

AFRĀSYĀB TOPONIMO E AFRĀSYĀB EPONIMO:
CONSIDERAZIONI SULLA RIEMERGENTE PLAUSIBILITÀ DI UNA *LECTIO FACILIOR**

Simone Cristoforetti
Università degli Studi di Venezia “Ca’ Foscari”

La *lectio faciliior* cui si fa riferimento nel titolo di questo mio intervento è ovviamente un toponimo *Qal’a-yi Afrāsyāb* da ricondursi a un *Afrāsyāb* eponimo. Come dire che nel nome del sito si potrebbe tornare a vedere una connessione con il personaggio del mito. *Faciliior*, dunque, perché il toponimo nella sua seconda parte recita, appunto, né più né meno che *Afrāsyāb*. Certo non si può non osservare che esso, nella sua prima parte, presenta il termine *qal’a*, “castello”, “fortezza”, in stato costruito con il nome mitico che segue, secondo un modello toponomastico diffusissimo nell’iranismo e non solo. In ambito iranico, si conoscono, tipologicamente identici al nostro, oltre ai vari *Qal’a-yi Rustam* e ai vari *Qal’a-yi Zāl*, anche toponimi collegati con la figura di *Ḍaḥḥāk*. E, se in generale si può notare che, quando ci si trova in presenza di toponimi del genere, l’accento è posto sull’esistenza di una fortezza, o di antiche rovine (come nel nostro caso) più che sul nome del titolare, tra i toponimi collegati con *Ḍaḥḥāk* troviamo nei dintorni di *Bāmyān* anche un interessante *Zāk-i mārān* (“*Ḍaḥḥāk* dalle [due] serpi [sulle spalle]”), dove il rapporto tra il nome del personaggio e il luogo è non solo e non tanto dovuto alla presenza di un castello, quanto piuttosto alle caratteristiche fisiche del monte che ne porta il nome (un monte in roccia rossa, tradizionale dimora del demone/tiranno). Né il colore rosso di un monte nel nome di *Ḍaḥḥāk* rappresenta un caso isolato (Vercellin 1972: 95 e segg., Vercellin 1976: 77 e 82). Un altro elemento orografico collegato con *Ḍaḥḥāk* è rintracciabile nella reazione sotto forma di tempesta ai tentativi estranei di intrusione in quella sede privilegiata: caso tipico è quello di *Qal’a-kāh*, il monte franante (che “si sfarina”) e “rumoroso” del Sistan afghano (Vercellin 1972: 80-81). Esistono quindi nell’iranismo anche casi di toponimia che fanno più o meno diretto riferimento a un personaggio mitico senza la mediazione della peraltro diffusissima *qal’a*. Dove si colloca il nostro caso? Si noti che anche chi, invece che sul personaggio mitico, preferisce incentrare la propria attenzione su una possibile etimologia del toponimo riconducibile a un sogdiano “acque nere”, prescinde dalla presenza in esso di quella *qal’a*, ma non prescinde necessariamente da qualche tratto riscontrabile nel mito di *Afrāsyāb*.

Come è noto — ma vale la pena ricordarlo, dato il tema dichiarato in apertura — la *lectio* qui riproposta è perlopiù rifiutata in favore di un’altra interpretazione, che vorrebbe derivare il toponimo dal corso d’acqua che scorre nella valletta delimitante l’area archeologica a nord. E a motivare una scelta del genere concorrono perlopiù due considerazioni:

- 1) il toponimo compare in fonti scritte solo a partire dalla fine del XVII secolo;
- 2) nel patrimonio epico iranico, il personaggio in questione sarebbe figura caratterizzata da una notevole carica “negativa”.

