'iconografia del nostro Ḍaḥḥāk, elemento centrale della triade del *mehrgān*, con quei suoi serpenti, abbia a che vedere — proprio come i sistemi di Ḍaḥḥāk con il vendicatore di Jamšid nelle vesti di Buḥtunnašsar e l'osso di pesce di Ḍaḥḥāk con Zur (Scarcia 1965: 157 n. 185, 158 e n. 188 *ivi*) — con l'Osiride Chronocrator, ribadendo così l'idea di un continuo fluire dei tre personaggi l'uno nelle funzioni dell'altro e confortando allo stesso modo l'antica intuizione di Clermont-Ganneau (1876: cfr. in specie 378-380). Il segamento di Jamšid/Zaccaria nella sua prigione/tomba arborea sembra del resto una vera e propria sintesi delle due fasi successive del rito della morte di Osiride: imprigionamento nel sepolcro arboreo più smembramento.

Per tornare a Gorgin, egli è dunque il protagonista di alcuni episodi, non esclusivamente eroici, dello *Šāhnāme*, e segnatamente dei seguenti passi: Gorgin b. Milād è il latore del messaggio di Ḥosrow ad Afrāsiyāb (Ferdowsi-Pizzi: III: 104) e, in un altro caso, a Rostam b. Zāl (*idem*: 470). Qui, l'eroe è un valente e fidato messaggero e un *tramite* del sovrano. Egli espleta compiti di rappresentanza anche nel passo in cui è alfiere delle schiere iraniche durante la “Battaglia tra Irani e Turani” (Ferdowsi-Pizzi, IV: 214-225). Ma, cosa piuttosto curiosa, l'episodio che di lui tratta assai diffusamente porta, in Pizzi, il titolo di “Gli inganni di Gurgin”, allorché il fidato messaggero del re dei re si trasforma nel perfido ingannatore, ma pur sempre un *tramite*, del giovane Biḡan (*Šāhnāme*, V: 14, v. 136 e 139; Ferdowsi-Pizzi, IV: 17).

Di seguito, si racconta delle menzogne di Gorgin a Giv, padre di Biḡan (*idem*: 43-45); della sua incarcerazione (*idem*: 49); del suo pentimento con relativa confessione a Rostam; dell'intercessione di Rostam presso Ḥosrow e della liberazione di Gorgin (*idem*: 69-72). Le pagine seguenti trattano della spedizione punitiva di Rostam con mille irani tra cui Gorgin; dello stratagemma

della carovana per ingannare i nemici cui partecipò un piccolo gruppo di guerrieri; dell'incontro di Rostam con Maniĵe, dell'intercessione (ricatto) di Rostam presso Bijan affinché non si vendichi su Gorgin dei patimenti subiti, e della liberazione di Bijan (*idem*: 73-89), per finire con la scena in cui Gorgin chiede perdono a Bijan (*idem*: 90). Dopo siffatte pericolose marachelle, il figlio di Milād torna repentinamente alla gloria nella battaglia degli undici eroi, in cui compare quale ottavo degli undici gloriosi campioni d'Iran che vinsero uno a uno gli altrettanti campioni turanici (*idem*: 250-251).

