

40

Eurasiatica

Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici  
Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia

---

# Ex libris Franco Coslovi

*a cura di*

*Daniela Bredi e Gianroberto Scarcia*

Poligrafo



## SOMMARIO

- VII Premessa  
*Daniela Bredi*  
IX Pubblicazioni di Franco Coslovi

### FRANCO COSLOVI: INEDITI

- 3 Per una storia del dakhni  
81 Il *mazhab* di Shāh Madār  
91 Mercanti veneziani, India e primo colonialismo portoghese  
103 Tredici poesie di Naẓīr Akbarābādī  
a cura di *Gianroberto Scarcia*

### PER FRANCO

- 121 Il bazar nell'India moghul  
*Bianca Maria Alfieri*  
137 Parola di Bābur, effetti tūṭī  
*Giampiero Bellingeri*  
147 A proposito dell'islamizzazione delle Northern Areas del Pakistan  
*Daniela Bredi*  
163 "E la sua tomba è teriaca sperimentata": formule e percorsi  
della santità fra Islam del centro e Islam "marginale"  
*Giovanna Calasso*  
181 La spartizione  
*Simonetta Casci*  
201 Rahi Masum Raza: a Muslim Indian in Search of his Lost Home  
*Cecilia Cossio*

- 213 Su Khidr, patrono di contaminazioni  
*Simone Cristoforetti*
- 229 Porte lignee a Mahan  
*Giovanni Curatola*
- 237 La tartaruga e l'airone: una favola d'origine indiana e alcuni disegni delle raccolte Hazine (Istanbul) e Diez (Berlino)  
*Maria Vittoria Fontana*
- 251 Sayyid Ahmad's Imāmate According to Šāh Ismā'īl Šahīd  
*Amedeo Maiello*
- 265 Un *sati-nāma* persiano del XVII secolo: il poema *Suz o godāz* di Now'ī  
*Daniela Meneghini Correale*
- 285 Per una introduzione alla *yog-sādh'nā* dei sufi: la *paribhāṣā* tantrica dei nath nel *Padmāvat* di Malik Muhammad 'Jayasī'  
*Giorgio Milanetti*
- 303 The Muslim Weavers of Banaras and Mau in the Seventies  
*Mariola Offredi*
- 337 Un sofi tra i nababbi: l'ultimo safavide a Lucknow  
*Giorgio Rota*
- 381 Islam e rapporti interreligiosi: il caso della Goa portoghese  
*Ilaria Alessandra Scarcia*
- 401 Note sull'ismailismo contemporaneo: il caso del 'Allāma Naṣīr al-Dīn Naṣīr Hūnzā'ī  
*Biancamaria Scarcia Amoretti*
- 423 Un tesoro di insensatezze  
*Riccardo Zipoli*

# SU KHIḌR, PATRONO DI CONTAMINAZIONI

*Simone Cristoforetti*

Le reciproche identificazioni tra santi cristiani e santi islamici sono notoriamente molteplici, e tipica è, nel contesto che qui ci concerne,<sup>1</sup> la specifica contaminazione siriana Khidr-san Giorgio (Hasluck 1929, p. 46). Non è nostra intenzione, comunque, ritornare sulla questione – di troppo ampia portata storico-religiosa – di tale problematica associazione, né tantomeno sulle origini, le caratteristiche e gli enigmi della “leggenda di Khidr” in sé. I lavori sono molti, anche se manca a tutt’oggi un’opera di analisi complessiva. Per un quadro sufficientemente completo delle principali tematiche, e per lo *status quaestionis*, ci basti far riferimento, a ottant’anni circa dal celeberrimo lavoro del Friedländer, *Zur Geschichte der Chadirlegende* (1910), al più consistente contributo moderno di un certo spessore, H. Elboudrari, *Entre le symbolique et l’historique: Khadir im-mémorial* (1992), nonché al recentissimo articolo di O. Irfan, *Khidr in the Islamic tradition* (1993).

Sarà qui nostro limitato intento segnalare come la diffusissima leggenda

<sup>1</sup> Contesto ampio e articolato. Per esempio, Khidr è Elia, e quest’ultimo è ‘Alī, forse perché, “nusairismi” a parte, c’è *assonanza* tra i due, comunemente accostati da certi testi arabi tardi (Hasluck 1929, pp. 93 nota 2, 582), come potrebbe confermare quanto afferma Ibn Baṭṭūta che, trovandosi in una chiesa di Kerch in Crimea, racconta di aver visto la raffigurazione di un personaggio con turbante e spada davanti al quale stava una lampada accesa. Alla sua richiesta di delucidazioni, un monaco gli rispose, sorprendendolo alquanto, che si trattava del profeta ‘Alī (ed. 1854, pp. 355-56); su ciò si veda Rogers 1970, pp. 128-30. A sua volta, secondo la testimonianza di Pietro della Valle, per Shāh ‘Abbās, ‘Alī è poi san Giorgio (assieme a san Jacopo! Cfr. Hasluck 1929, p. 570 nota 2). Nei Balcani troviamo un san Giorgio-Karaja Ahmed (presso Kumarnovo, cfr. *ibid.*, pp. 276, 582. La solita assonanza?); lo stesso si confonde con san Teodoro (per esempio a Elvan Çelebi, presso Amasia, cfr. *ibid.* pp. 49, 571), a cui è frequentemente associato nell’epopea dei Narti (Ivančik 1993, pp. 317-20), e con san Sergio in ambiente armeno (Hasluck 1929, pp. 570-71). E si potrebbe continuare, senza trascurare l’associazione antica con Hermes (*ibid.*, p. 350) o col celebre “cavaliere tracio” di A. Dumont (1892, p. 219).

che ha per protagonista il Khidr-san Giorgio *addomesticatore* del drago, in una sua variante locale, abbia trovato una significativa ambientazione a Hidirbey, tra le pendici “mosaiche” (Musa Dağ) della montagna Nera (Karadağ, Amanos), dandoci lo spunto per alcune considerazioni sulla funzione svolta, in *quella* zona, da *quel* “semidio”. Senonché, prima di passare all’esame di questo caso, ci sembra non privo di interesse soffermarci su certi aspetti del culto di Khidr così come essi si presentano al di fuori dell’area siriana, sì da ricordarne la straordinaria poliformità ma anche gli eventuali paralleli e analogie con la leggenda antiochena, nell’intento di esplicare, in specie, l’aspetto ctonio dell’eroe “sauroctono”<sup>2</sup>.

Ovunque, il culto di Khidr sembra permearsi di e adattarsi a usanze regionali anche chiaramente identificabili e isolabili. Se lo seguiamo sulla via dell’India, possiamo constatare che, presso i baluci che vivono lungo le coste del golfo Persico nel Sud-est dell’Iran (Mekran), zona di immigrazione africana e d’afflusso di popolazioni negroidi coi loro usi e costumi specifici, la figura del verde vegliardo è ormai strettamente connessa con i riti di passaggio dalla pubertà all’età adulta riservati alle giovani donne, cioè quelli, in modo particolare, della “circoncisione femminile” (Riyāhī 1356/1977, p. 3). Il culto baluci si svolge in *qadamgāh* che non presentano una “tomba” al loro interno, tale e quale che in Siria e lungo la costa siro-palestinese, e Khidr (Xežr) è considerato “fratello” di Iliyās (Eliyās), il protettore dei naviganti (*ibid.*, pp. 39-40), tratto, questo, che lo accomuna al Hızir anatolico. In ogni caso, eccoci in presenza di un relativamente inedito Khidr “normalizzatore” di infibulazioni (ma lo stesso personaggio raggiunge perfino, con l’interessante nome Kaidara, l’Africa occidentale, cfr. Poggi 1971).