Osserverei in proposito:

- 1) il fatto che il toponimo sia registrato solo in fonti tarde non è di per sé argomento a sfavore di alcunché, trattandosi piuttosto di un dato che definirei neutro: il nome potrebbe essere rimasto nel vissuto tradizionale popolare — che effettivamente lo conosce proprio nel nostro contesto — ed

* La versione definitiva del presente articolo è stata pubblicata in *Royal Naurūz in Samarkand. Proceedings of the Conference held in Venice on the pre-Islamic paintings at Afrasiab*, a c. di M. Compareti - É. de la Vaissière (Suppl. n. 1 a *Rivista degli Studi Orientali*, LXXVIII), 2006, pp. 163-171; ISSN: 0392-4866.

essere riemerso in fonti scritte in epoca più recente. D'altra parte, chi fa riferimento a un originario "acque nere" quale matrice del secondo elemento del toponimo moderno tira in ballo addirittura un'etimologia risalente al sogdiano, in ciò per nulla intimorito dal necessario collegamento di un fatto recente con cose di notevole antichità;

2) l'assunto metodologico secondo cui il personaggio non sarebbe adatto a fornire il nome al luogo a causa della sua "negatività" non può informare adeguatamente alcuna presa di posizione. Infatti, è anzitutto ben noto che numerose genealogie regali iraniche, mitiche o semimitiche che siano, fanno capo senza grandi problemi a svariati personaggi a rigore "negativi". In secondo luogo, la stessa "negatività" dipende in grande misura dal punto di vista, e le fonti non sono certo aliene dall'ammetterlo.

Si possono ripercorrere casi esemplari. Quello di Bahrām Čübīn, preteso avo dei samanidi, è forse il più conosciuto, ed è stato recentissimamente rievocato da G. Scarcia, nel suo *Scirin, la Regina dei Magi*, alla luce di una dialettica potere-antipotere che presenta addentellati con l'antitesi partisansanidi (Scarcia 2003 A: 33-44). Dove va notato che l'eventuale evoluzione in senso addirittura messianico dell'eroe in questione trascende il fatto geograficamente limitato delle rivendicazioni samanidi, per assurgere a un atteggiamento popolare che non va certo d'accordo con l'etichetta di negatività tout court applicabile al ribelle.

Un caso meno noto, ma forse ancora più significativo del precedente, con cui è ad ogni modo in stretta relazione, è quello di Baštām, nel quale è possibile rintracciare una sorta di prosecuzione tipologica di Bahrām Čübīn (Scarcia 2003 A: 37-41). La contrapposizione con il potere regale (sasanide), anche in questo caso non originaria, è anch'essa rimasta nella tradizione soprattutto nella luce della stessa antitesi di cui sopra (e Czeglédy 1958: 27-28 e n. 33 sottolineava il parallelismo tra le ascendenze arsacidi di Baštām e quelle di Bahrām Čübīn). Ma il tratto più interessante della faccenda è la trasfigurazione mitica per cui lo zio materno di Ḥusraw Parwīz — per la verità non ribelle, bensì indotto alla ribellione — si è trasformato, in quanto ostile al "figlio di Firaydūn", cioè a Ḥusraw, rappresentante della legittima schiatta sasanide, in un "figlio di Daḥḥāk", il mitico Usurpatore, rappresentante dell'Anti-potere. A parte le tracce di un destino messianico sospettabili in un eventuale romanzo popolare di Baštām analogo a quello di Bahrām Čübīn, anche in questo caso G. Scarcia (1980 e di nuovo in 2003 A: 33 e 37-38) ha segnalato l'interferenza dei casi del Baštām storico con quelli del Baštām mitico, antenato, stavolta, dei ġuridi (e siamo sempre nell'Oriente iranico). C'è un Baštām storico in quella specie di paradiso terrestre — o di *Sans Souci* — che è la Mandīš (< *mayandīš*) occidentale, dominata dalla contrapposizione tra la montagna di Daḥḥāk (il vulcanico Damāwand) e il Fīrūz-kūh (*Mons Victoralis*, o "turchese"), e c'è un Baštām mitico, nella Mandīš ġuride, caratterizzata dalla stessa contrapposizione orografica (su tutto ciò v. Vercellin 1976: 77-79). Scarcia vede esplicitato in Nizāmī un preciso legame fra i due casi nella figura del paggio ġuride "complice" del giovane Ḥusraw Parwīz, ancora sotto l'influenza dei suoi due zii materni, durante le problematiche "bravate" (o manifestazioni di eterodossia) che gli alienarono il favore del padre (Scarcia 2003 A: 27-31). E a tutto ciò va aggiunto che sia in Firdawsī sia in altre fonti del "*Romanzo di Baštām*" è presente la contrapposizione frontale di entrambi gli zii materni di Ḥusraw Parwīz con esponenti del cristianesimo (v. Firdawsī-Pizzi: VIII, 91-92 [= p. 1910 dell'ed. di Calcutta] e VIII, 167-169 [= p. 1947 dell'ed. di Calcutta], e cfr. Scarcia 2003 A: 70-72). Ciò va aggiunto in quanto pare indicare una precisa funzione di quegli zii nel preservare e difendere le autentiche usanze nazionali iraniche da intrusioni occidentali sentite come corruttrici: né più né meno che le "tentazioni" cristiane di Ḥusraw.

