

CONSIDERAZIONI SUI TRECENTOESSANTA IDOLI DELLA KA'BA PREISLAMICA*

Simone Cristoforetti
Università degli Studi di Venezia "Ca' Foscari"

Come ben noto, le numerose ipotesi formulate intorno alla natura del santuario meccano preislamico, seppur perlopiù discordanti tra loro su molte questioni di base (tipologia della/e divinità ivi adorata/e, significato originario e consistenza di quel che dell'antico rituale è sopravvissuto in ambito islamico, risignificazione oppure sostituzione da parte del Profeta del patrimonio mitologico tradizionale ecc.), concordano in genere su un punto ben preciso, vale a dire sul carattere fondamentalmente astrale della Ka'ba e della cultualità – o di parte del cultualità – ad essa connessa.

Ciò posto, il dato tradizionale vuole che, al momento dell'intervento "risanatore" di Muḥammad, la Ka'ba ospitasse una sorta di pantheon davvero numeroso, su cui non si è ancora potuto indagare a sufficienza, oltre che per la mancanza pressoché totale di fonti demonologiche coeve o immediatamente successive ai fatti, proprio, forse, anche per quella sua *non secondaria* caratteristica. Nelle fonti relative agli atti/detti del Profeta in occasione della "purificazione" del santuario domina inoltre un'arida incertezza circa collocazione (sopra, intorno, o dentro la Ka'ba?) e tipologia (statue, o simulacri litici, o ancora feticci d'altro genere?) degli idoli/feticci distrutti. Significativo, comunque, che all'interno, oltre a Hubal, che nelle tradizioni ha statuto di preminenza come divinità della Ka'ba (cfr. al-Azraqī, *La Ka'bah...: 54 n. 23*), e ad altri idoli – perlopiù imprecisati, ma che si immaginano comunque prossimi o addirittura coincidenti con quelli dei vari culti preislamici, per molti versi ancora malnoti, in maggiore o minore misura riconducibili al più vasto pantheon camito-semitico – comparissero, secondo alcune tradizioni (come quelle tràdite da Abū Dawūd e da Wāqidī), le effigi di Abramo in compagnia di Ismaele intenti all'uso delle frecce, e di Maria e Gesù (o della sola Maria), l'unica per cui il Profeta pare abbia mostrato un qualche riguardo. Il fatto è narrato negli *Aḥbār Makka* di al-Azraqī: rimando qui alla compendiosa traduzione italiana di Tottoli, oltre che per una più agevole fruizione del testo, anche per il nutrito apparato bibliografico (v. al-Azraqī, *La Ka'bah...: 69-70 e 82-83 nn. 33-36*). La diversa reazione di Muḥammad di fronte alle immagini interne alla Ka'ba permette, a mio avviso, di leggere tra le righe della non chiarissima tradizione: il Profeta, alla vista di una raffigurazione di Abramo e Ismaele "con le frecce", si irrita e ne ordina la distruzione, mentre non ritiene opportuno intervenire altrettanto drasticamente nei confronti dell'immagine di Maria, palesando un atteggiamento verso ciò che è propriamente cristiano – ma che, da quelle parti, recupera in sé

* La versione definitiva di questo articolo è pubblicata in *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di/ Linguistic and Oriental Studies in Honour of/ Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti, P.G. Borbone, A. Mengozzi & M. Tosco* (edited by/redaktis), Wiesbaden (Harrassowitz Verlag), 2006, pp. 213-222; ISBN 10: 3-447-05484-0 ISBN 13: 978-3-447-05484-3.