Dapprima, dunque, Gorgin è il fidato messo reale (con funzioni specifiche di *intermediario*) e un coraggioso alfiere, poi diviene il malvagio che per invidia (ma invidia di che cosa se anche lui è un grande eroe?) fa cadere in una pericolosa trappola il giovane compagno e amico Bijan, inducendolo a recarsi in una strana regione, periodicamente abitata da *sole vergini* (rappresentate per eccellenza da Maniĵe, figlia del turano Afrāsiyāb, ma anche dalle sue, per qualcuno, cento — *šad* — ancelle). Dopodiché, torna a essere il valoroso e vittorioso guerriero di sempre. Una tale parabola nella natura del personaggio — che solitamente viene connotato in modo piuttosto sbrigativo come un prode degno di grande fiducia, mentre in un solo caso, su cui l'autore si dilunga alquanto, mostra un carattere incompatibile con la figura stereotipata dell'eroe epico — lascia supporre che l'autore dello *Šāhnāme* sia incorso in più di una difficoltà nel sistemare le notizie in suo possesso: la leggenda del tradimento di Gorgin sembra far parte di un ciclo leggendario indipendente, lasciando intravedere rilevanti connessioni con fatti mitici ben precisi. Il richiamo va al leggendario regno delle Amazzoni — simbolo del mondo femminile nelle sue più vaste accezioni — in cui il protagonista — l'elemento maschile — s'avventura o irrompe (o procura, come in questo caso, di introdurvi altri), provocando così gravi conseguenze, che si risolvono comunque con un evento riparatore ristabilente il buon ordine "storico" delle cose: il matrimonio finale. Si tratta sempre dell'ambito mitologico riguardante la penetrazione dell'elemento maschile (igneo) nella sfera del femminile (acquatico), di un evento ierogamico insomma, mai slegato da rivolgimenti imprevedibili, dal momento che tale intrusione è un *hybris*. Non sorprende dunque che Gorgin, nella leggenda del Fars, abbia a che fare con un'acqua funesta (la "sorgente dell'ira") che sgorga, a lui tumultuosamente reagendo, in un bosco di noci, anch'essa eco plausibile di racconti legati a miti di questo genere. È il caso di osservare qui che un'interpretazione simile potrebbe forse darsi anche per la festa, secondo la Boyce (1968: 213-215) gemella del *sade*, la festa *yazdi* chiamata "*Hīromba*". Del nome e del significato di questa celebrazione Boyce non offre spiegazioni, esulando questo tipo di ricerca dal carattere precipuamente calendariale del suo lavoro, e si limita a comunicare che, nei villaggi ove la "*Hīromba*" si festeggia, nessuno ha saputo fornire indicazioni di sorta in proposito. Ebbene, che cosa può significare "*Hīromba*"?

Tenuto conto della varietà delle pronunce dialettali, al di là delle suggestioni di immediata presa del termine *hir* — dal significato di “fuoco” che potrebbe sembrare la prima parte del nome in oggetto e che si trova in composti come *hirbad* “sacerdote del fuoco”, “dotto zoroastriano” — noi pensiamo che, molto semplicemente, il termine “*Hīromba*” potrebbe essere letto come leggerissima deformazione di un composto tipo *Harōm-bā*, “zuppa”, “sciroppo”, “pozione”, “bevanda” (*nušābe!*) “di *Harōm*”. A *Harum* corrispondono due nomi propri: un antico nome persiano della città delle Amazzoni (in arabo *Barda’/Barda’a*, in persiano anche *Firuzābād*) — ove regnava la regina *Nušābe* — è quello di un certo *pahlavān* (cfr. s.v. *harum*, *Loġatnāme-ye Dehḡodā*, 104: 196 e s.v. *barda’*, *idem*, 165: 864-865). Immediato allora il parallelo con Gorgin: introduzione, anche qui contrastata dalla solita tempesta, dell’elemento maschile nel mondo femminile⁸. Un’altra “variante del tema dell’ambrosia”?

In particolare, si diceva, l’alimento unico della dieta del *saya* presenta una notevole analogia simbologica con la noce-mandorla: è il caso delle fave, che vengono consumate durante la festa soprattutto nel caso in cui durante l’anno, in famiglia, si sia verificata la morte di una persona. Quale simbolo della vita e dell’embrione, della primavera, tale legume è sovente presente nelle offerte rituali durante i matrimoni. La fava è una primizia, è il primo dono che i morti mandano ai loro discendenti col ritorno dei bei giorni. Centrale nel culto dei morti (così come la noce), è considerata vegetale psicopompo; nella Roma antica i Lemuri venivano invocati ogni anno nella festa notturna dei lemuria quando il padre di famiglia lanciava fave nell’ombra, voltava la testa e diceva nove volte: “Con queste fave io e i miei famigliari ci riscattiamo”. In alcuni ambienti veniva associata alla reincarnazione, come presso gli egizi, i quali ritenevano che il campo delle fave fosse il luogo dove le anime degli antenati giudicati adatti attendono di essere reincarnati (Pont-Humbert 1995: 216-217). Pitagorici e Orfici ne avevano orrore per il fatto che la pianta di fave, presentando uno stelo totalmente privo di nodi, era considerata un medium tra il mondo dei vivi e quello dei morti, un essere che partecipa della natura degli inferi e degli uomini al tempo stesso. I Dionisiaci consideravano le fave come nate, proprio come la stirpe degli uomini, dai Titani, assassini di Dioniso (Detienne 1987: 146). Mangiare fave significa mangiare il nutrimento dei morti, e, per via dell’identificazione tra cibo e chi lo mangia (si è quel che si mangia),

