

« Ā'ĪN-I ĪŠĀN », UN LAPSUS DI KŪŠYĀR E IL FARWARDGĀN DI ABYĀNA \*

Simone Cristoforetti

Trattando qui di temi direttamente e indirettamente collegati con la complicata e problematica questione del calendario iranico, ritengo sia necessario premettere una succinta descrizione dello *status quæstionis*.

Come è noto, secondo l'ipotesi "classica"<sup>1</sup>, sembra che il calendario solare vago iranico antico prevedesse una doppia formula:

a) esistenza (certa) di un calendario "civile" senza alcuna intercalazione oltre ai cinque giorni epagomeni (*andargāh*) che venivano inseriti alla fine di ogni anno (con mesi tutti di trenta giorni) per portare il numero dei giorni a trecentosessantacinque e che, sede rituale del *farwardgān* di fine inverno, annunciavano quindi il *nawrūz* o Capodanno susseguente (il calendario "civile" perdeva così un giorno ogni quattro anni rispetto al momento in cui avveniva il passaggio apparente del Sole sul punto equinoziale primaverile – intorno alla festa del *nawrūz* – il quale dava inizio all'anno);

b) esistenza (teorica) di un calendario "religioso" con lo stesso numero di mesi dallo stesso nome, il quale, per ovviare alla perdita di quel giorno ogni quattro anni e allo sfasamento tra feste e stagioni, avrebbe subito l'inserzione di un intero mese, contestuale al rinvio dell'*andargāh*, ogni centoventi (o centosedici) anni, risultando vieppiù sfasato di tot mesi rispetto al calendario "civile".

Ebbene, al tempo della conquista araba l'*andargāh*, la cui posizione sarebbe il segnale delle intercalazioni via via effettuate, era collocato dopo il mese di *ābān*, che è l'ottavo nell'ordine a partire da *farwardīn*; ci si sarebbe trovati in altre parole in una situazione calendariale successiva a un'avvenuta ottava intercalazione. La conquista araba avrebbe poi congelato la situazione per

---

\* La versione definitiva di questo articolo è pubblicata in *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia - Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday on 6<sup>th</sup> December 2002*, ed. by C. G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag), 2003, pp. 79-90, ISBN 3-89500-329-8.

<sup>1</sup> Riprendo per sommi capi gli argomenti esposti, con maggior dovizia di particolari, in una recente pubblicazione dedicata ad alcuni aspetti della questione calendariale iranica (v. Cristoforetti 2000). Impiego qui la forma neopersiana dei menonimi iranici, così come si presentano nel calendario iraniano attuale.

alcuni secoli fino alla riforma calendariale di età buide, di incerta attribuzione, in base alla quale nel 1006 A.D. sarebbe avvenuto il trasferimento dell'*andargāh* dalla fine di *ābān* (VIII mese) alla fine di *isfand* (XII mese) riportando il *nawrūz* al primo giorno di *farwardīn*, in un momento astronomicamente adatto, in coincidenza cioè quell'anno (e i due anni successivi) con l'equinozio primaverile. Vi sono però alcune complicazioni e sorgono alcuni interrogativi. Come spiegare infatti l'accertato sfasamento di cinque giorni (ben cinque, ma cinque soli!) esistente durante i primi otto mesi tra la forma del calendario in uso nell'Iran vero e proprio (con *andargāh* dopo *ābān*) e quella del medesimo calendario utilizzata in Asia Centrale e Armenia (con *andargāh* dopo *isfand*)? Come spiegare la duplicazione a distanza di cinque giorni di tutte le festività iraniche, anche durante gli ultimi quattro mesi (Boyce 1970: 514)?

Inoltre: il calendario armeno e centrasiatco prevedeva anch'esso la formula di cui sopra sub b), senza che ve ne fosse segnale nella sua struttura "civile"?

Se però il calendario iranico in uso in Asia Centrale e in Armenia non conosceva la formula di cui sub b), con relativo segnale nella forma "civile" dello stesso, come mai la differenza con il calendario d'Iran, nel quale si sarebbe operato secondo la formula di Kūšyār, ammonta a soli cinque giorni (v. De Blois 1996, 42)?

Taqīzāda (1938: 143-147, 257) era dubbioso in materia, correggendo più volte il tiro. Ma va detto che, nelle fonti, la differenza tra i due calendari (iranico "interno" e iranico "esterno") è individuata in quei soli cinque giorni di sfasamento e non compare alcun riferimento all'esistenza o meno dello schema teorico di cui sub b).

