

TEMPO RUBATO E TEMPO ADDIZIONATO
IL TREDICESIMO MESE DEI PERSIANI*

Simone Cristoforetti

L'estrema, disarmante disinvoltura con cui i persiani d'età sasanide elaborarono la propria cronologia dinastica è cosa talmente radicale da mettere in serio imbarazzo chi per partito preso intendesse dare a tutti i costi ragione a quella tradizione antica: dai primi Gran Re, gli achemenidi, si passa ai Re dei Re sasanidi, attraverso l'interregno dei "Re delle nazioni" che sostituiscono quei parthi, gli arsacidi, che sull'altipiano fecero seguito alle dinastie ellenistiche eredi dell'impero di Alessandro il Grande. I cinquecento disastrosi anni intermedi, iniziati con l'arrivo del "maledetto" macedone, ridotti d'un tratto della metà, a duecentocinquanta. Il riferimento a una cronologia falsata a quel modo rivela chiaramente intenti simbolico-propagandistici. Probabilmente, per la cultura persiana antica, quel che della dimensione diacronica contava davvero non era certo l'aspetto esatto, quanto, semmai, il valore quantitativo-simbolico ad essa intrinseco: una certa misura di tempo doveva cioè essere trascorsa in un caso o in un altro a seconda della pregnanza degli eventi storici a quei casi correlati. Una tale disinvoltura nella formulazione annalistica trova un parallelo altrettanto significativo nella tradizione epica persiana, di cui il celebre *Libro dei Re* di Ferdousi rappresenta la summa d'età islamica. Ivi, le vicende dei primi mitici re degli irani, i kayanidi, basate su tradizioni popolari in gran parte diverse da quelle confluite nella storia dinastica elaborata in ambito zoroastriano, prendono il posto del periodo achemenide, pressoché interamente tralasciato, precedendo e introducendo le storie dei sovrani d'età sasanide. E tale sostituzione è anch'essa tanto radicale che, verso il 1000 della nostra era, il grande scienziato e storiografo musulmano di origine persiana al-Bīrūnī, alle prese con l'ardua impresa di risistemare i dati in suo possesso nell'intento di presentare una storia della Persia che non fosse in aperta contraddizione con quanto riferivano altre fonti a lui note, ma che, al medesimo tempo, non si discostasse esageratamente dalle tradizioni nazionali, finiva col considerare la dinastia achemenide una stirpe di "luogotenenti occidentali" dei primi re di Persia. E se di reinvenzione in questo caso si tratta, ne va sottolineata la necessità contingente, data la vera e propria mistificazione che sta alla base della "storia iranica della Persia".

Nel caso di altre autorevoli storie sacre, proporre una rilettura maggiormente aderente alla realtà storico-cronologica di parti di quelle tradizioni, smascherandone gli eventuali falsi ideologici, è solitamente cosa piuttosto ardua, in quanto l'intero corpus è il prodotto di un lento processo di reinvenzione, riscrittura, o vera e propria canonizzazione, che andava di pari

* Comunicazione del 19 giugno in occasione delle giornate di studio veneziane su *La finzione tra stilizzazione e mistificazione. Conversazione tra russisti e non solo...* Università degli Studi di Ca' Foscari, Dipartimento di Studi Eurasiatici, 18-19 giugno 2002. Il testo definitivo è pubblicato in *Viátor* (Annuario del G.E.R.), VII, 2003, pp. 191-204.

passo con il formarsi di un'autocoscienza "nazionale". Il risultato di un tale processo è perlopiù un voluminoso e piuttosto coerente Libro delle storie del tale o del talaltro popolo, più o meno diverso da tutti gli altri. Ne derivava inevitabilmente una spinta propulsiva da identificarsi in un flusso di informazioni che raggiungevano l'Altro da Sé, l'Ester(n)o, il quale finiva col recepire e riproporre di una certa ierostoria una visione solo in parte modificata, o rivisitata da un punto di vista ideologico.

Parlare delle "bugie" dei persiani è invece cosa piuttosto agevole. A differenza di quanto è avvenuto presso altre antiche culture finitime, per un radicato costume ideologico, le genti d'Iran di epoca preislamica non scrivevano pressoché nulla. Anche a giudicare da quanto è rimasto, pare infatti che i persiani antichi non amassero granché tener registri, annali et similia, ed ecco che, a un rapido confronto tra le scarse registrazioni autentiche superstiti e quanto di quel mondo hanno più o meno disinteressatamente tramandato i popoli circonvicini, le pecche di quella che è una completa e stravolgente riformulazione della più lineare e ben attestata cronologia storica risultano immediatamente visibili.

Che cosa se ne deduce? Di certo, la coesistenza — non necessariamente contraddittoria — di un interesse alquanto parziale per il tempo *effettivamente* trascorso con una vigile attenzione alla consequenzialità degli eventi registrati, da individuarsi soprattutto nella catena di trasmissione della divina scintilla della regalità che non avrebbe dovuto conoscere interruzioni di sorta. Quello che conta è che la storia fluisca come *deve* e non come è *effettivamente* occorso: il tempo storico si fa cornice, è svuotato della sua corposità e strutturato in ritmo, in ciclico positivo riproporsi del modello.