⁸ Scarcia (1979: 77): “Nella forma ‘psicometeoreologica’, della tempesta di fuoco e neve, [...] protegge” un “elemento essenziale del Centro [...]”: la presenza delle vergini, che sono per eccellenza le caucasiche Amazzoni di *Barda’*, ma che, fra vedove, fanciulle, madri vergini di salvatori, sacerdotesse o donne dedite al tribadismo, coprono tutta la possibile gamma di situazioni della categoria ‘donne sole’ — nel senso della solitudine di *Bernarda Alba* — e che da un lato si ricollegano alle Esperidi (né mancano i pomi dell’immortalità), dall’altro, crediamo, pure ai ‘conventi di suore’ in cui si trovano a capitare [...] gli eroi delle fiabe russe”.

significa "mangiare gli antenati", essere come morti, entrare negli inferi; nutrirsi del cibo dei trapassati significa rompere il flusso del ciclo della vita e perciò la cosa costituiva tabù. In poche parole, l'ordine di idee sotteso alla simbologia della fava è il seguente: poiché tutte le culture umane tendono a separare i morti dai vivi, delimitandone gli ambiti d'azione e creando così un ordine, un'armonia, la fava, che in sé riunisce la vita (fava come organo maschile, fava come embrione) e la morte (fava come cibo, sostanza dei morti, urna funeraria) è soggetta a tabù e il suo consumo è regolamentato, è cioè di tipo rituale.

E tuttavia, a proposito di versioni iraniche "aberranti" o meno del mito dell'ambrosia, quell'insistere sulla figliolanza (*semenza*) di Kayumart e ascendenza (costituita da materia cerebrale risparmiata) dei curdi, quell'insaziabile voracità di Dahhāk di fronte a un cibo che gli brucia le viscere, quella dieta di cervello (e di fave) e quant'altro s'è detto in connessione con una festa di luci, fanno irresistibilmente pensare a un esito ultimo, ormai deformato e corrotto/corretto in senso fiabistico, di quello in cui Gnoli (1962) indicava "un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo". Ovvero, la "particolare implicazione seminale o spermatica" di tale simbolismo getta una luce che ci pare piuttosto chiarificatrice su quanto di mitico e di rituale collegato con il *sade* è stato fin qui individuato sulla base delle fonti prese in esame. I "numerosi indizi" presenti nell'*Avestā*, "connessi in particolare con la concezione dello *x^varenah* (antico persiano *farn*, pahlavico *x^varr*) di un simbolismo della luce, che svela un significato spermatico o germinale" (*idem*: 98) e il mito avestico che colloca lo *x^varenah* — la forza, il potere "[...] con cui Ahura Mazdāh ha operato la sua creazione e con cui gli eroi kayanidi, Zaratuštra e il Saošyant, possono sconfiggere i *daēva* e gli esseri ahrimanici — [...] dentro il mare Vouru.kaša, sede del Gaokerna (pahlavico Gōkarn), cioè dell'Albero della Vita, e del suo guardiano il pesce Kara, e campo di battaglia dei due stalloni Tištrya e Apaoša, che lottano in tre scontri successivi l'uno per ottenere e l'altro per impedire il libero flusso delle acque vivificanti" (*idem*: 100-101), fa giungere Gnoli alle seguenti considerazioni: "A) Lo *x^varenah*, lo 'splendore', l'aureola di gloria, il segno carismatico della regalità sacra, è un elemento luminoso e irradiante che si trova dentro il seme o le acque che racchiudono i germi vitali e che esprimono simbolicamente lo stato di pre-formalità. B) Lo *x^varenah* discende dall'alto in queste acque generatrici, in questo 'υδωρ γουσοιόν, in questo seme. Esso vi è portato dalle acque superiori del fiume Anāhitā, che scorre giù dalla cima dell'Hukairya, o vi è assegnato dagli *yazata* del *mēnōk*" (*idem*: 105). La cosmogonia mazdea, d'altro canto, chiarisce ulteriormente "il rapporto tra *x^varenah* (*x^varr*) e seme, germe" e "l'aspetto germinale della concezione dello *x^varenah* e del simbolismo della luce" vi "trova conferma" (*idem*: 103 e 105). "La Luce senza Principio è il seme dello *x^varr*" (*idem*: 107).

