

1 Il *nawrūz* di palazzo

Sommario 1.1 L'istituzione del *nawrūz* da parte degli antichi sovrani. – 1.1.1 La figura di Ġamšīd in epoca abbaside. – 1.1.2 Da al-Kisrawī ad al-Ma'mūn. – 1.1.3 Il mito canonico del volo di Ġamšīd. – 1.1.4 Una simmetria tra *nawrūz* e *mihraġān*. – 1.1.5 La figura di Afrīdūn in epoca abbaside. – 1.1.6 Un mito alternativo: la vittoria di Afrīdūn su Bīwarāsf. – 1.1.7 L'istituzione del *nawrūz* e la dignità regale. – 1.2 Le antiche celebrazioni di *nawrūz* secondo le fonti di epoca abbaside. – 1.2.1 Le celebrazioni preislamiche: modello idealizzato o realtà storica? – 1.2.2 La cerimonia del *huġasta*. – 1.2.3 Ibn al-Muqaffa' o al-Kisrawī? – 1.2.4 Il ruolo del re nella cerimonia di *huġasta*. – 1.3 I doni di *nawrūz*. – 1.3.1 L'assimilazione ai doni di *mihraġān*. – 1.3.2 Il dono di *nawrūz* sotto gli omayyadi come forma di tassazione. – 1.3.3 La teoria generale secondo il *Kitāb al-tāġ*. – 1.3.4 La versione di C. Pellat. – 1.3.5 Una tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani. – 1.3.6 Alcuni indizi sulla genesi della tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani. – 1.3.7 I doni ad al-Mutawakkil. – 1.3.8 La ricompensa e la redistribuzione. – 1.3.9 Il valore pecuniario e simbolico dei doni. – 1.3.10 Il valore dei doni e la soglia minima per la registrazione nel *dīwān*. – 1.3.11 Accettazione e rifiuto. – 1.3.12 Il *Kitāb al-tāġ* tra idealizzazione e prescrizione. – 1.3.13 I doni di *nawrūz* e i rapporti gerarchici a corte. – 1.4 La diffusione dei panegirici di *nawrūz*. – 1.4.1 L'origine mesopotamica meridionale. – 1.4.2 La lode di *nawrūz* nel primo periodo abbaside. – 1.4.3 I *madiḥ* in forma scritta. – 1.4.4 Da al-Ma'mūn ad al-Mutawakkil. – 1.4.5 I *madiḥ* per al-Mutawakkil. – 1.4.6 I trent'anni di crisi da al-Mutawakkil ad al-Mu'taḍid. – 1.4.7 Il califfato di al-Mu'tamid. – 1.4.8 La diminuita produzione di *madiḥ* sotto al-Mu'taḍid e i suoi successori. – 1.4.9 Il periodo buide. – 1.4.10 I panegirici di *nawrūz*, una proposta di periodizzazione. – 1.4.11 Le opere in prosa su *nawrūz*. – 1.5 Gli spettacoli di *samāġa*. – 1.5.1 Una forma di spettacolo del III/IX secolo. – 1.5.2 La *samāġa* di al-Mu'tašim: *farāġina* e *ašḥāb al-samāġa*. – 1.5.3 La *samāġa* di al-Mutawakkil: maschere grottesche e lancio di monete. – 1.5.4 La *samāġa* di Qaṭr al-Nadā e al-Mu'taḍid: i *farā'ina*. – 1.6 Il *nawrūz* e la legittimazione dell'autorità in epoca abbaside. – 1.6.1 Iranismo e ascesa abbaside. – 1.6.2 Il dato mesopotamico. – 1.6.3 L'autorità abbaside, l'*islām* e la tradizione iranica. – 1.6.4 Legittimismo islamico? – 1.6.5 Modelli di regalità in competizione? – 1.6.6 La figura di al-Mutawakkil e il rapporto tra *nawrūz* e regalità islamica. – 1.6.7 Il giuramento di fedeltà ad al-Rāḍī del principe 'Abbās. – 1.6.8 Giorni di divertimento o feste?. – 1.6.9 Le celebrazioni di *nawrūz* come privilegio di corte. – 1.6.10 Il digiuno di *nawrūz*: pia protesta o eresia qarmata? – 1.6.11 *Nawrūz*, *Mihraġān*, *al-Fiṭr* e *al-Aḍḥā*. – 1.7 Sincronismi. – 1.7.1 Una questione di armonia: tra calendario e pratica sciaraitica. – 1.7.2 I sincronismi di *nawrūz* in al-Ṭabarī. – 1.7.3 I sincronismi nel *dīwān* di Ibn al-Rūmī. – 1.7.4 Il *nawrūz* notturno di 'Abdallāh al-Rabī. – 1.7.5 I sincronismi nel *dīwān* di Mihyār al-Daylamī. – 1.7.6 L'importanza dei sincronismi per lo studio del *nawrūz* in epoca abbaside.

1.1 L'istituzione del *nawrūz* da parte degli antichi sovrani

Nelle prossime pagine forniremo un quadro quanto più possibile completo delle idee circolanti in età abbaside su quale fosse l'origine del *nawrūz*.¹ È un tema che, come si vedrà, rende evidente il legame tra capodanno e quella regalità universale in termini iranici che costituisce il principale caposaldo del cosiddetto iranismo dell'età abbaside.

Nelle nostre fonti l'istituzione del *nawrūz* è di norma posta in relazione a sovrani mitici dell'antico passato preislamico. I sovrani a cui, in alternativa, le fonti connettono l'istituzione del *nawrūz* sono Ğamšīd e Afrīdūn. Altre attribuzioni – come vedremo – sono comunque da ricondursi in ultima analisi a queste due figure della storia tradizionale iranica. Innanzitutto, dato che il nostro interesse per il legame tra Ğamšīd e/o Afrīdūn e il *nawrūz* si limita alla loro presenza nella produzione letteraria dell'epoca abbaside e non miriamo a verificare la portata di tale rapporto in relazione al più ampio campo della mitologia iranica in generale, sarà bene delineare un quadro sintetico delle valenze collegate a queste due grandi figure del mito iranico attraverso quanto ci dicono le fonti dell'età abbaside.²

1.1.1 La figura di Ğamšīd in epoca abbaside

Ğamšīd è essenzialmente l'archetipo della regalità. A questa concezione si rifanno gli autori d'età abbaside, che lo pensano come sovrano del mondo e autorità universale.³ Inoltre, è importante notare che, per molti

1 Restano ovviamente fuori dalla portata di uno studio incentrato sulle sole fonti arabe sia la questione di quali effettivamente fossero le pratiche antiche di festeggiamento del capodanno, sia una ricerca sulle storiche origini del *nawrūz* in quanto tale.

2 A questo proposito va notato che i principali protagonisti della mitologia iranica sono ampiamente studiati e si riconosce abitualmente la presenza, fondamentale, nella cultura e nella politica abbasidi di una forte componente iranica o iranizzata (Zakeri 1995, Daniel 1997, Arjomand 2013) anche sotto il profilo economico (Heidemann 1998, Aghnides 2005). Ciò nonostante, manca ancora uno studio approfondito sull'evoluzione e la funzione di tali figure in epoca abbaside. Quanto andiamo a esporre qui è una rapida presentazione delle due figure, utile ai fini della nostra trattazione sul *nawrūz* e non intende porsi quale analisi sistematica delle fonti arabe disponibili su di esse, per quanto uno studio in tal senso sia certamente auspicabile.

3 Ğamšīd è anche eroe culturale. A questa centrale figura della mitologia iranica e, per quanto ci interessa qui, anche a pieno diritto parte importante dell'orizzonte mitico dell'impero califfale si attribuisce la strutturazione della società in caste – argomento su cui, va detto, si sa ancora poco, sebbene gli autori arabi lo menzionino a più riprese con convinzione –, altri prodigi di scala cosmica, come l'ampliamento delle dimensioni della terra che, secondo al-Maḡdisī, sarebbe opera sua, mentre per al-Bīrūnī – il quale mostra qui una maggiore attenzione alla sensibilità monoteistica – sarebbe cosa avvenuta all'epoca di questo sovrano per opera di Dio. Coerentemente con questo quadro, a Ğamšīd risalirebbero

storici arabi di età califfale, Ġamšīd sarebbe stato il corrispettivo iranico del Sulaymān coranico, cioè il Salomone biblico;⁴ un dato, quest'ultimo, utile a comprendere una tradizione riportata in al-Bīrūnī, che attribuisce a Sulaymān l'istituzione del *nawrūz*.

L'importanza di Ġamšīd per il *nawrūz* abbaside è dovuta al fatto che diversi autori, abbastanza cronologicamente ben distribuiti lungo il primo e medio periodo abbaside, vedono nella sua figura l'istitutore di questo capodanno, legato al momento d'inizio del suo regno.

La più antica tra le fonti in merito conservatesi fino a noi è contenuta nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsīn*, 360) e dice quanto segue:

L'origine del *nawrūz* risale a quando Kay Ḥusraw b. Abarwīz Ġahān, il quale è detto anche Preservatore del mondo, discendente di Sām e Nūḥ, governava le regioni dell'Īrānšahr, cioè la terra di Bābil, rendendole più coese e salde. Il suo regno fu istituito il giorno di *nawrūz* e [a partire da questo] modellò il calendario dei persiani. Regnò mille e cinquanta anni.

Con la formula «Kay Ḥusraw b. Abarwīz Ġahān» l'autore vuole indubbiamente riferirsi a Ġamšīd, dato che al passo in questione si fa seguire la narrazione degli anni di regno dell'usurpatore Bīwarāsf. Quest'ultima figura sale sulla scena della storia tradizionale iranica con l'assassinio di Ġamšīd stesso, del quale occuperà indebitamente il trono, ed è conosciuto in arabo anche col nome di al-Ḍaḥḥāk.

1.1.2 Da al-Kisrawī ad al-Ma'mūn

Riportando in traduzione questo passo è bene spendere due parole sull'autorità da cui deriverebbe. Infatti, sebbene nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* queste parole siano attribuite al già menzionato al-Kisrawī, le si ritrova identiche nel *Kitāb muḥāḍarāt al-udabā'*.⁵ In questa importante antologia

persino alcune scoperte e invenzioni di basilare importanza. Come riporta al-Bīrūnī, egli avrebbe scoperto il processo estrattivo dello zucchero di canna – fatto occorso peraltro a *nawrūz* –; costruito i primi edifici in mattone, istituito il calendario che dal *nawrūz* dipende e diffuso la scrittura. Avrebbe inoltre inventato il modo di irrigare i campi tramite il *qanāt/kārīz* ovvero il sistema irriguo così tipico del mondo iranico.

4 Su tale identificazione, si veda (Mottahedeh 2013, 256). In altre parole Ġamšīd rappresenta il sovrano del mondo durante l'età dell'oro, sotto la cui guida uomini, animali e natura prosperavano.

5 Il *Kitāb muḥāḍarāt al-udabā'* è opera del filosofo, teologo e filologo del V/XI secolo Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Rāġib al-Iṣfahānī. Si tratta di una collezione di aneddoti e tradizioni attribuite ai personaggi più vari, elaborato a partire da una vastissima collezione di fonti letterarie, filosofiche e religiose.

il passo in questione è attribuito al califfo al-Ma'mūn, il quale, appurata l'ignoranza in materia dei suoi compagni, avrebbe proceduto a illustrare le origini delle tre principali feste iraniche: *nawrūz*, *mihraġān* e *saġaq* (al-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, 4, 567).

Tra le due opere corrono circa due secoli, durante i quali è chiaramente avvenuto un significativo trasferimento di autorevolezza in merito alle origini storiche del *nawrūz*. Mentre nell'opera anonima del III/IX secolo è un letterato – peraltro identificato da *niṣba* persianeggiante quale *kisrawī* – a disporre dell'autorità per narrare l'origine del capodanno, ecco che nel V/XI la stessa narrazione trova una voce sentita come più appropriata in un emblematico califfo abbaside, ancora pienamente padrone della propria sovranità quale fu al-Ma'mūn. Si tratta di un processo di idealizzazione già studiato,⁶ per cui intellettuali del V/XI e VI/XII secolo costruirono intorno ai califfi della prima età abbaside – vale a dire sino alla cosiddetta restaurazione del califfato di al-Mu'taḍid – dei veri e propri modelli regali, operando alterazioni o rielaborazioni di notizie e aneddoti recuperati da fonti coeve a quegli antichi califfi o, comunque, cronologicamente prossime agli anni di loro interesse. In questo caso specifico emerge dal confronto tra la versione del *Kitāb al-maḥāṣin wa al-aḍḍād* con quella del *Kitāb muḥāḍarāt* uno spostamento di autorevolezza verso al-Ma'mūn e, quindi, al modello di califfato⁷ che questi rappresenta, in fatto di tradizioni di derivazione iranica. Una prova, insomma, di una più generale conservazione di un'idea di legittimità abbaside che affondava le proprie radici nella tradizione iranica e, più in particolare, del ruolo ideale detenuto da al-Ma'mūn quale interprete più sincero di tale tradizione in seno alla famiglia califfale, riconosciuto almeno da una parte degli esponenti dell'élite culturale di epoca successiva.

6 In un articolo dedicato allo studio della figura di al-Mu'taḍid nell'opera dello storiografo e pensatore politico di epoca selgiuchide Ibn al-Ġawzī, Julia Bray ha preso in esame il riutilizzo di aneddoti originariamente contenuti nelle opere del *qāḍī* Abū 'Alī al-Muḥassin al-Tanūḥī (m. 384/994). Ibn al-Ġawzī, recuperando e adattando quei passi, mirava alla costruzione di un'immagine del califfo al-Mu'taḍid che ricalcasse quella del sovrano ai suoi occhi auspicabile in termini islamici. Infatti, J. Bray ha dimostrato nel suo lavoro come Ibn al-Ġawzī abbia aggiustato nella sua opera alcuni elementi con lo scopo di far risaltare, negli aneddoti e nelle notizie riferite a proposito di al-Mu'taḍid, il lucido senso di giustizia e la paradigmatica attenzione per tutti i componenti della comunità a lui affidata che Ibn al-Ġawzī stesso riteneva caratteristica propria del sovrano ideale. In breve, J. Bray ha argomentato conclusivamente che Ibn al-Ġawzī, servendosi di notizie recuperate da fonti precedenti che lui in parte modifica, inscenò nella sua prosa un esemplare comportamento politico e personale da parte al-Mu'taḍid, allo scopo di far risaltare la sua ottemperanza al precetto coranico di ordinare il bene e proibire il male (Bray 2004).

7 Spesso col termine 'califfato' si intendono due cose distinte, a volte riferendosi alla carica detenuta da questo o quell'esponente di una data dinastia, altre volte riferendosi all'impero che questi governava. Per motivi di chiarezza, in questo testo ci riferiremo al primo col termine 'califfato' e al secondo con le espressioni 'impero califfale' o 'impero abbaside'.

Una tale preferenza per al-Ma'mūn, quale più congruo interprete dei caratteri della regalità universale di derivazione iranica del califfato, affiora anche in al-Mas'ūdī (d. 345/956). Il suo celeberrimo *Kitāb murūǧ al-ǧahab* riporta un aneddoto, in proposito molto eloquente, relativo agli anni in cui a Baghdad convivevano i poteri del califfo al-Rāḍī (r. 322-9/902-40) e dell'emiro Baǧkam. Stando a quando scrive al-Mas'ūdī (*Murūǧ*, 8, 341-2), un giorno di *mihraǧān* il dotto amico di al-Rāḍī, Abū al-Ḥasan al-'Arūḍī, trovò il califfo solo e sconsolato nelle sue stanze, mentre da lontano giungevano gli schiamazzi dei festeggiamenti in grande stile di Baǧkam. Di fronte a uno stato di cose tanto disastroso - l'emiro che ruba la scena al califfo in un giorno di capitale importanza per la tradizione regale iranica e quindi califfale -, al-'Arūḍī conforta al-Rāḍī invitandolo a rifarsi all'esempio di al-Ma'mūn, il quale era uso, a suo tempo, celebrare le feste 'dei re persiani' con i propri compagni, bevendo, ricevendo doni e dispensando monete di nuovo conio.⁸

1.1.3 Il mito canonico del volo di Ğamšīd

Tornando alle fonti relative ai miti fondativi del *nawrūz*, è bene ripartire dal *Kitāb ta'rīḥ rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī, a ragione considerato il frutto principale di quella corrente storiografica e tradizionalista che, basata nelle terre centrali dell'impero califfale, tese a produrre una storia universale in chiave provvidenzialistica.⁹ Una parte non indifferente delle nozioni sul mondo 'antico' contenute nell'opera in questione è derivata dalla storia tradizionale iranica, che al-Ṭabarī - tradizionalista e *faqīh* - armonizza per quanto possibile con il mito biblico e coranico.

Nell'esposizione di tale storia tradizionale, al-Ṭabarī non tralascia certo l'istituzione della più importante festa dei persiani (*Ta'rīḥ*, 1, 180-1), che riconduce a un preciso evento miracoloso, evidente prova della dignità regale di Ğamšīd:

⁸ L'aneddoto si conclude positivamente, al-Rāḍī accoglie il consiglio e può, così, rallegrarsi anche dell'arrivo dei doni da parte, tra gli altri, anche di Baǧkam, segno del riconoscimento da parte di questi della sua autorità.