Ed ecco che, se andiamo a vedere come funzionava il codice che regola il tempo, cioè il calendario — o, con espressione letterale, "l'anno dei persiani" — le cose in apparenza cambiano. A fronte di un tempo storico di cui non pare essere considerata la reale dimensione diacronica, quanto piuttosto una sua caratterizzazione etico-politica standardizzata, lo schema calendariale iranico si rifà a un anno in cui è cosa fondamentale che tutto sia e rimanga al proprio posto, la cui bontà pare coincidere con la ciclica precisione dell'esatto riproporsi dei giorni, e dove il Capodanno, il *Nawrūz* — che rappresenta la rinascita universale e che, almeno nello schema teorico, avrebbe dovuto coincidere con il primo giorno della primavera — assume rilievo eccezionale. Lì sincronia e precisione si vorrebbero scontate, il tempo del calendario mostra la sua piena dimensione etico-religiosa e il riproporsi dei giorni si fa scadenza rituale.

Come in pressoché tutte le culture, anche nel mondo iranico, da un originario calendario lunare, si deve essere passati attraverso un sistema luni-solare per approdare in epoca storica a un calendario puramente solare. Traccia di tale trasformazione pare doversi individuare nell'inserzione nell'omogenea serie originaria di ventisette nomi di entità angeliche, che individuavano i giorni di ogni mese, di altri tre nomi iterati, designanti la divinità suprema, impiegati per indicare i tre giorni, dislocati in varie posizioni, che a un certo punto dovrebbero essere stati aggiunti per far sì che ogni mese contasse trenta giorni. Esattamente come avveniva nel calendario egizio antico, i mesi iranici classici contavano dunque tutti trenta giorni e, data l'assenza di numerizzazione da uno a trenta dei giorni, a cui si preferì

una denominazione “angelica”, quei mesi avevano l’aspetto di lunghe settimane — forse si dovrebbe dire “trigesimane” — che in un anno si ripetevano in numero di dodici, quante sono le lune che si contano da una primavera all’altra. Ebbene, per indicare ognuno di quei mesi si adoperavano dodici dei trenta nomi angelici della serie mensile. La cosa ha per gli zoroastriani, anche moderni, grande rilevanza dal punto di vista religioso, in quanto ogni qualvolta si dà identità tra il nome di un giorno e quello di un mese — cosa che si verifica dodici volte in un anno — è il caso di dedicare parte del proprio tempo a precisi obblighi di tipo rituale. L’idea sottesa è che il giorno, come il mese, è entità avente virtù che devono essere riconosciute e che, da un punto di vista religioso, sarebbe riprovevole attribuire erroneamente a un momento diverso da quello loro deputato.

In pressoché tutte le culture, si diceva; ed ecco che, per fare un esempio, si constata nel calendario maya una certa similarità di concezioni di base con l’idea iranica di “angelo del giorno” e di “angelo del mese”. Nel calendario maya i venti giorni (e va qui ricordato che il sistema numerico maya è vigesimale) del *uinal* — il “mese” maya — ha ognuno un proprio *nome-divinità*. Vi si affianca, inoltre, un ciclo pronosticale di duecentosessanta giorni, lo *tzolkin*, di probabile origine lunare (le nove lunazioni della gestazione umana), suddiviso in venti periodi di tredici giorni, ognuno dei quali caratterizzato da una *cifra-divinità*.

E così, con dodici mesi iranici di trenta giorni si ha un anno di trecentosessanta giorni. Un anno del genere, si dirà, non è certo un anno solare che funzioni bene; e infatti, in entrambi i casi, lo schema dell’anno comprende altri cinque giorni di natura un po’ particolare. L’ingombrante presenza di questo “piccolo mese”, di quest’epatta epagomenica, rompeva inevitabilmente l’armonia sessagesimale sancita dai dodici mesi, e c’è chi ancora recentemente pensava che i persiani si fossero accorti piuttosto tardi della necessità astronomica di quest’addizione, ponendovi rimedio con modalità che avrebbero condotto a forme differenti del medesimo calendario iranico¹. Tale peculiarità, oltre che nel calendario egizio, si riscontra ancora nel calendario solare maya, dove l’anno solare, chiamato *haab*, consta di trecentosessanta giorni (diciotto *uinal*) più cinque giorni in posizione finale, i giorni *uayeb*. L’anno solare maya si combina con lo *tzolkin* di cui si diceva sopra, e le combinazioni di *numeri-divinità* con *nomi-divinità* così determinate non si ripetono se non dopo i cinquantadue anni che formano il ciclo del “calendario circolare”, durante il quale non si verifica alcuna combinazione identica. I giorni *uayeb* di fine anno solare, pur aritmeticamente considerati, erano considerati infausti — e anche qui si constata analogia con cose iraniche — non condividenti l’ordine naturale delle cose, tanto che l’anno “civile” (*tun*) maya del periodo più antico — cioè l’unità temporale tenuta in considerazione per il computo nel celebre “lungo conto”, il metodo di registrazione di date su base ciclica che prende il via intorno al 3000 a.C. e che avrà termine nel solstizio invernale del 21 dicembre del 2012 — consta di soli trecentosessanta giorni.