tanto di pagano, soprattutto sul versante egizio (cosa non marginale per quel che riguarda le presenti note) — che è solo uno dei tanti suoi segnali di “affetto” verso quella tradizione. A differenza di Maria, Abramo e Ismaele, con quelle “freccé”, erano là rappresentati secondo un’iconografia che richiamava *esplicitamente* un rituale divinatorio tradizionale di tipo belomantico, l’*istiqsām bi ’l-azlām*, ben attestato nell’universo arabo di epoca preislamica e ancora diffusissimo all’epoca in questione (v. Lo Jacono 1992: 159, 167 n. 56 e al-Azraqī, *La Ka’bah...: 54 n. 24*), in quel della Mecca patrocinato da Hubal. Le parole usate dal Profeta in quell’occasione ci sono state tramandate da Ibn Šihāb: “Il Profeta entrò nella Ka’bah il giorno della conquista trovandovi all’interno delle raffigurazioni di angeli ed altri soggetti. Vedendovi l’immagine di Abramo esclamò: ‘Dio li maledica! *Lo hanno reso* [corsivo mio] un vecchio dedito all’uso delle frecce’. Poi vide la raffigurazione di Maria, vi pose sopra la mano ed ordinò: ‘Fate scomparire le raffigurazioni che ci sono, eccetto questa di Maria’” (al-Azraqī, *La Ka’bah...: 70*). Sappiamo che l’episodio relato conduceva Fahd (1968: 103) verso la ragionevolissima ipotesi che l’immagine invisibile fosse quella di Hubal e non quella di Abramo. Si parla peraltro di *trasformazione*: parrebbe dunque che l’autorevole condanna fosse la diretta conseguenza dell’irritazione indotta da una deplorabile *corruzione* della figura di Abramo, la cui presenza era data per scontata, in un *vecchio belomante*. Ciò lascia aperta la *plausibilità* di identificare in uno dei due componenti una coppia divina in qualche modo localmente radicata l’Abramo della tradizione mitologica giudaico-cristiana: un pittore locale poteva aver raffigurato proprio questo.

La Ka’ba avrebbe contenuto anche altre *immagini* che, ancora una volta, avrebbero fatto riferimento a qualche cosa di giudaico-cristianeggiante, come gli angeli (al-Azraqī, *La Ka’bah...: 82 n. 34*). Ed è piuttosto curioso il differente atteggiamento verso immagini che, riguardando elementi direttamente ricollegabili a patrimoni religiosi altri, paiono risultare in qualche modo meno irritanti degli idoli/feticci della tradizione araba, contro cui il Profeta si scaglia senza remora. Quasi che, fin dall’inizio, la decisa avversione nei confronti del paganesimo arabo-preislamico avesse svolto una funzione di primo piano in quel processo di rilettura — o di evemerizzazione — tramite cui il Profeta, in primis, e la cultura islamica, in seguito, sono riusciti a lenire anche i tratti più smaccatamente legati a un retaggio pagano. Si pensi anche al caso dell’ancora malnoto sacrificio filiale, riscattato dal sacrificio di Ismaele, che una tradizione da Ibn Hišām coinvolgente direttamente il nonno del Profeta (v. Lo Jacono 1992: 156 e 166 n.42) vuole praticato alla Mecca proprio in devozione a Hubal.

Se si esclude la *plausibilità* di cui sopra, deve a rigore sorprendere che non si faccia menzione, come invece ci si aspetterebbe dato il contesto *jāhili*, di raffigurazioni di divinità sicuramente venerate in ambito arabo-preislamico, come, per esempio, al-Uzzā, Manāt, al-Lāt o altre ancora.

Circa l’insistenza di Muḥammad e della successiva tradizione sulla figura di Abramo — e si veda in proposito il commento di Lo Jacono (1992: 166 n. 42) alla or ora menzionata tradizione da Ibn Hišām -, Snouck Hurgronje (1880 [1989]: 25-34) aveva una sua ben nota tesi, che val qui la pena di richiamare non tanto per piana aderenza alle idee ivi espresse (nel corso del secolo successivo ampiamente