⁹ Su questo punto sono state proposte alcune importanti considerazioni da parte di Marco Di Branco riguardo ai rapporti tra la storiografia in ambito islamico e i suoi analoghi bizantini tardoantichi, tanto precedenti quanto contemporanei (Di Branco 2010). Da un altro punto di vista - quello dell'importanza di questo *corpus* per l'identità iranica - l'interessante tema del ruolo della tradizione storica iranica all'interno della storiografia di ambito islamico è stato affrontato anche da Mohamad Tavakoli, che si è concentrato sulla figura di Kayūmart, come caso esemplare degli sforzi fatti dagli storiografi musulmani per coordinare le rivendicazioni della tradizione biblio-coranica da un lato e della storia tradizionale iranica dall'altro (Tavakoli-Targhi 2001, 78-81).

[... e avendoli sottomessi] ordinò ai demoni che costruissero per lui un carro¹⁰ di vetro. Montò [sul carro] e, dal suo paese nel Danābawand, volò fino a raggiungere Bābil in [appena] una giornata di viaggio. Era il giorno di *hurmuz-rūz* di *farwardīn-māh*.¹¹ In virtù di quella meravigliosa visione, la gente fece di quel giorno il *nawrūz*.

Ġamšīd ordinò loro di fare del *nawrūz* e dei successivi cinque giorni¹² una festa, e che li celebrassero con gioia e letizia. Il sesto giorno, che era *ḥurdāq-rūz*, scrisse alla gente, informandola che egli li aveva condotti su una strada gradita a Dio. Per questo motivo sarebbero stati ricompensati con la protezione dal freddo e dal calore [eccessivi], dai malanni, dall'invecchiamento e dall'invidia. Per i trecento anni che seguirono nei tredicesimi anni del suo regno essi non furono afflitti da alcuna delle sventure dalle quali Dio – glorioso e onnipotente – aveva promesso di preservali.

Al-Ṭabarī non è il solo a scrivere in questi termini del *nawrūz* e del suo doppio legame, da un lato, con Ġamšīd e, dall'altro, con la regalità da questi rappresentata. Anche Abū Maṣṣūr al-Ṭa'ālibī (m. 429/1038) riporta nel suo *Kitāb ḡurar mulūk al-furs*¹³ (13) un racconto dell'istituzione del *nawrūz* alquanto simile, più precisamente all'interno di un'ampia sezione dedicata al regno di questo sovrano mitico:¹⁴

Ġamšīd impose [ai demoni] di costruire un carro in avorio e legno di tek, coperto di broccato, vi montò e ordinò ai demoni di sollevarlo sulle loro spalle, affinché lo innalzassero in volo tra cielo e terra. [Viaggiò] da

10 La fonte si riferisce al mitico carro che Ġamšīd si fece costruire dai demoni dopo averli soggiogati e il volo in questione è parte degli attributi solari del sovrano universale archetipico della storia tradizionale iranica. Come vedremo nelle fonti analizzate più avanti, il tema ricorre in numerosi autori dell'epoca islamica.

11 Vale a dire il giorno *hurmuz* di *farwardīn*, cioè il primo di quel mese (si veda la sezione 0.5).

12 Sulla possibilità, tendenzialmente da escludersi per l'epoca abbaside, che i festeggiamenti di *nawrūz* si protraessero per più giorni si veda la sez. 0.6.

13 Il *Kitāb ḡurar mulūk al-furs wa siyārihim* è opera peraltro importantissima per lo studio della storia tradizionale iranica. Al-Ṭa'ālibī, contemporaneo di Firdawsī, impiegò infatti per la sua redazione la stessa fonte in prosa del celeberrimo *Šāhnāmah*. Il testo in questione è stato più volte identificato nell'*Abū Maṣṣūrī Šāhnāmah* composto in onore di Abū Maṣṣūr Muḥammad b. 'Abd al-Razzāq (m. 350/961) nella città di Ṭūs a metà del IV/X secolo. Negli anni Novanta sono state avanzate tesi che vedevano, invece, nello *Šāhnāmah* stesso la fonte impiegata da al-Ṭa'ālibī nella compilazione di questa sua opera, ma possono dirsi esaustivamente confutate (Omidšalar 1998, 340-4).

14 Vale la pena di notare che l'autore apre tale sezione facendo menzione della supposta identità (l'autore impiega termine 'yuqālu' per introdurre il discorso, traducibile con 'si dice') ravvisabile tra Sulaymān b. Dawūd – a sua volta identificabile con il Salomone biblico – e Ġamšīd. Si tratta di un dato di una certa importanza per quanto riguarda la notizia attribuita da al-Bīrūnī a un sapiente della scuola *ḥašwiyya* di cui ci occupiamo poco più avanti in questa stessa sezione.

Danābawand a Bābil in un solo giorno. Era il giorno *hūrmuz* di *farwardīn-māh*, cioè primo giorno di primavera e l'inizio dell'anno, il [momento del] rinnovamento, nel quale la terra rinasce dopo essere [stata come] morta. Gli uomini [allora] dissero: «Ecco un giorno nuovo, una festa felice, un vero prodigio e un re meraviglioso!» e presero [quel giorno] come la loro festa più grande, chiamandolo *nawrūz*. Fecero questo rendendo lode a Dio per aver concesso al loro re una tale grandezza e potenza.

Un passo, quindi, che pur riportando alcuni particolari relativi alla descrizione del carro, modifica di poco la sostanza della narrazione: il *nawrūz* viene istituito sotto Ġamšīd in occasione del suo volo miracoloso, segno della sua dignità regale.

Lo stesso tema è riscontrabile, con ancor maggiore dovizia di particolari, in un terzo autore di origini iraniche - come al-Ṭa'ālibī, del resto, il quale nacque a Nishapur e al-Ṭabarī, a sua volta proveniente da Āmul, nella regione del Mar Caspio -, Abū Rayḥān al-Bīrūnī. Si tratta di un autore di fondamentale importanza per la nostra conoscenza di cosa fu il *nawrūz* in età abbaside e delle nozioni comunemente diffuse su questa festa nel V/XI secolo. La gran parte delle parole che questo autore spende sull'istituzione, sulle celebrazioni e sulle successive riforme di questa festa sono contenute nel *Kitāb al-āṭār al-bāqīya*¹⁵ (216), opera in cui si ritrova il passo che proponiamo di seguito in traduzione:

Un sapiente persiano riporta quanto segue come spiegazione del fatto che questo giorno è chiamato *nawrūz*: [...] Ġamšīd rinnovò la religione nella data del *nawrūz*, [ragion per cui quel giorno] fu chiamato 'giorno nuovo'. In seguito a questi eventi [quel giorno] fu considerato di festa, sebbene fosse stato tenuto in considerazione anche in precedenza.

Un altro racconto sul motivo per cui quel giorno divenne una festa: Ġamšīd, avendo ottenuto il suo carro, lo sfruttò per la prima volta in questo giorno: gli spiriti e i demoni lo trasportarono nel cielo dal monte Dabāwand fino a Bābil, [impiegando] solo un giorno. Il popolo iniziò a festeggiare questo giorno per via del miracolo a cui aveva assistito. La gente si divertiva a saltare, appoggiandosi prima su una gamba e poi sull'altra, imitando [il volo] di Ġamšīd.

Altri sostengono che Ġam, durante un viaggio per il paese, giunse ai confini dell'Ādarbayḡān. Lì si sedette su un baldacchino d'oro, che i [suoi] uomini si caricarono in spalla. Allora, nel momento stesso in cui un raggio di sole lo toccò, la gente lo vide e gli rese onore. Per questo motivo, da quel momento, quello fu considerato un giorno di festa.

15 Il *Kitāb al-Āṭār al-bāqīya* 'an al-qurūn al-ḥālīya è un'opera di argomento storico-cronologico e scientifico, composta probabilmente intorno al 390/1000, caratterizzata da un'attenzione metodologica spiccatamente biruniana per il confronto critico tra diversi resoconti e fonti.

Sebbene al-Bīrūnī riporti tre tradizioni distinte, va notato che tutte concorrono a dipingere il *nawrūz* come il momento dell'esercizio (la prima) o del riconoscimento (le seconde) della dignità regale di Ğamšīd. Una quarta tradizione (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 215), ancora diversa ma sempre legata agli stessi temi e, anzi, carica di assonanze con il tema del volo di Ğamšīd visto in al-Ṭabarī e al-Ṭa'ālibī, è da al-Bīrūnī attribuita a un esponente della 'scuola *ḥašwiyya*',¹⁶ il quale gli avrebbe riferito quanto segue:

Quando Sulaymān b. Dawūd perse il trono e il regno, li recuperò dopo quaranta giorni, riguadagnando la propria regalità. [Tutti] i principi vennero a onorarlo e gli uccelli si posero al suo servizio. Allora i persiani dissero: «*Nawrūz āmaq*», che significa 'un nuovo giorno è giunto'.

[In quel giorno,] Sulaymān ordinò che il vento lo sollevasse [in volo] e così avvenne. [Mentre era in volo] un passero lo raggiunse e gli disse: «Maestà, qui c'è il mio nido con le uova appena deposte. Per favore, evita di urtarlo in modo da non romperle». Sulaymān fece come [il passero gli aveva chiesto] e, quando tornò a terra, il passero gli portò nel suo becco dell'acqua, che asperse davanti a lui, lasciandogli anche in dono la zampetta di una locusta. Questo è il motivo per cui si versa l'acqua e si fanno doni a *nawrūz*.

Come abbiamo già segnalato, l'identificazione tra Sulaymān e Ğamšīd fa sì che la tradizione qui riportata si inserisca nello stesso contesto delle precedenti, delineando un quadro generale nel quale il *nawrūz* sarebbe stato istituito come una sorta di omaggio alla sovranità universale, di cui Ğamšīd, sovrano archetipico, è il depositario. Il fatto che nella fonte si faccia esplicito riferimento ad un contesto 'persiano' lascia intendere che la figura di Sulaymān sia qui a maggior ragione da identificarsi con Ğamšīd.

1.1.4 Una simmetria tra *nawrūz* e *mihraġān*

Ulteriori notizie in sostanziale accordo con le tradizioni fatte proprie da al-Ṭabarī, al-Bīrūnī e al-Ṭa'ālibī sono riscontrabili nell'opera di Abū Hīlāl al-'Askarī (m. 400/1010). Questi, forse originario del Hūzistān egli stesso, e in ogni caso allievo del letterato Abū Aḥmad al-'Askarī, che da quella

¹⁶ La dottrina di questa scuola è ancora poco conosciuta nei suoi dettagli. Sappiamo però che insisteva su posizioni anti-mu'tazilite, culminanti secondo alcuni in un aperto antropomorfismo divino e che trovavano appoggio principalmente in ambienti di basso livello sociale. Sul piano generale gli esponenti della scuola *ḥašwiyya* non godettero mai di molto credito ed è possibile che, indicando in un esponente di questa scuola la propria fonte, al-Bīrūnī abbia voluto distanziarsi da quanto riportato, o anche che quest'ultima versione avesse seguito perlopiù in ambienti popolari (Halkin 1934, 1-2; Zaman 1997, 54-6).

regione certamente proveniva (Fück 2012), nel suo *Kitāb al-awā'il* attribuisce l'istituzione del *nawrūz* a Ğam (ar. *Ğam al-malik*), nome col quale alcune fonti arabe indicano Ğamšīd. In un passo che sostanzialmente echeggia quelli già riportati, l'autore espone la consueta caratterizzazione del *nawrūz* quale giorno in cui Ğamšīd salì al trono, rinnovò la religione manifestando così la giustizia del suo regno e portò il popolo a riconoscere nel 1° *farwardīn* 'un giorno nuovo', degno di essere celebrato.

Ma non solo: Abū Hilāl al-'Askarī, in sostanziale accordo con un al-Bīrūnī comunque più generico sul punto in questione, precisa però che il giorno del 1° *farwardīn* era tenuto in grande considerazione anche in precedenza (al-'Askarī, *Awā'il*, 279):

I persiani ritengono che, presso gli gnostici [ar. *ahl al-ma'rifa*], tale giorno fosse tenuto in grande considerazione anche prima di Ğam. [Questo perché] fu il giorno nel quale Dio compì la Creazione e [a supporto di ciò] dicono: «Dio ha posto in questo periodo l'inizio della primavera e, con esso, la ripresa dello sviluppo vegetale e [il momento adatto alla] riproduzione degli animali. Parimenti [Dio] ha fatto del *mihraġān* un segno del giorno della resurrezione dei morti».

Va osservato qui che il *mihraġān* compare quale momento di chiusura, in connessione con la fine dei tempi, mentre il *nawrūz*, con il suo chiaro carattere di inaugurazione, è connesso al momento della Creazione. Questa percezione dei rispettivi ruoli delle due simmetriche festività iraniche è certamente da porre in relazione al fatto che, da un punto di vista stagionale, il *nawrūz* dà il via alla bella stagione e il *mihraġān* la chiude. Confortati da tale simmetria funzionale, suggeriamo l'ipotesi di un possibile ruolo amministrativo e fiscale del *mihraġān*. Infatti, se si può affermare con una certa sicurezza che il *nawrūz* fu, nelle terre centrali e orientali del califfato, la data in cui avveniva l'*iftitāh al-ġarāġ*, ecco che per la corrispondente procedura o scadenza detta *iġlāq al-ġarāġ* (Bosworth 1969, 313) non disponiamo di una collocazione calendariale precisa. È dunque ipotizzabile che il *mihraġān* fosse la sede, perlomeno ideale, della chiusura delle procedure di riscossione della tassazione *ġarāġ*? Volendo solo indicare una possibile linea di ricerca futura – dato che non siamo in grado di fornire una risposta che vada oltre la rilevazione di una chiara tendenza nella letteratura a concepire il rapporto *nawrūz/mihraġān* come simmetrico – non siamo in grado di fornire una risposta alla questione, comunque interessante, che questo passo solleva.

1.1.5 La figura di Afrīdūn in epoca abbaside

Come abbiamo detto, però, non tutte le opere di età abbaside riguardanti il *nawrūz* ne riconducono l'istituzione a Ğamšīd. Una di queste riporta

una tradizione alternativa, che punta a un altro re mitico, Afrīdūn, la cui figura nella letteratura di età abbaside è quella del valoroso eroe¹⁷ che sconfisse l'usurpatore Bīwarāsf. La sua nascita è geograficamente collocata da al-Ṭabarī nelle vicinanze del Damavand, monte che riveste grande importanza nell'orizzonte culturale iranico. Secondo la leggenda, già fin dalla nascita Afrīdūn fu costretto a vivere nascosto da tutti per sfuggire a Bīwarāsf, il quale, avendo usurpato con la violenza il trono che era stato di Ġamšīd, non avrebbe certo potuto tollerare la sopravvivenza di un legittimo erede del suo predecessore. Il regno di Bīwarāsf si configura insomma come l'archetipo del potere illegittimo e oppressivo. Bīwarāsf, uomo mostruoso dalle cui spalle spuntano le teste di due voraci serpenti, la cui fame poteva essere placata solo da pasti quotidiani composti di cervello umano, ricorre al sacrificio dei suoi sudditi per nutrire i due mostri, che altrimenti avrebbero finito col divorarlo. La popolazione, durante il suo regno, sopportò ogni tipo di angherie, sinché un uomo di grande nobiltà d'animo, anche se di bassa estrazione sociale, di nome Kābī (pers. Kāwa), dichiarò aperta la rivolta, raccogliendo intorno alla propria carismatica figura un grande esercito, che, sotto la guida del legittimo sovrano, il giovane Afrīdūn, finì col cacciare l'usurpatore.

La sconfitta di Bīwarāsf conosce esiti diversi a seconda degli autori. Si risolve con la sua uccisione, stando alla versione della leggenda riportata da Ibn al-Aṭīr e nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aqdād*, e con l'incatenamento del mostruoso re nelle viscere del monte Damavand nella versione riportata da al-Bīrūnī.

Così come Ġamšīd, anche Afrīdūn è stato oggetto di identificazione con personaggi biblico-coranici ed è perlopiù associato a Nūḥ o, in alternativa, a Nimrūd. Ciò, per esempio, spiega perché il poligrafo Abū Ḥanīfa Aḥmad al-Dīnawarī (m. 290/902-3 ca.), nel *Kitāb aḥbār al-ṭiwāl*, unica sua opera giunta sino a noi, attribuisca l'istituzione del *nawrūz* alla figura di Nūḥ (al-Dīnawarī, *Ṭiwāl*, 3).

1.1.6 Un mito alternativo: la vittoria di Afrīdūn su Bīwarāsf

A collegare il mito di Afrīdūn, in particolare della sua riconquista del trono, con l'istituzione del *nawrūz* è Ibn al-Faḡīh al-Hamaḍānī (m. 289/902), in

¹⁷ Come Ġamšīd, anche l'Afrīdūn delle fonti in arabo dell'epoca è un eroe culturale, inventore dell'astronomia, della filosofia e della medicina. A integrazione di questa sommaria trattazione va inoltre segnalato che sia al-Ṭabarī sia al-Bīrūnī menzionano, sotto aspetti diversi, il legame tra Afrīdūn e il bestiame bovino. Infatti, il primo narra dell'arma di elezione del grande eroe, una mazza a forma di testa di giovenca, il secondo del suo svezamento grazie al latte della meravigliosa giovenca chiamata Barmāyūn, nonché del suo uso di cavalcare tori.

un passo del *Muḥtaṣar kitāb al-buldān* (278), conservato nel capitolo su Qazwin, Zanġar e Abhar, che riporta stringatamente quanto segue:

Alcuni persiani ritengono che Afrīdūn lo [scil. al-Ḍaḥḥāk] uccise nel giorno di *nawrūz* e che i persiani dissero per questo motivo «imrūz nūkrūz», vale a dire 'accogliamo quest'epoca con un giorno nuovo', istituendolo, così, come festa.