Tutte le teorie più recenti, per quanto differiscano tra loro, si accordano grosso modo sul fatto che a portare l'*andargāh* dopo *ābān*, determinando così un *nawrūz* il 1° *āḡdar*, dev'essere stata una riforma avvenuta in epoca tardo-sasanide e non un'ottava intercalazione: l'*andargāh* sarebbe cioè stato trasferito d'un tratto alla vigilia dell'equinozio primaverile<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> De Blois (1996a: 50) liquida quale «leggenda» la teoria delle intercalazioni, ipotizzando un solo spostamento, di epoca tardo-sasanide, dell'*andargāh* da dopo *isfand* (XII mese) a dopo *ābān* (VIII mese) a monte delle due distinte forme (armeno-centrasiatca e iranica) di un calendario che fino a quel momento era stato uno solo. Un po' scettico al riguardo Panaino (1999), che ritiene la mancanza nelle fonti di tracce esplicite di un'operazione di riforma isolata un poco plausibile «atto assolutamente rivoluzionario» (ma v. *infra* circa la "riforma buide"), e la presenza, viceversa, nelle medesime di riferimenti a intercalazioni e a diversità tra anno civile e anno religioso argomenti a sfavore della tesi di de Blois (Panaino 1999: 115). Inoltre, per Scarcia (1998), il modello di de Blois non fornisce lumi di sorta né sulla presenza di festività duplicate negli ultimi quattro mesi (nei quali non v'è discrepanza tra la forma propriamente iranica e quella armeno-centrasiatca del calendario) né sulla duplicazione del *farwardgān* nella sua nuova posizione a cavallo tra *ābān* e *āḡdar* (mesi VIII e IX). Secondo Scarcia, dunque, Bīrūnī ci parlerebbe di un riaggiustamento del calendario operatosi in epoca tardo-sasanide (anche se attribuito a Zoroastro) mediante un taglio di cinque giorni sul solstizio estivo (in relazione alla rilevanza di un Capodanno fiscale), probabilmente in coincidenza con l'inizio di un mese (per l'alternativa così prodottasi v. il grafico di Scarcia 1998 riprodotto in Cristoforetti 2000: 156). Anche 'Abdullāhī (1996-1997) concorda su di una riforma del calendario avvenuta in età tardo-sasanide, ma senza rifiutare la teoria delle intercalazioni, a cui si sarebbe provveduto nel solo calendario "religioso" mediante la reiterazione di *isfand*, mese a cui seguiva sempre, e solo in quel calendario, un *andargāh* precedente *farwardīn* (I mese), con la conseguenza di un *andargāh* "religioso" (*farwardgān*) sempre più sfasato rispetto all'*andargāh* "civile", rimasto a seguito di un *isfand* che non avrebbe mai conosciuto iterazioni. La riforma sarebbe consistita in un'unica operazione di trasferimento dell'*andargāh* a seguito di *ābān* nel calendario "civile", in modo da ottenere un parallelismo tra *andargāh* "religioso" e *andargāh*

Ciò premesso, va ricordato che Abū al-Ḥasan Kūšyār b. Labbān b. Bāšahrī al-Jīlī<sup>3</sup>, il celebre autore di varie opere di argomento astronomico-astrologico e matematico, era ovviamente al corrente, come risulta da alcuni suoi scritti (cfr. ad. es. Ideler 1825-1826: 546-548), della situazione del calendario iranico e della problematica relativa all'intercalazione e alle differenze tra le due forme assunte da quel calendario, situazione che egli presentava secondo uno schema prefigurante il modello proposto da quella che sopra ho chiamato "teoria classica". Leggiamo tuttavia in Taqīzāda (1937-1938: 9): «È strano che Kūšyār, nel manoscritto di Berlino del *Kitāb al-mudḥal*, quando nella lista dei menonimi sogdiani giunge a 'ābān.j.' (*ābān-māh*), dica: 'e i cinque giorni epagomeni sono in quello!'. E lo studioso commentava: «L'affermazione dev'esser probabilmente frutto di una svista». L'argomento veniva poi ripreso da Taqīzāda parecchie pagine dopo (*idem*: 141 n. 291), più o meno negli stessi termini: «Bīrūnī fornisce ripetutamente delucidazioni [...] sulla posizione dei cinque giorni epagomeni alla fine dell'anno» nel calendario iranico 'esterno' di Sogdiana, nel quale si trovavano collocati tra il mese di *isfand* (mese XII) e quello di *farwardīn* (mese I), «ma Kūšyār, pur avendo detto altrove le stesse cose che sostiene Bīrūnī, afferma che i sogdiani considerano [cadere] i cinque giorni epagomeni alla fine del mese di *ābān.j*, il corrispondente del mese persiano di *ābān* [mese VIII], cosa generata probabilmente da una svista».

Altra svista dev'essere quella dello stesso Taqīzāda quanto al manoscritto consultato. Se infatti si procede a un primo controllo sul repertorio di Setzgin (G.A.S.: 182-183), si può immediatamente notare che l'opera in questione (ms. di Berlino n. 5884 del catalogo Ahlwardt), dal titolo completo di *al-Mudḥal fī sinā'at aḥkām al-nujūm* e composta di quattro trattati (*maqālāt*), suddivisi in vari *bāb* (il primo di questi porta il titolo *al-mudḥal wa al-uṣūl*, il secondo *fī al-ḥukm 'alā umūr al-ālam*, il terzo *al-ḥukm 'alā al-mawālīd wa taḥwīl sinīhā*, il quarto *fī 'amal al-iḥtiyārāt*), è interamente dedicata ad argomenti di tipo "astrologico" e non tratta specificamente di astronomia (*al-ilm al-falak*), scienza che tratta, tra le altre cose, della durata dell'anno solare tropico e quindi del calendario. Solitamente, è infatti in trattati astronomici che si trovano sezioni dedicate a trasformazione di date da vari calendari, struttura dei mesi, ère note, ecc.

L'opera di cui sopra, ancora inedita, si è conservata in numerosi manoscritti, uno dei quali è custodito nella Biblioteca Apostolica Vaticana

---

"civile": parallelismo da mantenersi in seguito mediante successive intercalazioni di un mese ogni centoventi anni. L'esito dell'operazione avrebbe portato a due Capodanni anche in sede ufficiale: uno il primo di *ādar* (di rilevanza religiosa) e uno il primo di *farwardīn* (di rilevanza fiscale e civile, nonché religiosa *per alcune correnti*). Quest'ultimo Capodanno sarebbe stato mantenuto in quella posizione d'inizio estate sotto gli ultimi sasanidi. La caduta di quella dinastia sotto l'urto delle armate arabe avrebbe fatto sì che tale calendario solare tardo-sasanide tornasse ad arretrare attraverso le stagioni a causa della sopravvenuta negligenza in fatto di intercalazione, dando comunque origine al calendario fiscale d'età islamica (il calendario *ḥarājī*). Su questo punto, Hūmand — perlopiù concorde con 'Abdullāhī in materia — diverge nettamente da quest'ultimo, postulando riforme locali dei calendari caspici di epoca tardo-sasanide che, con l'introduzione del giorno intercalare quadriennale (ma senza far parola di eventuali influenze dell'ambiente cristiano sulla cosa), avrebbero resi fissi i calendari di quelle regioni (v. Hūmand 1996: in particolare 91-95), "matrici" del calendario *ḥarājī*.