¹ V. per esempio M. Boyce, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIII-3, 1970, p. 527.

Per tornare al calendario iranico, al di là della spinosissima questione dell'origine delle diverse forme di tale sistema calendariale (dove la diversità si manifesta sempre con vari tipi di sfasature di cinque giorni), c'è comunque che, da un punto di vista etimologico, il "piccolo mese" epagomenico dei persiani non rimanda certo a un'addizione, quanto semmai a una vera e propria sottrazione, a un "furto". Quei cinque giorni epagomeni nel *Grande Bundahišn* persiano sono definiti *dūzītag* e *turuftag*, che significa chiaramente "rubati". Di qui l'origine dell'espressione neopersiana *panja-yi duzdāda*, "la pentade rubata", conosciuta dagli scrittori d'età islamica, e del corrispondente arabo *khamṣa al-mustaraqa*. Dal pahlavico, al neo-persiano, all'arabo, si registra dunque una solida tradizione di continuità nella definizione dell'epatta epagomenica che induce inevitabilmente a soffermarsi sulla singolare sottrazione di quei cinque giorni; furto che, a un certo punto, qualcuno deve aver messo a segno ai danni di qualcun altro. Non sussistendo peraltro nel patrimonio mitologico alcun accenno — neppure marginale — a una qualche leggenda che fornisca una spiegazione di quel nome invero piuttosto curioso, nient'altro si sa se non che si tratta di giorni "rubati". Rubati, sì, ma a chi? Agli angeli titolari dei giorni che sarebbero dovuti scorrere al posto di quelli?

Che quei giorni siano davvero speciali non c'è però alcun dubbio. Tradizionalmente dedicati, secondo il costume religioso zoroastriano, soprattutto alle incombenze rituali per l'annuale ritorno delle anime dei defunti alle proprie dimore, dalle costumanze viventi del Lālāzār del Kirmān, nel sud est dell'Iran, zona di solida e antichissima tradizione zoroastriana, risulta anche che quei giorni — là definiti *nābur*, cioè "da non contarsi", ed effettivamente non considerati parte dell'anno — sono giorni "vuoti" da dedicarsi alla stipula dei contratti annuali tra proprietari del bestiame e pastori. Se, in quel caso particolare, la collocazione solstiziale dell'epatta induce a richiamare l'idea mithraica del "patto" tra la luce e le tenebre, il suo nome locale sembrerebbe rendere ragione dello stretto legame presente nella millenaria tradizione persiana tra tale speciale momento e il ritorno delle anime dei defunti. Si tratta infatti di giorni che *non contano*, che *non si contano* nel tempo dei viventi e sono così dedicati ai morti: il tempo che non c'è, l'epatta che non rientra nello schema generale dell'angelica armonia sessagesimale, è dedicato a ciò che non appartiene alla routine quotidiana, è il momento in cui i morti si rifanno vivi.

Ma ciò non basta. Con i dodici mesi più quel piccolo mese di cinque giorni in ultima posizione si arriva a trecentosessantacinque giorni effettivi, ma, pur essendo cosa nota, vale qui ripetere in quanto essenziale che l'anno solare tropico — cioè il tempo intercorrente tra un equinozio di primavera e il successivo — misura anche qualcos'altro oltre a quei limpidi trecentosessantacinque giorni, vale a dire una piccola frazione di quasi sei ore. Sono queste le ore che in quattro anni producono "da noi" la celebre intercalazione bisestile del 29 febbraio. Ma un'aggiunta tanto arbitraria in seno all'ordine quasi-sessagesimale dello schema iranico avrebbe fatto orrore a qualsiasi persiano antico, dato che essa avrebbe irrimediabilmente compromesso l'armonia di corrispondenze tra virtù e giorni e tra giorni e mesi, e per giungere ad avere qualche cosa di simile nel calendario solare iranico si dovrà attendere la riforma del sovrano selgiuchide Malikshāh, che

nel 1079 della nostra era sancì la precisissima formula intercalare su base astronomica (osservazione del fenomeno equinoziale primaverile) che ancora oggi regola il calendario dell'Iran e dell'Afghanistan.

Il calendario persiano era dunque un calendario solare vago, un calendario cioè il cui Capodanno arretrava attraverso le stagioni di un giorno ogni quattro anni. Le complicazioni però non finivano lì, dato che anche la non corrispondenza tra il Capodanno e la primavera non garbava granché. A fronte di uno schema teorico di dodici mesi più i cinque giorni epagomeni collocati in posizione finale, dopo il XII mese, ecco che, al tempo della conquista araba, quei cinque giorni si trovavano tra l'VIII e il IX mese. Il motivo di tale dislocazione veniva rintracciato nel sistema intercalare del calendario persiano, che doveva essere costruito in modo tale da non dar fastidio neanche al più docile degli angeli, né al più comprensivo dei sacerdoti. La conquista araba avrebbe poi congelato quella particolare forma del calendario per alcuni secoli, fino alla riforma di incerta attribuzione in base alla quale, intorno agli inizi del XI secolo della nostra era, sarebbe avvenuto il trasferimento dei cinque giorni dalla fine dell'VIII mese alla fine del XII mese. Ma, del sistema intercalare, le fonti mediopersiane non ci dicono pressoché nulla, e quel che sappiamo lo dobbiamo alle registrazioni e alle interpretazioni che della questione ci hanno lasciato gli autori di età islamica. Sulla base poi di tali fonti², gli iranisti hanno dato vita a un'ipotesi al riguardo che definirei "classica"³.