Se poi, oltre i baluci, ci affacciamo nel subcontinente indiano vero e proprio (cioè ben oltre il terreno indagato da Hasluck), vediamo che il culto popolare di Khwāja Khidr (chiamato anche Pīr Badar e Rājā Kidār), molto diffuso nell’attuale Pakistan, nel Bihar e anche nel Bengala, è, ovviamente, assai indianizzato. Il santuario più celebre è quello di Bakhar sulle rive dell’Indo, frequentato da fedeli di tradizione musulmana e indù; e qui è

<sup>2</sup> “Sauroctono”, per la verità, è termine improprio, dal momento che, in molti casi, l’eroe non uccide l’antagonista, bensì lo ammansisce. È il ben noto “motivo di Zāhhāk”, per cui l’eliminazione definitiva e “reale” del mostro è vista solo in prospettiva escatologica e di “liberazione finale”; ed è il caso di Hidirbey, ma anche di molti altri racconti. È significativo, da questo punto di vista, anche il riflesso implicito nella strada scelta da Jacopo da Varagine, che nella *Leggenda Aurea* sembra risolvere la questione proponendo una via di mezzo: sulle prime, san Giorgio ferisce il drago, che comincia così a seguire la giovinetta “mansueto come un cagnolino”; sopprime quindi l’animale in un secondo momento, dopo aver ottenuto la conversione (*definitività*) di tutti gli abitanti della città di Silene. Ma proprio questa caratteristica del mostro che, non morendo, può di conseguenza, in attesa della “fine dei tempi”, fare la sua ricomparsa in altro momento (o *ciclo*) è illuminante per la tematica sottesa al racconto; e lo è in particolare, si veda *infra*, nel nostro contesto antiocheno.

interessante notare come l'iconografia locale attribuisca a Khidr un pesce quale "veicolo" per lo spostamento sulle acque, cosa che lo approssima in certo senso a Giona (connessioni con il pesce-*kētos* e con Giona sono presenti anche nella leggenda antiochena, come vedremo poi) e che troverebbe un riflesso addirittura nell'emblema della dinastia di Awadh (Coomaraswamy 1966, p. 148).

Diffusasi in India con l'espansione dell'Islam, la figura di Khidr si è trovata a svolgere, per le sue caratteristiche particolarmente adatte allo scopo, la funzione di catalizzatore-regolarizzatore di ciò che dalla sensibilità islamica era percepito come eterodosso per le implicazioni di carattere giuridico-religioso che comportava (come, ad esempio, nel caso di alcune particolari manifestazioni etnico-tradizionali), ma che al tempo stesso era – ed è tuttora, almeno a giudicare dalla vivacità e dal perdurare del culto popolare connesso – specialmente radicato nelle diverse usanze locali, in un processo di integrazione che sovente ha provveduto ad una "storicizzazione" eziologica dell'eventuale reminiscenza pagana<sup>3</sup>. In questo ha evidentemente avuto gran parte il sufismo, che nel personaggio islamico ha visto il "servo di Dio" per eccellenza, e ne ha fatto il personaggio chiave della metafora della genuina ricerca della Verità e della Vera Vita, nonché l'autorità a cui appellarsi per legittimare l'introduzione nella dottrina di una *ṭarīqa* di pratiche generalmente considerate aberranti: ad esempio, la pratica del *ḥabs-e dam* o *ḥabs an-nafas* (controllo sulla respirazione) – chiara tecnica di origine yoga – che 'Abd al-Khāliq al-Ghijduwānī dichiarò, secondo la tradizione, di aver appreso direttamente da Khidr (Von Hartmann 1915, p. 51, che riporta da Murtaḍā az-Zabīdī: *Ithāf as-Sāda* VII, 248), iscrivendola così tra gli otto principi (*kalimāt*) costituenti il perno centrale del percorso di realizzazione interiore seguito dai sufi *naqshbandī*. Il controllo della respirazione fu introdotto, con le stesse modalità, nella dottrina di un'altra *ṭarīqa* – questa volta di tradizioni e storia tutte indiane – la Madāriyya, dal suo fondatore Khadrāt Badī'ad-Dīn, detto Shāh Madār, che si proclamava *wasī*<sup>4</sup> di Khidr, ascrivendosi a quel gruppo di "sufi indipendenti da silsila, i quali ricevono le istruzioni e rivelazioni direttamente da Dio, dal Profeta o da qualche santo particolarmente importante" che, in India, "non erano comuni, per non dire quasi sconosciuti, almeno fino all'arrivo di Shāh Madār" (Coslovi 1977, p. 188).

In ambiente indiano popolare Khidr è entrato a far parte, in una sorta di accentuato sincretismo, di alcuni racconti che traggono spunto dal patrimonio narrativo tradizionale e dai testi sacri dell'induismo, come la ballata di Niwal Dāī<sup>5</sup>, dove

<sup>3</sup> Per una problematizzazione a carattere metodologico delle varie interpretazioni date alle manifestazioni etnico-folcloriche in seno all'Islam, è tuttora illuminante Bausani 1959, pp. 188-209.

<sup>4</sup> Sul concetto di *wasīyya*, si veda soprattutto Rubin 1979, pp. 41-65.

<sup>5</sup> Sulla ballata di Niwal Dāī, si veda Temple 1884, pp. 414-19.

[...] l'eroina è la figlia di Vāsuki, il Re dei Serpenti. Il pandava ariano Rājā Parikshit sfida in battaglia Vāsuki e gli strappa la promessa d'ottenere in sposa la figlia; ma è questo un matrimonio tra ineguali che, dal punto di vista di Vāsuki, costituirà un'unione male assortita. Nel frattempo, Vāsuki viene colpito dalla lebbra per effetto di una maledizione pronunciata dal sacerdote Sīgī, le cui mucche erano state aggredite dai serpenti. Per guarire il padre, la principessa Niwal Daī parte alla ricerca dell'Acqua di Vita sgorgante da una fonte che ella sola sa aprire. Quando la principessa raggiunge la sorgente, la quale si trova nei possedimenti di Rājā Parikshit, la trova celata da enormi lastre di pietra che rimuove servendosi del suo potere magico; ma le acque subitamente si abbassano scomparendo alla sua vista: a trattenerle è Khwājah Khizr, che è il loro padrone e che le libererà solo quando Niwal Daī (che mai nessuno vide, se non suo padre Vāsuki e sua madre, la regina Padma) acconsentirà a mostrarsi al suo sguardo. Ed essendosi Niwal Daī lasciata vedere, Khwājah Khizr "liberò le acque che salirono ribollendo". Rājā Parikshit, destato dal rumore, parte al galoppo verso la sorgente dove trova Niwal Daī, che per nascondersi ha assunto forme di serpente, e la costringe a riprendere il suo aspetto umano; dopo una lunga discussione presso la fonte, egli la convince a tener fede alla promessa data da suo padre ed a celebrare il matrimonio [Coomaraswamy 1970, pp. 133-35].