<sup>3</sup> Nato tra il 323 e il 333 dell'Egira (934-944 A.D.), fu uomo di scienza attivo tra la seconda metà del IV e il primo quarto del V secolo dell'Egira.

(Arabo 1398/1). Ebbene, all'esame di tale manoscritto vaticano, non risulta nessuna lista di mesi in generale, tantomeno "sogdiani", né riferimenti di sorta a ère — se eccettuiamo il *sanawāt al-fārisiyya* di Yazdajird del fol. 32b — o calendari di alcun tipo. D'altra parte, ecco che Taqīzāda stesso annota di sua mano a margine di p. 9 della propria copia del saggio da lui composto (1937-1938): «[...] Il titolo originale dell'opera è in realtà *Mujmal al-uṣūl*». Ed ecco che, a p. 226, incontriamo un'altra precisazione dello stesso Taqīzāda: «Quanto al titolo dell'opera menzionata come *Kitāb al-mudḥal* di Kūšyār, [...] mi baso su alcuni miei appunti e sul loro confronto dei medesimi con manoscritti di Londra. Non si tratta in ogni caso della copia di un manoscritto dell'opera di quell'autore intitolata *Mujmal al-uṣūl* o *al-Mujmal fī aḥkām al-nujūm* [...]».

Non ho avuto purtroppo la possibilità di operare un confronto puntuale fra i vari manoscritti in questione. Tuttavia, scorrendo quanto riassunto da Ahlwardt a proposito di un'altra celebre opera del nostro, di argomento prettamente astronomico e contenente numerose tavole, cioè *al-Zīj al-jāmi'* (ms. 5751 di Berlino), si può notare che al fol. 165 è segnalata una «Zusammenstellung der Monatsnamen bei verschiedenen Völkern (*al-mağrib, al-rūm, al-suğd, al-qibt* und *al-yahūd*)» (Ahlwardt 1893: 205). Potrebbe essere questo il luogo di origine del passo appuntato da Taqīzāda. In tal caso, va ricordato che quella copia de *al-Zīj al-jāmi'* è datata da Ahlwardt all'incirca al 700/1300.

In ogni caso, l'autorevole "appunto" di Taqīzāda lascia spazio ad alcune considerazioni. Kūšyār b. Labbān pare infatti parlare di sogdiani che consideravano l'*andargāh* (o *ḥamsa al-mustaraqa*) "far parte" di *ābān*, intendendo con ciò dire che esso cadeva alla fine di quel mese, giusta l'espressione utilizzata dallo stesso Kūšyār ne *al-Zīj al-jāmi'*, quando, nel punto in cui spiega misura e funzionamento del calendario iranico, afferma che "ognuno dei mesi conta trenta giorni, eccetto *isfandārmad-māh* che ne conta trentacinque [...]. I cinque in eccesso sui giorni di *isfandārmad-māh* si chiamano *al-mustaraqa*" (v. il testo pubblicato in Ideler 1825-1826: 624).

Sogdiani talora coerenti, quando a posizione dei giorni epagomeni, con il calendario d'Iran? O altro? Certo, può trattarsi di una "svista", come diceva Taqīzāda, ma mi pare che la cosa, se approfondita, possa esser intesa in altro modo. Più che di una svista, infatti, potrebbe forse trattarsi di un vero e proprio lapsus dell'astronomo, o forse, e in certo senso meglio ancora, del copista. In tal caso, la cosa si fa gravida di conseguenze per quel che riguarda l'interpretazione di un assunto di base, da sempre tenuto in gran considerazione, su cui poggia la ricostruzione storica della formazione del sistema calendariale iranico proposta dalla "teoria classica".

Se le usanze viventi in campo calendariale possono servire a capire come si siano verificati certi fenomeni, anche antichi, riguardanti la struttura del calendario, ecco che le peculiarità dei calendari tradizionali e degli usi e costumi della regione compresa tra Qum e Iṣfahān, nei dintorni di Naṭanz e di Kāšān, possono fornire indicazioni di un certo peso in relazione a quello "strano" passo di Kūšyār. Il calendario tradizionale di queste zone, sovente definito "dei contadini", presenta una struttura identica a quella del calendario iranico varato nel 1079 A.D. con la riforma del selgiuchide Malikšāh, chiamato perlopiù calendario *jalālī*. Presenta, dunque, mesi tutti di

trenta giorni e un segmento di cinque giorni (*panja*) — che talora divengono sei per necessità di corrispondenza con l'anno solare tropico e che qui, per praticità, chiamerò *andargāh* — collocato alla fine del dodicesimo mese, *isfand* (in loco il menonimo risulta presentare sempre questa forma). Ciò a Kāšān, a Naṭanz e in molte altre località minori. Ma, in quella regione, il sistema non si presenta ovunque secondo tale schema. In quel di Abyāna, infatti, e in alcuni altri villaggi<sup>4</sup>, l'*andargāh* precede il mese di *isfand*.