È peraltro fatto piuttosto curioso che alcuni studiosi, nelle loro indagini in materia, abbiano dimostrato estrema aderenza allo schema proposto dalla teoria classica, difendendo a tutti i costi una ricostruzione davvero tutta a posteriori dell'intera faccenda. Esempio in ciò l'atteggiamento del grande iranista Sayyed Ḥasan Taqizādeh, a cui va il merito di aver intrapreso uno studio per quanto possibile sistematico della grande mole di fonti arabo-persiane in cui fosse presente qualche notizia relativa al calendario dei persiani. Lo studioso iraniano pare talora entusiasta nel prestare fede anche a informazioni che rivelano piuttosto chiaramente natura spuria. È il caso delle notizie relative agli eccezionali preparativi che ogni centovent'anni circa avrebbero dovuto salutare l'intercalazione dei persiani, cioè l'avvento del XIII mese.

«In quell'anno — scriveva Taqizādeh⁴ — si organizzava una festa grandiosa, le cui spese, secondo al-Bīrūnī, superavano il milione di *dīnār* d'oro. Nella capitale si radunava un gran numero di dotti, sacerdoti, maestri nelle scienze, e ogni genere di maggiorenti dello stato per attendere all'operazione». E a questo punto Taqizādeh si sentì di aggiungere con eccessiva sicurezza quanto segue:

² Tra cui, eminente, il *Kitāb al-zīj al-jāmi' wa 'l-bāligh* di Abū al-Ḥasan Kūshyār b. Labbān b. Bāshahrī al-Jīlī, uomo di scienza attivo tra la seconda metà del X e il primo terzo del sec. XI.

³ Riprendo qui di seguito per sommi capi argomenti esposti, con maggior dovizia di particolari, in una recente pubblicazione, dedicata ad alcuni aspetti della questione calendariale iranica, dal titolo *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*, (*Eurasiatica* n. 64, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università degli Studi di Ca' Foscari), Martellago (VE), 2000.

⁴ H. Taqizādeh ne *Il computo del tempo nell'Iran antico (Gāhshumārī dar Īrān-i qadīm)*, tr. e c. di S. Cristoforetti, Roma (Is.I.A.O.), 2010 p. 16.

«Indubbiamente quegli scienziati si radunavano per verificare che fossero passati esattamente centoventi anni dall'intercalazione precedente e non per registrare mediante calcoli astronomici la posizione del sole» (corsivo mio).

E qui il riferimento va al transito apparente del sole sul punto d'Ariete, ovvero equinozio di primavera, deputata sede del *Nawrūz*, il Capodanno dei persiani. Viene spontaneo chiedersi se una civiltà, come si diceva, così propensa all'imprecisione cronologica in tema di storia dinastica fosse davvero interessata, in tema di calendario, all'esatto numero di anni trascorsi tra un'operazione intercalare — di cui peraltro ben poco di preciso si sa — e l'altra, mentre invece, pur in possesso della scienza gnomonica necessaria, non avrebbe prestato attenzione al segnale astronomico in grado di fornire un dato certo sulla situazione del calendario!

Il sistema intercalare, in base ai testi astronomici d'epoca islamica, sarebbe stato il seguente: tenendosi presente il fatto che ognuno dei trenta giorni del mese zoroastriano era collegato a una potenza arcangelica, e che l'intercalazione di un solo giorno in quattro anni avrebbe scombinato l'ordine dei giorni, sconvolgendone la posizione e danneggiandone la specifica pregnanza religiosa, si sarebbe stabilito di attendere finché i giorni non inseriti ogni quattro anni assommassero a un mese e di aggiungere solo allora al calendario, vale a dire dopo centoventi anni, un XIII mese. Quel *mese aggiuntivo*, il tredicesimo mese dell'anno, sarebbe però stato effettivamente inserito nel solo calendario dei sacerdoti e, al momento della prima intercalazione, sarebbe stato chiamato con il nome del primo mese dell'anno: in pratica una vera e propria reiterazione del primo mese. Il mese aggiuntivo sarebbe stato cioè posto alla fine dell'anno religioso e, nel calendario civile — quello del re e della gente comune — la fine dell'anno religioso si sarebbe spostata più avanti di un mese ogni centoventi anni. In base a ciò, la gente comune del vasto impero non avrebbe risentito minimamente di tale attività specifica dei sacerdoti, se non fosse che l'intera operazione avrebbe prodotto un effetto collaterale nel calendario civile, quello cioè praticamente in uso: con il ritardo del Capodanno religioso i cinque giorni epagomeni cambiavano di posizione in seno al calendario civile, occorrendo un mese dopo. E ciò sarebbe avvenuto ogni centoventi anni; una «elegante soluzione», questa, «accettata dagli storici moderni», che però E.J. Bickerman si sentì di dover rifiutare⁵.