La medesima tradizione è presente anche nel più tardo *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīḥ* dello storiografo Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233). La versione riportata da quest'ultimo coincide con quella di al-Hamaḍānī, ma lo storiografo curdo aggiunge che al-Ḍaḥḥāk era stato precedentemente incatenato al monte Damavand nel giorno di *mihraġān* (Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, 1, 76) e solo in seguito ucciso, a *nawrūz* dell'anno successivo. Questa versione tarda potrebbe quindi essere un'armonizzazione dei due miti principali. Si tratterebbe, però, di un'armonizzazione solo parziale perché, come abbiamo visto, nel mito canonico l'istituzione del *nawrūz* è ricondotta alla figura regale di Ğamšīd e, in particolare, al suo volo mitico dal monte Damavand in Babilonia.

1.1.7 L'istituzione del *nawrūz* e la dignità regale

In ogni caso, tanto i passi che attribuiscono a Ğamšīd l'istituzione del *nawrūz*, tanto quelli che la riconducono alla figura di Afrīdūn, concordano nel presentare questa festa sin dai suoi albori quale momento in cui i sudditi riconobbero il proprio legittimo sovrano. Il *nawrūz* degli storiografi abbasidi è così il giorno in cui il sovrano universale vede riconosciuta la propria regalità. Un fatto che, come vedremo nelle prossime sezioni, trova numerose conferme nella pratica delle celebrazioni, al punto da essere quasi il tratto principale del capodanno degli ambienti di palazzo, per ovvi motivi i più sensibili ai temi della dignità regale, nonché presso quei circoli secondari, gravitanti attorno a figure di primo piano della società dell'epoca o ai membri del *maġlis* sovrano, che li assumevano come modello. Insomma, quel che le fonti di epoca abbaside ci narrano sulle origini del *nawrūz* esprime chiaramente il senso politico che la sua celebrazione ebbe in relazione alla figura del sovrano e al concetto tardo-antico di sovranità universale, di cui il califfato può essere considerato l'espressione in ambito islamico (al-Azmeh 2007, 229).

1.2 Le antiche celebrazioni di *nawrūz* secondo le fonti di epoca abbaside

1.2.1 Le celebrazioni preislamiche: modello idealizzato o realtà storica?

La fonte di età abbaside più eloquente, nonché la più antica tra quelle oggi disponibili, sulle celebrazioni di *nawrūz* in età preislamica è senza dubbio il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. Di fronte a quest'opera anonima del III/IX secolo, come per le altre che in modo diverso offrono una descrizione di quelli che si proponevano come usi delle auguste corti sasanidi e non solo, occorre tenerne presenti la natura e gli scopi. Non si tratta, com'è ovvio, di quadri fedeli o disinteressati della realtà storica preislamica, bensì dell'incarnazione letteraria di un modello di regalità antica e sommamente autorevole, in cui gli eredi della tradizione iranica potessero rispecchiarsi. Un modello che, in sede di redazione di quelle che oggi sono per noi fonti primarie, poteva essere opportunamente 'aggiustato'.

Ciò appare di tutta evidenza anche in considerazione del fatto che i dati che si possono ricavare da opere successive al *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* sono in sostanziale accordo con quanto contenuto in quest'ultimo o, comunque, si mantengono nello stesso spirito che vuole nel *nawrūz* delle corti antiche un momento di annuale riconferma della gerarchia sociale. A questo proposito, giova tenere a mente quella tradizione, riscontrabile in numerosi autori di epoca diversa¹⁸ e alla quale abbiamo già accennato affrontando la dimensione calendariale del *nawrūz* secondo cui le celebrazioni dei re persiani antichi in occasione del capodanno prevedevano il ricevimento di ognuna delle 'caste' che componevano la società,¹⁹ nell'arco di più giorni consecutivi.

1.2.2 La cerimonia del *ḥuḡasta*

Stando a quanto riportato dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, in epoca preislamica le stanze del sovrano di turno avrebbero visto, la notte della vigilia di *nawrūz*, lo svolgersi di una cerimonia incentrata sull'interazione tra un giovane, scelto per il suo aspetto e modi gradevoli, e il sovrano stesso. Il termine con cui viene chiamato – o forse, meglio, definito – il giovane in questione è *ḥuḡasta*, termine di derivazione persiana traducibile come 'felice e prospero'. Il passo (Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 362-3), che propo-

¹⁸ Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 360; al-'Askarī, *Awā'il*, 143 e 280; al-Bīrūnī, *Āṭār*, 218-9; Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, 234.

¹⁹ Da notare che si tratta delle medesime caste la cui istituzione è attribuita dalle nostre fonti al re mitico Ġamšīd, l'istitutore del capodanno iranico quale momento di celebrazione della regalità universale e del rinnovamento del mondo secondo il mito canonico.

niamo in traduzione di seguito, contiene numerosi dettagli di maniera, i quali, tuttavia, non consentono con certezza di collocare la cerimonia così descritta in epoca califfale:

Il re [in questa occasione] vestiva i suoi ornamenti, mentre il suo *entourage* aveva il compito di inviargli un ragazzo di buona reputazione, dal volto gradevole e di dolce eloquio. Questi si recava dal re, il quale lo interrogava: «Chi sei? Dove vai? Da dove vieni? Chi conduci? Cosa porti? Con chi vieni?». Allora, il ragazzo rispondeva: «Vengo da luoghi benedetti, mia meta sono luoghi di gioia, guido coloro che sono vittoriosi, mi chiamo *huğasta* e porto l'anno nuovo; al re auguro gioia, pace e [retta] guida». Allora il re gli permetteva di entrare. Il ragazzo recava un vassoio d'argento con diversi dolci e pagnotte cotte, fatte di varie granaglie: orzo, miglio, frumento, ceci, lenticchie, riso, sesamo, piccoli legumi e fave. Di ognuno di questi sette chicchi. Le pagnotte stavano su un lato del vassoio, mentre al centro c'erano sette rametti di piante di buon auspicio e bell'aspetto, come il salice, l'olivo, il cotogno, il melograno. Ciascuno dei rametti faceva riferimento a una regione [particolare], e vi erano scritte parole benauguranti, quali *abzūd*, *abzā'ad*, *abzūn*, *burwār*, *farruhīh*, parole che significano 'crebbe', 'che cresca', 'crescita', 'abbondanza', 'gioia e prosperità'. Inoltre, sul vassoio c'erano sette pezzi di zucchero bianco, sette *dirham* e un *dīnār* nuovi di zecca, insieme a un fascio d'erba ruta. Tutto questo era recato al re quale augurio di lunga vita, salute, gioia e affetto. In quel suo giorno, non lo si consultava a proposito di questioni che egli aveva manifestato di trovare sgradevoli.

Se rimane incerta la possibilità che l'età califfale abbia conosciuto cerimonie simili o persino coincidenti a quella descritta, è tuttavia possibile ravvisare un collegamento tra la preparazione del vassoio di *huğasta* e un'usanza attestata ancora oggi. Infatti, il vassoio d'argento preparato come descritto sopra, corrisponde in molti dettagli all'odierna usanza di *nawrūz* nota in Iran come *haft sīn*, espressione traducibile con 'le sette esse', intendendosi qui un ripiano su cui sono adagiate, oltre ad altri oggetti, cose inizianti con la lettera *sīn*. Sebbene a proposito del passo ora tradotto A. Sh. Shahbazi – autore della voce «haft sīn» dell'*Encyclopædia Iranica* – sostenga che non si possa addurre alcuna analogia con lo *haft sīn* in quanto molti elementi essenziali non iniziano per *sīn* e che gli oggetti i cui nomi iniziano con quella lettera sono più di sette (Shahbazi 2002), ci appare più congrua l'interpretazione, di ben altro avviso, di S. Cristoforetti (2007, 90-1), il quale, studiando la versione dello stesso passo contenuta nella *risāla* persiana intitolata *Nawrūznāma* (V-VI/XI-XII secolo), ritiene che l'espressione *haft sīn* sia l'esito finale di un originario *haft-sīnī*, da intendersi come «un vassoio di sette, vale a dire un vassoio sul quale si dispongono diverse categorie di cose, ma ciascuna in numero di sette (in

al-Kisrawī: i sette tipi di granaglie diverse, ognuna con un riferimento esplicito alle sette regioni del mondo)». Infatti, una parziale ma significativa conferma della seconda di queste due tesi si può riscontrare nel fatto che anche la versione riferita dal letterato egiziano al-Nuwayrī (*Nihāyat*, 1, 186) (m. 733/1333) sulla scorta di Ibn al-Muqaffa', sottolinea l'importanza del numero sette nella composizione del vassoio:

Ibn al-Muqaffa' riporta che [...] il re si sedeva e [al suo cospetto] entrava un uomo di bell'aspetto con una ciotola d'argento con grano, orzo, fave,²⁰ ceci, sesamo, riso - e di ognuno sette spighe e nove chicchi -, un pezzo di zucchero e *dirham* e *dīnār* nuovi di zecca.

Il riferimento allo zucchero e alle monete appena coniate trova eco in alcuni resoconti di doni, nei quali - come vedremo in seguito nella sezione 1.2 - dolci e monete nuove di zecca compaiono a più riprese quali omaggi particolarmente appropriati in occasione del *nawrūz*. Tuttavia, non si riscontrano per l'epoca abbaside, nelle pur numerose fonti che abbiamo consultato, altre descrizioni che possano essere ricondotte direttamente o anche solo per somiglianza alla cerimonia di *huǧasta*. È una lacuna che lascia sospettare che l'uso non facesse parte del cerimoniale di epoca califfale, sebbene non lo si possa escludere del tutto, soprattutto in considerazione del fatto che restano da studiare eventuali fonti materiali o in lingue diverse dall'arabo sull'argomento. Anzi, a questo proposito andrebbe tenuto a mente il fatto che l'idea per cui la visione di una persona gradevole costituisca il migliore augurio possibile che si possa ricevere nel giorno di capodanno è parte del sentire comune nelle aree in cui ancora oggi si celebra la festa del *nawrūz*.

1.2.3 Ibn al-Muqaffa' o al-Kisrawī?

Il fatto che al-Nuwayrī si appelli all'autorità di Ibn al-Muqaffa' per descrivere la cerimonia di *huǧasta* in un passo che presenta molte somiglianze con l'analogo conservato nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, potrebbe far sospettare che anche quest'ultimo sia da ricondurre al medesimo autore.²¹

²⁰ Ar. *ǧulbān*, corrispondente alla *Vicia Peregrina* e conosciuta in italiano anche con il nome 'veccia smussata'.

²¹ Nel caso del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* siamo in presenza di un'opera che la tradizione araba attribuisce alla mano di al-Ġāḥiẓ. Tuttavia, si danno sia una certa divergenza di stile con le altre opere dello stesso autore, sia una forte somiglianza intercorrente tra la prima parte del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* con un'analoga opera del letterato Ibrāhīm al-Bayhaqī, vissuto tra III/IX e IV/X secolo, dal titolo *Kitāb al-maḥāsin wa al-masāwī*. Queste considerazioni portarono già alla fine dell'Ottocento G. Van Vloten (*Maḥāsin*, V-XIV), cu-

Tuttavia, l'anonimo estensore del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* attribuisce il passo – anzi l'intera sezione in cui è contenuto – ad al-Kisrawī. Tale sezione, intitolata *maḥāsīn al-nayrūz wa al-mihraġān*, è dedicata solo agli usi propri di questa festa, il che rende plausibile l'ipotesi che facesse parte di un lavoro sulle celebrazioni di varie festività e, tra queste, particolarmente attento a quanto era tipico del *nawrūz*. Un tipo di opera che al-Kisrawī effettivamente compose e, difatti, la fonte del passo in questione è più probabilmente riconoscibile nel perduto *Kitāb al-a'yād wa al-nawārīz*, testo di cui abbiamo menzione nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (m. 380/990). Non ci sentiamo di escludere, infine, che al-Nuwayrī, autore ben più tardo sia rispetto ad al-Kisrawī, sia rispetto al Ibn al-Muqaffa',²² abbia preferito attribuire la paternità del passo al secondo, per via della maggiore fama di cui questi godette come 'traghettatore' di elementi culturali di origine iranica alla corte califfale abbaside (Kristó Nagy 2008, 266-7).

ratore della prima edizione critica, a scartare questa ipotesi. Una posizione, questa, fatta propria negli anni Ottanta del Novecento anche da C. Pellat (1984, 147). Inoltre, in virtù della maggiore completezza del citato testo di al-Bayhaqī, i due studiosi hanno ipotizzato la possibilità di una filiazione diretta della prima parte del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* dal *Kitāb al-maḥāsīn wa al-masāwī* o, perlomeno, una fratellanza tra le due opere, postulando una più antica – e chiaramente perduta – fonte sulla quale i rispettivi autori si sarebbero potuti basare, da collocarsi, al più presto, verso la fine del califfato di al-Mutawakkil (m. 247/861) e, al più tardi, all'inizio di quello di al-Muqtadir (m. 320/932). È però la seconda parte del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* a contenere i passi che ci interessano qui e qui la faccenda si fa, se possibile, ancora più complicata. Già van Vloten notava che questa seconda parte si concentra su aneddoti incentrati su personaggi femminili e, secondo il suo parere, presenta uno stile più vicino a quello di al-Ġāhiz – fatto che porta van Vloten e più tardi Pellat a riconoscerci un autore sì diverso da quello della prima parte, ma non a identificarlo in al-Ġāhiz. Ora, come vedremo a più riprese citando i numerosi passi che narrano a celebrazioni, tradizioni, doni e componimenti poetici relativi al *nawrūz* contenuti nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, il tema 'femminile' di questa seconda parte è ampiamente disatteso. Il motivo di questa incongruenza è che le notizie che qui ci interessano sono a loro volta contenute in due sezioni sui doni e sulle le feste persiane stilisticamente anomale rispetto alla seconda parte dell'opera e al suo tema. Tentando di offrire una soluzione all'intricata matassa relativa alle fonti e agli autori del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, I. Geries, in uno studio dedicato al genere letterario degli *aḍḍād*, propone che entrambe le sezioni che qui ci interessano (*maḥāsīn al-nayrūz wa al-mihraġān* e *maḥāsīn al-hadāyā*) derivino da un testo di al-Kisrawī (III/IX secolo) e, in particolare, dal *Kitāb al-a'yād wa al-nawārīz*, a lui attribuito nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (Geries 1977, 102-10). Lo studioso, inoltre, non esclude né che la prima parte del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* abbia subito consistenti inserzioni dall'opera di al-Bayhaqī o da quella fonte comune postulata da van Vloten e Pellat, né che l'opera fosse in origine più omogenea e che abbia subito in seguito e in più momenti modifiche strutturali e contenutistiche, delle quali, però, sarebbe oggi impossibile ricostruire la storia.

22 Sulla figura di Ibn al-Muqaffa' è disponibile in francese l'ottimo lavoro di I.T. Kristó-Nagy (2013), che ha recentemente condensato in una monografia, dal titolo *La pensée d'Ibn al-Muqaffa': Un «agent double» dans le monde persan et arabe* il frutto di diversi anni di studi sulla figura di questo letterato. Si tratta di uno studio estremamente ricco di riferimenti ai testi tradizionalmente attribuiti a Ibn al-Muqaffa' – attribuzioni che Kristó-Nagy esamina con grande scrupolo – e attentissimo alla contestualizzazione storica della figura di questo autore e alle posizioni politiche nel quadro dei rivolgimenti del II/VIII secolo.

1.2.4 Il ruolo del re nella cerimonia di *huğasta*

Alla descrizione della cerimonia di *huğasta*, il *Kitāb al-maḥāsin wa al-ʿaddād*, sempre sotto l'autorità di al-Kisrawī, fa seguire quella di altre usanze attribuite esplicitamente alle corti della Persia preislamica:

Era anche abitudine che fosse portato al sovrano un vassoio d'oro o d'argento con zucchero bianco, cocco, datteri pelati, monete d'argento o d'oro. Così [la colazione] cominciava con latte appena munto e con un dattero fresco, continuava con del cocco e con piccoli datteri privi di semi. Poi il re gustava ogni dolce di cui avesse voglia e liberava un falcone bianco a ogni *nayrūz*. Ogni re persiano si godeva tutto ciò e poi riceveva dell'acqua in una brocca di metallo o d'argento e diceva: «Porta via queste gioie e queste benedizioni. Con i materiali più preziosi, fai fare una collana di rubini e smeraldi su un filo d'oro, lavorato solo con acqua pura dalle colline. Completala con inserti di acquamarina verde». Quando capitava che il *nayrūz* cadesse di sabato, il re ordinava che la gente di Ġālūt [corrispondente al Golia biblico] pagasse quarantamila *dirham*; non si conosce tuttavia la causa di ciò, se non che si trattava di consuetudine, una sorta di tributo.

Venticinque giorni prima di *nayrūz* si costruivano nel cortile della residenza reale dodici colonne di mattoni crudi, uno per il frumento, uno per l'orzo, uno per il riso, uno per i fagioli, uno per i ceci, uno per il riso selvatico, uno per lo zafferanone, uno per il miglio, uno per il grano e uno per le fave. Si faceva raccolto di tutto questo, cantando, ballando e giocando. Il sesto giorno da *nayrūz* si faceva il raccolto cantando e riunendosi a far festa. Queste colonne non venivano abbattute prima del sedicesimo giorno del mese di *farwardīn*. Vi si piantavano i semi, che il re benediceva così: «Ne nascerà una pianta più grande e forte di quella da cui li abbiamo presi». Il re benediceva col suo sguardo le piantine d'orzo, si intratteneva graziosamente con i seminatori e donava loro un arco e cinque frecce. Poi faceva omaggio [agli amministratori] dell'autorità sulle terre del suo regno.