In un significativo parallelismo, tale differenza si ripropone anche nel rituale. Mentre a Kāšān e in molte località circonvicine — tra cui “Wreh”, Bād, Ḥālid-ābād, Dih-ābād — è permasto quel ricordo/doppione di *nawrūz* che è l'*ā'im-i isfand*, la festa del 1° *isfand* (corrispondente al 25 *bahman* del calendario solare dell'Egira attualmente in vigore nel paese) che viene celebrata con grande solennità, pur senza presentare traccia di *andargāh* nelle sue immediate vicinanze, a Abyāna, dove il calendario tradizionale segnala quella singolare posizione dell'*andargāh* che induce quasi inconsapevolmente a considerare il 1° *isfand* come il momento di pertinenza del *nawrūz*, per il 1° *isfand* non risulta si organizzino celebrazioni particolari.

Ora, lo *ā'im-i isfand*, cioè la celebrazione del primo giorno di quel mese come *nawrūz*, è ricorrenza osservata diffusamente (v. Cristoforetti 2000: 126-134). Probabilmente, proprio grazie a tale diffusione, sono stati operati in loco — e solo in loco — tentativi di spiegazione di una simile particolarità. Si noti infatti che, tale e quale a ciò che avviene sul Caspio con la produzione di più o meno spontanee paretimologie a giustificare menonimi tradizionali il cui significato originale sarebbe altrimenti in aperta contraddizione con il momento stagionale in cui attualmente si collocano i segmenti mensili da quegli stessi menonimi individuati (per alcuni esempi in merito, v. sempre Cristoforetti 2000: 41-47, in particolare n. 18 a p. 42), a Kāšān si cerca di attribuire al *nawrūz* di *isfand* (1 *isfand*), che in realtà è solo un *nawrūz* d'altri tempi (secc. IX-X A.D.), caratteristiche di *attualità* stagionale: con l'arrivo di quel giorno vi sarebbe la certezza della fine della cattiva stagione; la ricorrenza sarebbe dunque *più importante e solenne* dello stesso *nawrūz* di *farwardīn*! (v. Afšār/Taqīzāda 1971-1972: 150). Si confronti il verso *sangsari* menzionato da A'zamī (1968: 248) «*sharvara mo avoli viharah*» (“il mese di *sharvara* è l'inizio della primavera”), il quale riflette con ogni evidenza una situazione del sec. XVII, non essendo “*sharvara*” (*šahrīwar*) mese primaverile né nello schema paradigmatico riflesso dal calendario attuale d'Iran né nell'attuale calendario locale di Sangsar.

Inoltre, in varie zone dell'Iran settentrionale, come sul Caspio e a Firdaws (v. Nawgānī 1969), esiste anche la denominazione di *isfand* quale “*nawrūz-māh*” (“mese del *nawrūz*”), con parallelismo a a Sangsar: “*nū-sāl*” cioè *isfand* (v. A'zamī 1968: 245-246). È certo che *isfand*, in un determinato periodo, è stato il “mese del *nawrūz*”; e appartiene alla pretestuosità anche la spiegazione secondo cui quel mese si chiamerebbe così perché è quello che ha termine con l'arrivo del *nawrūz*.

In questo ordine di idee, si spiega agevolmente anche il fatto che alcuni menonimi iranici possano presentare un “nuovo ...” in quella che è, piuttosto

---

<sup>4</sup> Come nei paesi lungo il Čīma-rūd e lungo il Barz-rūd a partire da Hanjan, verso Yārand, Kamjān, Barz e Ṭara, e come a Jahaq e Zinjān, Naṣr-ābād-Jirwiya, Tutmāj (Afšār/Taqīzāda 1971-1972: 151).

che un “nome del mese”, una qualificazione o perifrasi a indicare quel mese. È il caso del *biddigonosardalo* preso in esame da Sims-Williams e de Blois (1996), anche se la datazione del documento in cui il menonimo è attestato pone problemi nel senso che dovrebbe trattarsi di una «denominazione di inerzia»<sup>5</sup>.

Certo è che un sistema iranico di ridenominazione di mesi è chiaramente esposto in un passo, mai messo nel dovuto rilievo, di Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib al-Ṭabarī — astronomo contemporaneo di Alp Arslān e del selgiuchide Malikšāh (di cui parla come del *sultān-i māḍī*, “il trapassato sovrano”). Anche se redatto in un’epoca (sec. XI) in cui il calendario iranico era ormai tornato a presentare (almeno ufficialmente) il suo schema ideale, il passo ci spiega perfettamente questo genere di “denominazioni di inerzia”. Infatti, nel suo *al-Zij al-mufrad* (opera persiana della seconda metà del quinto secolo dell’Egira, egli scriveva: «Il conto della *kabīsa* dei persiani era in antico di un mese ogni centoventi anni, e ora quell’abitudine è stata tralasciata [...] e il loro uso era il seguente: il primo del mese di *day*, giungendo il Sole al primo [grado] dell’Ariete, lo chiamavano *āḍar-māh* e [chiamavano] il mese di *āḍar ābān* e i [cinque giorni] rubati [scil. l’*andargāh*] li ponevano alla fine di [quel] mese di *ābān*; [quando] rimanevano quattro mesi fino a che il Sole si facesse in Ariete [qui Taqīzāda appone un *sic*] nel giorno *hurmazd* del mese di *day*, *Yazdjird* fu ucciso e cadde l’abitudine di fare l’intercalazione [...]» (fol. 3a del ms. O.10 di Cambridge; riporto il passo da Taqīzāda 1937-1938: 252-253). Qui l’autore parla appunto di un *āḍar* che è un nuovo *ābān*; non lo chiama così — cioè nuovo *ābān* — ma una prassi del genere è perfettamente plausibile<sup>6</sup>.