riviste e criticate; su ciò v. *E.I.*2, III: 1005), ma per far notare come la questione posta dalla presenza di Abramo alla Mecca, che ha suscitato e continua a suscitare numerosi interrogativi, in gran parte ancora irrisolti, verta in sostanza su due punti: l'eventuale origine eteroetna della leggenda di Abramo e il meccanismo della risignificazione di quella figura da parte di Muḥammad in relazione al recupero della cultualità araba meccana. Partendo da una supposta concorrenza Abramo/Hubal, lo studioso nonché indefesso viaggiatore olandese metteva in rapporto l'attribuzione da parte del Profeta della ricostruzione del santuario meccano ad Abramo e a colui che solo in un secondo momento ne sarebbe divenuto il figlio, Ismaele, con il progressivo allontanamento della prospettiva di una relazione proficua con la comunità ebraica medinese. E anche Sprenger, da cui per altri versi Snouck Hurgronje prendeva le distanze, sosteneva che la leggenda di Abramo costruttore della Ka'ba non avesse origini autoctone ma fosse stata attinta da altre fonti (v. Snouck Hurgronje 1880 [1989]: 23).

A mio parere, per quel che concerne il presente discorso, risulta di maggior peso il fatto che, per la ristrutturante tradizione islamica, ci sia un'analogia formale e funzionale tra il Profeta e Abramo, il quale avrebbe lottato energicamente contro l'idolatria, (ri-)fondato la Ka'ba e istituito i riti del pellegrinaggio, prefigurando quanto avverrà nuovamente con Muḥammad. In questo senso, e in maniera assolutamente univoca e coerente, tutta la tradizione esegetica di *Corano* II, 125. Già quindi la sola tendenza ad appropriarsi in senso "positivo" (monoteistico) di una figura eroica cara soprattutto alla tradizione ebraica e cristiana, ma forse, sotto altre vesti, anche a quella semitica più in generale, tanto da poter essere sacrilegamente confusa con una, probabilmente non secondaria, divinità del pantheon locale, può spiegare l'infastidita reazione del Profeta. L'alternativa sarebbe stata la distruzione tout court di qualche cosa fino a quel momento considerato sacro, inviolabile agli occhi degli allora ancora numerosissimi arabi legati al culto tradizionale: fatto che in altri casi provocò addirittura un certo scalpore (per esempio, quando si trattò di reiterare a Ḥālid ibn al-ʿĀṣī l'ordine di procedere alla distruzione del santuario di al-Uzzā; v. al-Azraqī, *La Ka'bah...*: 50-51 e cfr. Lo Jacono 1992: 159-161).

Data una tale sovrapposizione funzionale e formale, ecco che Abramo è figura celeste, in contatto col mondo del divino. Ma Abramo è figura celeste anche in un senso più primordiale e più pregnante, al di fuori della metafora. Nell'intera tradizione islamica riguardante l'edificazione della Ka'ba, a partire dall'originario intervento degli angeli nella costruzione, tutte le vicende del santuario sono di carattere celeste, e sono incentrate su una Pietra Nera e su un *maqām* di Abramo (anche se c'è chi parla della sola Pietra Nera) che provengono direttamente dal Paradiso (al-Azraqī, *La Ka'bah...*: 95, 112 n. 43). L'islām rilegge a suo modo l'originale astralità del santuario: tutto ciò che è collegato con Abramo ha a che vedere *direttamente* con il cielo. C'è chi puntualizza e radicalizza. A distanza di molti secoli, il *Dabistān-i madāhib* (pp. 20-21) insiste in maniera specifica, e iranizzante, quasi anticipando il pensiero di un Corbin, sulla *lunarità* del luogo, che trasparirebbe addirittura dalla toponomastica, per cui il nome della Mecca sarebbe la deformazione di un originario – evidentemente iranico – *mah-gah*, che in "traduzione" suonerebbe *makān-i qamar*, o *maḥall-i māh*, vale a