E ancora in qualità di signore e custode dell'Acqua di vita, Khwāja Khidr entra a far parte quale personaggio chiave, sempre in India, della leggenda del principe Maḥbūb, in cui però ci appare anche nelle vesti di un *faqīr* benefattore che aiuta, magicamente, a risolvere le situazioni "difficili" in cui il protagonista si trova coinvolto<sup>6</sup>. Il racconto narra le vicende di Maḥbūb, il legittimo erede del trono di Persia, usurpato dal fratellastro. Per sfuggire alle persecuzioni di questi, Maḥbūb e la madre si rifugiano in una regione disabitata dove

[...] incontrano un *faqīr*; costui dà loro un pane e un'acqua inesauribili e due oggetti in legno: uno può trasformarsi in torcia, l'altro ha la proprietà di rendere guadabile il mare più profondo. I due attraversano così l'oceano e camminando incontrano una corrente di stupendi rubini. Arrivano finalmente in India, dove vendono uno dei rubini ad un prezzo elevatissimo. Questo rubino finisce nelle mani del re del paese il quale, conoscitane l'origine, fa cercare il principe. Maḥbūb promette di procurare al re altri simili rubini e parte solo.

S'inoltra nel mare e risale la corrente di rubini finché raggiunge

<sup>6</sup> È ancora uno stereotipo. Anche in un'altra saga – turca questa volta –, Khidr compare nelle vesti del benevolo *pīr*. Si tratta del racconto popolare dell'*Aṣik Kerib*, per uno studio del quale si veda Türkmen 1974, e, in italiano, Bellingeri 1991, pp. 17-105 e Cristoforetti nella recente edizione (1994) di questo testo. In una delle varianti del racconto, ritroviamo questo particolare personaggio sul "lontano" Danubio intento, come in molte altre occasioni, ad aiutare l'eroe eponimo a ritrovare la giusta via del suo destino, che, senza eccezioni, è sempre Aleppo (Türkmen 1974, pp. 274-75).



[...] un magnifico giardino, nel cui centro s'leva un palazzo. In una stanza del palazzo vede una testa mozzata da cui cadono gocce di sangue che vengono raccolte in un bacile; queste gocce, trasportate dalla corrente, diventano rubini e passando per il condotto sottomarino raggiungono il mare. In quell'istante appaiono dodici *perî* che riuniscono la testa al corpo decapitato e, impugnando delle torce accese, eseguono intorno al letto funebre una danza talmente rapida che Mahbûb riesce a percepire solo un cerchio di luce. [...] È allora che dal pavimento sorge la forma del *faqîr* già incontrato dal nostro eroe: questa volta gli appare vestito di una tunica di luce. Le *perî* gli si inchinano e gli domandano: "Khwâjâ Khizr, è già il momento?". Il *faqîr*, che non è altri che l'immortale Khwâjâ Khizr, spiega a Mahbûb che egli si trova di fronte al cadavere del padre assassinato dall'usurpatore Kassâb; che gli antenati di Mahbûb furono tutti dei *magi* e che tutti furono sepolti nel palazzo sottomarino eccetto suo padre che è rimasto senza sepoltura perché nessuno ha compiuto i riti funerari. Mahbûb vi provvede e prega Allâh per l'anima di suo padre. Immediatamente la testa si riattacca al corpo ed il re ritorna in vita. Khizr sparisce, e Mahbûb, accompagnato dal padre, fa ritorno in India. Allorquando il re dell'India viene a chiedere i rubini, Mahbûb si punge un dito e le gocce di sangue, cadendo in una coppa contenente dell'acqua, diventano le gemme richieste [...]. Mahbûb sposa quindi la figlia del re dell'India. Una spedizione parte per la Persia e detronizza l'usurpatore Kassâb; costui viene decapitato e la testa viene portata nel palazzo sottomarino: ogni goccia del sangue che cola dal capo mozzato si trasforma in un rospo [Coomaraswamy, 1970: 136-39].

Come si vede, è un Khidr, quello indiano (per qualche altro esempio cosloviano si può vedere, in questo stesso volume, la p. 84), che fa da referente privilegiato in un complesso processo di islamizzazione – o integrazione islamica, per dirla con Bausani, (che non sembra affatto escludere a priori la contaminazione, intesa, qui, come indianizzazione della "forma", cfr. Coslovi 1977, pp. 201-2) – di una realtà religiosa come la indù, non solo molto radicata, ma anche estremamente ramificata. Non è neppure impensabile, infatti, che quel Rājā Kidār possa essere inteso (dai devoti indù almeno) come un Rājā Kedāra – epiteto di quello Shiva tuttora venerato in Kedarnath – che, nella sua versione kashmiri, qualche secolo prima, veniva tenacemente demonizzato, in Iran, dai sudditi musulmani di Arghun, il principe ilkhanide dedito a un non meglio definito culto "pagano". Demonizzato sulle prime, sì: ma poi Arghun fu sepolto accanto alla moglie nel sacro sito a lui più caro, a pochi chilometri dalla capitale del suo regno, presumibilmente nel luogo in cui si trova l'*emāmzāde* di Qeidār, che rappresenterebbe dunque "una sorta di reinterpretazione islamica [...] del culto del grande patrono del principe [...] che prende e porta tuttora, in un santuario himalaiano, il nome di Kedara". In un continuo, e ben plausibile, gioco di assonanze e contaminazioni, dunque, quel "Kedara indiano [che] avrebbe conservato la sua posizione iranica sotto il nome di Qeidār figlio di Ismaele" (Scarcia 1981, p. 172)<sup>7</sup> potrebbe anche rappresentare l'ultimo

<sup>7</sup> Per uno studio approfondito sull'*emāmzāde* Qeidār si veda Zipoli-Curatola 1979, pp. 15-36.

e definitivo approdo in terra d'Islam di un nome ("segno") con l'Islam, in qualche modo, già in partenza connesso.

Ma è attestata, in India, anche un'opposta tendenza: quella al recupero completo in ambito induista di elementi "islamici", come per esempio nel caso di Rāmdeo, storicamente un *pīr* ismailita il cui nonno era stato convertito da Shams ad-Dīn Sabzwārī, il *da'ī* nizarita che avrebbe iniziato la sua opera di missionario nel XIV secolo. Rāmdeo Pīr (o Bābā Rāmdeo) è attualmente venerato quale avatara di Vishnu nel santuario (*dargāh*, *samādhi*) di Rāmdeorā nel Rajasthan, centro religioso induista di notevole importanza frequentato soprattutto da devoti appartenenti alla casta degli intoccabili (da cui provengono la maggior parte dei sacerdoti e asceti del tempio), ma anche da fedeli sikh, jaina e musulmani. Del resto il luogo sacro è situato all'interno di un cimitero musulmano, e la stessa leggenda di quello *zinda pīr* presenta ad occhio induista non poche singolarità, come il fatto che uno *ksatriya* (a tale casta è considerato appartenere Rāmdeo) sia stato sepolto alla maniera degli asceti scivaiti. È un caso di contaminazione particolarmente evidente, indubbiamente favorito dall'isolamento del gruppo ismailita e facilitato dalla successiva diffusione nella zona di confraternite sufi, che nel culto dei santi hanno trovato un punto di contatto con la realtà locale, terreno fertile per la diffusione delle loro dottrine (Dominique-Sila Khan 1993, pp. 27-47).

Ma casi tipologicamente simili si riscontrano anche al di fuori dell'India, e ben lontano da essa: per quel che in particolare ci riguarda, vediamo per esempio come, in Georgia, tale funzione regolarizzatrice degli elementi etnico-culturali locali, che occupa una posizione chiave nei processi di contaminazione, sia svolta dall'omologo cristiano di Khidr, san Giorgio.