Come emerge da questo passo, la natura politica della celebrazione era di stampo fortemente regalista. Anche se le specifiche usanze riportate in questo passo non sono da ricondursi alla pratica dell'età abbaside, esse fungono da modello ideale e, quindi, sono un sintomo eloquente dello spirito con cui il *nawrūz* era vissuto dalle élite che orbitavano socialmente e politicamente intorno alla sede califfale. È in questo senso – in termini cioè di valore politico degli usi di *nawrūz* – che riemerge qui il carattere eminentemente regale della festa del capodanno: è l'intera la società e sono *in primis* gli ambienti più vicini al sovrano a dedicare al re le proprie celebrazioni. La sua figura è il cardine su cui insistono sia la cerimonia di *huğasta* sia i riti di rinascita

agricola descritti nella seconda parte del testo e, in linea con quanto emerge dai miti sull'istituzione del *nawrūz*, siamo di fronte a una festa che doveva essere intesa primariamente come il capodanno del sovrano universale, il quale, nella terminologia e nel contesto dell'epoca è il califfo.

1.3 I doni di *nawrūz*

1.3.1 L'assimilazione ai doni di *mihrağān*

Lo scambio di donativi simbolicamente e politicamente significativi è uno dei tratti caratteristici della società abbaside. È questo un dato di fatto desumibile dalla traccia che questa pratica ha lasciato in una letteratura, aneddotica, giurisprudenziale e belletteristica, che negli ultimi anni ha ricevuto una grande attenzione da parte di diversi studiosi.²³ Per quanto riguar-

23 È bene delineare un quadro generale dell'importanza e del significato dello scambio di doni nella società abbaside di palazzo, a cominciare dai termini tecnici che, in arabo, distinguono le diverse tipologie di dono. Non si tratta, peraltro, di un'espressione della dialettica sociale e politica esclusiva del contesto abbaside o califfale. Anzi, nel periodo che stiamo trattando e in perfetta continuità con il mondo tardo antico, lo scambio di doni costituì uno dei principali modelli di interazione diplomatica. A questo aspetto e alle sue ricadute tanto economiche quanto politiche A. Cutler ha dedicato negli ultimi anni alcuni articoli. Le prime sono state affrontate in *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economies* (2008), mentre le seconde in *Significant Gifts: Patterns of Exchange in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Diplomacy* (2001). Più recentemente, i risultati di questa pluriennale ricerca sono confluiti in una monografia dedicata proprio alla comparazione del fenomeno dei donativi di questi due grandi vicini, intitolata *The Enduring present: Gifts in medieval Islam and Byzantium* (2011). La tipologia di dono che interessa qui è detta in arabo *hadiyya* (pl. *hadāyā*). Seguendo la definizione che ne dà F. Rosenthal nella voce «hiba» contenuta in *Encyclopedia of Islam*, sulla scorta dei dizionari arabi tardoantichi e medievali, il dono detto *hadiyya* si differenzia dai doni indicati col termine *hiba* in quanto il primo costituisce «an effort on the part of a person on a lower level of society to get into the good graces of a recipient of a higher social status» (Rosenthal 2002). Inoltre, è peculiarità del dono *hadiyya* il fatto che esso implica una risposta adeguata da parte dell'omaggiato, un segno, cioè, dell'eventuale successo riportato dalla tensione ideale che motiva il dono stesso. Un recente contributo di una certa rilevanza per lo studio dei doni è stato quello di J. Sharlet (2011). La studiosa americana ha affrontato un aspetto della pratica del dono nella buona società abbaside che è bene riprendere almeno brevemente, in quanto di particolare importanza per il caso specifico dei doni di *nawrūz* e, come vedremo, di *mihrağān*: i versi d'occasione destinati ad accompagnare i doni. Basandosi sullo studio di alcuni versi dei poeti Kušāğim (m. 360/970-1), al-Šanawbarī (m. 334/945) e al-Sarī al-Raffā' (m. 360/970-1 circa), Sharlet definisce un genere letterario a cui dà il nome di 'poesia per lo scambio di doni' (gift exchange poetry), composta al fine di «elaborate rhetoric in gift exchange poetry is used to amplify the modest material gift into an extravagant display of ideas about social life» (Sharlet 2011, 237). Si tratta di una vasta produzione in versi a suo parere sì imparentata con il panegirico (*madīh*), ma comunque distinguibile da quest'ultimo sotto vari aspetti, quali la brevità e la minore cura formale, il ridotto valore economico dei doni (piccoli oggetti, vino, fiori o candele) a cui si accompagna, la natura intima della relazione intercorrente tra mittente e destinatario e l'assenza di una forte differenza gerarchica tra i due. A proposito

da il capodanno, già nel *Kitāb al-tāğ*, opera di fondamentale importanza per tutto il discorso sui doni di *nawrūz* e che tratteremo estesamente nella sez. 1.3.3, si afferma con estrema chiarezza che il dono al sovrano è l'elemento in comune tra le pur diverse costumanze proprie delle due massime festività iraniche, appunto *nawrūz* e *mihrağān* (pseudo-Ğāhiz, *Tāğ*, 149):

È un diritto del sovrano ricevere doni a *nawrūz* e *mihrağān*, e questo perché si tratta [dei due momenti che dividono] le due stagioni dell'anno. [Infatti] il *mihrağān* è l'ingresso nell'inverno e nella stagione fredda, mentre il *nawrūz* è l'ingresso nella stagione calda. Eppure il *nawrūz* presenta alcune peculiarità che non si ritrovano nel *mihrağān*.

La motivazione fornita dall'autore è rivelatrice dello spirito con il quale a corte erano celebrate le due festività: il diritto del sovrano a ricevere i doni di *nawrūz* e *mihrağān* è legato al riproporsi stagionale del ciclo di rinnovamento del tempo (anno), che, al pari della sua autorità, è tanto necessario quanto universale.

La posizione espressa dall'anonimo autore del *Kitāb al-tāğ* circa la sostanziale ancorché imperfetta simmetria tra *nawrūz* e *mihrağān* risulta ampiamente diffusa in letteratura, ma un caso particolarmente interessante è quello dell'antologista di epoca buide Abū Manšūr al-Ṭa'ālibī. Infatti, questo prolifico autore dedica una sezione di una sua opera sull'arte retorica della *balāğa* all'elencazione delle belle espressioni che solitamente accompagnano il dono in occasione di queste due feste. A questa trattazione, che riunisce senza distinzione *nawrūz* e *mihrağān*, al-Ṭa'ālibī fa precedere due sezioni distinte, dedicate alle espressioni da impiegare

di quest'ultimo tratto, che parrebbe connettere la poesia per lo scambio di doni al dono *hiba* piuttosto che al dono *hadiyya*, Sharlet nota però che talvolta uno stesso poeta componeva poesia per lo scambio di doni anche per il medesimo patrono al quale aveva dedicato dei panegirici e con il quale, dunque, sussisteva una chiara relazione gerarchica. L'approccio di Sharlet alle narrazioni sullo scambio di doni si concentra sull'apparato retorico, in forma di poesia o di prosa, che li accompagna e tende a non tenere in debita considerazione la natura materiale dell'oggetto donato. Sul valore comunicativo di quest'ultimo è intervenuta recentemente A. Ghersetti (2013), rilevando come oggetti di piccolo o grande valore siano utilizzati in letteratura per comunicare, facendo ricorso alla simbologia del dono. Si tratta di frasi che si costruiscono in riferimento a una ricca simbologia, che solo sporadicamente è sciolta verbalmente per la comprensione del lettore. È particolarmente rivelatorio, ad esempio, un passo del poeta e astronomo del VII/XIII secolo Abū al-Ğanā'im al-Šayzarī, in cui il dono di una mela di ambra contenente un dischetto d'oro comunica al visir «visit [me] in this way: hidden by the night» (135). Ecco quindi che, in un tale contesto, è possibile che anche gli studiosi delle narrazioni di doni sia tendenzialmente affetto da quella «lack of culture and refinement fatally frustrates the comprehension of the coded message», che Ghersetti indica come causa di incomprensioni da parte di alcuni dei destinatari di questi messaggi cifrati (136). Nonostante queste difficoltà, Ghersetti riesce a desumere i caratteri generali del processo di decodificazione del dono, che procede di norma per etimologia (metodo linguistico) o per rappresentazione (metodo iconico).

durante i festeggiamenti delle due feste (Al-Ta'ālibī, *Balāḡa*, 102-3). Per quanto si può desumere da questi passi, sui quali torneremo più avanti (si veda la sez. 1.3.10), l'opinione dell'antologista è che i doni di *nawrūz* e *mihraḡān* possano o debbano essere trattati congiuntamente, diversamente dai rispettivi festeggiamenti, che egli discute in due distinte sezioni della propria opera. In questo, si da una perfetta e significativa continuità con quanto espresso in maniera esplicita nel *Kitāb al-tāḡ*.

Nel contesto di uno studio sui doni di *nawrūz*, alla luce del fatto che le fonti trattano gli *hadiyya* per il *nawrūz* e il *mihraḡān* come una medesima tipologia di dono, può apparire arbitrario – e in una certa misura lo è – tenere conto solo marginalmente delle notizie sui doni di *mihraḡān*. Allo stesso tempo, tuttavia, sarebbe stato altrettanto arbitrario seguire pedissequamente le categorie proposte da alcune delle fonti analizzate, dato che l'identità tra le due feste si limita al solo aspetto dei doni. Intraprendere su tali basi uno studio congiunto delle due celebrazioni comporterebbe l'inclusione di un grande numero di fonti sul *mihraḡān* e dei dati veicolati da queste. Sarebbe, quindi, un'inserzione quantomeno anomala e, per amore di sistematicità, i dati relativi ai doni di *mihraḡān* è bene che restino marginali rispetto alla più ampia ricerca condotta sul *nawrūz*, festa che, in ogni caso, può essere assimilabile al *mihraḡān* solo sotto alcuni aspetti.²⁴

1.3.2 Il dono di *nawrūz* sotto gli omayyadi come forma di tassazione

I doni di *nawrūz* (e *mihraḡān*) presentano alcune caratteristiche proprie che permettono di considerarli *tipologicamente* diversi dal generico dono *hadiyya*, di cui comunque fanno parte. Un primo dato in questo senso è il fatto, largamente attestato,²⁵ per cui i doni di *nawrūz* furono per un certo periodo dell'età omayyade considerati una forma di tassazione,²⁶ fatto che

²⁴ L'aspetto per cui *nawrūz* e *mihraḡān* sono assimilabili, oltre alla questione degli omaggi che stiamo trattando qui, riguarda la collocazione ideale nell'arco stagionale, dato che, come sottolineato anche dal citato passo del *Kitāb al-tāḡ*, l'uno inaugura la stagione calda (coincidendo idealmente con l'equinozio di primavera) e l'altro la stagione fredda (equinozio di autunno). Sotto altri fondamentali aspetti, però, le due feste non risultano assimilabili. Ad esempio, nel sistema delle festività zoroastriane, dal punto di vista formale, il *mihraḡān* è festa che partecipa della natura di un tipo particolare di celebrazioni, determinate dalla coincidenza del nome del giorno col nome del mese (il *mihraḡān* è il giorno *mihr*, il 16, del mese *mihr*), mentre il *nawrūz* è notoriamente il primo giorno dell'anno, vale a dire il giorno *hurmuz* del mese *farwardīn* (Cristoforetti 2013).

²⁵ Le fonti a sostegno sono numerose, senza pretesa di esaustività citiamo quelle composte in età abbaside: Abū Yūsuf, *Ḥarāḡ*, 327; al-'Askarī, *Awā'il*, 202; al-Ṭurtūsī, *Sirāḡ*, 405; Ibn Sallām, *Amwāl*, 1, 122; Ibn Zanḡawayh, *Amwāl*, 170.

²⁶ Questo stesso aspetto del dono di *nawrūz* è stato studiato in riferimento alla letteratura persiana, dal VI/XI secolo sino all'epoca safavide, da A. Lambton, la quale ha evidenziato

riecheggia anche nell'obbligatorietà del dono di *nawrūz* al sovrano che si riscontra nel passo sopra citato dal *Kitāb al-tāğ*.

A questo proposito, al-'Askarī (*Awā'il*, 202) riferisce che sarebbe stato al-Ḥağğāğ b. Yūsuf «il primo a ordinare i doni di *nayrūz* e *mihrağān*»,²⁷ presumibilmente negli anni in cui questi era governatore a Kūfa, vale a dire dal 75/694 in poi. Ora, l'idea che al-Ḥağğāğ b. Yūsuf sia stato il primo a imporre l'obbligo di omaggiare il governatore o i notabili dell'*establishment* califfale in occasione delle due principali festività iraniche suscita un paio di importanti perplessità. Al momento della conquista araba, infatti, la piana irachena era già da tempo parte integrante dell'impero sasanide²⁸ e, dunque, è fuori discussione la possibilità che *nawrūz* e *mihrağān* non fossero conosciuti e celebrati, se non proprio all'interno dell'accampamento militare arabo che diede origine a Kūfa, almeno nella regione a questa sottoposta.

A ciò si aggiunga che abbiamo fonti arabe decisamente univoche sul punto. Il *Kitāb al-daḥā'ir wa al-tuḥaf*, opera anonima²⁹ e databile al IV/X secolo, dedica una breve voce separata (*Daḥā'ir*, 5) a quella particolare specie di doni che la piccola nobiltà terriera della Mesopotamia meridionale pagava - è il caso di dire - al sovrano, affermando che

I doni annuali che i *dahāqīn* iracheni portavano ai re di Persia ammontavano a dieci milioni per *nayrūz* e a cento milioni per *mihrağān*. Poi, in età islamica, li portavano ai califfi.

Si tratta di un passo breve ma significativo: in primo luogo è da notare l'esplicita rivendicazione di continuità tra le prerogative dei re sasanidi e quelle dei califfi di epoca islamica. In merito ai valori monetari riportati nella fonte in questione, la sproporzione di valore a vantaggio dei doni di *mihrağān* rispetto

come questa pratica - la studiosa impiega il termine persiano *pīškaš* - costituisca, da un lato, la ricerca di una protezione da parte dell'autorità e, dall'altro, un riconoscimento della stessa e una forma di soddisfacimento delle necessità finanziarie che quest'ultima comporta (Lambton 1994).

27 Ar. *awwal man rasama hadāyā al-nayrūz wa al-mihrağān*.

28 Al di là della continuità geografica e delle comuni vicende storiche condivise tra la regione dei due fiumi e l'altopiano iranico, a togliere ogni e qualsiasi dubbio sul fatto che il *nawrūz* non fosse celebrato nella piana irachena al momento della conquista araba concorre l'estrema vicinanza tipologica di alcuni aspetti delle celebrazioni di *nawrūz*, su cui torneremo più avanti, e la festa del nuovo anno dell'antichità babilonese. Le similarità tra le modalità con cui era celebrata tale festa, chiamata *akītu*, e il *nawrūz* iranico hanno condotto alcuni studiosi a ipotizzare una relazione diretta tra le due (Boyce 1979, 72; Bidmead 2002). Sia come sia - e non è qui di nostro interesse dirimere una questione che pertiene alla storia della Mesopotamia sasanide - è evidente quanto le festività legate al capodanno abbiano mantenuto una grande importanza nella regione irachena.

29 Come dimostrato da G.H. Qaddūmī nella sua introduzione alla traduzione inglese del testo, la tradizionale attribuzione al *qāḍī* al-Rašīd b. al-Zubayr è fallace (Qaddūmī 1996, 11-13).

a quelli di *nawrūz* può spiegarsi col fatto che, cadendo il *mihraġān* alla fine dell'estate, sarebbe stato per i proprietari terrieri il momento di maggiore disponibilità finanziaria e materiale. In ogni caso, la natura dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* quali forma di tassazione risulta di tutta evidenza, così come il nesso tra l'usanza dei doni di *nawrūz* e il gruppo sociale dei proprietari terrieri detti *dahāqīn* (sg. *dihqān*) – un aspetto, questo, confermato anche dalle fonti che riportano una nota tradizione sul primo *nawrūz* celebrato dai musulmani, su cui ci soffermeremo nella prossima sezione.

Tornando al passo di al-ʿAskarī, sembra quindi improbabile che al-ʿAskarī abbia voluto intendere che sia stato al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, uomo di stato arabo per eccellenza, a introdurre, nella Mesopotamia iranizzata di recentissima conquista islamica, un'usanza già diffusa, quantomeno sotto i sasanidi. Perciò, una lettura più ravvicinata del testo potrebbe offrire un'interpretazione diversa, più coerente con i dati che abbiamo esposto sopra. La nostra ipotesi è, piuttosto, che il verbo *rasama*, tradotto come 'ordinare', che compare nel passo citato, non vada inteso come l'espressione dell'obbligo di portare i doni, bensì nel suo senso secondario di 'marcare, tracciare, pianificare e descrivere'³⁰ (Lane, *Lexicon*, 1, 1084). Dunque l'affermazione al-ʿAskarī secondo cui al-Ḥaġġāġ sarebbe stato «il primo a ordinare i doni di *nawrūz* e *mihraġān*» non vorrebbe dire che al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf avrebbe stabilito l'obbligatorietà del dono di *nawrūz* e *mihraġān*, bensì costituirebbe una prima testimonianza di una pratica di registrazione puntuale dei doni ricevuti in occasione del *nawrūz* e del *mihraġān* e della loro attribuzione al *dīwān* califfale.