dire “luogo della Luna”, in quanto sede di un santuario astrale; con Medina assisteremmo a un fenomeno simile: sede di un tempio lunare, la città si sarebbe chiamata originariamente *mah-dīn*, cioè *qamar-dīn*, composto iranico che starebbe per *dīn-i qamar*, vale a dire “religione della Luna”. Una sorta di gemellarità, dunque, con Ḥarrān, all’ombra tutelare del medesimo Patriarca. Sono stati ripetutamente sottolineati i tratti saturnii, forse più espliciti, o quelli venusii (su cui v. in particolare Noiville 1928: *specie* 368-373) di tale astralità, ma il cielo è sempre, su quella terra, il protagonista, tanto da permettere senza alcuna difficoltà di concepire il santuario meccano e i riti che vi si svolgono — in primis nella lampante simbologia della settuplica circumambulazione del *ṭawāf* attorno alla Ka’ba — come il corrispondente terrestre di quanto avviene per gradi nel mondo superiore (von Grunebaum 1951 [1976]: 46; cfr. al-Azraqī, *La Ka’bah...: 17 nn.* 40-41, sulla Ka’ba posta nei vari cieli, e *idem*: 8, 16 n. 33, sul *ṭawāf* di Adamo, dove si assiste a una crescita esponenziale delle circonvoluzioni). È utile ricordare in proposito quanto una tradizione accolta da al-Šahrastānī fa dire al presunto fondatore del culto idolatrico arabo, Amr ibn Luḥayy: “Ce sont des seigneurs (*arbāb*) que nous avons choisis, ayant [à la fois] la forme des temples célestes (*al-hayākil al-‘ulwiyya*) et celle des personnes humaines”. Tanto che Fahd — che comunque esorta a un confronto con Giamblico, *De Myst.*, III, 30 — si sente di commentare come segue: “Hubal à dū conserver à la Ka’ba ce caractère originel de divinité stellaire” (*E.I.*², III: 555).

A questo punto, sostenere, nell’arduo tentativo di ricostruire l’esatto panorama storico della religiosità legata al santuario della Mecca ai tempi della giovinezza di Muḥammad, che Abramo è figura trascelta a patrono-costruttore del santuario meccano in quanto esprime *antitesi* rispetto al culto arabo preesistente, e quindi in grado di fornire una lettura in chiave puramente monoteistica della sacertà del luogo, è un po’ limitante. Quest’ultima funzione storica della figura in questione può comunque mantenersi — anzi, risultare particolarmente incisiva, come ci insegna le vicende di molti santuari (a Edessa, per esempio, banali pesci sacri sono stati rilette come tizzoni del rogo di Abramo) — a prescindere da una netta contrapposizione con il preesistente; sacrilega, per Muḥammad, può essere stata semplicemente la *confusione* tra preesistente e sopravveniente. In altre parole, si può risignificare un luogo senza imporre di necessità un elemento *sostanzialmente* antitetico. Si sarebbe operato in favore di una riforma/restaurazione, sì, ma lo si sarebbe fatto *scientemente*, cioè a livello di risignificazione monoteistica di quanto in loco era sentito come abramitico.

Che cosa dunque si sentiva in loco alla vigilia di tale riforma/restaurazione? Al di là delle indubbie presenze di cultualità e ritualità giudaica e cristiana, aleggia nella letteratura islamica di refutazione una polemica con una presenza di *majūs* dal sapore inconfondibilmente zurvanita. Monnot (1980) ha efficacemente delucidato questo aspetto della questione, sottolineando anche il rapporto del clan coreiscita con elementi iranici, in contrapposizione alla propaganda del Profeta. E del resto, che cosa c’è di singolare in un Abramo locale, in un Vecchio che ha a che vedere con il cosmo e con i destini del secolo, sentito come un Saturno/Aiōn/Zurvān?