Un altro caso — stavolta di singolare negatività *una tantum* — è quello di Gurgīn, figlio di Mīlād. E qui riemerge, grazie soprattutto a Nöldeke (v. Pagliaro 1927: XXVII), un'ascendenza arsacide (Mīlād < Mihrdād). Gurgīn è il protagonista di alcuni episodi perlopiù, ma non esclusivamente, eroici dello

Šāhnāma, in cui il personaggio è descritto di solito in modo piuttosto sbrigativo come un prode degno di grande fiducia, mentre in un solo caso (proprio quando entra in scena la famiglia di Afrāsyāb), mostra un carattere incompatibile con la figura stereotipata dell'eroe epico. A un certo punto, infatti, e del tutto inaspettatamente, il nobile e coraggioso alfiere si trasforma nel malvagio invidioso che induce il giovane compagno e amico Bīžan a intraprendere l'arrischiata impresa di inoltrarsi nei luoghi eletti a stagionale soggiorno dalle vergini turane (rappresentate per eccellenza da Manīža, la figlia di Afrāsyāb), facendolo volutamente cadere in una pericolosissima trappola. In seguito, Gurgīn, adeguatamente pentitosi, tornerà ad essere il valoroso e vittorioso guerriero di sempre. Una parabola di tal genere nella natura del personaggio lascia supporre che l'autore dello *Šāhnāma* sia incorso in più di una difficoltà nel sistemare le notizie in suo possesso: tanto che la leggenda del tradimento di Gurgīn pare far parte di un ciclo leggendario indipendente. Anche se l'eroe firdawsiano non è dei principali, sembra essere stato popolare nel Fārs, ma non solo: l'intero meridione d'Iran è connesso alla figura di Gurgīn (v. Raḥmānī 1996: 23-24), e si additano addirittura venticinque successori del figlio di Mīlād regnanti nel Laristan, ai quali ci si riferisce indicandoli come i « *mīlādīhā* ». Ecco dunque che l'ascendenza arsacide sembra quasi una manifestazione storica dell'eroe ideologicamente e tipologicamente compromesso con l'elemento demoniaco originario. Meno legato a vicende di tipo storico e maggiormente connotato da tratti mitici è il caso di Rustam, il quale è direttamente connesso con il demone primordiale. Ed è questo, notoriamente, il caso per eccellenza della "negatività" di un grande, per quanto ambigua. Rustam si pone in contrasto con il potere regale nientemeno che per non aver accettato la rivelazione zoroastriana. Qui le analisi più interessanti restano quelle di Molé (1953), che vedeva in Rustam un *digenís*, accettato per metà dalla tradizione epica in quanto forma edulcorata del Salvatore dei tempi pagani, cioè di Garšāsp, figura, come si sa, pressoché dimenticata e forse reinserita nel patrimonio epico nazionale sotto le pallide spoglie dell'esangue re Garšāsp presentatoci di sfuggita nello *Šāhnāma*. E come ben sappiamo, questa seminegatività, o meglio negatività in crescendo, non ha impedito di ritrovare un Rustam a Panjaqand.