Sarebbe stata, peraltro, di una disposizione del tutto coerente con l'ampio programma di azione politica di contrasto alla corruzione portata avanti dal governatore arabo (Dieterich 2012). Se consideriamo la pericolosa contiguità tra dono *hadiyya* a funzionari califfali e corruzione (*rašwa*) (Rosenthal 1964), ci pare del tutto verosimile che la novità introdotta da al-Ḥaġġāġ possa essere consistita nella trasformazione della già comune usanza dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* in una forma di tassazione regolamentata. Non si sarebbe trattato, quindi, di inaugurare una pratica inspiegabilmente sconosciuta in quell'area, come invece vorrebbe la più comune interpretazione del passo, ma di normarne una già ben diffusa.

Stando così le cose, potrebbe non essere affatto casuale che l'abolizione dei doni di *nawrūz* e *mihraġān*, comandata dal califfo omayyade ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 99-101/717-720) per questioni di legittimità sciaraïtica (Guessous 1996, 128), sia avvenuta per mezzo un decreto che, tra le altre, andava ad abolire anche l'imposta fondiaria, cioè il *ḥarāġ*, ai neoconvertiti all'*islām*. Infatti, l'estensione del *ḥarāġ* ai nuovi membri della *umma* aveva

30 «He marked, or stamped: and he drew, traced, traced out, sketched, sketched out, or planned: and he delineated or described [...] and rasamtu al-kitāba I wrote the book».

costituito la principale e più controversa misura fiscale adottata proprio da al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf durante il suo governatorato kufano (Gibb 1955).

Per gli anni successivi al decreto abolizionista di 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, non abbiamo notizia di alcun recupero della pregressa politica promossa da al-Ḥaḡḡāḡ circa i doni di *nawrūz* e *mihraḡān*. Ciononostante, la pratica riemerge nelle fonti di età abbaside senza che si parli esplicitamente di un suo recupero, il che lascia pensare che la pratica dei doni di *nawrūz* si sia mantenuta anche durante l'età omayyade, collocandosi su quell'incerto confine tra tassa, dono e corruzione su cui si era consumata parte della lotta politica, nonché a tratti militare, di al-Ḥaḡḡāḡ per rafforzare il governo omayyade in area mesopotamica. Il baricentro concettuale di questo triangolo è più comprensibile alla luce di quanto ha rilevato in un suo articolo sul *pīškaš* A. Lambton (1994) circa il valore sociale di questa tipologia di dono in area persofona nei secoli successivi al medio periodo abbaside. In estrema sintesi, nelle terre iraniche, a partire dal VI/XI e sino all'epoca safavide, i doni (*pīškaš*) di *nawrūz* si configuravano come strumento per l'ottenimento di protezione sociale e politica su base individuale. Dal punto di vista dell'omaggiante si trattava di iniziative del tutto personali volte a ottenere tutela e sostegno materiale da parte di singoli uomini potenti. Ecco che la misura emanata da al-Ḥaḡḡāḡ consistette in una radicale correzione di una simile dinamica, in favore di un sistema centrato sulle istituzioni quali garanti di giustizia e protezione, perfettamente in linea con l'antica tradizione e i requisiti che l'*islām* richiede al capo della *umma* (al-Azmeh 2001, 101-14).

1.3.3 La teoria generale secondo il *Kitāb al-tāḡ*

Arrivando all'epoca abbaside, la più estesa trattazione sul valore dei doni di *nawrūz* e sulle regole che determinano tale pratica è contenuta nel *Kitāb al-tāḡ*. L'opera è tradizionalmente attribuita ad al-Ġāḡiḡ, ma, secondo il parere di C. Pellat, eminente studioso di questo autore, è più probabile che si tratti dell'opera di un letterato di origine persiana, ancora anonimo. Ad ogni modo, l'opera fu dedicata al favorito di al-Mutawakkil, al-Faḡḡ b. Ḥaḡān³¹ fatto che la colloca tra il 232/847 e il 247/861. Si tratta d'un testo d'*adab* dallo spiccato intento didattico e indirizzato tanto ai sovrani quanto ai loro cortigiani, il cui scopo era disegnare con tono prescrittivo le pratiche in uso presso le corti califfali in epoca abbaside (Pellat 1954, 7-11), sovente messe in relazione con quelle che il testo sceglie di presentare come le buone usanze dei sovrani sasanidi. Raffrontando quanto

³¹ Sulla figura di al-Faḡḡ b. Ḥaḡān, il più ascoltato dei consiglieri di al-Mutawakkil, è disponibile l'esauritivo studio di O. Pinto (1932). Ulteriori informazioni sulla sua famiglia di origine sono state più recentemente fornite da M.S. Gordon (2001, 239-41).

contenuto in quest'opera con l'aneddotica conservata in altre dell'epoca abbaside, cercheremo in queste pagine di chiarire in che misura si possa vedere nelle norme che essa propone una realistica descrizione del dono di *nawrūz* come pratica di corte.

Il *Kitāb al-tāġ* (146-8) conserva alcune pagine sulle usanze di *nawrūz*,³² volte a illustrare e, forse, rettificare il sistema di equiparazione dei doni tra membri della corte e sovrani. Riguardo all'usanza dei doni, il testo apre così:

È diritto del sovrano che i dignitari e i membri della sua cerchia gli presentino dei doni. L'abitudine, tra questi, è che colui che fa il dono presenti [al sovrano] quel che più ama tra i suoi averi, se è di rango elevato. [Ad esempio,] se egli ama del *misk* donerà quello e non altro, [allo stesso modo] se ama l'ambra donerà ambra, se è un uomo che se ne intende di stoffe e vestiti lussuosi, donerà della stoffa o un vestito. Così se è un uomo valoroso, un cavaliere, l'usanza è che doni un cavallo, una lancia o una spada, mentre se si tratta di un arciere, è usanza che doni frecce. Se si tratta di uomo molto ricco, donerà oro o argento, mentre i funzionari del sovrano che devono versare gli arretrati dell'anno appena trascorso, li raccoglieranno in una borsa di seta cinese con cordoni d'argento e fili di seta, sigilli d'ambra, e presenteranno il tutto. Così fanno quelli tra i funzionari che desiderano fregiarsi della propria ricchezza, dei meriti del proprio lavoro, o della propria lealtà. Il poeta doni una poesia, l'oratore un sermone e il compagno del sovrano un prezioso presente o primizie campestri.

Dal passo risulta con estrema evidenza che l'oggetto donato è connesso al donatore secondo un'impostazione del rapporto omaggiante/omaggiato diametralmente opposta a quanto avviene comunemente ai giorni nostri nel caso dei regali di Natale, quando la prova sta piuttosto nell'individuare un dono che ben si attagli al ricevente. Tutto ciò è importante. Infatti, il principio generale esposto nel *Kitāb al-tāġ*, suggerisce che il dono stia per il donatore, come se, in un certo senso, chi dona, attraverso il dono che presenta, fornisca anche un'immagine-metafora della propria condizione in funzione del riconoscimento del rapporto di subordinazione che lo lega al destinatario del dono. Un principio simile è espresso, o meglio declinato, anche per i componenti femminili dell'entourage regale:

È bene che le mogli predilette del sovrano e le sue concubine donino al sovrano quel che più le diverte e che prediligono, così come abbiamo

32 Il testo si sofferma solo sulle feste del *nawrūz* e del *mihraġān*, mentre altre feste iraniche - o comunque di origine extra-islamica - non sembrano riscuotere l'interesse dell'autore. Un segno questo, forse, del carattere esclusivamente regale di queste due feste.

detto per gli uomini. Inoltre, quando una moglie del sovrano possiede un'ancella che sa essere amata e preferita dal sovrano, gliene deve fare omaggio in splendido stato, con i suoi migliori ornamenti e gli accessori più graziosi. Se fa ciò, il sovrano è tenuto a darle la precedenza sulle altre donne, elevando il suo rango e rinnovando il rispetto che le porta, sapendo che ella lo ha preferito a se stessa, dando solo a lui un dono che - fatte salve rare eccezioni - le donne non riescono [a concedere].

Se, nel dono di *nawrūz*, è compresa la ricerca di un rapporto di subordinazione nei confronti del sovrano, non bisogna pensare che questa sia un semplice atto dovuto. Al contrario, l'accettazione del dono implica, per chi dona, il diritto a una ricompensa adeguata al dono presentato, sul piano pecuniario o su quello simbolico. Nel trattare il tema della ricompensa (pseudo-Ġāḥiḏ, *Tāġ*, 148-50), il testo presenta una minuziosa esposizione del meccanismo e, soprattutto, dell'importanza rivestita da questo fondamentale elemento connaturato alla pratica dei doni di *nawrūz*:

È diritto dei cortigiani e dell'entourage del sovrano che i tutti questi doni siano presentati al sovrano, che ne sia equamente stabilito il valore e che, se questo supera i diecimila [*dirham*],³³ sia registrato nel *dīwān al-ḥāṣṣa*. Se poi il donatore vuole essere favorito [dal sovrano] ed è in cerca di profitto, oppure se dovesse trovarsi in stato di necessità per via di una disgrazia che gli è capitata, di un progetto edilizio che ha intrapreso, di una festa oppure di un pranzo per le nozze di un figlio o di una figlia, ecco che allora si guarda al valore di quanto è registrato presso il *dīwān [al-ḥāṣṣa]*. A questo fine [è bene] che vi sia una persona incaricata di [gestire] questi e simili casi, informandosi ogni volta con la massima cura. [Ad esempio,] se il valore del dono è di diecimila *dirham*, lo si può raddoppiare in modo che il donatore possa far fronte al proprio bisogno. Nel caso in cui questi doni una freccia, un *dirham*, una mela o un cedro, significa che ne desidera la registrazione nel *dīwān* e che il sovrano ne sia informato. Nei casi in cui il donatore si trovi in stato di necessità, è compito del sovrano aiutarlo, se questi è un suo uomo di rango, un suo cortigiano o un suo *muḥaddit*. [Così,] se il sovrano viene informato che quel tale ha al suo attivo una mela o un cedro, allora il sovrano ordina di prendere un cedro e di riempirlo di pezzi d'oro ben ordinati e di inviarlo a quel tale. Colui che avrà donato una mela riceverà un trattamento analogo. Nel caso di colui che avrà donato una freccia di pregio con inciso il suo nome, [di solito] si conficca [nel terreno] la

33 Il testo arabo non specifica se si tratta di *dirham* o di *dīnār*. C. Pellat, nella sua traduzione francese, opta con sicurezza per la prima ipotesi, senza tuttavia chiarirne la ragione.

freccia e le si pongono a fianco vesti preziose e altri indumenti, fino a raggiungere l'altezza della punta della freccia stessa, e quei panni saranno consegnati al donatore della freccia. Chi, avendo presentato un dono a *nawrūz* o a *mihrağān* – piccolo o grande, abbondante o scarso che sia – e successivamente non avesse ricevuto alcunché dal sovrano, vuoi per far fronte a una disgrazia, vuoi per far fronte a un debito, ecco che ha il dovere di recarsi presso il *dīwān* del sovrano e far presente il suo caso. Ciò perché non si ignorino la tradizione e i doveri della *šarī'a*. Se egli trascura questo suo dovere a causa di un imprevisto o intenzionalmente, allora è costume³⁴ che il re gli interdica la pensione per sei mesi. Se si dovesse riscontrare nella faccenda qualcosa di offensivo per il sovrano che ne sviscila la regalità, la pensione sarà versata al nemico di quello, nel caso ne abbia uno.

Il dato – estremamente rilevante – da notare è come la rinuncia alla ricompensa stabilita dal sovrano potesse comportare persino un atto di lesa maestà. È un chiaro indizio della grande rilevanza politica dei doni di *nawrūz* e delle relative ricompense, in relazione al riconoscimento dell'autorità regale e della sua legittimità.

A fronte di questa sostanziale e quanto mai esplicita conferma di quel che abbiamo potuto desumere dalla mitologia relativa al *nawrūz*, è il caso di soffermarci sulla spinosa questione del grado di attendibilità della sezione sul *nawrūz* e il *mihrağān* del *Kitāb al-tāğ*. Infatti, è difficile – se non proprio impossibile – stabilire se quanto di ciò che la fonte riporta si possa considerare testimonianza degna di fede degli usi sasanidi. Dato il pubblico a cui il testo si rivolgeva (ambiente di corte) e date le sue caratteristiche di testo con intenti didattici, è più convincente partire dall'ipotesi che quel che ci racconta sulle usanze di *nawrūz* rispecchi – almeno in parte e probabilmente in forma idealizzata – gli usi della metà del III/IX secolo. Ecco allora che quanto nel *Kitāb al-tāğ* viene fatto risalire all'età sasanide costituirebbe un modello al quale fare ricorso – magari anche con fini ideologici – allo scopo di stabilire quale fosse la prassi maggiormente corretta in proposito di celebrazioni di *nawrūz*. Nel prosieguo di questo capitolo accosteremo quanto si desume dal testo in termini di prassi ideale a quel che si può derivare da altre fonti coeve, come la poesia panegiristica e le opere a carattere storico, in modo da verificare quanto assunto.

Prima, però, vale la pena di guardare con attenzione al nostro testo di riferimento, perché alcuni elementi sono davvero rivelatori. La sezione sulle feste di *nawrūz* e *mihrağān* si apre (pseudo-Ğāhiz, *Tāğ*, 146) con alcune considerazioni relative alle differenze che intercorrono tra queste due:

34 Ar. *sunna*.

Il *mihrağān* inaugura l'inverno e la stagione fredda, mentre il *nawrūz* la stagione calda. Il *nawrūz* presenta alcune peculiarità che non si ritrovano nel *mihrağān*: è il capodanno, è il momento dell'apertura dell'annata fiscale, è il momento dell'assegnazione degli incarichi ai funzionari o della loro riconferma, è il momento in cui si coniano *dirham* e *dīnār*; si accendono le case del fuoco,³⁵ si versa l'acqua,³⁶ si compiono delle sorta di offerte a Dio;³⁷ è il momento in cui si intraprende la costruzione di nuovi edifici e altre cose simili. Tutti questi sono motivi che rendono il *nawrūz* il più importante [tra i due].

Sulla base di una lettura diversa, il noto arabista F. Gabrieli – il quale peraltro attribuisce il *Kitāb al-tāğ* alla prosa di al-Ğāhiz – riteneva che il passo fosse da intendersi come una descrizione delle pratiche delle corti sasanidi. Il cardine delle sue argomentazioni è l'espressione araba *tağkiyyat buyūt al-nayrān*, che Gabrieli traduce come «attivazione dei templi del fuoco» (1928, 299), deducendone che nel passaggio in esame l'autore avesse abbandonato il suo progetto di «dipingere gli usi vigenti nella persianizzata corte di Baghdad e Samarra a mezzo il sec. IX dell'E.» (293), per concentrarsi sulla ricostruzione di quanto in uso presso gli antichi re di Persia. Questo perché si tratterebbe – almeno in questo caso in cui si parla di «templi del fuoco» e sempre secondo Gabrieli – di un uso chiaramente preislamico, non attribuibile in alcun modo al periodo abbaside. A quest'interpretazione va obiettato che l'autore del *Kitāb al-tāğ* – evidentemente edotto circa le antiche pratiche iraniche e forse persiane egli stesso –, difficilmente avrebbe potuto scrivere di una ciclica, annuale, riaccensione dei templi del fuoco dove, com'è noto, i fuochi sacri non erano mai lasciati spegnere.³⁸ Per di più, appare quantomeno arduo immaginare che il nostro autore non fosse al corrente dell'attestata presenza di comunità zoroastriane a Baghdad al tempo della composizione dell'opera (Micheau 2008, 237). Insomma, il riferimento ai templi del fuoco non può considerarsi come una chiara ed esclusiva allusione agli usi dei persiani antichi.

La posizione di C. Pellat su questo passo è ancora diversa. Lo studioso propone nella sua traduzione francese la resa «purification des pyrées» (1954, 66). Tuttavia, bisogna sottolineare che il *Lexicon Arabicum*, attribuisce all'espressione araba *ḡakka al-nār* il senso preciso di «far bruciare vivamente il fuoco, oppure anche dar fuoco o bruciare» e, in alternativa

35 Ar. *tağkiyyat buyūt al-nayrān*.

36 Ar. *ṣabb al-mā'*.

37 Ar. *taqrīb al-qurbān*.

38 Sui templi zoroastriani del fuoco (np. *ātaškada*) si veda la corrispondente voce dell'*Encyclopædia Iranica* (Boyce 2011).

«alimentare a pieno il fuoco con del combustibile». ³⁹ Siamo quindi di fronte a un'espressione che oggi risulta ben meno leggibile di quanto non doveva essere all'epoca. Uno dei motivi di questa difficoltà potrebbe risiedere nella convinzione preconcepita, da parte di Gabrieli e Pellat, di essere di fronte a una descrizione degli usi antichi. Ma se teniamo presente che il *Kitāb al-tāğ* è opera di *adab* rivolta innanzitutto ai cortigiani contemporanei dell'autore, sembra più lineare assumere che il termine indichi qui semplicemente le 'sedi le fuoco' nel loro senso più comune e prossimo tanto ai lettori che al loro autore, vale a dire i bracieri, oppure, anche all'aperto, i luoghi dove si era soliti accendere i falò. A rafforzare questa ipotesi, concorre la notizia del diffuso costume di epoca abbaside di accendere fuochi e versare acqua in occasione del *nawrūz* (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, 13, 2163; Kušāğim, *Dīwān*, 386). Appare quindi ingiustificato l'assunto per cui la sezione sul *naywrūz* e sul *mihrağān* sarebbe da considerarsi trattazione di usi preislamici. ⁴⁰

1.3.4 La versione di C. Pellat

Su un piano più un strettamente linguistico, occorre qui muovere alcune obiezioni alla traduzione francese di Pellat (1954, 7), il quale, convinto che il *Kitāb al-tāğ* si riferisca all'età abbaside solo in una manciata di casi, traduce al presente le prime righe del capitolo in questione, per poi passare all'uso del passato nella parte successiva, quella relativa ai doni di *nawrūz* e alle norme sociali che li regolano. Il punto in cui la traduzione di Pellat compie questa virata nell'uso dei tempi verbali è il seguente:

C'était un droit pour le souverain de recevoir des présents de ses courtisans et de ses proches. La coutume, en l'occurrence, voulait, chez [les Persans], que chacun offrît de ses biens qu'il aimait le plus.