Questo santo di Cappadocia, regione cui probabilmente dobbiamo l'archetipo degli atti del santo, modello delle numerose traduzioni e versioni successive (Cumont 1936, p. 8), è considerato in Georgia un "genio" (*xat'i*), figura centrale di un culto dai tratti decisamente "pagani". Sovente messo in relazione con i corsi d'acqua, con le fonti, con i torrenti (acqua in movimento) e con le vette (accessibili) dei monti, questo *xat'i* si oppone diametralmente ai geni selvaggi che rappresentano le forze incontrollabili della natura e i luoghi insospitati: il gelo, il deserto. Secondo Charachidzé, sarebbe per la sua peculiare caratteristica di protettore dell'operatività nella natura di un gruppo "socialmente" organizzato che il santo, presso gli svani, "se trouve précisément conçu comme le maître des loups", animali che sono considerati da questa popolazione "comme formant une société de type humain" (1968, p. 482). Un processo simile si verificherebbe – secondo lo stesso studioso – anche nei riguardi di un'altra "società selvatica" che, come il suo Protettore, dev'essere ritualmente legata ad un luogo umanizzato: lo sciame delle api (*ibid.*, pp. 484-85]. La cosa si spiegherebbe con il nomadismo del *xat'i*, chiamato comunemente il "viaggiatore", ma a noi pare che l'associazione con i lupi sia di gran lunga più problematica, e che

quest'ultima con le api sia chiamata in causa *ad abundantiam* a confermare l'ipotesi del san Giorgio "genio della società" (sia umana sia animale) laddove, in quell'ambiente caucasico cui la Georgia (*Gorjestān*, paese perlopiù di lupi) appartiene, varrebbe la pena di approfondire piuttosto tutte le svariate manifestazioni, da san Giorgio (Khidr) incanalate, disciplinate e cristianizzate, di quella singolare "cinomania" ircana che incuriosisce l'Occidente fin dai tempi di Cicerone, se non di Eschilo, e che coinvolge "volpi dell'Ararat", *arlēx, vishap*, "cani-aquila" (Bausani 1978, pp. 317-19; Ajello 1978, pp. 303-16; Curatola 1978, pp. 285-302) e san Cristoforo (Nikolajević 1991, pp. 355-64), nonché un Wastyrgi, il bellicoso "dio (santo) degli uomini" (*laegty dzwar*), le cui celebrazioni, assieme a quelle di Styr Tūtyr (san Teodoro di Tyr), regolavano le attività delle società maschili (le spedizioni militari, i riti di iniziazione) presso gli osseti (Ivančik 1993, pp. 317-19) (in ambiente indoeuropeo è comunque fatto risaputo che la figura dell'eroe uccisore del drago è sempre collegata con le società maschili e con la guerra).

Segnalati questi tre casi, contigui e non, di analoga se pur diversa "associazione", conviene poi segnalarne un quarto, apparentemente opposto, in realtà allo stesso modo funzionante, di "dissociazione". È quello dei curdi yazidi, che venerano il pesce-drago e demonizzano il suo uccisore (san Giorgio), evitando accuratamente quel nome, e, viceversa, non mangiano pesci perché fu un pesce a salvare Giona (Furlani 1930, pp. 44, 101-2). E qui siamo proprio nella zona (la strada Sinjar-Mosul) in cui sorge, a testimonianza della poliedrica intensità del motivo, il celebre al-Khān (XIII secolo d.C.) di Herzfeld, il cui portale d'entrata in blocchi di pietra presenta su entrambi gli angoli, in alto, due rilievi simmetrici raffiguranti un uomo, la cui testa è avvolta in un'aureola di luce, mentre pianta una lancia nelle fauci spalancate di un serpente-dragone. Commento di Herzfeld: "[...] sie stellen vermutlich den mit dem heiligen Georg verwandten arabischen Helden al-Khidr dar", e, dopo aver accennato alla proteiformità di Khidr e alla sua funzione di patrono dei viaggiatori: "[...] es sind apotropäische Bilder zum Schutz der im Khān Weilenden" (Sarre-Herzfeld 1911, p. 13)<sup>8</sup>.

Venendo, ciò posto, a quel settore antiocheno di cui intendiamo occuparci, diciamo anzitutto che ci troviamo di fronte all'episodio forse più completo di reciproca identificazione e sovrapposizione delle figure di Khidr e di san Giorgio: figure che, in una sorta di sintesi delle principali e più tipiche caratteristiche di ognuna delle due leggende di base, sono corposamente presenti nel racconto popolare di Hīdīrbey. E ci pare che tale racconto ben esemplifichi il processo di contaminazione che, verificatosi con la successiva stratificazione e rielaborazione di elementi significativi

<sup>8</sup> Del che, forse, un'eco moderna risuona ancora nell'Azerbaijan persiano su un pannello decorativo della chiesa di San Taddeo: cfr. *Georgica II*, 1988, figg. 18, 114.

dal punto di vista religioso appartenenti a diverse aree culturali, costituisce il dato caratterizzante quel complesso fenomeno spirituale che è il locale culto di Khidr. La versione che prendiamo in considerazione è stata raccolta nel villaggio eponimo (già 'Ayn ad-Dayr) situato sulle pendici occidentali del Musa Dağ – estrema propaggine meridionale della catena dell'Amanos –, poco distante da Antiochia, ad opera di E. Kızıldağlı (1971, pp. 6012-13):

Migliaia d'anni fa, nel villaggio di Hidirbey di Samandağ, esisteva un'Acqua di vita. A custodirla stava un dragone, il quale se riceveva in omaggio ogni anno una bella fanciulla, concedeva un sorso d'acqua. Un anno fu il turno della figlia del re. La lasciarono con le mani legate nel luogo del sacrificio. Proprio allora, dal monte, un pastore scagliò la sua lancia e la piantò nel cuore del mostro che stava per aggredire la fanciulla.

– Colpiscimi ancora, o giovane prode! – implorò il dragone, sprizzando fiamme dalle fauci.

– Non ti colpirò più – replicò quello; – mia madre mi ha partorito una sola volta!

A quel punto, il mostro scavò la terra e scomparve alla vista.

Dalla dura roccia contro la quale la testa battè e che andò in frantumi scaturì il fiume Asi, e l'Asi, da anni, continua a scorrere nell'alveo scavato dal drago. La gente chiamò Hidirbey il pastore che sposò la figlia del re. La lancia conficcata al suolo diventò un grande platano, e oggi solo quindici uomini riescono ad abbracciarne il fusto. È l'albero più antico di Hatay. Ora chiamano il villaggio "Hidirbey" [...].

Questo Hidirbey era l'uomo più savio del tempo, tutti ricorrevano a lui per chiedere consigli, rimediava ai guai dei disperati. Chiese un giorno a Dio il profeta Mosè chi fosse l'uomo più saggio del mondo. Apprese che era Hidirbey.

– Come lo troverò? – chiese.

Una voce tuonò: – Lo troverai quando il tuo bordone piantato a terra si sarà fatto albero, quando torneranno in vita i pesci morti della tua sacca, quando piovierà mentre non c'è una nuvola in cielo, nel luogo dove si ricongiungono i due mari.

Mosè, riempita la bisaccia di pesci salati, prese il bordone e si mise in cammino. Un giorno s'addormentò su una roccia del Samandağ presso la riva. Che cosa vide svegliandosi? Il bastone che aveva piantato a terra s'era fatto albero e gli faceva ombra, i pesci dalla sacca si gettavano in mare a uno a uno ed era bagnato fradicio mentre non c'era una nuvola in cielo. –

Ecco – disse –, sono giunto nel paese di Hidirbey –. Si stava domandando come l'avrebbe trovato, quando si avvicinò un pescatore:

– Benvenuto, Mosè!

– Salve. Sono venuto per vedere Hidirbey. Dov'è?

– Se non ficchi il naso negli affari di Hidirbey, ti porterò da lui.