Per tornare ai casi del nostro eponimo, ne va sottolineata la particolare propensione a fornire spunti toponomastici. Si può parlare, infatti, pressoché di onnipresenza di Afrāsyāb in Centrasia (Scarcia 1967: 8-17, Czeglédy 1958: 30-31), al di là della pur importante "notizia" di Kāšgarī, secondo cui Afrāsyāb, trecento anni dopo la fondazione di Marw da parte di Tahmūrat, avrebbe fondato Marw-i Šāhijān, « nom de la ville de Merv avec ses faubourgs, par opposition à la citadelle » (Melikoff 1962: 129 n. 2), luogo che segnava ai tempi dello storiografo il confine tra l'Iran e le terre dei turchi. Per superare il lato seccamente negativo della tematica di Afrāsyāb, anche a prescindere dai suoi conclamati discendenti storici, è il caso di ricordare ancora una volta un'ormai lontana ricerca di G. Scarcia (1967: 1-34) intitolata *Epica iranica e motivo turanico*, forse tuttora non presa in adeguata considerazione. Vi si rievoca la presenza delle tracce storiche di Afrāsyāb superstiti in Asia Centrale e vi si rileggono le vicende di Syāwuš e Afrāsyāb alla luce di una trasposizione letteraria o pseudo-storica di un fatto rituale.

In concorrenza all'ascendenza che riconduce le stirpi turche ad Afrāsyāb — altro aspetto del parallelismo fra storia e mito — abbiamo anche quella che indica in Ḍaḥḥāk il capostipite, propostoci come il più giovane dei quattro figli del primo uomo Kayūmart e l'avo dei turchi nel problematico *Šaltīq-nāma* (v. Mélikoff 1962: 43). Ma bisogna però fare attenzione e distinguere il caso di una pretesa ascendenza — che, a fronte di una secca e piana negatività dell'eponimo risulta piuttosto singolare quando reclamata addirittura da una dinastia (ma è anche il caso summenzionato dei ġuridi) — da quello della trasformazione, funzionale all'interaccio favolistico, di un "personaggio" negativo in uno positivo, visto che nelle versioni romanzate dell'epica iranico-turca si rintraccia anche un ottimo sovrano quale Ahrīman-šāh, "dont la nature démoniaque est souvent oublié" (*idem*: 37). O

distinguerlo, ancora, da quello dell'attribuzione "esterna", quale pare essere il caso delle ascendenze di Malikzād Hāqān: « Il est assez curieux de noter que les versions persanes [del Romanzo di Abū Muslim] accordent plus de place dans le récit au Turc Melikzād Hākān, souverain du Turkestan et descendant d'Afrāsyāb, ce qui fait penser aux princes de la dinastie Karakhanide, alors que dans la version turque il n'occupe qu'un place secondaire »; in questo secondo caso, « au lieu d'être affilié à la 'Maison d'Afrāsyāb', il porte le titre hwārezmien de *Baǧpūr* > *Faǧfūr* et devient descendant des Sassanides » (*idem*: 71).