Ma ad Abyāna succede qualche cosa di particolarissimo. A fronte di un ricordo generico dei riti per il ritorno delle anime dei morti conservatosi nelle usanze legate all’*andargāh* di fine anno in quel di Kāšān<sup>7</sup>, ad Abyāna dove l’*andargāh* non cade prima del *nawrūz* equinoziale, ma un mese in anticipo rispetto a quest’ultimo, permangono usi simili a quelle di Kāšān (per Naṣr-ābād-Jīrwiya abbiamo la testimonianza del sig. Maḥdī Abyānāī in Afšār/Taqīzāda 1971-1972: 155-156, che parla di acqua piovana raccolta come negli usi *kāšī* e caspici), ma celebrazioni funerarie vere e proprie sono collocate comunque a fine anno cioè negli ultimi dieci giorni (di antica memoria) di quel che, per Abyāna, è il mese di *isfand*, ma che a Kāšān corrisponde, secondo il computo tradizionale (cioè *jalālī*), al periodo che va del

---

<sup>5</sup> La tradizione che vuole essere *ābān* il primo mese dell’anno è stata con tutta evidenza molto resistente: Ibn Bābawayhi la attesta infatti in tempi di *āīn-i isfand* (v. Cristoforetti 2000: 129-130).

<sup>6</sup> Quanto alla datazione dei documenti in cui sono attestati sia un *abano* (*ābān*) sia un *aniabano*, il “secondo *ābān*”, il “nuovo *ābān*”, (492 A.D., v. de Blois 1996: 150), essa pone problemi un po’ diversi: a quell’epoca (V sec.), il primo mese dell’anno (quello con l’equinozio di primavera) doveva essere *ābān*, ma nel 492 A.D. l’equinozio di primavera cadeva nella seconda metà di un *ābān* ufficiale, e *āḍar* si avviava soltanto a diventare il “nuovo *ābān*” del momento.

<sup>7</sup> Per quel che riguarda la ritualità dell’*andargāh* della regione di Kāšān, va detto che esso accoglie usi analoghi a quelli di cui parla Naṣrī Hamadānī a proposito del *pītak* delle regioni caspiche (“La pioggia caduta in questi cinque giorni è veicolo di grazia, tanto da venir conservata in bottiglie chiuse; in caso di malattia se ne cosparge il corpo e talvolta la si fa bere al paziente”; v. Taqīzāda 1937-1938: 2, annotazione autografa), anche se con la variante di sapore più arcaico di un’acqua raccolta in orci collocati sui tetti a disposizione delle anime dei defunti (v. Afšār/Taqīzāda 1971-1972: 154-156).

26 *isfand* sino alla fine dell'*andargāh* (o *panja*) che quel mese segue, vale a dire al periodo 20-29 *isfand* del calendario iraniano ufficiale. A fronte di una differenza calendariale abbiamo una coincidenza simbolico-rituale.

Le usanze funerarie di Abyāna, descritte con sufficiente dovizia di particolari in un recente saggio di Ḥ<sup>w</sup>ānsārī-yi Abyāna (1999-2000; v. in particolare le pp. 140-146), costituiscono un ottimo esempio di mescolanza di elementi autenticamente iranici con i rituali tipici dell'islām di queste zone. Il rito funerario del mattino successivo all'inumazione (chiamato *ḥatm* "conclusione", anche se con esso iniziavano i tre giorni del lutto con le visite di parenti e conoscenti), in voga fino a tempi recenti, cioè anteriormente all'introduzione degli usi cittadini in materia, prevedeva la riunione degli uomini in una piazza adiacente l'abitazione del defunto prima del sorgere del sole, intorno a un fuoco di fascine di artemisia (*darmana*)<sup>8</sup> preparate in precedenza. Recitazione della Sura *Aprente* e salmodia del Corano ne costituivano il fulcro e duravano fino all'apparire del sole da dietro il monte; in quel momento gli anziani presenti dichiaravano chiusa l'assemblea e i congiunti del defunto si ritiravano in casa per espletare i doveri dei tre giorni del lutto. Negli ultimi anni, l'usanza dell'accensione del fuoco è andata perduta e il raduno rituale si tiene, pursempre prima dell'alba, all'interno di una moschea della zona. La cosa notevole è che il rito, ormai quasi completamente islamizzato, non ha cambiato il suo momento temporale. Ma questa cerimonia "iniziale" era completata da altri due riti, in commemorazione del defunto, da tenersi durante l'anno. Fino alla seconda metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, infatti, chiunque avesse subito un lutto durante l'anno era tenuto a celebrare due riti: uno, chiamato *fiṭr-gīrī*, aveva luogo nel vecchio cimitero alla vigilia della festa di *fiṭr*; un altro, simile nell'impostazione, aveva luogo alla vigilia di *nawrūz*, ma con preparazione che partiva dal 21 di *isfand* del calendario tradizionale per un periodo, dunque, di dieci giorni. Tali commemorazioni funebri erano una sorta di doppione l'uno dell'altra, si assiste cioè a una sorta di sdoppiamento della celebrazione, che viene proposta sia nel calendario lunare, in connessione con la ritualità legata alla fine del digiuno islamico, sia in occasione della fine dell'anno solare, nella posizione classica di fine inverno ricoperta dai riti funerari di tradizione iranica antica (*farwardgān*).