E, in tema di calendario maya, si assiste ancora una volta a una certa analogia nell'impostazione della *quæstio intercalationis*: pur se pare che il calendario maya non conoscesse intercalazioni di sorta, dall'analisi di datazioni delle festività Yucatec risalenti al tardo periodo post-classico (1250-1550) — quando ormai l'anno "civile" *tun* si era trasformato in un anno *haab* di trecentosessantacinque giorni — risulta che quel calendario doveva essere interessato da una qualche forma di intercalazione; del meccanismo relativo, tuttavia, non si conosce alcunché. E così, anche per l'intercalazione dei maya è stata avanzata un'ipotesi elegantemente delineante la soluzione del problema. Secondo D. Flores Gutiérrez⁶, i maya Yucatec del periodo

⁵ E.J. Bickerman, "The 'Zoroastrian' Calendar", *Archiv Orientalní*, XXXV-2, 1967, pp. 197-207.

⁶ Il saggio di D. Flores Gutiérrez compare alle pp. 119-132 de *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Mexico City, 1995.

postclassico avrebbero intercalato un giorno ogni quattro anni nel loro calendario in maniera “indolore”, posponendo annualmente di un quarto di giorno il momento di inizio delle cerimonie che salutavano il nuovo anno.

Tale soluzione non risolve però il problema del rapporto di corrispondenza tra *haab*, con i suoi diciotto *uinal* di venti *nomi-divinità* più i cinque giorni *uayeb*, e *tzolkin*, con i suoi periodi di tredici *cifre-divinità*. Una possibilità di soluzione sta nell'ipotizzare che, per via di quell'inserzione “indolore” di un giorno ogni quattro anni, il nome-divinità “portatore dell'anno” (è così definito ognuno dei quattro *nomi-divinità* ciclicamente coincidenti con il Capodanno) retrocedesse senza riguardo per lo *tzolkin*, sovrapponendosi via via ai cinque giorni *uayeb* e, quindi, ai giorni finali del diciottesimo *uinal* dell'anno. Nell'arco di cinquantadue anni, che è esattamente la durata del “calendario circolare” di cui si è accennato più su, il “portatore dell'anno” si sarebbe così trovato a precedere di tredici giorni — che è il numero esatto di un ciclo di “cifre-divinità” dello *tzolkin* — il Capodanno. Quello poteva essere il momento adatto ad operare un riallineamento del “portatore” sul Capodanno mediante la “naturale” aggiunta di un periodo dello *tzolkin*. Ma nulla in merito è ancora dato per scontato.

La descrizione dell'intercalazione iranica, oltre che in opere arabe, compare anche in un'opera pahlavica, il *Dēnkard*, dove si dicono però cose singolari: l'intercalazione non dovrebbe essere operata se non quando l'arretramento del Capodanno si fosse fatto di un mese; tuttavia, il ritardo concesso non avrebbe dovuto superare i cinque mesi. Ciò significa che in seicento anni si sarebbe dovuto intercalare almeno una volta, inserendo, in quel caso, cinque mesi con una sola operazione. Come si vede è proprio la fonte zoroastriana a tener presente eventuali dimenticanze...

L'ipotesi iranistica classica fa proprio quanto tramandato dalle fonti, proponendo l'esistenza di una doppia formula per il calendario solare iranico antico.

a) Esistenza (che è certa, cioè storicamente documentata) di un calendario “civile” senza alcuna intercalazione oltre ai cinque giorni epagomeni che — sede rituale delle celebrazioni di fine inverno per il ritorno annuale delle anime dei defunti — annunciavano il *Nawrūz* o Capodanno susseguente. Trattavasi di calendario solare vago vero e proprio.

b) Esistenza (tutta teorica) di un calendario “religioso” con lo stesso numero di mesi dal medesimo nome, il quale, per ovviare alla perdita quadriennale di un giorno e allo sfasamento tra feste e stagioni, avrebbe subito l'inserzione di un intero mese, ogni centoventi (o centosedici) anni, risultando viepiù sfasato di tot mesi rispetto al calendario “civile”. L'intercalazione, secondo al-Bīrūnī, sarebbe dovuta avvenire reiterando di volta in volta ognuno dei dodici mesi, in modo da non far torto a nessuno di essi. Contestualmente all'intercalazione del mese si avrebbe avuto dunque anche il rinvio dei cinque giorni epagomeni al mese successivo, con riflesso palpabile nel calendario “civile”, in cui la posizione di quei cinque giorni sarebbe stata il segnale delle intercalazioni via via effettuate. Al tempo della conquista araba ci si sarebbe trovati in altre parole in una situazione calendariale successiva a un'avvenuta ottava intercalazione.

Tutte le teorie più recenti, però, per quanto differiscano tra loro, si accordano grosso modo sul fatto che a portare l'epatta epagomenica dopo l'VIII mese, determinando così un Capodanno di rilevanza religiosa collocato il primo giorno del IX mese, dev'essere stata una riforma avvenuta in epoca tardosasanide e non un'ottava intercalazione: la pentade sarebbe cioè stata trasferita d'un tratto alla vigilia dell'equinozio primaverile. La situazione, come si può vedere, è ben lontana dall'essere limpidamente definita.