Il testo arabo recita: *min ḥaqq al-malik an yuhdī ilayhi al-ḥāṣṣa wa al-ḥāma wa al-sunna 'indahum an yuhdī al-rağul mā yuḥibbu min milkihi*. Il passaggio all'uso del tempo imperfetto pare motivabile solo se si suppone *a priori* – e come abbiamo visto anche alquanto arbitrariamente – che con

³⁹ «He made the fire to blaze or to flame or to burn up [...] He supplied the fire full with fuel» (Lane, *Lexicon*, 1, 971).

⁴⁰ Va detto che, pure volendo rendere l'espressione *tađkiyyat buyūt al-nayrān* con 'far bruciare più intensamente i templi del fuoco', sostenibile unicamente sulla base del fatto che la locuzione *buyūt al-nayrān* è più spesso usata in relazione alla religiosità zoroastriana – o meglio *mağūsī*, dato che il termine *mağūs* non è esclusivamente da riferirsi alla religione zoroastriana, ma è relativo a tutti quei popoli e a quelle pratiche in cui il fuoco assume ruolo centrale, com'è il caso dei vichinghi, presso i quali si usavano accendere grandi pire funebri (Scarcia 1992).

il costruito *'indahum* (lett. presso di loro) si faccia riferimento ai persiani antichi, peraltro mai menzionati nel capitolo se non, molto brevemente, in chiusura dello stesso e, comunque, quali modelli comportamentali paralleli ad altri di epoca islamica. A nostro avviso, invece, il pronome ritornante *-hum* va riferito, con più linearità, ai *ḥāṣṣa* e *ḥāma* immediatamente precedenti. Ecco allora che il costume dei doni, descritto nel paragrafo in questione, sarebbe quello praticato dai componenti delle cerchie più intime del sovrano e non necessariamente costume dei persiani antichi, come vorrebbe invece una lettura tanto adusa quanto ingiustificata.

Il nodo che resta da sciogliere, allora, non è tanto stabilire se le pratiche descritte siano di epoca islamica o pre-islamica, bensì – con più precisione – in che misura tali disposizioni o *desiderata* fossero effettivamente applicati da sovrani e cortigiani e quanto delle prescrizioni riportate restasse, al contrario, lettera morta o mera idealizzazione. A questo proposito, l'affermazione dell'autore secondo la quale il giorno di *nawrūz* sarebbe stato il momento deputato alla riconferma o redistribuzione degli appannaggi e delle cariche politiche, appare del tutto incongruente con la paucità di notizie relative a effettive nomine o rimozioni avvenute a *nawrūz* – al di là del fatto, ovvio, che la vita politica dell'impero califfale non poteva certo concentrarsi in un unico giorno dell'anno. Piuttosto, è ben possibile l'autore abbia voluto sottolineare l'importanza decisiva che le celebrazioni di *nawrūz* avevano per la carriera di funzionari e cortigiani: è d'altronde innegabile – e lo vedremo nel corso di questo stesso capitolo – che le cerimonie del capodanno erano un momento di grande peso per le sorti politiche personali dei partecipanti.

1.3.5 Una tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani

Come abbiamo detto, le fonti arabe dell'epoca abbaside riportano una tradizione, alquanto persistente, su quello che sarebbe stato il primo dono di *nawrūz* ricevuto da un'autorità musulmana. La fonte più antica a citare tale tradizione è il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* (366), che ne dà la seguente versione:

Si tramanda, a proposito del principe dei credenti 'Alī b. Abī Ṭālib – su di lui la pace e misericordia di Dio – che alcuni *dahāqīn* gli donarono coppe d'argento, contenente un dolce. ['Alī] chiese: «Di cosa si tratta?», loro risposero: «È il giorno di *nayrūz*» e lui replicò: «Il nostro *nayrūz* è ogni giorno». Dopodiché gustò il dolce, offrì ristoro ai suoi commensali e divise le coppe tra i musulmani, tenendone conto nel loro *ḥarāğ*.⁴¹

41 Ar. *ḥasabahā lahum fī ḥarāğihim*.

Nonostante la mancanza di un *isnād*, questa tradizione deve aver avuto una qualche diffusione. Infatti, la si ritrova in età selgiuchide negli importanti dizionari biografici di Ibn Ḥallikān (608-81/1211-1181) (*Wafāyāt*, 5, 405) e di al-Sam'ānī (506-62/1113-1166) (*Ansāb*, 3, 35), che ritengono con opinioni assonanti ma non concordi, di poter identificare uno dei donatori protagonisti di questa tradizione. Ibn Ḥallikān riporta le parole di Ismā'il b. Ğumād, nipote dell'Imām Abū Ḥanīfa, secondo il quale al-Nu'mān b. al-Marzubān avrebbe donato un dolce ad 'Alī b. Abī Ṭālib nei giorni di *nawrūz* e *mihraġān*. La versione riportata da al-Sam'ānī è simile e attribuisce il merito di questo primo dono a Nu'mān b. al-Marzubān di Bašra, nonno di tal Hilāl b. Yaḥyā b. Muslim al-Rāyī.

Non è comunque necessario spingersi fino al XIII secolo per trovare ulteriori testimonianze di questa tradizione, che è citabile anche nella versione che ne dà il *Kitāb al-aṭār al-bāqīya* di Abū Rayḥān al-Bīrūnī. In questo caso, la tradizione su questo 'primo *nawrūz*' appare corredata di un breve ma prestigioso *isnād*, in cui è ricondotta alla voce di 'Abdallāh b. al-'Abbās, il più autorevole tradizionista di tutta la tradizione islamica,⁴² per tramite di un suo nipote. Il testo di al-Bīrūnī riporta⁴³ quanto segue:

[‘Abdallāh] donò al Profeta – su di lui la pace – nel giorno di *nawrūz*, una coppa d'argento contenente del dolce.⁴⁴ [Il Profeta] chiese: «Di cosa si tratta?», loro risposero: «È *nawrūz*» e lui: «E cosa sarebbe?» «È una grande festa dei persiani» gli fu risposto. Il Profeta allora confermò: «Sì, è il giorno nel quale Dio fece vivere le schiere. Poi chiarì le sue parole dicendo: «Sono coloro che lasciarono le loro dimore e, a migliaia, patirono la morte. Dio li fece morire e poi rivivere in questo giorno, restituendo loro gli spiriti e ordinando al cielo di piovere su loro. Per questo la gente prese l'uso di versare l'acqua una volta l'anno, in questo giorno». Infine divise la coppa tra i suoi compagni ed esclamò: «Che ogni giorno sia *nawrūz* per noi!».

Come si può vedere, il nesso tra doni di *nawrūz* e mitologia islamica è, in questa versione bīrūniana, basato sull'autorità del Profeta stesso e, inoltre, la tradizione sul 'primo *nawrūz* dei musulmani' viene congiunta a una seconda, sull'origine dell'uso di *nawrūzī* delle lustrazioni, in arabo dette

42 'Abdallāh b. 'Abbās era cugino per parte paterna del Profeta e, fatto di una certa rilevanza per noi, avo del casato abbaside. Generazioni di interpreti del Corano lo considerarono come «il più venerabile esponente della loro disciplina» (Goldfeld 1981, 127).

43 Il passo non è presente nell'edizione di Sachau, ma è stato reso disponibile da Fück (1952, 83).

44 Ar. *ḥalwā'*.

ṣabb al-mā'. Anche questa seconda traduzione è, a sua volta, riportata nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, dove è riportata in maniera del tutto autonoma rispetto quella relativa al primo *nawrūz* dei musulmani, trovandosi in un sezione successiva, appositamente dedicata al tema delle lustrazioni di *nawrūz*. È questo un possibile indizio del fatto che uno o più testi originali, contenenti entrambe le tradizioni, potevano essere in circolazione sia al momento della composizione del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, sia del *Kitāb al-āṭār al-bāqiya*. Diversamente, sarebbe difficile spiegare la sostituzione della figura di 'Alī con quella del Profeta, dato che appare quantomeno improbabile che lo pseudo-Ġāḥiz possa essere stato la fonte di al-Bīrūnī per questo passo, dato che l'autore corasmio, solitamente molto rigoroso nella presentazione delle proprie fonti, anche e soprattutto in caso di discordanze, ne dà una versione sostanzialmente difforme.

Al di là della genealogia storica della tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani, è importante notare come solo considerando la forte connotazione regale del *nawrūz* sia possibile leggerne la rilevanza, la persistenza e, in qualche misura, anche l'evoluzione. Come abbiamo già visto a più riprese, il dono di *nawrūz* è per eccellenza il dono che si fa al re, erede ed interprete vivente della sovranità universale che, da una prospettiva politica filo-abbaside, prima della conclusiva rivelazione portata da Muḥammad, risiedeva nei re di Persia e che, da quel momento in poi, risiedette nei capi dell'*islām*.⁴⁵ Questa narrazione, nelle sue varie versioni, permette di cogliere molto bene alcuni aspetti della sensibilità dell'epoca che la produsse o che, garantendone la trasmissione, la convalidò. In tal senso, è significativo che la tradizione del primo dono di *nawrūz* si sia conservata per tutta l'epoca abbaside – anzi, almeno fino alla piena età selgiuchide – sia pur subendo modifiche e rielaborazioni. Alterazioni, dicevamo, che però non ne hanno alterato lo schema narrativo: dono tradizionale di un dolce e di una o più coppe al rappresentante dell'autorità islamica, richiesta di chiarimento da parte di quest'ultimo, suddivisione del dono e apprezzamento della festa.

La vivacità d'interesse nei confronti di questa tradizione emerge anche dal fatto che autori più tardi hanno tentato di identificare l'altrimenti anonimo donatore, a dispetto dell'evidente aleatorietà del tentativo. Che si cerchi di collocare meglio nel contesto complessivo della disciplina biografica – la cui centralità per la produzione culturale in ambito islamico è ben nota – la nostra tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani, è fatto non spiegabile senza postulare un adeguato interesse per il significato che questa veicolava in ognuno dei quattro elementi chiave ricorrenti nelle varie versioni (coppa di dolce, richieste di chiarimento, suddivisione del dono e apprezzamento della festa). Una tenace sopravvivenza, insomma,

⁴⁵ In questo risultano ulteriormente comprovate le considerazioni di Aziz Al-Azmeh circa la continuità tra regalità sasanide, come anche ellenistica e tardo antica in generale, e regalità islamica, sin dalle prime fasi della sua definizione (2001, 85-93).

difficilmente spiegabile altrimenti, in particolare guardando all'estrema debolezza di una catena di trasmissione lacunosa quando non del tutto assente.⁴⁶

1.3.6 Alcuni indizi sulla genesi della tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani

Alcune parole vanno spese a proposito della genesi di questa longeva tradizione. Abbiamo visto come la redistribuzione del dono internamente alla cerchia dei *ǧulasā'* del ricevente,⁴⁷ vale a dire dei suoi compagni di celebrazione, venga mantenuta tanto in al-Bīrūnī quanto nello pseudo-Ġāhiz. Si tratta di un aspetto tipico del dono di *nawrūz* su cui ci soffermeremo nella sez. 1.3.8, ma che, nella versione più antica, vale a dire quella contenuta nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, offre al suo autore l'occasione per menzionare una precocissima apparizione della tassa fondiaria detta *ḥarāǧ*. Il passo riporta in merito che 'Alī b. Abī Ṭālib «contò le coppe nel *ḥarāǧ* dei musulmani». Vale a dire che, sebbene le coppe fossero state teoricamente suddivise tra i presenti, queste sarebbero comunque rimaste nelle mani di 'Alī quale pagamento dell'imposta *ḥarāǧ*. Da un lato, questo elemento pare riecheggiare la puntigliosa trascrizione del valore dei doni prescritta o auspicata nel *Kitāb al-tāǧ*, dall'altro, conferma il nesso intercorrente tra *nawrūz* e tassazione *ḥarāǧ*. Insomma, tutto pare indicare che una parte dei pagamenti giungessero in questa occasione e con modalità che richiamano il complesso fenomeno dello scambio di donativi.

Proprio il riferimento al pagamento dell'imposta *ḥarāǧ* contiene l'indicazione più stringente a proposito dell'ambiente che potrebbe aver prodotto la tradizione in questione. Bisogna tenere presente che l'imposizione del *ḥarāǧ* ai musulmani non fu una misura che incontrò consenso unanime e – come abbiamo visto in apertura di questo capitolo – la sua estensione ai musulmani neo-convertiti fu una delle principali misure adottate dal governatore omayyade al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, così come la registrazione a fini fiscali dei doni di *nawrūz* e *mihraǧān*.⁴⁸ Se a questo aggiungiamo il sentimento filo-alide diffuso nella città di Kūfa,⁴⁹ sede del governatorato da

46 Tanto che la tradizione non si ritrova nei quattro *ṣaḥīḥ* canonici.

47 Per usare le parole del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, poste a seguito immediato della tradizione che stiamo discutendo: «Coloro che siedono assieme a chi riceve il dono, ne riceveranno una parte», ar. *ǧulasā' al-muḥdā 'ilayhi šurkā'uhu fī al-hadiyya* (pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsin*, 366).

48 Per quanto riguarda le innovazioni in materia fiscale operate da al-Ḥaǧǧāǧ e dagli amministratori omayyadi in generale, si veda (Katbi 2010, 56-66).

49 A questo proposito va notato che il filo-alidismo era proprio dei musulmani non-arabi (*mawālī*) e delle famiglie che per prime avevano fondato Kufa, all'indomani della vittoria di

cui al-Ḥağğāğ promulgò entrambi i provvedimenti, appare ben giustificata l'ipotesi che la tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani, nella sua forma – fino a prova contraria – iniziale, che vuole 'Alī b. Abī Ṭālib investito dalla regalità universale in chiave iranica, sia un prodotto dell'ambiente kufano, risalente agli anni del governorato omayyade di al-Ḥağğāğ, nella seconda metà del II/VIII secolo.

1.3.7 I doni ad al-Mutawakkil

Il già citato *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* contiene alcuni tra i più antichi passi superstiti relativi ai doni di *nawrūz*, presumibilmente risalenti al III/IX secolo.⁵⁰ In quest'opera risulta del tutto centrale la figura del califfo abbaside al-Mutawakkil⁵¹ (r. 232-47/847-61) quale rappresentante delle 'personalità dell'*islām*' – così si intitola la sezione che racchiude questi passi – che presero parte a celebrazioni di *nawrūz*.

La sottosezione *ahl al-islām* interna a quella sul *nawrūz* e sul *mihrağān*

Qādisiyya (17/638). Diversamente, le misure fiscali disposte da al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, erano supportate dalle élite tribali filo-omayyadi, trasferitesi nella regione nei decenni successivi (Haider 2011, 5-6)

50 Sulla complessa questione riguardante l'autore – o più probabilmente gli autori – del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, rimandiamo alla nota 21 della sezione 1.2.3.

51 Abū al-Faḍl Ġāfar al-Mutawakkil, figlio di al-Mu'tašim e di una concubina originaria del Corasmia, salì al potere dopo la morte del fratello al-Wāṭiq (r. 227-32/842-7) per decisione di un consiglio composto da funzionari e comandanti turcici. Sin da subito, nonostante non avesse prima di allora manifestato particolare interesse per la politica, il nuovo califfo prese saldamente le redini del potere, rivelandosi molto meno gestibile di quanto, forse, i membri del consiglio che lo aveva eletto avevano sperato. Sollevò dai loro incarichi il *wazīr* Ibn al-Zayyāt e il *qāḍī* Ibn Abī Duwād, membri del concilio che lo aveva scelto, e impose tre suoi figli come governatori del vasto territorio compreso tra il Khorasan e l'Egitto, precedentemente assegnato a generali turcici. L'influenza turcica sulla corte di Samarra fu limitata sia reclutando nuove truppe tra arabi, *abnā'* baghdadini e armeni, sia spostando la sede califfale qualche chilometro a nord di Samarra, in un nuovo palazzo-città chiamato appunto al-Ġāfariyya. La politica religiosa di al-Mutawakkil riceve particolare attenzione nelle fonti arabe. Negli autori dell'epoca e in una lunga tradizione di studi, il suo califfato è considerato il momento di svolta in senso tradizionalista o anche proto-ḥanbalita, segnata emblematicamente dall'abbandono della dottrina del Corano creato, imposta a suo tempo come posizione ufficiale da al-Ma'mūn. Tuttavia, esaminando con attenzione i *qāḍī* nominati dal-Mutawakkil, C. Melchert ha rilevato come la politica religiosa di al-Mutawakkil sia stata improntata alla ricerca, piuttosto, di un equilibrio tra le varie correnti (1996, 320-30). Gli anni del califfato di al-Mutawakkil furono complessivamente pacifici, ma, nella narrazione della storia abbaside che le fonti arabe ci consegnano, non si trattò che della quiete prima della proverbiale tempesta. Nello *šawwāl* 247/dicembre 861 al-Mutawakkil fu ucciso da una congiura di alcuni comandanti militari per mettere sul trono il figlio al-Muntašir, il cui ruolo nella vicenda resta poco chiaro. L'omicidio di al-Mutawakkil aprì un trentennio di sanguinose lotte politiche e militari, che si protrasse sino al califfato di al-Mu'taḍid, e costituisce uno dei momenti più importanti della storia dinastica abbaside, conservato nelle fonti arabe in forma quasi mitica (El-Hibri 2007, 189-211).