Il primo di essi (*fiṭr-gīrī*) è legato allo *īd al-fiṭr* (1° *šawwāl*) o festa della rottura del digiuno di *ramadān* e si svolgeva come segue. Una o due settimane prima dello *īd al-fiṭr*, i congiunti del defunto invitavano i parenti e i maggiorenti della città a ritrovarsi la mattina del giorno del *fiṭr* al cimitero vecchio, allora ancora in uso, per celebrare l'usanza tradizionale e per consumare in seguito la colazione in casa del defunto. Prima dell'alba la famiglia del morto stipava del dolce di sesamo (*ḥalwā*) e del pane fresco, cotto per l'occasione e noto come "pane della vigilia" (*nān-i 'arafa*), in contenitori di legno, ponendoli sul dorso di un mulo o di un asino e coprendo il tutto con un

---

<sup>8</sup> Ḥ<sup>w</sup>ānsārī-yi Abyāna (1999-2000: 149), quando parla della legna da ardere che "il Curdo" — secondo una tradizione locale, in cui può individuarsi un ricordo della festa del *sada* — porta sulle spalle scendendo dai monti il giorno più freddo dell'anno, specifica in nota il tipo di materiale trasportato: trattasi di fascine di artemisia e di astragalo (*gawan*). Va notato che era la legna di *darmana* costituiva anche il materiale tradizionale per il rituale falò matrimoniale. Naturalmente andrebbe condotto uno studio approfondito sull'impiego rituale di particolari tipi di piante.

tappeto o con una stuoia a colori vivaci. Giunti al cimitero, il tappeto veniva disteso sulla tomba in attesa dei convitati. Questi ultimi, giungendo anch'essi prima dell'alba, recitavano dapprima la Sura Aprente e si disponevano poi ordinatamente in fila uno dietro l'altro, ritti in contegno rispettoso, con il viso rivolto nella direzione ("mithraica") in cui sorge il sole. Si formavano così tante file quante erano stati i decessi durante l'anno e ogni famiglia desiderava che la propria fosse la più lunga e fosse composta dalle persone più in vista; per questo gli inviti erano inoltrati con gran sollecitudine.

Anche le famiglie che non avevano portato il lutto durante l'anno in corso preparavano un po' di pane speciale per quel giorno, chiamato sempre pane della vigilia, e lo portavano con sé in una ciotola sulla tomba dei congiunti, distribuendolo in beneficenza ai presenti convenuti da ogni parte. Altri che non erano stati invitati o che non si erano messi in fila, a piccoli gruppi, si recavano in testa alle varie file per recitare la Sura Aprente e fare le condoglianze ai famigliari del defunto. La cerimonia finiva quando il sole faceva capolino dalla vetta del monte e le file si scioglievano (Ḥ<sup>w</sup>ānsārī-yi Abyāna 1999-2000 cita in n. 1 di p. 143 il seguente verso: *biyā ki bīš ruḥ-at ḍarra-wār sajda kunam / čū āftāb bar āyad muḡān qiyām kunand*). Tutti gli abitanti si recavano allora a far visita alle case dei vari defunti, recitandovi la Sura Aprente, facendo le condoglianze e espletando le convenienze del caso. Ciò continuava fino a mezzogiorno circa.

Il secondo è la versione islamizzata del *farwardgān*: aveva luogo alla fine dell'anno solare prima di *nawrūz* (era cioè collocato nella sua sede "naturale"). Si svolgeva come segue.

A partire dal 20 *isfand* la famiglia del defunto passava le notti in lutto. Visite dei conoscenti con recitazione di Sura Aprente. I visitatori erano accolti con l'offerta di *pālūda*, preparato con neve dei monti circostanti, grano locale e sciroppo di uva, o di thé. Le serate di lutto proseguivano. Nelle due notti prima della vigilia di *nawrūz* si invitava la gente a partecipare alla colazione di chiusura del rito che si sarebbe tenuta la mattina di quel giorno.

All'aurora la zona antistante l'entrata di casa veniva lavata e spazzata. Distesi i tappeti e sistemati uno o due braceri a seconda dei partecipanti, i quali vi si sistemavano intorno, recitando la Sura Aprente (così avrebbe fatto anche il passante occasionale prima di proseguire per la propria strada). Al sorgere del sole si passava in casa per la colazione. Dopo la recitazione della Sura Aprente, le condoglianze al padrone di casa e la consumazione dei cibi (soprattutto zuppa calda, té e formaggio, ma anche altro), la riunione finiva. In seguito avvenivano le visite di altri conoscenti così come nel *fiṭr-gīrī*, fino al mezzogiorno circa, con il padrone di casa sulla porta che invitava ad entrare per prendere il té.

Esiste un parallelismo chiarissimo tra le due celebrazioni in commemorazione del defunto: in entrambi i casi il rito segnava la fine di un periodo di privazione (il digiuno di *ramadān* e la dura stagione invernale), in un momento cruciale del giorno (l'aurora), che richiama palesemente il rinnovamento del mondo dopo il trapasso mortale, dando così il via, con l'apparire del sole, all'espressione di una lecita gioia.

Non è questo l'unico caso di trasposizione di festività tradizionali del calendario solare iranico sul calendario lunare dell'Egira. Si confronti il trasferimento delle cerimonie del *čahāršanba-yi sūrī*, festa dell'ultimo



mercoledì dell'anno solare persiano, all'ultimo mercoledì del mese di *šafar*, il secondo mese del calendario lunare dell'Egira, in connessione con la celebrazione del *arba'īn* per il lutto di Ḥusayn (v. Mukrī 1963: 289) momento religioso appartenente alla tradizione islamica sciita. Ma clamorosa è, in sede estetica (v. Ḥāfiz, ed. Ḥānlarī, n. 47) l'identificazione di *šawwāl*, il mese lunare dell'Egira successivo a *ramadān*, con *farwardīn*, il primo mese (solare) della primavera a celebrare contestualmente *īd-i fiṭr* e *nawrūz*.