Siamo in presenza di una notevolissima operazione di immaginazione: che i persiani avessero effettivamente costruito un sistema intercalare del genere, dove, di volta in volta, si aspettavano centoventi anni, come avendo la storia a disposizione, e ci si riuniva per contare gli anni trascorsi senza stare neppure a verificare il momento esatto del transito equinoziale del sole in vista della grande festa del XIII mese, è un'idea piuttosto astrusa, data la nazionale antica avversione per le cose scritte e la ben attestata tendenza a corrompere arbitrariamente la cronologia ufficiale. Basti, a ulteriore conferma, leggere quanto recentemente scrive J. Kellens⁷, polemizzando con chi sostiene l'affidabilità storica delle datazioni tradizionali sulla vita di Zoroastro:

«I persiani avrebbero gioiosamente massacrato tutte le date della loro storia civile, dimenticato gli achemenidi, cancellato i seleucidi, accorciato della metà il tempo degli arsacidi, ma avrebbero catalogato con fedeltà assoluta i grandi avvenimenti della vita del profeta [...]. Tale completa discrepanza tra memoria di fatti politici e memoria di fatti religiosi mi sembra inverosimile» (traduzione mia).

L'idea, poi, del sistema (assurdo) descritto da al-Bīrūnī secondo cui, per non far torto a nessuno dei mesi, essi sarebbero stati raddoppiati a turno, non tiene conto del fatto, banalmente aritmetico, che già a una prima intercalazione, dandosi spostamento in avanti dei cinque giorni di fine anno, sarebbe conseguito un anno (l'ultimo prima dell'intercalazione) mancante di cinque giorni (il furto stava forse in ciò?) e le virtù angeliche dei giorni sarebbero state comunque oltraggiate da quell'iniziale espropriazione. Va dunque ribadito che — come già ha osservato De Blois⁸ — dato un sistema intercalare di quel genere, fin dal principio ci si trova con una sfasatura di cinque giorni, indiscutibilmente compromettente l'ordine delle corrispondenze angeliche.

Ma, a parte questo, è cosa storicamente certa l'esistenza nel secolo X — in piena età islamica cioè, quando nessuno era più incaricato ufficialmente di preoccuparsi delle cose degli zoroastriani — di un Capodanno popolare collocato *all'inizio* del XII mese, proprio dove in quell'epoca si trovava effettivamente l'equinozio primaverile. Certo non ci sono testimonianze coeve circa la posizione tra XI e XII mese dei cinque giorni epagomeni, che però ritroviamo collocati esattamente in quella posizione in un calendario popolare della zona di Kashan. E tale calendario — per il quale Taqizādeh non riusciva a trovare spiegazioni — potrebbe essere un vero e proprio fossile di

⁷ J. Kellens, "Zoroastre dans l'histoire ou dans le mythe? A propos du dernier livre de Gherardo Gnoli", *Journal Asiatique*, vol 289, n. 2 (2001), pp. 171-184; cfr. p. 176.

⁸ F. De Blois, "The Persian Calendar", *Iran* 34, 1996, pp. 39-54, cfr. p. 47.

un'epoca, il x secolo, a cui seguì in Iran un'età di riforme ufficiali del calendario solare, che portarono alla sua fissazione definitiva con l'inserzione, nel 1079, del giorno intercalare quadri- o quinquennale. E se in quel caso potrebbe trattarsi di un fossile del x secolo, e se dell'autore della riforma decisiva del 1079 conosciamo bene nome e vicende, ecco che è estremamente curioso che nessuno, ma proprio nessuno, si sia occupato di registrare il nome del principe musulmano che nei primissimi anni dell'xi secolo avrebbe spostato ufficialmente l'epatta epagomenica dalla fine dell'viii mese alla fine del xii mese, quando proprio quella fu l'unica riforma del calendario solare ad essere accettata anche dalla comunità zoroastriana. Va però precisato che allora, tra il 1004 e il 1007, l'equinozio di primavera era ritornato a coincidere con il primo giorno del primo mese del calendario per naturale decadenza dei termini. E il nostro principe ignoto avrebbe in realtà solamente sancito quel che era la realtà astronomico-calendariale del momento.

I dubbi relativi alla bontà della teoria classica si fanno però certezza quando si sappia che nel Pamir, zona impervia ed estremamente isolata dell'iranismo, è sopravvissuta una forma del calendario iranico che presenta un'epatta collocata tra il i e il ii mese. Sulle montagne, dove non era giunta notizia alcuna delle definitive e stabilizzanti novità calendariali del 1079, nel xii secolo si continuava a fare come si era sempre fatto: a fronte di un calendario che arretrava attraverso le stagioni, ecco che per avere un riferimento stagionale accettabile (e forse, perché no, per lasciare ai morti il loro breve mese a cavallo tra inverno e primavera) si spostava senz'altro il *Nawrūz* — e talora anche l'epatta epagomenica — sull'equinozio primaverile in modo empirico, quando necessario, cioè più o meno ogni centoventi anni, certo, ma senza bisogno di alcun calendario religioso né tantomeno di un xiii mese.