– D'accordo –, promise, e partirono. Il pescatore cominciò a forare le barche sulla riva.

– Perché le rovini? – chiese Mosè.

– Hai promesso che non avresti fatto domande –, si sentì rispondere. Continuarono il cammino. Il pescatore uccise un bimbetto.

– Perché hai ucciso questo bimbo? –, chiese ancora Mosè. Nessuna risposta. Cammina, cammina, costruiscono un santuario in ognuno dei luoghi dove sostano nei giardini lungo il fiume Asi e arrivano nel villaggio chiamato Kariyer. Lì, il pescatore, rimboccate le maniche,

comincia a restaurare un muro che stava crollando. Mosè, non sapendo trattenersi, chiede:

– Ehi, il padrone di questa casa non ci dà un boccone di pane, e tu gli aggiusti il muro?

– Anch'io ormai non posso più resistere, tu hai infranto il patto. Ho bucato le barche perché il nemico non le prendesse. Ho ucciso il bambino perché sarebbe diventato un delinquente. Restauro questo muro perché sotto c'è un tesoro. I padroni sono orfani e piccoli. Crescano e sia il loro. Non potrai più vedere Hidirbey, addio! – e scomparve.

Nel racconto di Hidirbey possiamo individuare due tradizioni: quella del combattimento contro il drago, e l'altra, che – chiaramente legata al Corano – è l'evidente canonizzazione dell'evento fantastico, e le cui varianti tendono alla completa sostituzione della prima parte (l'albero cresciuto dal bastone dopo l'incontro e non dal bastone-lancia dell'eroe). Ma è proprio la presenza in questa prima parte di alcuni elementi assai indicativi a permetterci di collocare la leggenda in un ambito culturale più vasto di quello cristiano-nusairi e sopra un sostrato più antico e remoto. Pur diffusissimo e generale<sup>9</sup>, il tema, “qui se retrouve tout le long de la côte phénicienne, a Jaffa comme a Beyrouth”<sup>10</sup>, è infatti insistentemente legato alla fascia costiera siropalestinese e richiama immediatamente, oltre che un più generico “souvenir des sacrifices humains” (Dussaud 1900, p. 128), il mito di Perseo e Andromeda.

Il primo e più appariscente di questi elementi è la menzione della lotta con il drago strettamente connessa con la presenza dell'Acqua di vita e la successiva idrogenesi dell'Oronte. Nonostante il suo aspetto di ofide, animale ctonio per eccellenza, “il drago è fondamentalmente legato [in Occidente non meno che in Oriente] alle potenze delle acque” (Le Goff 1977, p. 228); e nel nostro caso sembra essere addirittura recuperato l'aspetto tipologicamente antico-egizio del drago quale essere ambivalente, identificato con Set, simbolo dell'acqua fertilizzante e distruttrice, che, nella sua contrapposizione a Horus, fornisce – secondo Clermont-Ganneau (1876, p. 399) – un modello di riferimento, iconografico se non altro, alla successiva formazione di quella parte della leggenda di san Giorgio che verte sulla lotta con il dragone.

Giampiero Bellingeri, che in un recente articolo incentrato sulla figura di Seyyed Baṭṭāl Ghāzī mette in relazione la prima parte della leggenda (la traduzione che precede è sua) con quella della passione del martire islamico, ci fa notare che “il nome arabo-turco del fiume Oronte, Asi (ʿĀsī), ricorda la sorgente (*incontenibile*), e forse resuscita il precedente Drakōn [e

<sup>9</sup> Sull'aspetto “franco-egeo” e addirittura “albanese” della leggenda del mostro debellato, cfr. Hasluck 1929, pp. 433-35, 658-62.

<sup>10</sup> Sembra, infatti, che quei luoghi fornicolassero di mostri; cfr. Masʿūdī, ed. 1861, I, pp. 195-96, 263-64. Una tradizione che va da Malala [*Chronichon*, VIII, O, pp. 253-54] a Dussaud: “[...] un de ses [di Khidr] haut faits est d'avoir délivré le pays du monstre terrible à qui fallait chaque année livrer un jeune fille” (1900, p. 128).

quindi anche Typhōn, antico nome dell'Oronte in Strabone, cfr. Clermont-Ganneau 1876, p. 382, nota 2], che evoca a sé l'eco delle gigantesche opere idrauliche, con ampio taglio di rocce, di Vespasiano e Tito a Seleucia Pieria, la quale si stende proprio là, sotto Hīdirbey" (1992, p. 263)<sup>11</sup>. Il fatto che lo straordinario evento di Hīdirbey venga collegato al fiume Oronte (-Drakōn), celebre per le sue turbolenze (Oronte-'Aṣī), e ben più noto del torrente di Seleucia, non deve meravigliare data l'ampia diffusione, nella zona, del motivo, di cui sarebbe vano tentare una puntigliosa localizzazione topografica, e visto il carattere universale del tema del combattimento dell'eroe contro il drago. È una questione di intensità: all'evento eccezionale si fa corrispondere la nascita del maggior fiume della regione interessata. Del resto, "drago" (Drakōn) esso stesso, l'Oronte, in una variante del mito di Perseo che risulta sempre meno isolata in zona (si pensi alla "versione mediorientale della storia di Cassiopea", Bowersock 1992, pp. 82-83), fa la parte del pericoloso nemico della città degli ioniti, che l'eroe (uccisore anche, in altro contesto, di un *drakōn* che, a Jaffa, ha il significativo nome di Kētōs) salva dalla furia inondatrice del fiume organizzando un sacrificio sul monte Silpio (Antiochia); lingue di fuoco scendono dal cielo e mettono fine alla calamità<sup>12</sup>. Motivo iranico di notevole importanza, se si pensa che ce ne sono in zona numerosi altri, fra cui appunto l'accennato tema di Zāhhāk nella sua fattispecie di sparizione del dragone dentro le viscere del monte, fenomenologicamente in stretta connessione con l'opera fecondatrice di liberazione delle acque.

Questo secondo elemento significativo presente nella prima parte della nostra leggenda richiama infatti in modo evidente quel *corpus* di leggende iraniche che raccontano di Zāhhāk sconfitto e rinchiuso nella montagna cava. Il rosso Zāhhāk dai tratti demoniaci, dopo aver governato per mill'anni il paese, vinto da Fereidun (o da chi per lui, prima dell'evemerizzazione: mito di Zur?), viene da questi imprigionato (non ucciso) dentro una montagna cava (il Damāvand e relativi prototipi e repliche), che, per opera sua, continuamente sussulta, o frana per poi ricostituirsi, o, comunque, "cambia singolarmente aspetto"<sup>13</sup>. Il fatto leggendario trova, proprio in zona, un ulteriore parallelo

<sup>11</sup> L'enorme opera di scavo del canale e di costruzione dello sbarramento fu eseguita da alcuni distaccamenti della legione di Siria e dall'equipaggio della flotta romana, con il concorso di un gran numero di prigionieri di guerra catturati durante la campagna di Giudea, allo scopo di deviare il corso del fiume che minacciava di insabbiare il porto cittadino. Alcune iscrizioni fanno pensare che l'intera opera di canalizzazione e deviazione del fiume sia stata definitivamente terminata nel secolo II, sotto gli Antonini.

<sup>12</sup> E a quest'episodio viene fatta risalire l'origine del culto del fuoco iranico, dal momento che Perseo "tornato in Persia" farà edificare un tempio dedicato agli ioniti per conservare quella fiamma divina, cfr. Clermont-Ganneau 1876, pp. 381-82.