Lo *x^varenah*, il seme di natura psichica, contenuto nelle acque, ma dalla sostanza ignea e di luce, è dunque parte di un processo ierogamico rintracciabile nell'*Avestā* e nella cosmogonia mazdea. Evento ierogamico che, in base alla fisica antica sia iranica che greca, veniva interpretato come l'unione del principio igneo con quello acqueo: il secco con l'umido. Si tratta dell'incontro di contrari (acqua e fuoco), simbolo per eccellenza del quale è l'uovo cosmico. Ingrediente alchemico indispensabile, medicina miracolosa, surrogato dell'*haoma* con tutti i suoi segni ulteriori tra i quali ricordiamo, più frequenti, i legumi (fave in particolare) e le noci (che s'è visto quanto stiano per cervello), esso entra sovente a far parte delle cerimonie legate al culto dei morti. Ritrovammo le fave legate al *saya/sade* d'Anatolia, ma ritroviamo le noci in connessione con il *sade* festa di fuoco in presenza di acque, collegata con lo spirito Rapithwin, nel rituale che fa riferimento alla lotta tra tenebre e luce e nel cui mito si stagliano figure di ridisciplinatori di acque ma anche quella del divoratore dello *x^varenah*, il demòniaco *Ḍaḥḥāk* che si nutre di cervello umano. È possibile quindi sospettare nel *sade* l'esplicitazione rituale, entrata proprio per il suo simbolismo di "regalità" connesso con lo *x^varenah* a far parte delle feste dei re e protrattasi poi in ambiente popolare con esiti vari, di un'idea religiosa interpretante il segreto della nascita della vita — la ierogamia celeste — presente nel mondo iranico fin da tempi remotissimi, che ha lasciato abbondante traccia di sé in ambienti religiosi diversi come quelli manicaico, mazdaico e zurvanita. Un rituale di (ri)nascita, di (ri)generazione nella storia degli uomini e della natura, i cui addentellati si possono ritrovare da molte parti.

Ma talora, soprattutto in riferimento a Gnoli (1962: 120 n. 111, e cfr. 232), il pensiero corre, nel quadro di questa problematica in fondo così universale, a quanto, in diversi suoi lavori giovanili, Molé chiamava, senza peraltro indagarli — quasi per una punta di scrupolo un po' puritano — i "misteri sistanic". È infatti Zaranj, capitale del Sistan, il teatro per eccellenza delle "orge di *Ḍaḥḥāk*" (Scarcia 1965: 134-135 e 141-142) ed è a Karkuy, santuario del Sistan, che già Bahār rintracciava, in uno dei più precoci esempi superstiti di lettere neopersiane, l'associazione tra il nome di Garšāsp (il Primo sistanic e l'Ultimo, il definitivo uccisore di *Ḍaḥḥāk*) e l'ambrosia (*Tāriḥ-e Sistān* A: 37 e n. 6 *ivi*, suggestione non raccolta da Gold, v. *Tāriḥ-e Sistān* B: 26).

Seme di luce *serpeggiante* per le acque a mantenere e restituire loro periodicamente il vigore, dunque, la scintilla del nostro *sade*. Serpeggiante per il "cornuto" (*sorubar*) Acheloo/Oceano, "[...] the primal $\psi\upsilon\chi\eta'$ and thus would be conceived as a serpent in relation to procreative liquid" (Onians 1954: 249, e cfr. 245-246). Seme puntiforme, alba prima, bruzzolo (la "viola in mano di S. Sebastiano"), che la successiva "quarantena" (*celle*) condurrà a maturazione nello zenit meridiano (Sistān = Nimruz!) dell'equinozio di primavera.