E a conforto di quest'ipotesi esistono numerose paretimologie di ambito popolare riguardanti i nomi dei mesi. Sul Caspio, per esempio, sono attestate forme locali dei nomi dei dodici mesi, certo corrotte, ma sempre ben riconoscibili, nonché schemi calendariali tra loro non corrispondenti e non corrispondenti neppure con il calendario ufficiale: da quelle parti i nomi dei mesi finiscono spesso per deformarsi in modo tale da spiegare la posizione stagionale che ognuno di essi occupa. E così, per fare un esempio preciso, il corrispettivo lessicale locale dell'xi mese del calendario iranico *bahmanmāh*, secondo mese dell'inverno, è deformato in *barfnamā(-māh)* volendo significare secondo la paretimologia odierna “mese che non ha neve”, occupando ora quel mese del calendario caspico una posizione estiva. Gli esempi potrebbero continuare ma non è qui il caso di farvi ricorso.

Basti dire che generazioni di iranisti hanno prestato fede a quella che è stata una reinterpretazione d'età islamica di una situazione calendariale omogenea nella sua schematica semplicità, ma estremamente differenziata e complessa nei suoi esiti storici e regionali. Del resto, proprio per via del grande rispetto per l'armonica corrispondenza tra virtù angeliche e giorni a quelle destinati di cui si è detto, a rigore i persiani non avrebbero dovuto apportare mai alcuna modifica al loro calendario, neppure ogni centoventi anni, dal momento che, intercalando nel modo descrittoci da Kūshyār, a ogni operazione si sarebbe comunque verificato un “furto” di cinque giorni, con

conseguente sfasatura tra giorni e virtù. Il ciclo culturale del calendario solare vago, peraltro di non complicatissima esperibilità naturale, quello cioè dei trecentosessantacinque giorni dell'anno, aveva una sua autonomia su quello astronomico-naturale, proprio come avveniva nell'Egitto antico, dove, in piena coscienza della sfasatura tra calendario civile (solare vago) e anno naturale (solare tropico), là “misurato” sulla base della levata annuale della stella Sothis, ovvero Sirio (a Canis Maioris), si preferiva non intercalare e mantenere le cose così come stavano, ricordando mediante particolari funzioni liturgiche che il vero Capodanno (quello commisurato alle stagioni, e non quello civile e vago del 1° *thōth*) aveva a che vedere con la comparsa di stella Sirio durante la canicola. Così facendo, anche se il Capodanno civile (1° *thōth*) sarebbe tornato a corrispondere con quello naturale (levata di Sirio) solo ogni millequattrocentosessanta anni (ciclo sothiaco), la gente sapeva comunque sempre in che momento stagionale ci si trovava, cosa di non secondaria importanza per società fondamentalmente agricole.

Allo stesso modo, nel mondo iranico, il *Nawrūz* del 1° *farwardīn* (I mese) sarebbe tornato a riproporsi in posizione archetipale ogni millequattrocentosessanta anni, raggiungendo a ritroso l'equinozio primaverile con cui lo si voleva in origine congiunto. E se, anche là, la gente non poteva fare a meno di un accettabile riferimento stagionale per motivi più che comprensibili, ecco che, pur non essendoci giunte notizie circa eventuali metodi di individuazione dell'equinozio impiegati allo scopo, ogni centoventi anni circa si faceva in modo che divenisse “mese del *Nawrūz*” — cioè il mese in cui occorreva il *Nawrūz* naturale, o equinozio di primavera — il mese successivo, senza bisogno di alcun calendario “religioso”, mentre il *Nawrūz* “civile” del 1° *farwardīn* continuava ad arretrare attraverso le stagioni, proprio come capitava al Capodanno civile egizio del 1° *thōth*. Deriva da ciò, probabilmente, la curiosa idea di al-Bīrūnī relativa a un'operazione intercalare che avrebbe dovuto interessare “a turno” ognuno dei dodici mesi. E un'idea del genere non è poi così peregrina, se si pensa a quanto avveniva nel calendario lunare arabo preislamico, dove il meccanismo intercalare — che fu in seguito abolito dal Profeta, e che ancora oggi non è del tutto perspicuo — si basava verosimilmente sulla posposizione del carattere sacro di alcuni mesi ai mesi successivi, allo scopo di mantenere l'annuale pellegrinaggio alla Mecca in un momento adatto ai viaggi e agli scambi commerciali.

Il calendario iranico non subì, in pratica, alcuna “intercalazione”; fino a quando il sasanide Khusraw Anūshīrwān, detto il Giusto (531-578), — o chi per lui — fece sì che il sistema di aggiustamento calendariale in uso tra il volgo — definibile, in assenza di dati più precisi, come “empirico” e consistente nel considerare “mese del *Nawrūz*” il mese in cui, di volta in volta, si constatava l'effettiva rinascita del mondo, fosse riconosciuto anche a livello ufficiale. Nel VI secolo dunque, *mediante un'unica operazione*, e non già intercalando un XIII mese o più, i cinque giorni epagomeni furono trasferiti dalla loro obsoleta posizione tra XII e I mese dell'anno a quella, allora stagionalmente corretta, tra VIII e IX mese, ufficializzando così il *Nawrūz* naturale effettivamente primaverile del 1° *ādhar* (IX mese) accanto a quello del 1° *farwardīn*. Se poi, contestualmente al rivoluzionario intervento sovrano, si fosse pensato anche a un vero e proprio metodo “intercalare” da