Trattare allora dell'effettiva esistenza storica o meno di un Abramo alla Ka'ba, oltre che estremamente complesso, data la pressoché totale mancanza di indizi superstiti, potrebbe anche divenire ozioso. Dovrebbe esserlo meno, a mio parere, indagare intorno al motivo che ha portato in primis il Profeta e con grande scioltezza tutta la tradizione islamica successiva a vedere nella costruzione della Ka'ba un episodio saliente della leggenda di Abramo. Tutti le informazioni che permettono di addentrarsi in questo territorio sono da tenersi quindi in gran considerazione.

Stabilito che non si pretende di far luce sulla realtà storica del culto meccano, ma sulla plausibilità di un rapporto funzionale tra Abramo e la Ka'ba, ecco che un elemento, piuttosto trascurato nelle indagini in materia, mi pare invece fondamentale. Si tratta del numero degli idoli, o pretesi tali, che Muḥammad avrebbe distrutto in occasione della purificazione della Ka'ba. Gli "idoli" di quel santuario dal carattere fondamentalmente astrale sono infatti trecentosessanta (al-Azraqī, *La Ka'bah...*: 48), e un numero del genere non è assolutamente un fattore trascurabile, quantunque si tenda perlopiù a sorvolare sull'argomento. Su quella che Lammens (1930 : 357) considerava decisamente una "fable [...] inspirée par le désir d'assurer à Mahomet l'auréole du thaumaturge, ensuite, de transformer la Mecque en un centre politique et la Ka'ba en un panthéon de toute l'Arabie", regna ancora l'incertezza. Infatti, come annota van Reenen (1990: 38 n. 21), riprendendo quanto in *E.I.*² (IV: 320), "the origin of the number of '360' is still not clear". Ma una tradizione del genere non è da trascurarsi, non tanto per la supposta inverosimiglianza di un'aderenza alla realtà della cifra in oggetto (cfr. Lammens 1930: 356), quanto, semmai, per il suo valore evidentemente simbolico. Quella cifra indica ancora una volta il carattere astrale del luogo sacro: si tratta inequivocabilmente dei trecentosessanta giorni dell'anno solare, secondo quello che è un computo abituale nella tradizione iranica, dove i cinque giorni che completano l'anno (significativamente definiti "vuoti", v. Şan'atī 1980-1981: 693 e cfr. Cristoforetti 2000: 28, 33 n. 10) vengono regolarmente trascurati. Al punto che una vecchia ricerca di Boyce (1970: 515), dalla stessa autrice non più considerata attuale, aveva costruito un'intera ingegnosa teoria sull'esistenza nel mondo iranico di un anno di soli trecentosessanta giorni ancora all'inizio dell'età sasanide. Questo numero ricorre piuttosto spesso nella tradizione iranica, anche al di là dell'ambito strettamente astronomico-calendario, come nel caso dell'episodio della vendetta di Ciro nei confronti del fiume Ginde, reo di aver inghiottito i sacri cavalli del Sole (Erodoto, I,189-190): durante la campagna contro Babilonia il futuro Re dei re avrebbe ordinato di scavare trecentosessanta canali, in modo da disperdere il fiume *in tutte le direzioni*, con chiaro riferimento a una concezione macrocosmica. E così anche in *Yašt* XII, 25, dove le "finestre" dell'altissimo monte Haraiti sono centottanta più centottanta, e, ancora, in Curzio Rufo, che riferisce di processioni rituali al seguito dei magi composte di giovani in numero di trecentosessantacinque, dove, in ogni caso, sembra trattarsi più della descrizione di un fatto rituale (la devozione per l'anno e i suoi giorni) che dell'esposizione di una conoscenza di fatti naturali, come la durata dell'anno solare.