È molto importante rilevare che quella parte dei riti del *farwardgān* (nel complesso d'aspetto piuttosto genuino) rimasta legata al calendario solare veniva celebrata in un momento *non coincidente* con l'*andargāh* tradizionale collocato tra *bahman* e *isfand*: ecco un caso preciso di calendario iranico che presenta l'*andargāh* in una certa posizione e il *farwardgān* in un'altra, a testimonianza vivente della possibilità di scissione tra *farwardgān* e *andargāh*. I riti di commemorazione dei defunti, che da una parte rimangono indissolubilmente legati alla ritualità della rinascita tipica delle celebrazioni equinoziali primaverili, dall'altra si "islamizzano", inserendosi in un punto del calendario dell'Egira lunare che per certi versi può richiamare simbolicamente il momento finale del periodo invernale.

Ciò significa che quel che Kūšyār — o chi per lui — avrebbe scritto non è necessariamente frutto di una svista, perché magari anche certi sogdiani, che avevano quel loro calendario "antiquato" (con un *andargāh* precedente in modo stabile *farwardīn*), avrebbero potuto, nel caso del *farwardgān*, celebrare al momento giusto come i persiani "interni", cioè a fine inverno. Quindi, in Kūšyār, ci sarebbe soltanto un lapsus: avrebbe parlato semplicemente di *andargāh* (*ḥamsa al-mustaraqa*) invece di usare una parola o una perifrasi più appropriata per indicare il *farwardgān*. L'astronomo, o forse un anonimo copista della sua opera, avrebbe cioè potuto inconsapevolmente associare i cinque giorni epagomeni con i giorni dedicati alle celebrazioni per il ritorno delle anime dei defunti. Dovrebbe in ogni caso essere un relitto: tale associazione di idee sarebbe più facilmente spiegabile ove poggiasse su una sua sedimentata tradizione.

Riconsiderare in questa luce lo « *ā'īn-i išān* » del *Nawrūznāma*, cioè la leggenda secondo cui, stante un *nawrūz* ufficiale opportunamente estivo (per via delle necessità legate all'esazione delle tasse) o addirittura più alto (per via della cautela per il futuro), ecco che Ḥusraw Anūšīrwān, avrebbe portato l'*andargāh* a prima di *āḍar*, obbedendo allo « *ā'īn-i išān* », cioè obbedendo all'usanza del paese. L'usanza, si intende, che voleva che il *farwardgān* cadesse al momento giusto (a primavera). Il Re dei re vi si sarebbe adattato, facendo in modo di avere contestualmente un *nawrūz* (1° *farwardīn*) in una posizione adatta alle esigenze dell'esazione fiscale. Ḥusraw I — o chi per lui — avrebbe fatto ciò dicendo: aspettiamo che finisca il ciclo e saremo tutti a posto col calendario. E, per mantenere questa situazione ideale, potrebbe esser stato proprio a quell'epoca che si escogitò anche il famoso sistema intercalare centotennale o centosedicennale. Poi arrivarono gli arabi e la leggenda dell'intercalazione registrata da questi ultimi, o meglio dagli esponenti di spicco della nuova acculturazione, potrebbe essere il residuo di un progetto di quell'epoca.

Il caso del calendario di Abyāna — inspiegabile per Taqīzāda (1952: 610) — costituisce testimonianza di quella che deve essere stata una costante

pratica di popolo (quello che il *Nawrūznāma* chiama « *ā'in-i išān* », cioè «l'uso loro [scil. dei persiani]»<sup>9</sup>). Esso, secondo me, rappresenta non certo il segno superstite di un calendario sasanide non intercalato (Krasnowolska 1998: 38), quanto, al contrario, la fossilizzazione relativamente recente con transfert su calendario *jalālī* di una pratica popolare di intervento sul calendario che si esplicava nel semplice spostamento (rinvio), quando reputato necessario, del *farwardgān* sulla vigilia dell'equinozio primaverile reale. Ma ad Abyāna — e, stanti le attuali conoscenze in materia, solo là — abbiamo una traccia dello spostamento, contestuale, anche dell'*andargāh*. Il passo successivo, però, cioè l'ultimo spostamento del *farwardgān* sull'equinozio primaverile, non comportò uno spostamento dell'*andargāh*, rimasto colà, come visto sopra, collocato tra *bahman* e *isfand*, cioè su posizioni antiquate.

Una pratica del genere rende perfettamente comprensibile la “riforma buide”, o meglio adattamento di gran successo del calendario iranico alla situazione astronomica occorso in epoca buide. E va osservato a questo proposito che, curiosamente, di tale riforma, l'unica ad essere accettata dalla comunità zoroastriana di Persia, puntigliosa e conservatrice in materia, non si conosce l'autorità responsabile, mentre, nel caso di numerose altre riforme del calendario iranico, indubbiamente di minor rilievo, si conoscono bene promotori e motivazioni, e *niente altro* quanto a attuazione ed effetti pratici delle medesime. Insomma, la “riforma buide” è stata solo la presa di coscienza generale e di un'evidenza astronomica e di una prassi popolare “pan-iranica”. Nel passato, molto probabilmente, si era data una sola operazione calendariale del genere: lo spostamento dell'*andargāh* a dopo *ābān*. Ciò nell'intento da parte dell'ufficialità di venire incontro a esigenze popolarmente molto sentite; certo non un'ottava intercalazione: le intercalazioni non sarebbero cioè né realtà né leggenda, ma solo un progetto tardo-sasanide, mai potutosi realizzare, che ha costituito la base su cui in età islamica (con *Kūšyār*, *Bīrūnī*, ecc.) è stata riconsiderata l'intera questione. Di qui il “mito”. Del progetto tardo-sasanide conosciamo la reinterpretazione d'età islamica della storia del calendario iranico alla luce del sistema intercalare in quel progetto definito; della pratica popolare (lo spostamento-rinvio del *farwardgān* quando necessario, e talora anche dell'*andargāh*) rimane — cospicua traccia altrimenti di difficile plausibilità — l'idea di per sé piuttosto astrusa del turno intercalare secondo cui, di volta in volta, si sarebbe dovuto duplicare il mese nell'ordine di successione.