<sup>13</sup> Il motivo, come è noto, è, anche, caucasico; per quel che riguarda il supplizio di Amirani, rinchiuso e incatenato sotto una cupola di roccia, e le somiglianze con il mito di Prometeo, cfr. Charachidzé 1988.

nella leggenda della passione di san Barlaam del monte Kasios (Kel Dağ, Jabal Aqra)<sup>14</sup> di cui Mas'ūdī segnala le mutazioni del-l'aspetto proprio come occorre al Damāvand, che su questo monte sconfisse – ma non uccise – il “principe dei demoni” (Zeus Kasios-Aiōn), che vi dimorava e che, con uno stratagemma, fu da lui imprigionato in un crepaccio. Sono episodi epici di liberazione, da intendersi evidentemente come valorizzazione, di luoghi infestati da esseri demoniaci, di luoghi inospitali. L'odierno erede del tutto è proprio Khidr, che funge da normalizzatore in chiave islamo-cristiana di questo grumo di tradizioni, assumendo su di sè la sacralità di una montagna dai tratti spiccatamente cosmologici,<sup>15</sup> e rivestendo i panni di uno Zeus Kasios-Aiōn – rivisitazione “caldeo-ellenistica” dello Zurvān iranico – colà venerata in antico (Scarcia, in stampa)<sup>16</sup>.

Sovrapponendosi poi al mito di Perseo e, con il Khidr vincitore-signore dell'ambivalente forza del Drakōn-Oronte, alla sua variante “locale”, l'episodio leggendario introduce un elemento significativo: la nascita del culto del fuoco. La connessione del “semidio” antiocheno con un fuoco che scende dal cielo si ritrova oggi in un'altra credenza assai diffusa, che collega la fondazione e la copiosa presenza nella zona di *ziyāretgāh* dedicati

<sup>14</sup> Su san Barlaam (dall'aramaico *Baralaba*) del monte Kasios, o *Caucaso*, secondo una Vita del santo redatta in georgiano – ne esiste anche una versione araba – nel secolo XI dopo Cristo da Giorgi il Traduttore del monastero di San Simeone Stilita il Giovane forse sulla base di una più antica versione greca, si veda Peeters 1909. Il culto di questo celebre santo fu particolarmente in voga durante il periodo delle crociate, allorché il Kasios veniva chiamato dai francofoni Mont Saint-Parlier, Mons Parlerius, forse per deformazione del nome locale del titolare (cfr. armeno *Parlon*).

<sup>15</sup> La mutevolezza dei suoi profili (Mas'ūdī: Kasios = Damāvand), la contrapposizione tra giorno e notte (bianco e nero) che si può cogliere dalla sua vetta (allo straordinario fenomeno che permette di cogliere la linea di demarcazione tra il giorno a est e la notte a ovest assistette W.M. Thomson il 18 maggio 1841, cfr. Djobadze 1965, p. 221), l'importante posizione “marina” che aveva H'asis-Samēmroumos (Kasios) nella mitologia fenicia e la sua “cavità etimologica” (H'asis-Kassion *k'va-* = *scavare, incavare, inorgogliarsi*, la cui estensione in *k'vava-* si ritroverebbe nell'antico persiano *kaufa*, avestico *kaofa*, cfr. Campbell 1968, pp. 173-77), confermano il Kasios come una plausibile montagna celeste, sede di una divinità del tipo Baal, signore del Cielo o Zeus Keraunios. Una divinità che si manifesta come folgore, fuoco che scende dal cielo (cfr. la curiosa – o forse tutt'altro che curiosa – analogia dell'associazione dell'antico Perun con Elia nel mondo slavo, baltico e finnico), richiamando così la tematica saturnia del culto nabateo dei betili e dell'“aionico” Dhu Shara di Petra, cfr. Moustopoulos 1992, con richiami particolarmente interessanti a J.T. Milik.

<sup>16</sup> La leggenda della fondazione delle città di Seleucia, riprendendo il modello ellenistico fornito dal *Romanzo di Alessandro* nell'episodio della fondazione di Alessandria, mette capo implicitamente ad Aiōn. Ed è interessante notare che nella zona di Antiochia (a Daphne) è stato rinvenuto quel mosaico del secolo III raffigurante il triplice Aiōn nelle sue tre età che il Duchesne-Guillemin (1986, p. 141) considera il prototipo della triplice iconografia dei magi di Betlemme. Quegli stessi magi cui un'altra leggenda siriana vuol far risalire l'origine del culto del fuoco (Monneret de Villard 1952, pp. 98 sgg, specie p. 103). Quegli stessi magi la cui stella ricorda la croce luminosa che guidò san Barlaam dalle porte di Gerusalemme fino al monte Kasios, la dimora del principe dei Demoni (Peeters 1909, pp. 809-10).

a Khidr, trecentosessantacinque secondo la tradizione, al manifestarsi di fenomeni luminosi, assimilabili alla “pioggia di fuoco” che cade dal cielo nella notte di Hidrellez (Hizir-İlyas)<sup>17</sup>. Il cenotafio dell’immortale Khidr assume i tratti di un puro simbolo: l’epifania divina ha la valenza numerica dei giorni dell’intero anno solare ed è materialmente identificata con i trecentosessantacinque *maqām* del multiplo Khidr.

Ma il racconto, nella sua seconda parte, si collega palesemente all’episodio coranico dell’incontro tra Khidr e Mosè (Cor. XVIII, 60-82); così in un’altra versione (ne esistono numerose varianti locali) raccolta da noi a Hidirbey, che narra di come l’enorme platano del villaggio sia germogliato dal bastone di Khidr, l’Inviato di Dio, allorché, incontratosi con Mosè, pranzò con questi: terminato il pasto, i due si separarono e Mosè salì al monte, che da allora porta il suo nome (Musa Dağ); Khidr, invece, mosse verso il mare – di là assieme erano venuti –, scordandosi del suo bastone piantato in quel luogo. Tornato sui suoi passi, lo ritrova germogliato a nuova vita. Non ci sembra azzardato asserire che il motivo riprende quello delle colonne fiorenti della leggenda di san Giorgio.

In generale nell’Islam, la figura di san Giorgio presenta infatti marcate connotazioni vivificanti: resuscita morti, fa fiorire colonne e crescere alberi. La colonna (= bastone) è quasi una “via di mezzo” iconografica tra l’Albero della vita e la pietra (curativa)<sup>18</sup>. Essa è *umida* come l’albero: ed ecco che anche la pietra che *non* è albero, nei *maqām* antiocheni, è solita trasudare acqua, e del resto ci sono spesso vecchi alberi che, abbracciati dalla cinta muraria, fuoriescono dai santuari<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Per una magistrale descrizione dell’“evento di Hidrellez”, l’attimo di sospensione cosmica che nello scontro/ierogamia astrale rigenera il mondo, si veda Kemal 1985, p. 297. Le celebrazioni legate a questo periodo dell’anno (6 maggio) si svolgono soprattutto in Anatolia, e per quel che riguarda Hatay, il Tekin ci informa che quei giorni non vi vengono festeggiati in nessuna località, con l’unica eccezione, guarda caso, del piccolo villaggio di Yayladağ sulle pendici del monte Kasios (1990, p. 15). Come non pensare al ben noto episodio della vita dell’imperatore Adriano, che, durante un soggiorno ad Antiochia, compì l’ascensione notturna di questo monte allo scopo di sacrificare a Zeus Casius? In quell’occasione un fulmine colpì e uccise il sacerdote vittimario e la vittima! Sembra insomma che questa montagna fosse interessata da assai significativi fenomeni luminosi (la folgore, come il betile, è luce-fuoco che scende dal cielo) fin dai tempi antichi. La considerazione della gente di Yayladağ per le feste di Hidrellez potrebbe essere messa in relazione – ci pare – con il manifestarsi dei fenomeni di questo tipo (o con il “ricordo” di episodi simili) sul Kasios.