Non mi sembra proprio che la figura di Afrāsyāb, antenato dell'*āl-i Afrāsyāb* qarahhanide, instauri una tipologia diversa dalla tematica che precede. Se mai, di diverso, si staglia soprattutto il tratto del senso firdawsiano del peccato commesso da Kay Ḥusraw nell'eliminare Afrāsyāb, un "mostro" che però è anche suo avo. Abbiamo a che fare con una sensibilità più "moderna". Le vicende di Kay Ḥusraw — ovvero di quelle che G. Scarcia riconosce come le vicende conclusive del fatto rituale di cui sopra — assomigliano un po' a quelle di un Oreste, salvo che l'Iran sembra ignorare il meccanismo catartico affidato al tribunale di Atene. G. Scarcia (1967: 13) chiama in causa Eteocle e Polinice, avversari appartenenti comunque alla stessa cultura, e si potrebbe parlare, forse ancora più propriamente, di Atreo e di Tieste, dato anche, nel nostro caso, il carattere sostanzialmente tecnofagico del rito in questione. Syāwuš e Afrāsyāb sono i due elementi essenziali di quel rito, assolutamente necessari l'uno all'altro: il sacrificato e il ministro del sacrificio. E se, come è ben noto, Syāwuš è il perno del rito *nawrūzī* di rinascita in chiave solare (il Gallo/Surūš) testimoniato per Bukhara da Naršahī (*Ta'riḥ-i Buḥārā*: 21-21), è inevitabile considerare Afrāsyāb elemento essenziale del pur frammentariamente testimoniato mito relativo, e quindi soppesarne la portata quantomeno in ambito iranico orientale. Il sacrificio del cavallo nero (Syāwuš) è essenziale per il trionfo di Tīštrya, vicenda che esemplifica egregiamente la connessione del cavallo con le acque. Afrāsyāb, insomma, è il ministro del sacrificio di Syāwuš, cui segue Kay Ḥusraw nella fae della "resurrezione"; quella fase di "resurrezione" cui pare accennare, sia pure in maniera estremamente criptica, Teodoro bar Koni in *Scolii* XI,13. Criptica, ma con la chiarissima evocazione simultanea del *haoma* (Koum < Hūm), del Delfino e del Gallo.

Insomma, non sembra proprio il caso di negare a un Afrāsyāb una possibile candidatura a eponimo del nostro sito per via di una sua aprioristica dirimente negatività. Né va del resto dimenticato che anche Afrāsyāb, come Ḍaḥḥāk e come Rustam, ha in ogni caso il solito "gemello", ben noto a ogni fenomenologia, che ne rappresenta l'opposto (Aǧrīrat/Garšīwaz). C'è però dell'altro — e ben altro — sul fronte di una precisa possibile attitudine del mito di Afrāsyāb a essere considerato primario in quel di Qal'a-yi Afrāsyāb. Se la nostra recente lettura del dipinto della parete Nord della "Sala degli Ambasciatori" come raffigurazione del Duanwujie è plausibile, non si può non notare come la tematica della festa cinese, imperniata sulla rievocazione della fine di un eroe che, dapprima malvoluta da ambienti di corte (cioè, in questo senso, visto come *negativo*), finisce con il diventare una sorta di protettore dei bagnanti, cioè un *positivo* spirito delle acque, in cui prende definitiva dimora, presenti un'impressionante similitudine con la nota tematica del mito di Afrāsyāb. In ambito iranico, il motivo, che possiamo anche grossolanamente definire dell'eroe o del semidio anfibio, è ripetutamente attestato. La testimonianza più antica che sembra di poter rintracciare in proposito è in Gregorio Nazianzeno. Nella sua invettiva contro Giuliano l'Apostata e contro il suo credo "pagano" — ma autorevoli ipotesi vedono in quell'imperatore un adepto del culto di Aiōn — il retore fornisce un interessante particolare che può fungere da spia di certe idee circolanti nella tarda antichità riguardo al Tigri, sede dall'aria "naturale" di divinità *infere*. Giuliano, colpito a morte durante la sfortunata campagna persiana del 363 d.C., « tenta di gettarsi nel fiume [*scil.* nel Tigri] » (V, 3), nell'intento di essere deificato. Secondo il retore cristiano, tale premeditata autodeificazione - riuscita a molti prima di Giuliano, i quali « avevano goduto della gloria di essere ritenuti superiori al