(intitolata *maḥāsin al-nayrūz wa al-mihraġān*), conserva tre aneddoti relativi a doni ricevuti da al-Mutawakkil. Uno di questi (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 371-2) ha per mittente al-Ḥasan b. Wahb (m. 280/893-4 ca.), esponente di secondo piano di un'importante famiglia di funzionari califfali, che, stando al nostro anonimo testo, donò al califfo abbaside una coppa d'oro, contenente cento *miṭqal* di ambra, fatta pervenire al califfo con l'accompagnamento dei seguenti versi in forma scritta:

O *imām* della retta guida, sii felice nel tempo in cui si riposano coloro
che sono cari a Dio,
Al riparo di una gioia durevole e nell'inespugnabile custodia delle notti.
Che tu possa compiere mille di questi pellegrinaggi, che tu stesso
decreti tra *mihraġān* e *nayrūz*!
Gioisce colui il quale ottiene quanto desidera, dopo aver vinto quel
che da ciò lo separava e gli era ostile.

Sebbene il passo non affermi di per sé esplicitamente che il dono debba intendersi per il giorno di *nawrūz*, va notato - oltre al fatto che è conservato nella sezione dedicata al *nawrūz* e al *mihraġān* - che la menzione di questa festa nei versi di accompagnamento e la somiglianza del dono inviato con il più tradizionale dei doni di *nawrūz*, quella coppa (*ġām*) usualmente ricolma di dolce e qui di ambra, lasciano intendere che possa più che ragionevolmente trattarsi di un dono di *nawrūz*. In ogni caso, già in questi versi emerge un tratto che risulterà evidente nel prosieguo: l'intreccio senza soluzione di continuità tra meccanismi di legittimazione del potere califfale di ordine legalistico-sciaraitco e il *nawrūz* quale elemento derivante dalla tradizione regalista iranica. Un tratto, questo, che appare con particolare insistenza legato alla figura del califfo al-Mutawakkil, sia pure non senza dare adito a controversie (si veda in proposito sezz. 1.6.8 e successiva).

D'altronde, lo stesso *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḡdād*, in una di poco successiva sezione più specificamente dedicata ai versi di accompagnamento ai doni di *nawrūz*, riporta un lettera in prosa di al-Ḥasan b. al-Wahb indirizzata ad al-Mutawakkil nel giorno di *nawrūz*, in cui gli auguri per il festeggiamento del capodanno iranico sono accompagnati da lodi di natura ben più marcatamente religiosa, ad esempio, in chiusura della lettera, ponendo versi volti a sottolineare l'efficacia della politica di al-Mutawakkil in difesa dell'*islām* e riservando parole particolarmente dure ai cristiani, i quali avrebbe al-Mutawakkil «marchiato del loro [stesso] demonio || umiliandone i nobili ben pasciuti» (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 374). Il verso si riferisce, presumibilmente, al decreto emanato da al-Mutawakkil nel 235/850, nel quale si ordinava che i cristiani e, con loro, i componenti di tutte le comunità comprese negli *ahl al-dimma*, portassero indumenti distintivi per

foggia e colore, in modo da renderli ben distinguibili dai musulmani.⁵² Il decreto prevedeva, inoltre, ulteriori misure repressive di carattere anche finanziario, che lasciano sospettare un possibile legame con le difficoltà che l'erario avrebbe incontrato verso la fine del califfato di al-Mutawakkil.

Nessuna contraddizione, comunque, sembra darsi tra il mantenimento di usi originariamente non islamici e la lode per il decreto del 235/850, né per i personaggi coinvolti nell'aneddoto, né per l'autore. Il califfo è persino lodato, in occasione della maggiore festività della tradizione iranica, proprio per un decreto che si propone di restaurare la supremazia dei musulmani sulle altre comunità dell'impero califfale. I versi di al-Ḥasan b. al-Wahb sono, in altre parole, sintomo della compatibilità che, financo in momenti di intransigenza religiosa da parte califfale, sussisteva tra teoria politica islamica e usi di *nawrūz*, che non erano percepiti come patrimonio esclusivo di una comunità religiosa, ma quali parte dell'etichetta di corte e degli strumenti della regalità di cui il califfo disponeva.

Un passo di estremo interesse è quello immediatamente successivo (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 372), riguardante un dono di un certo cortigiano di nome al-Ḥālīd al-Muhallabī ad al-Mutawakkil. Lo scambio è esplicitamente identificato come dono di *nawrūz* e, nella narrazione in prima persona del cortigiano, viene presentato con un tono esemplare, che ne tradisce l'intento didattico.⁵³

Ḥālīd al-Muhallabī disse: «Ho regalato ad al-Mutawakkil, nel giorno di *nawrūz*, una veste colorata, intrecciata di fili d'oro, profumata di ambra grigia, con un gioiello posto su una spilla d'oro, una cotta di maglia doppia, un lungo bastone di legno tenero e una veste di foggia baghdadina, della cui bellezza [il califfo] si meravigliò. Poi egli la volle per poterla indossare, dicendo: «Al-Muhallabī, l'ho indossata per farti contento e tu hai detto: "Principe dei Credenti, se fossi al tuo fianco nel momento

52 Ad ogni modo, il decreto fu composto in forma di lettera indirizzata a tutti i governatori. In essa i particolari delle varie misure erano minuziosamente esposti, ma, quel che qui ci preme rilevare è il fatto che tale missiva fu composta, su ordine del califfo, dal suo personale *kātib* Ibrāhīm b. al-'Abbās, il quale sarà anche incaricato di comporre la perduta *Risāla fī ta'ḥīr al-nawrūz*, alla base della tentata riforma fiscale di al-Mutawakkil, che ci occuperà nel secondo capitolo. Tale misura si inseriva in un più ampio progetto di sostituzione delle élite cristiane mesopotamiche con esponenti arabi musulmani quali al-Ġāḥiẓ, che proprio in quegli anni compose la sua *Risāla fī raḍḍ al-naṣārā*, lamentando il prestigio che i cristiani mantenevano presso le masse incolte per via della loro vicinanza, in qualità di segretari, a sovrani e uomini di rango. Questo è, almeno, quanto sostiene D. Grafton in un suo studio dedicato alla storia delle comunità cristiane dell'epoca (2003, 48-51; Levy-Rubin 2011, 103-8). Si vedano anche le osservazioni di B. Scarcia Amoretti (2005) in merito al concetto di etnia/comunità in al-Ġāḥiẓ.

53 Sull'uso della forma aneddótica quale strumento per la formazione di coloro che aspirassero a entrare - e soprattutto a rimanere - a corte, si veda *Enseigner en racontant: les anecdotes dans l'Étiquette de la cour califale (Rusūm dār al-ḥilāfa) d'al-Ṣābī* (Ghersetti 2009).

in cui ti occorrono uomini prodi, ti farei conoscere il mio valore. Che grande principe dei credenti, sei tu!". Eppure, il migliore dei detti che mi sovengono è quel che disse 'Abdallāh al-'Abbāsī, custode delle due città sante: "In questo giorno si dona ai signori e agli [uomini] importanti. Bisogna [quindi] che io doni quanto posso al mio Signore"». Detto questo ordinò che gli si portassero diecimila *dīnār* e li divise tra la gente di Mecca e Medina. Questa fu una delle sue migliori azioni.

Anche al netto di ogni pretesa di veridicità storica, il passo è particolarmente rivelatorio. La mentalità sottostante alla pratica di corte dei doni di *nawrūz* è qui esemplificata con rara chiarezza. In primo luogo l'apprezzamento, da parte del califfo, del dono ricevuto concede al cortigiano l'occasione di esplicitare, a beneficio più del lettore che non del califfo o del cortigiano stesso, la richiesta implicita nel suo dono particolarmente ricco. Posto che, come indicato dal *Kitāb al-tāġ*, il dono della veste avrebbe comportato una ricompensa di adeguato valore e che il conferimento degli incarichi aveva un suo momento privilegiato nel *nawrūz*, ecco che la dinamica rappresentata in questo passo è molto chiara, se posta in relazione alla consuetudine di conferire cariche da parte califfale con l'imposizione di una veste d'onore. Lo scopo, inoltre, è verbalmente dichiarato: un avanzamento di grado sociale, vale a dire una maggiore prossimità alla figura di al-Mutawakkil. La risposta del califfo, poi, indica che il senso profondo delle celebrazioni di *nawrūz* è il riconoscimento dell'autorità gerarchica, per tramite di doni rituali «ai signori e agli [uomini] importanti». Con questo discorso, al-Mutawakkil connette l'autorità e la gerarchia umane all'unico Dio, dal quale discendono: tramite la catena di doni ritualmente imposta dagli usi di *nawrūz* - dove, va da sé, le città sante di Mecca e Medina ricevono il dono califfale in luogo di Dio - la legittimità fluisce dal divino al califfo e da lui al cortigiano, mentre, in direzione opposta, la struttura gerarchica in cui il potere si articola si riconferma nei fatti. Così, in questo aneddoto è magistralmente sintetizzata la rilevanza politica attribuita al *nawrūz* e nella richiesta alquanto esplicita del cortigiano si può intravedere una conferma parziale del principio enunciato nel *Kitāb al-tāġ* sull'attribuzione di cariche in relazione alle celebrazioni di *nawrūz*.

1.3.8 La ricompensa e la redistribuzione

Troviamo ulteriori notizie sui doni di *nawrūz* nel *Kitāb al-kāmil fī al-adab* di al-Mubarrad⁵⁴ (2, 17-18), dove si riporta un aneddoto sul poeta Abū al-

⁵⁴ Abū al-'Abbās Muḥammad b. Yazīd, conosciuto come al-Mubarrad fu una figura chiave nello sviluppo della scienza grammatica araba (Bernards 1997a). La sua prima visita a corte, dove non divenne mai però grammatico fisso, nel 246/860, secondo la tradizione, fu

‘Atāhiya, la cui sua figura merita un breve riepilogo per capire il contesto del passo che lo riguarda. Proveniente da una modesta famiglia di ‘Ayn Tamar, nei pressi di Kufa, dopo una gioventù priva della consueta educazione dell’élite dell’epoca, ma durante la quale ebbe modo di frequentare alcuni circoli letterari locali, giunse a Baghdad durante il califfato di al-Mahdī (r. 158-68/775-85) dove, di lì a poco, si sarebbe innamorato di ‘Utba, cortigiana alla quale dedicò gran parte della sua produzione. Le fonti arabe raccontano che sotto al-Rašīd (r. 170-93/786-809), stanco per i continui rifiuti di ‘Utba e deluso dalla scarsa collaborazione del nuovo califfo, si ritirò dalla vita di corte dedicandosi esclusivamente alla composizione di poesia *zuhdiyya*, cambio di vita che gli avrebbe procurato l’imprigionamento a seguito di strumentali accuse di *zandaqa* (ovvero di essere musulmani solo di nome). Un’altra versione sostiene che fu solo a seguito di queste accuse che Abū al-‘Atāhiya si sarebbe dedicato al genere della poesia religiosa fino alla sua morte, avvenuta nel 211/826 (Kennedy 1998). Proprio nel contesto della relazione tra ‘Utba e Abū al-‘Atāhiya si inserisce il seguente aneddoto:⁵⁵

Mi è stato detto che Abū al-‘Atāhiya chiese che gli fosse permesso presentare doni al principe dei credenti al-Mahdī in occasione del *nayrūz* e del *mihraġān*. Così donò, per una di queste due [feste], una giara ornata enorme, nella quale [aveva riposto] una veste ben profumata ai cui bordi aveva scritto [questi versi]:

Sono legato a qualcosa che è di questo mondo, ma Dio e il potente
al-Mahdī le bastano.

Ad un tempo dispero di poterla avere eppure la bramo: [vorrei saper]
rinunciare alle cose di questo mondo.

[al-Mahdī] prese in considerazione di mandargli ‘Utba, ma a lei questo non piacque e disse: «Principe dei credenti, hai il mio rispetto e il mio servizio, ma davvero mi vuoi mandare da un uomo di [così] brutto aspetto, un mercante di giare che pensa di poter comprare l’amore?». [Al-Mahdī] la dispensò e ordinò che si riempisse la giara di denaro (*māl*) [come ricompensa per Abū al-‘Atāhiya, il quale] disse ai segretari: «Ha ordinato che mi fossero dati *dīnār*», ma loro non acconsentirono, dicendo: «Se vuoi possiamo colmare la giara di *dirham*». [Abū al-‘Atāhiya] pro-

dovuto a una discussione tra al-Mutawakkil e al-Fatḥ b. Ḥāqān sulla corretta lettura di un versetto coranico. Preso tra due fuochi, al-Mubarrad si limitò a dire che la maggior parte della gente leggeva il versetto come al-Mutawakkil, salvo poi, privatamente, spiegare ad al-Fatḥ che quei molti si sbagliavano (Bernards 1997b, 19-22).

⁵⁵ I versi contenuti in questo passo si ritrovano anche in altre fonti, dove tuttavia mancano della vivida prosa di contorno che li contestualizza nel *Kitāb al-kāmil fī al-adab*, assumendo piuttosto il ruolo di testimonianza poetica del punto di non ritorno raggiunto dal lungo amore insoddisfatto del poeta per ‘Utba (Faisal 1965, 286-7).

testò. 'Utba [saputolo] disse: «Se fosse stato tanto innamorato quanto pretendeva di essere, non si sarebbe messo a discutere sulla differenza tra *dirham* e *dīnār*. Invece sembra avermi già dimenticata!»

In primo luogo, l'aneddoto ha una sua importanza perché, almeno nelle nostre fonti, non risultano menzioni di doni di *nawrūz* presso la corte califfale precedenti al regno di al-Mahdī. Anzi, le fonti di epoca abbaside superstiti non registrano altri doni di *nawrūz* destinati ai califfi se non, quasi mezzo secolo dopo, sotto al-Ma'mūn (r. 196-218/812/833). In secondo luogo, il passo rivela che, nella seconda metà del III/IX secolo – quando cioè il *Kitāb al-kāmil* fu composto – l'etichetta di corte considerava la presentazione di doni di *nawrūz* come un privilegio non concesso a tutti i cortigiani. Al contrario, un poeta di umili origini quale Abū al-'Atāhiya, si ritrova a chiedere il permesso per poterne godere. Una misura restrittiva, questa, del tutto coerente con la diretta relazione che intercorreva tra dono di *nawrūz*, qualora accettato, e la conseguente, dovuta, ricompensa indicata dal *Kitāb al-tāġ* quale elemento cardine della pratica cortigiana del dono di *nawrūz* al sovrano. L'assonanza con la teoria generale dello pseudo-Ġāhiz non si ferma qui. Non deve sfuggire, in proposito, la somiglianza tra la 'ricompensa sostitutiva' – apparentemente venale ma, come si è visto, bene accetta – concessa da al-Mahdī e le ricompense canoniche prescritte dal *Kitāb al-tāġ*, in particolare i cedri e le mele donati e quindi restituiti ricolmi d'oro. È un processo che si ripete in modo identico per la giara donata e restituita colma di monete. Un forte indizio, insomma, a favore dell'ipotesi che vede in quella teoria generale una *testimonianza*, forse persino *puntuale*, degli usi della corte califfale del III/IX secolo.

Tuttavia, mentre la teoria generale del *Kitāb al-tāġ* presenta il quadro di un rituale organizzato, nonché estremamente attento a che la transazione sia quanto più equa possibile, l'ambiguità – persino la noncuranza – di al-Mahdī circa il tipo di monete (d'oro o d'argento?) con le quali riempire la giara, rivela una notevolissima discrezionalità nello stabilire l'ammontare della ricompensa. Di questa ambiguità, alla fine dell'aneddoto, a fare le spese è il poeta e non si può fare a meno di cogliere nel piglio normativo del *Kitāb al-tāġ* – che parte enunciando un diritto del sovrano, ma impegna tutta, o quasi, la sua estensione a descriverne gli oneri nei confronti dei cortigiani – una voce in difesa dei diritti dei cortigiani.

Ulteriore punto di contatto con il *Kitāb al-tāġ* è il senso dell'accusa sprezzante rivolta da 'Utba ad Abū al-'Atāhiya di volersi comprare l'amore in cambio di giare e di essere, quindi, null'altro che un volgare mercante di giare. Il ragionamento di 'Utba, infatti, segue una logica del tutto analoga a quella che guida al-Mahdī nel decretare la ricompensa adeguata e non è altro che l'arguta applicazione di quel principio, promosso sia dal *Kitāb al-tāġ*, sia dal *Kitāb al-mahāsīn wa al-aḍḍād*, secondo cui è bene che il dono da presentare al sovrano stia per la professione, l'arte o le inclinazioni del donatore (diver-

samente da come avviene nello scambio di doni odierno). In questo senso, 'Utba si limita a ripercorrere la medesima metafora in senso inverso.