<sup>18</sup> Sulla colonna taumaturgica di Beirut che pare replica della colonna “sudante” di Santa Sofia a Costantinopoli, sempre collegata a san Giorgio, si veda Hasluck 1929, pp. 10-11, 186.

<sup>19</sup> Come ad esempio a Zeytuniye (Mar Corcos) e a Büyükkaracay nella campagna antiochena, dove, come in molti altri santuari, sono visibili sia gli alberi che formano un tutt’uno con il *maqām*, sia notevoli tracce di umidità all’interno degli edifici nonostante la posizione solitamente elevata di questi luoghi. È credenza diffusa che, qualora un devoto particolarmente pio entri nel santuario a pregare, dell’acqua cominci a trasudare dal pavimento intorno al catafalco o cenotafio, simbolo dell’eterna presenza di Khidr.



A ciò deve aver contribuito una variante cristiana eterodossa (o semplicemente meno fortunata) della passione del santo, che lo vuole resuscitatore (tratto “khidrico”) di una o più persone a seconda delle versioni, al punto che gli agiografi ed esegeti musulmani, riprendendo il singolare motivo, attribuiscono queste operazioni a Gesù Cristo stesso (Pennacchietti 1992, pp. 101-3).

A Mosul è particolarmente diffusa una versione della leggenda di san Giorgio che muore e quindi resuscita a nuova vita (D’Ohsson 1788, p. 191), ma è solo l’intensificazione di un motivo della passione del santo che lo rende simile a Cristo. Inoltre, nella preghiera di Natale, i nusairi curiosamente associano Sham’un Buṭrus (Simone Pietro) e Jirjis (Strothmann, 1946, p. 179), dove al posto di san Giorgio ci si aspetterebbe Gesù, la cui nascita viene celebrata proprio in quest’occasione. Nulla di strano, peraltro, se san Giorgio (-Khidr) sta per quell’Aīōn il cui *dies natalis* alessandrino divenne poi il *dies natalis* di Gesù. Comunque, il santo, dopo morto, resuscita se stesso, ovvero fa rivivere altri defunti (i due aspetti possibili dello stesso fenomeno, la resurrezione).

L’albero di Hidīrbey – simbolo vivente della sconfitta delle forze ostili della natura –, che, in quanto “taumaturgico” e oggetto di tabù, ci pare (ma anche Hasluck sottolinea la prevalente iranicità del motivo, 1929, pp. 175-79) si ricolleggi ad un particolare tipo di alberi “iranici” (Vercellin 1972, pp. 106-10)<sup>20</sup>, viene così accostato ad un fatto coranico, la cui eco si può ritrovare nella variante islamica della leggenda di Giona e dell’albero dai quattro rami cresciuto per proteggere il santo “sputato” dal pesce (la balena-*kētōs*; cfr. Castillo Castillo 1983, p. 95, che riporta da al-Kisā’ī, Ibn al-Athīr e Tha’labī). Del resto, la tendenza a collegare in modo curioso leggende riguardanti Khidr a fatti coranici è diffusa nella zona, come ad esempio nel Kariyer Mahallē di Antiochia, dove si racconta che Khidr, pervenuto dal mare a una terra arida e ostile (cfr. il motivo di Giona), si sarebbe diretto a Harbiye, ma giunto in quel quartiere nessuno gli avrebbe voluto dare un tozzo di pane. Da questo – dicono – deriva uno dei suoi misteriosi comportamenti: l’abbattere muri.

Ci sono molte variazioni sul tema degli “atti inconsulti” o pretesi tali di Khidr, anche in ambiente cristiano (Hasluck 1929, pp. 699-700). Questi brevi racconti si possono considerare delle “gemmazioni” del brano contenuto nella Sura della Caverna (XVIII, 60-82), ma si sviluppano autonomamente, attribuendo a Khidr tratti volitivi completamente estranei alla figura del servo di Dio delineata dalla narrazione coranica. L’abbattere muri, di

<sup>20</sup> Si racconta che i rami secchi, cadendo al suolo, non abbiano mai colpito le numerose persone che sostano all’ombra del grande platano di Hidīrbey, dove ora si trova un caffè, e che tagliare o bruciare quei rami, così come insozzare l’acqua che scorre tra le sue radici, procuri gravi sciagure. Nel tabù dell’albero “taumaturgico” la proprietà di prolungare la vita a chicchessia si è capovolta nella particolare virtuosa caratteristica di non abbreviarla, pur essendone in grado, ad alcuno.

cui sopra, ad esempio, rappresenta un ribaltamento totale del versetto settantasette: Khidr, a cui è stato rifiutato un pezzo di pane, invece di ricostruire piamente un muro, ne abbatte più d'uno in tutta la zona. Di racconti simili se ne sentono moltissimi, e quasi tutti rispettano uno schema piuttosto rigido: arrivo di Khidr nei panni di un bisognoso pellegrino e spesso accompagnato da un altro viandante (Mosè); rifiuto dell'ospitalità da parte della gente del villaggio, con l'eccezione di una qualche buonanima; quindi, lauta ricompensa al benefattore e punizione dell'intera comunità sotto forma di catastrofe naturale: l'inondazione (cfr. Tekin 1990, pp. 15-17).

A proposito del Khidr vincitore del drago e di quest'ultimo, scatenatore di inondazioni, manifestazioni dell'ambivalente potere sulle forze della natura, si potrebbe fare un parallelo occidentale tra i molti possibili con la leggenda relativa a san Marcello (vescovo di Parigi nel V secolo), il personaggio "sauroctono" preso in esame da Le Goff (1977, pp. 209-55). In questo studio, lo storico mette in relazione il fatto leggendario della sopraffazione dell'essere mostruoso da parte del santo con lo sviluppo urbano della città medievale nella zona della "bassa valle della Bièvre, il cui carattere palustre s'indovina ancora nei bassifondi dell'odierno Jardin des Plantes": l'antico borgo cristiano di Saint-Marcel, e, attraverso lo studio dei registri ecclesiastici e un'attenta esegesi di alcune altre leggende similari, conferma un preciso rapporto tra la bonifica di quei terreni selvaggi e inospitali e la sconfitta del mostro che, "simbolo della natura ostile, è contenuto, domato, *non annientato*" (*ibid.*, pp. 231-33, corsivo nostro).

Un mostro della natura che ciclicamente viene vinto e ricacciato, ma che può ritornare, e ritornerà, come in una significativa leggenda turca connessa al ciclico avvicinarsi delle due grandi stagioni dell'anno e al ciclo delle festività invernali anatoliche che iniziano con la notte d'Ülker (= Pleiadi) l'8 di novembre e terminano con Hidrellez agli inizi di maggio, conoscendo quale loro momento centrale il *saya* verso il 6 di gennaio. Ülker feconda una cerva, che, dopo la gestazione invernale, mette al mondo, il giorno di Hidrellez, una sacca da cui fuoriescono dei draghi; questi fuggono e si nascondono in una caverna sulla cima di un'alta montagna da cui, in autunno, soffieranno il loro gelido alito sulla terra (*Ülker sicaği* = "la brûlure d'Ülker"), dando così inizio alla cattiva stagione (Gokalp, 1978: 226-27). Il Khidr (-san Giorgio) - e si ricordino le intense connessioni alla religiosità mitraica attribuite con la leggenda di san Giorgio di Cappadocia -, mette fine, proprio quando la mitica cerva ciclicamente partorisce di nuovo, al lungo periodo invernale.