E non andrà dimenticato, in tutto ciò, come, allo stesso modo che Dajjāl è Ḍaḥḥāk, anche l'islamico Iblīs manifesti tratti residuali iranici riconducibili alla nostra problematica, non solo in quanto Lucifero/avanguardia (allo stesso modo che il solstizio invernale è avanguardia dell'equinozio/*nouruz*), ma anche, forse, più puntualmente, in quanto tentatore che, bisbigliando alla maniera mazdea, suggerisce all'uomo cose disdicevoli dall'interno stesso delle vene in cui scorre *con il sangue*. Come quel Ḍaḥḥāk che dispone, per un continuo adeguato approvvigionamento di "mandorle" psichiche, di quella sorta di cordoni ombelicali che costituiscono il *medium* ofidico attraverso cui fa propria la luce divina imprigionata nell'uomo. Cordone ombelicale attraverso cui "food, sex" costituiscono un unitario "something transmitted, out of bodies to other bodies" (Jacobsen Buckley 1994: 17).

Quanto infine a un giudizio d'ordine morale su tutte le varie forme, compresa quest'ultima nostra di nuova ricognizione, del "libertinismo gnostico", o meglio quanto alla stessa plausibilità scientifica di porsi interrogativi del genere, si veda sempre Jacobsen Buckley 1994. Certo, si tratti della "eucarestia" dei barbelognostici o del ricordo d'infanzia freudiano di Leonardo da Vinci, o del gioco di parole francese medievale dell'*eau de vie qui soutient vit*, oppure dell'idea del "seed of light, wich needs containment in the female recipient's body" del "notorious Marcos, as described by Irenaeus" (*idem*: 17), o dell'analoga/opposta "teologia" descritta da Giovanni Boccaccio a proposito di un diavolo che va rinchiuso nel "ninferno", sarà difficile negare l'esistenza di sottese, sempre presenti e anche sempre "naturali" — in piena *storia* ormai —, pulsioni umane che il puritanesimo, eventualmente, tenta di neutralizzare soppingendole verso la sfera squisitamente letteraria, quindi gratuita, del satirico e del pornografico. Tuttavia il conflitto tra le due antitetiche radici — esperimenti e *gloria e vergogna* — chiamate in causa per il sesso (maschile), tra *dakar* e *pu-denda*, non c'è mai modo di sanarlo veramente; quando è tragedia non conosce catarsi. Però è un'idea, questa del nesso non solo naturale, ma *spirituale*, tra anima e sesso, che non può morire e che in ogni tempo pare trovare il modo di manifestarsi. La scrittrice libanese contemporanea (cristiana maronita) Hoda Barakat mette in bocca al protagonista del suo *Malati d'amore* (1993 [1997]: 153-154) le seguenti parole: "Però," soggiunsi, "l'anima esce anche, allo stesso momento, dal sesso dell'uomo, lasciando, in un ultimo brivido, una traccia come quella che in principio, nell'ovulo della madre, lo aveva invitato a venire a stare qui con noi, che lo aspettavamo per dargli il benvenuto. Ed è come se tutta l'esistenza fosse compresa tra questi due buchi: uno per il cibo e l'altro per l'amore". [...] In camera mia, però, mi resi conto di essere stato serio, dichiarando a quel pazzo di Giàber che l'anima, introdotta nell'uomo attraverso il sesso del padre e uscita attraverso il suo proprio sesso, ha appunto là la sua sede".