Non solo agli inizi, ma addirittura alla fine dell'età sasanide il 360 avrebbe permeato di sé l'intero sistema musicale di Barbud, il celebre menestrello di Ḥusraw II, il quale si sarebbe basato su un repertorio composto da sette "xosrovānī", trenta "lahn" e trecentosessanta arie (Christensen 1944 [1971]: 485), dove il rapporto con l'anno solare è di tutta evidenza. È particolarmente interessante in proposito che il motivo – che conosce eco anche più tarde, come la tradizione intorno alla biblioteca scirazena di 'Aḏud al-Dawla, che avrebbe contato ben trecentosessanta stanze una diversa dall'altra – ricorra anche a proposito della corte di sacerdoti, astronomi e incantatori (*kāhin*, *munajjim* e *sāhir*) al servizio di Ḥusraw Parwīz (Ṭabarī, *Ta'riḥ*: 1009-1010; cfr. Christensen, 1944 [1971]: 41 n. 5). Il passo di Ṭabarī in proposito è peraltro problematico, in quanto il numero fa talora difetto nei manoscritti; non compare, per esempio, nella grande traduzione persiana di Abū al-Qāsim Pāyanda (Pāyanda, *Tārīḥ-i Ṭabarī*: 741). Ma il fatto stesso di essere stato eventualmente creato in analogia alla tradizione sulle arie di Barbud testimonia della virtù modellizzante in tutti i campi di questo numero perfetto, che rappresenta la totalità del corso del tempo, il circolo conchiuso, la completezza. In questo caso l'ombra dell'Iran è molto concreta. Del resto, entrando in un ambito più strettamente legato al calendario, va ricordata la probabile analogia esistente in fatto di *kabīsa* tra il sistema iranico, dove risulta illuminante un poco frequentato passo dell'inedito *Zīj al-mufrad* di Muḥammad ibn Ayyūb al-Ḥāsib al-Ṭabarī, e quello arabo preislamico, dove la questione del *nasī'* non è ancora stata chiarita in maniera sufficiente. L'astronomo persiano (sec. XI) descrive il sistema intercalare iranico come segue: "Il conto dell'intercalazione (*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 mese di *day*, giungendo il Sole al primo [grado] dell'Ariete, lo chiamavano [il primo di] *āḍar-māh* e [chiamavano] *ābān* il mese di *āḍar*, e ponevano i [cinque giorni] *rubati* [scil. la pentade epagomena] alla fine di [quel] mese di *ābān* [...]" (riporto il passo da Taqīzāda 1937-1938: 252-253). Risulta con tutta evidenza l'uso di *ridenominare* i mesi, piuttosto che quello di effettuare una vera e propria intercalazione, cioè l'*inserimento* di un mese aggiuntivo; e tale usanza ha lasciato numerose tracce di tipo testuale (a partire da Ibn Bābawayhi, sec. X) e di tipo menonomastico nei vari calendari popolari del mondo iranico (v. Cristoforetti 2000: 41-51 e 129-138). Al passo or ora citato va affiancata la tradizione sull'intercalazione degli arabi da al-Kalbī (prima metà del sec. VIII), il padre dell'autore del celebre *Kitāb al-aṣnām* sulle divinità preislamiche, riportata da al-Azraqī (*La Ka'bah...*: 74): "Chi aggiungeva il mese intercalare [(*nasī'*) cfr. 84 n. 47], se volevano che non finisse al-Muḥarram, si ergeva nel cortile della Ka'bah il giorno conclusivo e proclamava: — O gente, non considerate terminate le vostre cose sacre e rendete onore ai vostri riti [...]. — Così quell'anno protraevano al-Muḥarram. La gente della *Jāhiliyyah* chiamava al-Muḥarram primo Ṣafir e Ṣafir lo chiamavano secondo Ṣafir [...]. L'usanza viene esplicitamente rigettata in *Corano* IX, 37. La traduzione non è perspicua nel rendere con "giorno conclusivo", pare di *muḥarram*, "yawm al-ṣadr" del testo, giorno a metà *dū al-ḥijja*, e con "protraevano al-Muḥarram" uno "yuḥarrimūna..." echeggiante un'espressione di *Cor.* IX, 37, traducibile con un "dichiarano sacro...". Un tale "dichiarare profano"

o “sacro” a seconda delle esigenze (ovviamente calendariali) mi pare riecheggiare più un sistema come quello della ridenominazione descritto da Muḥammad ibn Ayyūb, che non una vera e propria intercalazione embolismica. Già Nallino (1944: 153-169), peraltro, pur senza assumere una posizione precisa, pare propendere per una soluzione di questo tipo. Del resto, il termine arabo *kabīsa* lascia spazio a entrambe le possibilità.