In conclusione, un Khidr, quello antiocheno, "catalizzatore" per eccellenza della religiosità (ormai islamica) di una regione in cui, già in antico, il dio locale presentava tratti "zurvanici".

Un Khidr che, presente nei riti incentrati sul *saya* (e all'ipotesi di Boratav *saya<sade* [1971: 27-29] si può aggiungere il fatto che il 6 di gennaio è il Natale di Aiōn<Zurvān), ricaccia sotto terra, ma ahimè solo provvisoriamente, il gelido demone-inverno del *sade* di Bīrūnī (Bertel's, 1988: 304-5).

BIBLIOGRAFIA

- Ajello R., *Sulle divinità armenie chiamate "arlēz"*, in "Oriente Moderno", LVIII (1978), 7-8.
- Ashik Kerib, *l'amante smemorato*, ed. it. a cura di S. Cristoforetti, Torino 1994.
- Bausani A., *Sopravvivenze pagane nell'Islam o integrazione islamica?*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXIX (1958), 2.
- Id., *Un auspicio armeno di capodanno in una notizia di Irānshahrī*, in "Oriente Moderno", LVIII (1978), 7-8.
- Bellingeri G., *Non solo Aşik-Kerib. Quale altro ašug?*, in *Aşik-Kerib*, Venezia 1991.
- Bellingeri G., *Lapis, lapidazione e lapide di Seyyed Battal Gazī*, in "Rivista degli Studi Orientali", LXVI (1992), 3-4.
- Bertel's E.E., *Istorija literatury i kult'ury Irana*, Moskva 1988.
- Boratav P. N., *Saya, une fête pastorale des turcs d'Anatolie et d'Azerbaïdjan*, in "Turcica", III (1971).
- Bowersock G.W., *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, trad. it. Roma-Bari 1992.
- Castillo Castillo C., *Jonas en la leyenda musulmana*, in "Al-Qanṭara", IV (1983).
- Charachidzé G., *Le système religieux de la Géorgie païenne*, Paris 1968.
- Id., *Prometeo o il Caucaso*, trad. it. Milano 1988.
- Clermont-Ganneau Ch., "Horus et saint Georges", in "Revue Archéologique", XXXII (1876).
- Coomaraswamy A.K., *Khawājā Khadir e la Fontana della Vita*, in "Rivista di Studi Tradizionali", 60 (1966).
- Coslovi F., *Aspetti "indiani" della figura di Shāh Madār e della sua ṭarīqa*, in "Rivista degli Studi Orientali", LI (1977), 1-4.
- Cumont F., *Le plus ancienne légende de saint Georges*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CXIV (1936).
- Curatola G., *Il "vishap" di Aghb'amar: nota sulla diffusione occidentale di un motivo iconografico*, in "Oriente Moderno", LVIII (1978), 7-8.
- Djobadze W., *Vorläufiger Bericht über Grabungen und Untersuchungen in der Gegend von Antiochia am Orontes*, in "Istanbul Mitteilungen", 15 (1965).
- D'Ohsson M., *Tableau Général*, I, Paris 1788.
- Dominique-Sila Khan, *L'origine ismaélienne du culte hindou de Rāmdeo Pīr*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CCX (1993), 1.
- Duchesne-Guillemin J., *Et spiritus Dei... (Gen. 1, 2)*, in "Rivista degli Studi Orientali", 60 (1986).
- Dumont A., *Rapport sur un voyage archéologique en Thrace*, in *Mélange d'archéologie et d'épigraphie réunis par Th. Homolle*, Paris 1892.
- Dussaud R., *Histoire et religion des Nošairīs*, Paris 1900.
- Elboudrari H., *Entre le symbolique et l'historique: Khadir im-mémorial*, in "Studia Islamica", LXXVI (1992).
- Furlani G., *Testi religiosi degli Yezidi*, Bologna 1930.
- Friedländer I., *Zur Geschichte der Chadīrlegende*, in "Archiv für Religionswissenschaft", XIII (1910).
- Georgica II*, a cura di L. Magarotto e G. Scarcia, Bologna 1988.
- Gokalp A., *Hizir, Ilyas, Hidrellez: les maîtres du temps, le temps des hommes*, in *Quand le crible était dans la paille... Hommage a Pertev Naili Boratav présenté par Rémy Dor et*

- Michèle Nicolas, Paris 1978.
- Hasluck F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 voll., Oxford 1929.
- Kemal Y., *Binboğalar efsanesi*, Istanbul 1985.
- Kızıldağlı E., *Hatay'da Hidir-İlyas Efsaneleri*, in "Türk Folklor Araştırmaları", 263 (1971).
- Ibn Battûta, *Voyages d'Ibn Batûtab*, trad. Defrémery-Sanguinetti, II, Paris 1854.
- Irfan O., *Khiḍr in the Islamic tradition*, in "The Muslim World", LXXXIII (1993), 3-4.
- Ivančik A., *Les guerriers-chiens*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CCX (1993), 3.
- Le Goff J., *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, trad. it. Torino 1977.
- Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, trad. C. Barbier de Meynard-P. de Courteille, I, Paris 1861.
- Monneret de Villard U., *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano 1952.
- Moutsopoulos N. C., *Observations sur les representations du panthéon nabatéen*, in "Balkan Studies", XXXIII (1992), 1.
- Nikolajević J., *Un particolare della miniatura armena: il cinocefalo della Pentecoste. Alcune analogie*, in *Atti del V simposio internazionale di arte armena*, Venezia 1991.
- Peeters P., *S. Barlaam du Mont Casius*, in "Mélanges de la Fac. Oriental de l'Un. Saint-Joseph III", (1909), 2.
- Pennacchietti F., *Il parallelo islamico di un singolare episodio della passione di San Giorgio*, in "Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo", 107 (1992), 2°, genn.
- Poggi V., recensione a A. Hanpate Ba-L. Kesteloot, *Kaïdara, recit initiatique Tell*, Paris 1969, in *Lecture*, XXVI (1971), 12 dic., pp. 838-40.
- Riyāḥī 'Alī, *Zār u bād u balūç*, Teherān 1356/1977.
- Rogers M. J., *The genesis of Safawid religious painting*, in "Iran", VIII (1970).
- Rubin U., *Prophets and progenitors in the early shī'ā tradition*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", I (1979).
- Sarre F.-Herzfeld E., *Archäologische Reise im Euphrat und Tigrisgebiet*, I, Berlin 1911.
- Scarcia G., *I Mongoli e l'Iran: la situazione religiosa*, in *Marco Polo, Venezia e l'Oriente*, Milano 1981.
- Scarcia G., *Sulla fenice dei Baluci*, in corso di stampa.
- Strothmann R., *Festkalender der Nusarier*, in "Der Islam" (1946).
- Tekin M., *Hidirellez ve Hatay'da Hızır İnanç*, Antakya 1990.
- Temple R. C., *Legends of the Panjab*, I, Lang. Dep. of Patiala 1884.
- Türkmen F., *Aşık Garip hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*, Ankara 1974.
- Vercellin G., *Il monte-santuario di Qal'è-Kāb nel Sistān afghano*, in "Annali della Fac. di L. e L. Straniere di Ca' Foscari", X (1972), 3.
- Von Hartmann R., *Zur Frage der Herkunft und den Anfang des Sufismus*, in "Der Islam", VI (1915).
- Zipoli R.-Curatola G., *Osservazioni sull'"emāmzāde" di Qeidār*, in *Soltāniye II*, Venezia 1979.