Bibliografia

- Bachofen 1856 [1989]: J. J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli, 1989.
- Barakat 1993 [1997]: H. Barakat, *Malati d'amore* (trad. S. Pagani), Roma, 1997.
- Bargigli 1995: R. Bargigli (a cura di), *Poeti della Pleiade Ghaznavide*, Milano, 1995.
- Bidel, *Canzoniere*: Mirzā 'Abdolqāder Bidel, *Il canzoniere dell'alba* (a c. di R. Zipoli e G. Scarcia), Milano, 1997.
- Bīrūnī, *Ātār*: Abū al-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī al-Ḥwārizmī, *al-Ātār al-bāqīya 'an qurūn al-ḥaliya*, ed. E. Sachau, Leipzig, 1923.
- Bīrūnī, *Tafhīm* A[rabo]: Abū'l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī: *Kitāb al-tafhīm*, ed. R. Ramsay Wright, London 1934.
- Bīrūnī, *Tafhīm* P[ersiano]: Abū Reyḥān Biruni, *Kitāb al-tafhīm le-awā'el-e ṣenā'at al-tanjīm*, ed. J. Homā'i, (IV ed., tir) 1367/1988 (I ed. 1318/1939-1940).
- Bīrūnī, *Qānūn*: Abī al-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī, *Kitāb al-Qānūn al-Mas'ūdī*, vol. I, Hyderabad (Dāīratu'l-Ma'ārif-il- Oṣmānia), 1373/1954.
- Bowersock 1992: G. W. Bowersock, *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, Roma-Bari, 1992.
- Boyce 1968: M. Boyce, "Rapithwin, Nō Rūz, and the feast of Sade", in *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth birthday*, Paris, 1968, pp. 201-215.
- Carnoy e Nicolaïdes 1889: E. H. Carnoy / J. Nicolaïdes, *Traditions populaires de l'Asie Mineure (Les littératures populaires de toutes les nations, vol. XX-VIII)*, Paris 1889.
- Charachidzé 1988: G. Charachidzé, *Prometeo o il Caucaso*, Milano, 1988.
- Clermont-Ganneau 1876: Ch. Clermont-Ganneau, "Horus et Saint Georges", in *Revue Archéologique*, XXXII-2 (1876), pp. 196-204, e XXXII-3 (1876), pp. 372-399.
- De Caro 1997: S. De Caro, "Iside nei Campi Flegrei", in *Iside - Il mito, il mistero, la magia* (Catalogo della mostra al palazzo reale di Milano a c. di E. A. Arslan), Milano, 1997, pp. 348-351.
- Detienne 1987: M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, 1987.
- Dozy 1927: R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, 2 voll., Leide-Paris, 1927.

- Duchesne Guillemin 1969 [1978]: J. Duchesne Guillemin, "Espace dans l'Iran ancien", in *Opera Minora III, Iran-Grèce-Israël-etc.* (pp. 122-143), Tehran, 1978.
- Dumézil 1926: G. Dumézil, "Les fleurs Haurot-Maurot et les Anges Haurvatât-Amērētāt", in *Revue des Études Arméniennes*, VI-2 (1926), pp. 43-69.
- Ferdowsi-Pizzi: Firdusi, *Il libro dei Re* (trad. I. Pizzi), Torino, 1886-1888.
- Ferdowsi, *Šāhnāme*: Firdousī, *Šāh-nāme* (kritičeskij tekst), Moskva, (V, Aliev/Nušin) 1967, (VI, Osmanov/Nušin) 1967.
- Galasso 1997: E. Galasso, "Iside, madonna e strega di Benevento", in *Iside - Il mito, il mistero, la magia* (Catalogo della mostra al palazzo reale di Milano a c. di E. A. Arslan), Milano, 1997, pp. 592-595.
- Gardizi, *Zeyn al-aḥbār*: *Zeyn al-aḥbār ta'lif-e Abu Sa'id 'Abd al-Ḥayy b. al-Daḥḥāk b. Maḥmud Gardizi*, ed. Ḥabibi (Entešārāt-e bonyād-e farhang-e Irān), Tehran, (farvardin) 1347/1968.
- Ġazzālī, *Scritti: Scritti scelti di al-Ġazzālī*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino, 1970.
- Gnoli 1962: G. Gnoli, "Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo", in *Annali dell'Istituto Universitario di Napoli*, XII 1962, pp. 95-128.
- Gnoli 1980: G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Napoli 1980.
- Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-buldān*: Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī, *Compendium libri kitāb al-buldān*, ed. De Goeje, in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. V, Leyden, 1885.
- Ibn al-Faqīh-Massé: Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Abrégé du Livre des Pays*, trad. H. Massé, Damas, 1973.
- Krasnowolska 1998: A. Krasnowolska, *Some figures of Iranian calendar mythology (Winter and Spring)*, Kraków, 1998.
- Jacobsen Buckley 1994: J. Jacobsen Buckley, "Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism", in *Journal of Early Christian Studies*, II-1 (1994), pp. 15-31.
- Le Strange 1909 [1930]: G. Le Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930.
- Mas'ūdī, *Murūj*: Maçoudi, *Les prairies d'or*, ed. e trad. C. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille, vol. I, Paris, 1861.
- Marjanen 1996: A. Marjanen, *The woman Jesus loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies, XL), Leiden-New York-Köln, 1996.