genere umano » dopo essersi resi « invisibili per mezzo di trucchi » (*ibidem*) — non poté avvenire in quanto un eunuco di corte si accorse di quello che stava succedendo. Così, secondo Gregorio, ciò che sarebbe stato il frutto di un imbroglio bello e buono finì con l'essere riconosciuto solo come l'ultima delle scellerate imprese del defunto imperatore, costituendo « la più grande dimostrazione della sua miseria morale » (*ibidem*). Giuliano, guarda caso, aveva da poco deviato acque a danno del Re dei re, e in Iran perniciose operazioni simili erano tradizionalmente ascritte a Afrāsyāb. Gregorio pensa a fatti e misfatti pagani del suo mondo. Ma il fallito tentativo dell'imperatore romano di trovare scampo (e non solo) nel fiume *potrebbe presentarsi* in generica consonanza con il motivo iranico (più tardi ampiamente divulgato da Firdawsī) di un Afrāsyāb che si rifugia nelle acque. E qui vorrei sottolineare due circostanze singolari che intendo comunque definire pure curiosità: Giuliano sembra condividere e l'iniziazione mithraica e la particolare devozione per il monte Kasios con il suo illustre predecessore Adriano, cui un'operazione del genere era riuscita, ai tempi di Antinoo, in quel fiume Nilo, le cui connessioni etimologiche con il *metallo* (v. Cristoforetti 2003: 67 n. 7), costituente essenziale della dimora di Afrāsyāb (Vercellin 1972: 96), sono oltretutto attestate. E la significativa presenza dell'*acqua* e del *metallo* nel caso ben noto della dimora infera di Afrāsyāb — vasta tematica emergente in « different local traditions in the Transoxanian region » (Czeglédy 1958: *ibidem*), su cui non mi dilungherò in questa sede — era già stata sottolineata come caratterizzante l'Avversario da G. Scarcia (1967: 33). Inoltre — ed ecco l'altra curiosità — la data della sconfitta di Giuliano è il 24 giugno, giorno dedicato a San Giovanni, il Battista del Giordano, altro fiume archetipale. Naturalmente, a metà del secolo IV, il *nawrūz* — sia iranico “interno”, sia sogdiano — non cadeva certamente nel solstizio estivo, e non è il caso di dilungarsi qui sulla vasta problematica del *nawrūz* estivo più o meno “stabile” che, presso i popoli iranici, doveva essere stato in concorrenza con il *nawrūz* ufficiale di *farwardīn* (per una disamina della questione v. Cristoforetti, in stampa). Un'irruzione di Giuliano nel mito iranico? Non sarebbe l'unica volta. Si ricordi infatti la risposta di fuoco all'empio tentativo giuliano di ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, che fa pensare alla tipica reazione di ʔaḥḥāk a intrusioni “esterne” nel suo regno; e Gerusalemme, nei tempi in cui si chiama Aelia Capitolina, è proprio il regno del demone-tiranno dell'iranismo (Scarcia 2003 B: 11). Tra le varianti del nome del padre di questo demone-tiranno c'è notoriamente Arwand/Arwandāsp (v. s.v. *Arwand* e *Arwandāsb/f/p*, in *Luḡatnāma-yi Dihḥudā*, 9: 1930), cioè quel Tigri, il cui nome arabo è *Dijla*, e la cui inondante piena *rabbiosa* va sotto il nome di *Dajjāl*, che sarà poi l'Anticristo (Clermont-Ganneau 1876: 201 e, soprattutto, 382 n. 1), l'Avversario escatologico, da sempre identificato nella tradizione islamico-iranica appunto con ʔaḥḥāk. Ebbene, il motivo del demone fluviale non sembra abbandonare mai il Tigri. In epoca islamica, le sue profondità divengono l'ambiente in cui vivono i *rijāl al-mā'*, esseri umani in subacquea adorazione di Dio (condizione a cui, forse, già aspirava Giuliano l'Apostata). La notizia (da Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*: 356) è attribuita a tal Šayḥ Abū al-Su'ūd b. al-Šibl, il quale fu sentito narrare da un amico fidato e di buona memoria di Ibn 'Arabī che un giorno, mentre se ne stava lungo le rive bagdadine del Tigri ponendosi un'evidentemente pretestuosa domanda circa la possibilità di adorare Dio dentro le acque, dai flutti emerse un uomo che gli rispose affermativamente in proposito. La tipologia ricorda ancora una volta quella dell'Afrāsyāb firdawsiano, catturato da una personificazione dello *haoma* (Hūm) in acque solitamente intese come quelle del lago Čičast. Oggi, dopo la comparsa del volume IV dell'edizione Khaleghi Motlagh dello *Šāhnāma* (v. 316 n. 17, 317 n. 7 e 318 n. 12, dove, al riguardo, si parla sempre chiaramente di « ricostruzione ipotetica del testo ») mi sembra il caso di rievocare un'altra ipotesi di Gianroberto Scarcia (1970: 43), il quale, emendando molto meno di quanto non sia necessario per giungere a un *čičast*, proponeva di leggere in quel termine tanto corrotto (in Firdawsī compare perlopiù nella forma *ḥ.nj.st*; per una più precisa disamina della casistica relativa v. Cristoforetti 2002: 269 e n. 248) un *ḥing-*