In proposito mi pare plausibile operare un accostamento del versetto coranico ora citato alla summenzionata tradizione profetica da Ibn Šihāb relativa alla reazione di Muḥammad di fronte all’immagine di Abramo e Ismaele con le frecce, in quanto traspare in entrambi i casi una irritazione – di tipo ovviamente diverso, s’intende – per episodi di proditoria profanante *trasformazione* da parte degli “associazionisti”.

Si dà tuttavia il caso che, come è noto, il calendario iranico si sia ispirato al calendario egiziano antico, il quale ha continuato a suddividere il proprio anno solare in dodici mesi di trenta giorni ciascuno, con l’aggiunta della pentade epagomena in posizione finale. E ciò anche dopo l’editto di Canopo (238 a.C.), che ebbe la pretesa di introdurre l’uso dell’intercalazione quadriennale di un giorno, matrice del più tardo sistema giuliano. All’anno solare vago della vita di tutti i giorni veniva affiancato un sistema di individuazione delle date stagionali sulla base dell’osservazione delle fasi di Sirio (Sothis), la cui levata estiva segnava l’inizio della piena nilotica e, dato l’arretramento del fenomeno nell’anno civile, salutava ogni quattro anni un giorno differente, concludendo il ciclo dopo 1461 anni civili (“ciclo sothiaco”, da Sothis, il nome della stella). Ed ecco che, in tema di venerazione del ciclo annuale e di idoli distrutti in un tempio particolarmente significativo (ancorché ignoto, come la città che lo avrebbe ospitato, il cui nome, pare comunque riecheggiare quello di Sothis) risulta particolarmente interessante un passo dei *Vangeli Apocrifi*. Lo *Pseudo-Matteo*, 22-23, è un brano tutto incentrato sul tempo, dove si assiste anche alla miracolosa rivelante concentrazione dello spazio di trenta giorni in uno: “Mentre poi erano in viaggio, Giuseppe gli disse: — Signore, l'eccessivo calore ci sfibra: se ti piace, prendiamo la strada lungo il mare, così potremo fare la traversata riposando nelle città marittime. — Non temere, Giuseppe, — rispose Gesù; — io vi abbrevierò il viaggio, in modo che quello che voi avreste dovuto percorrere nello spazio di trenta giorni, lo compirete in questa sola giornata. [...] 2. Esultanti di gioia giunsero nel territorio di Ermopoli ed entrarono in una città dell'Egitto che si chiama Sotine. Ma poiché in essa non c'era nessun conoscente, presso cui potessero essere ospitati, entrarono nel tempio, che era chiamato il Campidoglio d'Egitto. In quel tempio erano collocate trecentosessantacinque statue di idoli, ai quali si tributavano sacrilegamente, un giorno per ciascuno, onori divini. 23. Ora avvenne che, appena la beatissima Maria fu entrata nel tempio con il fanciullino, tutti gli idoli crollarono a terra, cosicché giacevano tutti rovesciati sulla loro faccia e completamente spezzati, mostrando così, in maniera evidente, di non essere nulla” (*Vang. Apocr.:* 87).

A questo punto, si potrebbe anche parlare di un’influenza egiziana sul mondo meccano forse più estesa di quanto non si pensasse, volendo vedere — se l’ipotesi non pare troppo audace — nella Madonna con Gesù della Ka’ba

un'eventuale Iside lactans. Un'alternativa, dunque, tra influsso egiziano e influsso iranico sulla Ka'ba. Del resto, che l'Abramo-Kronos arabo possa avere contemporaneamente a che vedere sia con lo Zurvān iranico sia con l'Aiōn egiziano non è certamente una cosa che possa meravigliare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

al-Azraqī, *La Ka'bah...: al-Azraqī, La Ka'bah Tempio al centro del mondo (Akhhār Makkah)*, cura e tr.di R. Tottoli, Trieste, 1992.