Purtroppo, tra le conseguenze di tutte le considerazioni di cui sopra, c'è anche una perdita di mordente della testimonianza di fonte siriana relativa a un *farwardgān* di marzo sotto Qubād, che porta a individuare nel 518 A.D. il *terminus ad quem* (v. de Blois 1996a: 47) della «riforma tardo-sasanide» ripristinante un *andargāh* a fine inverno e introducente un *nawrūz* di *āḡdar*.

---

<sup>9</sup> Per un'analisi filologica dei passi del *Nawrūznāma* riguardanti la “storia” del calendario iranico, v. Cristoforetti 2000: 60-66.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

‘Abdullāhī 1996-1997: R. ‘Abdullāhī, *Ta’rīḥ-i ta’rīḥ dar Īrān*, Tehran 1375 H.Š. - 1996-1997 (II ed.; I ed. 1366 H.Š. / 1987-1988).

Afšār/Taqīzāda 1971-1972: S. Ḥ. Taqīzāda, *Taqwīm wa panja-yi Kāšān*; note manoscritte pubblicate a c. di Ī. Afšār in *Farhang-i Īrān Zamīn*, vol. XVIII, Tehran 1350/1971-1972.

Ahlwardt 1893: W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabische Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 5. Band, Berlin 1893.

A‘zamī 1968: Č. A‘zamī-yi “Sangsarī”, “Gāhnumā‘ī-yi sangsarī”, in *Barrasīhā-yi tā‘rīḥī*, III-3/4 (*abān* 1347 - nov. 1968), pp. [243]-252.

de Blois 1996: F. de Blois, “The Bactrian Calendar” (Part II), in *Bulletin of the Asia Institute*, x (1996), pp. 156-165.

de Blois 1996a: F. de Blois, “The Persian Calendar”, in *Iran*, xxxiv (1996), pp. 39-54.

Boyce 1970: M. Boyce, “On the Calendar of Zoroastrian Feasts”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, xxxiii, 3 (1970), pp. 513-539.

Cristoforetti 2000: S. Cristoforetti, *Forme “neopersiane” del calendario “zoroastriano” tra Iran e Transoxiana*, (Eurasistica n. 64, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici - Università Ca’ Foscari di Venezia) Grafiche Biesse, Martellago (VE), 2000.

Cristoforetti, in corso di stampa: S. Cristoforetti, *Il Natale della Luce. Il sada tra Baghdad e Bukhara, secc. IX-XII*. Milano, (Mimesis), in corso di stampa.

Ḥāfīz, ed. Ḥānlarī: *Dīwān-i Ḥāfīz* (ed. P.N. Ḥānlarī), Tehran, 1362/1983-1984 (2a ed.).

Hūmand 1996: N. Hūmand, *Gāhšumārī-yi bāstānī-yi mardumān-i Māzandarān wa Gīlān wa pa ūhišī dar bunīyān-i gāhšumārīhā-yi īrānī hamrāh bā taqwīm-i bāstānī-yi tabarī-daylumī* (*The ancient chronology of the people of Māzandarān and Gīlān*), Āmul (Māzanderān) 1375/1996.

Ḥ‘ānsārī-yi Abyāna 1999-2000: Z. Ḥ‘ānsārī-yi Abyāna, *Abyāna wa farhang-i mardum-i ān*, Tehran 1378/1999-2000.

Ideler 1825-1826: L. Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, aus den Quellen bearbeitet*, Vol. II, Berlin 1825-1826.

Krasnowolska 1998: A. Krasnowolska, *Some Key figures of Iranian calendar mythology (Winter and Spring)*, Kraków, 1998.

Mukrī 1963: M. Mukrī, "Les rites magiques dans les fêtes du "Dernier Mercredi de l'Année" en Iran", in *Melangés d'Orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75ème anniversaire*, Tehran 1963, pp. 288-302.

Nawgānī 1969: A. Nawgānī, "Sada dar Firdaws", in *Našriya-yi farhang-i Hurāsān*, VI-9/10 (1347/1969), pp. 41-42.

Panaino 1999: A. Panaino, "Giovanni V. Schiapparelli e la storia dei più antichi calendari iranici", in *Giovanni Schiapparelli: storico della astronomia e uomo di cultura* (Atti del seminario di studi tenutosi a Milano il 12-13 maggio 1997 presso l'Osservatorio Astronomico di Brera, a cura di A. Panaino e G. Pellegrini; ed. ISIAO), Milano 1999, pp. 99-128.

Scarcia 1998: G. Scarcia, "Zoroastrian calendar myth", comunicazione tenuta il giorno 10 ottobre 1998 in occasione del VI seminario E.S.C.A.S. a Venezia (art. in corso di stampa presso la Fondazione Giorgio Cini, Venezia).

Setzgin, G.A.S.: F. Setzgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VII. Band, Leiden 1979.

Sims-Williams 1996: N. Sims-Williams, "The Bactrian Calendar" (Part I), in *Bulletin of the Asia Institute*, X (1996), pp. 149-156.

Taqīzāda 1937-1938: S.H. Taqīzāda, *Gāhšumārī dar Īrān-i qadīm*, (Tehran 1316/1937-1938), ristampa (con aggiunta di annotazioni autografe dell'A.) a cura di Ī. Afšār in *Maqālāt-i Taqīzāda*, Vol. x, Tehran 1357/1978-1979, pp. 138-156.

Taqīzāda 1938: S. H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars*, London, 1938.

Taqīzāda 1952: S. H. Taqizadeh, "The Old Iranian Calendars Again", in *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, XIV-3 (1952), pp. 603-611.