asp (“destriero bianco”), a suo parere particolarmente adatto quale rifugio acqueo di Afrāsyāb. Ancora un cavallo bianco, forse, di cui il cavallo nero è vittima sacrificale.

Ma si può continuare trovando ancora un Arwand, ancora semidivinità di tipo anfibio e ancora cavalli anche presso gli affiliati all’Ahl-i Ḥaqq, cioè nel Kurdistan. Là, Dāwūd, il cavaliere dal corsiero grigio — sintesi coloristica del bianco e del nero — studiato da Mukrī, riveste i caratteri del dio del tempo atmosferico. Secondo un motivo riportato in numerose versioni letterarie, egli giunge in soccorso di un’imbarcazione in avaria, salvandone i naviganti. Talora, Dāwūd si trasforma in acqua, sparendo sul fondo e uscendone nuovamente al comando divino (v. *Encyclopaedia Iranica* s.v. “Ahl-e Ḥaqq”). Il curioso carattere anfibio di eroi iranici potrebbe avere a che vedere con il celebre topos greco della *hybris* iranica, temerariamente manifestata dai persiani confondendo la terra e le acque.

La conclusione di queste sparse note è che non è assolutamente da escludere che, in ambiente sogdiano e in particolare in un luogo forse connesso con il nome di Afrāsyāb, la “fuga” nelle acque dell’eroe sottostante alla celebrazione cinese sia stata percepita come affine alle vicende conclusive di Afrāsyāb medesimo. Ed è in seguito a questa lettura che può fare nuovamente capolino la possibilità che sotto il toponimo stia effettivamente il personaggio eponimo. Del resto — lo si accennava in apertura — un toponimo ricondotto a un tagico *parsiāb* (< sogd. *paršwāb*), non ci allontana neppure esso da una tematica fluviale e, in particolare, da un fiume che va più approfonditamente scandagliato, data l’innegabile *nerezza* che traspare dal nome. Nell’ipotesi proposta non vedo meno plausibilità che nella oggi generalmente accettata presenza di Rustam a Panjaqand.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Christensen 1907: Ā.(rtūr) I.(mānū'il) Krīstinsin, *Dāstān-i Bahrām-i Čübīn*, tarjuma-yi M. Aḥmadzādīgān-i Āhanī, Intišārāt-i Ṭuhūrī, Tihṛān, 1383/2004-2005.
- Clermont-Ganneau 1876: Ch. Clermont-Ganneau, *Horus et Saint Georges*, in *Revue Archéologique*, XXXII-2 (1876), pp. 196-204 / XXXII-3 (1876), pp. 372-399.
- Cristoforetti 2002: S. Cristoforetti, *Il Natale della Luce*, Milano, 2002.
- Cristoforetti 2003: S. Cristoforetti, *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico*, Venezia, 2003.
- Cristoforetti, in stampa: S. Cristoforetti, *The 'Hall of the Ambassadors' paintings in the frame of the calendrical systems of the Iranian world*, in: M. Compareti, S. Cristoforetti, *The Chinese Scene at Afrāsyāb and the Iranian calendar*, (*Eurasiatica* 78) Venezia (Editrice Cafoscarina).