- G. Messina, "La celebrazione del Tīragān in Adiabene", in *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Roma, 23-29 settembre 1935), Roma 1938, pp. 240-247.
- Michelini Tocci 1981: F. Michelini Tocci, "Simboli di trasformazione cabalistici e alchemici nell'Ēš māṣarēf con un excursus sul "libertinismo gnostico", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, XLI-1 (1981), pp. 41-81.
- Molé 1963: M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963.
- Nowruz-nāme*: Ḥakim 'Omar Ḥayyām, *Nowruz-nāme* (a c. di Mojtabā Minavi), Tehran, 1312/1933-1934.
- Nuwayrī, *Nihāya*: Šihāb al-Dīn b. Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb al-Nuwayrī: *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, I, Il Cairo, 1342/1923.
- Onians 1954: R. D. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* (seconda ed.), Cambridge, 1954.
- Pagliaro 1927: A. Pagliaro, *Epica e romanzo nel Medioevo persiano*, Firenze, 1927.
- Perrella 1975: E. Perrella, "Omosessualità e legge nel testo occidentale", in *Sessualità e Politica* (documenti del congresso internazionale di psicanalisi a c. di A. Verdiglione) Milano, 25-28 nov. 1975.
- Pigulevskaja 1956: N. Pigulevskaja, *Goroda Irana v rannem srednevekov'e*, Moskva-Leningrad, 1956.
- Pirelli 1997: R. Pirelli, "L'Iseo di Benevento", in *Iside - Il mito, il mistero, la magia* (Catalogo della mostra al palazzo reale di Milano a c. di E. A. Arslan), Milano, 1997, pp. 376-379.
- Pistoso 1974: M. Pistoso, "Il Māzandarān e un passo di al-Hamadānī", in *Annali di Ca' Foscari*, XIII-3 (s.o. 5, 1974), pp. 199-203.
- Pont-Humbert 1995: C. Pont-Humbert, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, ed. La Flèche, 1995.
- Qalqašandī *Ṣubḥ al-a'sā*: Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'sā*, II, Il Cairo, 1331/1913.
- Qazwīnī, 'Ajā'ib al-maḥlūqāt: *Zakariya Ben Muḥammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie*, ed. Wüstenfeld, I, Göttinigen, 1849.
- Ruḥ al-Amini 1998: M. Ruḥ al-Amini, *Āyinhā va jašnā-ye kohn dar Irān-e emruz*, Tehran, 1376 (1998).
- Santillana 1969 [1990]: G. de Santillana/H. von Dechend, *Il Mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (a c. di A. Passi), Milano, 1990.

- Scarcia 1965: G. Scarcia, "Sulla religione di Zābul. Appunti per servire allo studio del ciclo epico sistánico", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, XV (1965), pp. 119-165.
- Scarcia 1979: G. Scarcia, "La piaga e la luna", in *Studi su Harran*, Venezia, 1979, pp. 71-120.
- Scarcia 1980: G. Scarcia, "Bastām e la stirpe dei draghi", in *Transcaucasica II*, (Venezia, 1980), pp. 82-107.
- Scarcia 1991: G. Scarcia, "Intorno a Noè: simboli armeni tra Oriente e Occidente", in *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena. Venezia, Milano, Bologna, Firenze, 28 maggio-5 giugno 1988*, Venezia, 1991, pp. 603-613.
- Scarcia Amoretti 1968: B. M. Scarcia Amoretti, "Un'interpretazione iranistica di *Cor. XXV, 38 e L, 12*", in *Rivista degli Studi Orientali*, XLIII (1968), pp. 27-52.
- Scarcia Amoretti 1975: B. M. Scarcia Amoretti, "Riconoscizioni islamiche 1973 nell'Iran meridionale", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XXXV-3 (nuova serie XXV, 1975), pp. 347-357.
- Tāriḥ-e Sistān A: Tāriḥ-e Sistān*, ed. Bahār, Tehran, s.d. [prefazione datata ḥordād 1314/maggio-giugno 1935].
- Tāriḥ-e Sistān B: The Tāriḥ-e Sistān*, trad. Milton Gold, Roma, 1976.