Boyce 1970: M. Boyce, "On the calendar of Zoroastrian feasts", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIII-3 (1970), 513-539.

Christensen, 1944 [1971] : A. Christensen, *L'Iran sous les Sasanides*, Oesnabruck, 1971 (rist. della II^a ed. del 1944).

Corano: Il Corano, intr., tr. e commento di A. Bausani, Firenze, 1978.

Cristoforetti 2000 : S. Cristoforetti, *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*, (*Eurasiatica* 64, Quaderni del Dip. di St. Eurasiatici dell'Università degli Studi "Ca' Foscari"), Venezia, 2000.

Dabistān-i maḍāhib: Dabistān-i maḍāhib, ed. litografica Munšī Nawk, Kanpur, 1321/1903.

E.I.2 : Encyclopédie de l'Islam, deuxième édition, Leyde-Paris.

Fahd 1968: T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968.

von Grunebaum 1951 [1976]: G. E. Von Grunebaum, *Muhammedan Festivals*, London-Totowa, 1976.

Lammens 1930: H. Lammens, "L'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés", in *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut, 1930, 351-389.

C. Lo Jacono, "La religiosità pagana nell'Arabia centro-occidentale agli albori dell'Islām", in *Islām. Storia e civiltà*, XI (lug.-set. 1992), pp. 149-169.

Monnot 1980: G. Monnot, “Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien”, in *Journal Asiatique*, CCLXVIII-3/4 (1980), 233-257.

Nallino 1944 : C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*. Vol. V (Astrologia – Astronomia – Geografia), a c. di M. Nallino, Roma, 1944.

Noiville 1928: J. Noiville, “Le culte de l'étoile du matin chez les Arabes préislamiques et la fête de l'Épiphanie”, in *Hespéris (Archiv berbères et bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines)*, VIII tr. 3e-4e (1928), pp. 363-384.

van Reenen 1990: D. van Reenen, “The Bilderverbot, a new survey”, in *Der Islam*, LXVII-1 (1990), 27-77.

Pāyanda, *Tārīḥ-i Ṭabarī: Tārīḥ-i Ṭabarī yā «Ta'rīḥ al-rusūl wa'l-mulūk» ta'līf-i Muḥammad Jarīr-i Ṭabarī*, tr. Abū al-Qāsim Pāyanda, vol. II, Tehran (V ed.), 1375/1996-1997.

Scarcia Amoretti 1979: B. Scarcia Amoretti, “Darende: ‘come a Urfa’”, in *Studi su Harran* (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasiaologia dell'Università di Venezia, n. 6), Venezia, 1979, 147-163.

Şan'atī 1980-1981: H. Şan'atī, “Taqwīm-i cūpānī wa nujūm-i kūhistānī dar Lālazār-i Kirmān”, in *Āyanda*, VI-9/12 (āḍar-isfand 1359/1980-1981), 690-699.

Snouck Hurgronje 1880 [1989]: C. Snouck. Hurgronje, *Il pellegrinaggio alla Mecca*, Torino, 1989.

Ṭabarī, *Ta'rīḥ: Ta'rīḥ al-rusūl wa al-mulūk* li-Abī Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, ed. M. J. De Goeje, Leyden, I serie, vol. II, 1881-1882.

Taqīzāda 1937-1938: S. Ḥ. Taqīzāda, *Gāhşumārī dar Īrān-i qadīm*, Tehran, 1316/1937-1938.

Vang. Apocr.: I Vangeli apocrifi, a c. di Marcello Craveri, Torino, 2005 (1a ed. 1969).