- Czeglédy 1958: K. Czeglédy, *Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature*, in *Acta Orientalia Hungarica*, VIII-1 (1958), pp. 21-43.
- Firdawsī, ed. Khaleghi Motlagh: Abu'l-Qasem Ferdowsi, *The Shahnameh (The Book of the Kings)*, vol. IV, ed. Dj. Khaleghi Motlagh, Costa Mesa (California) and New York, 1373/1994.
- Firdawsī-Pizzi: Firdusi, *Il libro dei Re*, vol. VIII, trad. I. Pizzi, Torino, 1888.
- Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*: Aš-Šaykh Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya (Les conquêtes spirituelles de la Mecque)*, vol. XI, ed. 'U. Yaḥyà, Il Cairo 1407/1987.
- Mélikoff 1962: I. Mélikoff, *Abū Muslim. Le "porte-hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, 1962.
- Molé 1953: M. Molé, *L'épopée iranienne après Firdōsī*, in *La nouvelle Clio*, V-7/10 (juillet-décembre 1953) pp. 377-393.
- Naršahī, *Ta'rīḥ-i Buḥārā: Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy*, ed. Ch. Schefer, Paris, 1892.
- Pagliaro 1927: A. Pagliaro, *Epica e romanzo nel Medioevo persiano*, Firenze, 1927.
- Raḥmānī 1996: Ş. Raḥmānī, *Sīmā-yi Lāristān. "Naḥlhā-yi sarafrāz"*, Qumm, (tābistān) 1375/1996.
- Scarcia 1967: G. Scarcia, *Epica iranica e motivo turanico. Considerazioni sui "Turchi di Zābul" e sulla leggenda di Afrāsyāb-Alp Ār Tonga*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., XVII (1967), pp. 1-34.
- Scarcia 1980: G. Scarcia, *Bastām e la stirpe dei draghi*, in *Transcaucasica II* (Quaderni del seminario di

Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 7, 1980), Venezia, pp. 82-107.

Scarcia 2003 A: G. Scarcia, *Scirin, la Regina dei Magi*, Milano, 2003.

Scarcia 2003 B: G. Scarcia, *L'Albero della Croce: prima, dopo, nell'esilio e nell'Islam*, in *L'Albero della Croce* (a c. di R. Favaro, *Studi sull'Oriente Cristiano*, VII-2), Roma, 2003, pp. 7-27.

Teodoro bar Koni, *Scolii: Thèodore bar Koni, Livres des scolies (recension de Séert) II. (Mimré VI-XI)*, tr. R. Hespel / R. Draguet, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 432; *scriptores syri*, tomus 188), Lovanii, 1982.

Vercellin 1972: G. Vercellin, *Il monte-santuario di Qal'è-Kāh nel Sistān afghano*, in *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere (dell'Università degli Studi) di "Ca' Foscari" (di Venezia)*, XI-3 (1972, s.o. 3), pp. 75-117.

Vercellin 1976: G. Vercellin, *Firuz, Firuzkuh, Firuzkuhi*, in *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere (dell'Università degli Studi) di "Ca' Foscari" (di Venezia)*, XV-3 (1976, s.o. 7), pp. 75-85.