applicarsi in seguito — cosa che potrebbe spiegare certa insistenza delle fonti della prima età islamica sull'esistenza di una *kabīsa* iranica — va precisato che non se ne sa nulla. Un sessantennio dopo la morte di Khusraw I ebbe inizio la definitiva conquista dell'altopiano iranico da parte araba e nessuna "intercalazione" fu più messa in atto. Le cose rimasero così come stavano, con l'epatta epagomenica posizionata tra VIII e IX mese, e il *Nawrūz* del 1° *farwardīn* — che manteneva comunque grande rilevanza — continuò a retrocedere lentamente attraverso le stagioni, per tornare a coincidere con l'archetipo nel periodo 1004-1007: così il primo grande ciclo del calendario iranico si concluse, e il *Nawrūz* del I mese dell'anno contrassegnò nuovamente l'equinozio di primavera.

Si potrebbe, in proposito, riflettere sul possibile influsso esercitato da tale evento epocale su profezie circolanti in ambito islamico, sicuramente compromesse anche con certo millenarismo cristiano, relative a una pericolosa riscossa anti-islamica dei cristiani, da collocarsi verso la fine del IV secolo dell'Egira. La cosa pare abbia giocato un ruolo non secondario nelle circostanze che indussero il califfo fatimita al-Ḥākim (996-1020) a ordinare la distruzione dell'ingegnoso meccanismo che permetteva un'accensione "miracolosa" della lampada del S. Sepolcro a Gerusalemme. L'ordine fu eseguito nel mese di *sha'bān* del 398 dell'Egira (aprile-maggio 1008): era trascorso un mese da che il *Nawrūz* dei persiani, ricominciando il suo secondo grande ciclo, era arretrato di un giorno rispetto all'equinozio di primavera.

Fu quella l'epoca in cui l'ignoto principe musulmano di cui si è già parlato operò una "intercalazione" molto simile a quella di Khusraw I, trasferendo *d'un tratto* i cinque giorni epagomeni a seguito del XII mese: fu l'unico intervento calendariale ad essere accettato dalle comunità zoroastriane d'Iran, ma non dalle popolazioni iraniche o iranizzate di Transoxiana, rimasti fedeli alla forma avita del calendario (e tra le due forme del calendario iranico così venute in essere si dà piena corrispondenza per i mesi IX-XII ma non per i mesi I-VIII, ove la sfasatura è di cinque giorni; ma ciò non spiega, comunque, lo sdoppiamento di *tutte* le feste del calendario iranico...). In quell'età di grande fermento culturale, in ambito islamico colto prese piede l'idea, così cara agli iraniani moderni, di un *Nawrūz* fisso a primavera, segnale della buona stagione. Tanto che, qualche tempo dopo, nel 1079, quando il *Nawrūz* anticipava l'equinozio già di ben diciannove giorni, Malikshāh si prese la briga di ricollocarlo in giusta posizione equinoziale e di fissare il calendario iranico mediante la regola a cui si è accennato sopra. Ma attenzione: proprio il fatto le comunità religiose zoroastriane non abbiano mai accettato un'operazione del genere e siano rimaste fedeli al calendario solare vago la dice lunga sulla propensione dell'establishment sasanide verso interventi calendariali tesi a modificare *ufficialmente* la posizione del *Nawrūz* del 1° *farwardīn*.

Quanto poi alla fantomatica palingenesi della grande intercalazione e ai fasti cui avrebbe dato luogo, mi sovengono spontaneamente due plausibili paralleli.

Il primo, di ordine storico-religioso, consta della somiglianza di quel periodo epagomenico — che tanti problemi aritmetici continua a dare — in cui tutto si ferma, in cui il tempo non è più tempo umano, con l'attimo che,

secondo la tradizione anatolica, vede l'incontro tra le stelle di San Giorgio e di Elia e che dà il via, attraverso un istante in cui tutto muore, alla palpabile palingenesi della buona stagione tradizionalmente considerata iniziare il 23 aprile.

Il secondo, di ordine psicologico, si configura in un passo de *Il mese dopo l'ultimo* di M. Ercolani⁹ in cui il Messia giunge nel XIII mese «cioè *oltre* il tempo ordinario ma anche *dopo* di esso» e giunge «distratto, senza neppure sapere quel che sta facendo, per incontrare una terra che neppure si accorgerà, tutta assorta com'è nelle sue meditazioni, di colui che è sceso sulle sue strade, e gli uomini si sveglieranno dal sonnello pomeridiano e non si ricorderanno di niente». Proprio come i sacerdoti zoroastriani interrogati da al-Bīrūnī circa l'intercalazione dei persiani. Oblio di chi doveva conoscere il calendario. Oblio di chi ha continuato a utilizzarlo. Una festa che non c'è mai stata per un'intercalazione inesistente, e tanti tanti libri che ne parlano. Come osserva G. Zuccarino a introduzione dell'opera di Ercolani, «il duplice oblio del Messia e degli uomini sembra essere la condizione per un nuovo inizio de tempo». Insomma, per un vero e proprio *Nawrūz*.

⁹ M. Ercolani *Il mese dopo l'ultimo*, Genova, 1999.