Va detto che non è del tutto chiaro nelle fonti il confine tra i casi di ricompensa e quelli di redistribuzione dei doni ricevuti dalla figura centrale, la quale svolge in sostanza la funzione di sovrano di turno del *maǧlis* di *nawrūz*. Possiamo partire, seguendo un criterio cronologico, da quanto si riporta nel *Kitāb al-aǧānī* circa al-Ḥakam b. Yaḥyā al-Wādī (Abū al-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Aǧānī*, 18, 106-7), in gioventù commerciante di olio e poi poeta operante nell'Iraq meridionale al servizio prima di Muḥammad b. Abī al-'Abbās (Farmer 1967, 112-13; Bosworth 1989, 83), cugino del califfo al-Manṣūr (136-58/754-75) e poi alla corte di ben tre califfi, al-Mahdī, al-Hādī (169-70/785-6) e al-Rašīd:

Un giorno, Ḥakam al-Wādī si recò presso la residenza di Muḥammad b. al-'Abbās a Baṣra. Era impaziente di inebriarsi, con la coppa [già] in mano, e cercava di avere da bere, ma senza riuscirci. Infatti, i *nadīm* stavano davanti [a Muḥammad] trattenendo in mano le brocche. [Ḥakam riferisce:] Era il giorno di *nayrūz*. Lui (scil. Muḥammad b. al-'Abbās) mi disse: «Ḥakam, canta per me! Se riuscirai a commuovermi tutto ciò che [oggi] mi è stato donato sarà tuo». Tra i doni che aveva davanti a sé c'era un oggetto di grande [valore], sicché io mi impegnai nel canto di una poesia di Wālība b. al-Ḥubāb:⁵⁶

Le coppe tentarono di accoglierci, ma la sfortuna si frappose.

Oggi è *hurmuz-rūz*,⁵⁷ [giorno] che fu già magnificato dai *maǧūs*.

Non abbiamo fatto male i conti, e questo è ciò che ci sprona [a divertirci].

[Muḥammad b. al-'Abbās] si commosse e mi chiese di cantarla ancora per tre volte. Svotò la sua coppa, continuando a bere. [Infine] ordinò che mi consegnassero tutto quel che aveva davanti a sé. Il valore complessivo ammontava di trentamila *dirham*.

La precisione nella stima del valore dei doni ricevuti in premio da al-Ḥakam è plausibile solo ammettendo che il valore dei doni ricevuti, come

56 Abu Usāma Wālība b. al-Ḥubāb al-Asadī (m. ante 180/796). Poeta kufano del tardo II/IX secolo, di origine araba, anche se la cosa fu messa in discussione da Abū al-'Atāhiya per via del suo incarnato molto chiaro e dei capelli biondi, visse prevalentemente nella sua città natale, acquisendo una meritata fama da *bon vivant* che gli guadagnò la fama di *zindīq*. Fu amante per lungo tempo di Abū Nuwās e suo padre lavorò come esattore del *ḥarāǧ* nella regione dello Ahwāz sotto al-Manṣūr, fatto che potrebbe avere a che fare con l'ultimo verso riportato in questo aneddoto, che allude a certi conti ben fatti (Wagner 2012).

57 Com'è noto, nel calendario iranico ogni giorno ha un suo nome proprio e il primo di ciascun mese è detto *hurmuz*, da cui l'espressione *hurmuz-rūz*, vale a dire il giorno di *hurmuz*. La definizione, quindi corretta, del giorno di *nawrūz* come *hurmuz-rūz* conferma la familiarità degli ambienti iracheni della prima età abbaside con le nozioni di base del sistema calendariale iranico.

affermato dal *Kitāb al-tāġ* e dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, fosse minuziosamente registrato - ma ci torneremo nella prossima sezione. Rimaniamo per ora sul tema della redistribuzione dei doni ricevuti a *nawrūz*, prendendo in considerazione un aneddoto conservato nel *Kitāb al-hadāyā wa al-tuḥaf*, dalla conclusione assai simile e incentrato sull'eccezionalità della ricompensa per alcuni versi di lode in occasione di un certo *nawrūz* (al-Ḥālidiyyān, *Tuḥaf*, 36):

Un *kātib* si trovava a fianco di un poeta raffinato. Si trattava di un uomo colto e nobile, [sicché] i suoi compagni gli avevano donato preziosi doni per il giorno di *nawrūz*. Il poeta [invece] era uno squattrinato e, quando [il *kātib*] gli chiese un dono, lui [si scusò] adducendo la povertà [a sua discolpa]. Il *kātib*, allora, disse: «Figuriamoci! Non c'è dubbio che mi regalerai qualcosa!», e il poeta: «Ma certo!». Così se ne andò a comprare molte rose rosse, indebitandosi. [Tornato dal *kātib*] gli presentò il suo dono, con questi versi:

Il *nawrūz* ti dona un giorno felice e la festa del mondo ci prepara alla
gloria.
Ti ho donato, in questo giorno, la rosa, fresca come le guance delle
ancelle *rūmī* quando bevono vino,
Il principiare del mattino è per loro una coppa di vino, quando la
mano che disseta la fa girare qual luna piena.
La preoccupazione è stata scacciata dal suo seggio abituale: la
soddisfazione ne impedisce [il ritorno] e fa schiava la sorte.
Quando il *kātib* ebbe letto quei versi, trovandoli belli, ordinò che fosse
dato al poeta tutto quel che gli era stato regalato quel giorno. Erano
doni [molto] preziosi, ma furono consegnati tutti a lui.

L'anonimato dei protagonisti e la completa assenza di notizie sui nomi degli eventuali trasmettitori del racconto fanno supporre che l'aneddoto sia di contorno. Che abbia, cioè, il solo scopo di fornire un contesto verosimile per i versi presentati. Ma proprio per questo motivo la scena è eloquente su quali fossero le aspettative di uomo 'colto e nobile' nel giorno di *nawrūz*. Infatti, non si può non notare l'irritazione del *kātib* davanti al maldestro tentativo del poeta di eludere l'usanza del dono di *nawrūz*, adducendo a sua discolpa la povertà di mezzi. Ora, il personaggio-*kātib* non è qui certo caratterizzato come un avido, motivo per cui non dobbiamo escludere che nella sua richiesta incondizionata di ricevere il dono di *nawrūz* non sia già implicita la promessa di quella ricompensa che il poeta si vede attribuire in chiusura, al di là del carattere di obbligatorietà dei doni di *nawrūz* di cui, comunque, ritroviamo qui ulteriore conferma. La ricompensa ricevuta dal nostro poeta può, però, essere letta anche in un'altra chiave: quella della redistribuzione dei doni. Come abbiamo visto nel già nel caso delle tradizioni sul 'primo *nawrūz* dei musulmani' analizzate più sopra, i doni ri-

cevuti dalla figura centrale della celebrazione, in quel caso 'Alī o il Profeta, potevano - o forse dovevano - essere redistribuite tra i suoi compagni di festa. L'assegnazione a una singola persona di tutti i doni ricevuti è, nella pratica, una forma di redistribuzione non equa ma non necessariamente ingiusta. Sembrerebbe, per di più, che ricompensare versi o altri omaggi particolarmente apprezzati con l'insieme dei doni ricevuti fosse pratica certamente eccezionale, ma non inaudita. Tale eccezionalità spiega perché autori diversi, in riferimento a occasioni tra le più disparate, considerassero il fatto degno di nota. Lo sfoggio di generosità, ricorrente nelle fonti, lascia pensare che si trattasse di un esito plausibile del processo di redistribuzione dei doni, anche se raro.

Un esempio riguarda il barmakide al-Faḍl (m. 193/808), funzionario e governatore del Khorasan durante il califfato di al-Rašīd. La scena iniziale (Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, 9, 282-3) è simile a quella tratteggiata nell'altro passo tratto dal *Kitāb al-aġānī* sopra riportato: il poeta Salm al-Ḥāsir (m. 186/802), originario di Basra e intimo del barmakide,⁵⁸ recita alcuni versi per al-Faḍl b. Yaḥyā, alla presenza del famoso musicista kufano⁵⁹ Abū Iṣḥāq Ibrāhīm al-Mawṣilī (125-88/742-804) e del figlio di questi, Iṣḥāq al-Mawṣilī (150-235/767-850):

Al-Faḍl disse: «Prendete ogni cosa che mi è stata regalata oggi e dividetela tra voi tre, tranne questa statua. Oggi voglio contraccambiarne il valore in moneta». Ma poi disse «No, per Dio, non è così che facevano gli *aḥrār*. La si stimi e si corrisponda [a chi l'ha donata] il valore così determinato. Poi la regalerò». [La statua] fu stimata duemila *dīnār*, che furono dati ai donatori [attingendo] al suo patrimonio personale, e così [i tre] si spartirono tra loro tutti quanti i doni.

Sotto il profilo della veridicità storica il passo ha una certa solidità, se si considera che Ibrāhīm al-Mawṣilī fu il primo a intraprendere l'opera di collazione di notizie su cui Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī si baserà per comporre il *Kitāb al-aġānī* come lo conosciamo oggi. Nonostante questo, rimane da chiedersi se dividere i doni con gli amici più stretti fosse un uso diffuso o

58 Al-Faḍl b. Yaḥyā fu quello che più di tutti apprezzò la sua arte, al punto che altri poeti si lamentavano della difficoltà di accedere ai suoi *maġlis* (von Grunebaum 1948).

59 La sua *niṣba* è dovuta al fatto che, per poter studiare musica, Ibrāhīm fuggì in giovane età dalla sua famiglia verso Mosul e, solo in seguito, a Rayy. Più tardi entrò a corte durante il califfato di al-Hādī, il quale, però, preoccupato per la pessima influenza del musicista sui suoi figli, lo avrebbe fatto imprigionare per qualche tempo. Ciononostante, durante i califfati di al-Hādī e di al-Rašīd visse gli anni migliori della sua carriera, accumulando una vasta ricchezza e formando un gran numero di allievi. Fu uno dei tre cantanti che iniziarono, su ordine di al-Rašīd, a collaborare alla selezione di quelle cento canzoni da cui avrebbe preso il via il lavoro antologico sfociato poi nel *Kitāb al-aġānī* di Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (Farmer 1967, 109-18).

se siamo di fronte a un particolare slancio di generosità, virtù di cui notoriamente i barmakidi non difettavano. Resta però evidente che, nell'ordinare una ripartizione dei doni, che peraltro presenta un funzionamento ben oliato, si fa riferimento a quanto avveniva presso gli *aḥrār*, termine col quale ci si riferiva alla piccola nobiltà sasanide e ai loro discendenti (Zakeri 1995, 265-89). Il valore del rituale di ripartizione dei doni, dunque, non è connesso né allo zoroastrismo, né, almeno in questo caso, alla regalità in senso stretto, bensì all'affermazione di una gerarchia che trae la propria legittimità dall'idea di regalità universale.

1.3.9 Il valore pecuniario e simbolico dei doni

Appare quindi comprovato dalle fonti che i doni di *nawrūz* davano diritto a una ricompensa e, sia pure con meno certezze, si può ipotizzare che questi doni fossero redistribuiti con notevole discrezionalità da parte della figura centrale del *maǧlis* di *nawrūz* tra i partecipanti. In cosa consistevano questi doni? Il *Kitāb al-tāǧ* fornisce un'indicazione del criterio che doveva guidare la scelta del dono da presentare e stabilisce un valore limite (diecimila *dirham*) che ne garantisce la registrazione contabile e, quindi, la conseguente ricompensa. Ora, guardando complessivamente alle fonti, emerge una certa disparità di valore pecuniario tra i doni, che porta a interrogarsi sulle motivazioni per cui alcuni personaggi presentavano doni di grande valore, mentre altri si limitavano a offrire oggetti simbolici, la cui preziosità risiedeva più nell'arguzia di cui il mittente faceva sfoggio che non nel dono in sé. Alcuni doni sono di valore difficilmente stimabile, ma saldamente connessi alla mitologia del *nawrūz* in riferimento al 'primo *nawrūz* dei musulmani' o all'invenzione dello zucchero da parte di Ğamšīd a *nawrūz*. Un caso particolarmente esemplare è quello delle coppe contenenti dolci o bevande, dato che non risulta chiaro se la coppa facesse parte del dono o se si tratti di un oggetto prezioso o meno – dal momento che le fonti non le descrivono – ma che costituiscono un chiaro rimando al mito della magica coppa di Ğamšīd.

Possediamo, però, alcuni riferimenti per quanto riguarda i valori dei doni ricevuti a *nawrūz* che, se non storicamente reali, sono quantomeno considerati plausibili dagli autori che ne parlano. I dati sono i seguenti: trentamila *dirham* di doni ricevuti da Muḥammad b. Abī al-'Abbās, duemila *dīnār* per la statua ricevuta da al-Faḍl b. Yaḥyā e trentacinquemila *dīnār* spesi da Aḥmad 'Ubaydallāh al-Ḥaṣībī per i doni presentati a cinque persone diverse.⁶⁰ A questi passi già citati vanno aggiunti i centomila *dīnār* di

60 Nel *Kitāb taǧārib al-umam*, tra gli eventi registrati per l'anno 315/927-8, durante il regno di al-Muqtadir, si riporta della nomina alla carica visirale di Abū al-Ḥasan b. 'Īsā. Tra i suoi primi atti, si menziona un abboccamento col suo immediato predecessore, Aḥmad

doni che Ğa'far b. Yaḥyā al-Barmakī⁶¹ avrebbe ricevuto stando ad al-Abī (m. 421/1030) (*Naṭr*, 409):

Si legge nelle cronache sui barmakidi: si trova nei registri sultanali⁶² che i doni di *nawrūz* portati all'amīr Abū al-Faḍl Ğa'far b. Yaḥyā - Dio lo benedica - dallo 'ayn al-ṭir[āz], [ammontano] a centomila *dīnār*.

Innanzitutto, va osservato - lasciando da parte ogni pretesa di ricostruzione dell'entità della ricchezza messa in circolazione dalla pratica dei doni di *nawrūz* - che tra II/VIII e IV/X secolo non era anomalo per i membri dell'élite abbaside ricevere doni di *nawrūz* nel complesso di grande valore pecuniario.

Tuttavia, a questi doni di alto valore economico, se ne affiancano altri più modesti.⁶³ Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (*Baṣā'ir*, 5, 15) nell'antologia composta tra il 350/961 e il 365/975 sotto il titolo di *Kitāb al-baṣā'ir wa al-ḡaḡā'ir*, riporta di un dono di *nawrūz* offerto da al-Mu'allā b. Ayyūb al califfo al-Mutawakkil, consistente in un pezzo di zucchero sul quale era adagiato un cetriolino. Alla comprensibile richiesta di chiarimenti, l'omaggiante spiegò che

'Ubaydallāh al-Ḥaṣībī. L'incontro verteva intorno ai compensi ricevuti da al-Ḥaṣībī e dal figlio di questi e alle loro spese annuali. Il conto delle spese presentato da 'Alī b. 'Isā, fu confermato anche dall'interessato ed è il seguente: «Ogni mese le spese fisse ammontavano a 2.500 *dīnār*, per un totale di 35.000 *dīnār* in quattordici mesi. Per spese occasionali, regali (*al-ṣilāt*), mantenimento della scorta (*ma'ūna*), compresi i costi di profumi e vestiario, ammonta a un totale di 20.000 *dīnār*. Spese di casa e per i lavori relativi: 40.000 *dīnār*. Doni di *nawrūz* e *mihraḡān* al califfo, ai due principi Abū al-'Abbās e Hārūn, suoi figli, alla loro madre e alla sorella di questa, Zaydān e Mufliḥ, per un totale di 35.000 *dīnār*. Il mantenimento di muli, cavalli, cammelli, eunuchi e schiavi ammonta a 10.000 *dīnār*. Quanto speso per il personale del palazzo visirale, vale a dire il ciambellano, i portieri, i messaggeri e le regalie (*anzāl*) a cavalieri e fanteria, ammonta a 20.000 *dīnār*». Questo episodio si colloca nel contesto di una generale requisitoria in merito alla cattiva amministrazione da parte di al-Ḥaṣībī e ciò non ci consente di trascurare la possibilità che si tratti di cifre esagerate allo scopo di mettere in cattiva luce l'amministratore uscente, accusato di non avere esercitato il dovuto controllo sulle spese del suo ufficio. Indipendentemente da ciò, la proporzione tra le varie voci di spesa o, quantomeno, la modalità in cui le spese sono state registrate e distinte, deve essere parsa in qualche modo credibile. La notizia è relativa alla prima metà del IV/X secolo e Miskawayh registrò questa notizia qualche decennio dopo.

61 Abū al-Faḍl Ğa'far b. Yaḥyā al-Barmakī (150-87/767-803). Governatore e funzionario barmakide, fratello di maggiore di al-Faḍl b. Yaḥyā. Iniziò la sua carriera come governatore dell'Egitto nel 176/792, carica che mantenne per circa un anno. Nel 180/796 fu posto a capo delle truppe mandate a riportare la Siria sotto controllo abbaside e, dopo aver assolto a questo compito, fu nominato visir al posto del fratello al-Faḍl. Rimase in carica per poco e, ancora più breve, fu il periodo in cui rimase come governatore del Khorasan e del Sigistan (Bouvat 1912, 68-74).

62 Ar. *awrāḡāt al-sulṭāniyya*.

63 Escludiamo per il momento i doni che consistono di soli versi o opere scritte, per usare le categorie del *Kitāb al-māḥāsin wa al-aḡdād*, la sapienza dei sapienti e la poesia dei poeti. Questo per via dell'aleatorietà del loro valore economico.

La dolcezza è [il motivo per il quale ti dono] lo zucchero. Il cetriolo perché [in questo periodo] inizia il suo tempo e [ci troviamo] all'inizio della sua stagione. Inoltre, il suo nome in persiano, in arabo e in nabateo è *ḥiyār*. Vengono [così] in mente la [migliore] scelta,⁶⁴ il prescelto,⁶⁵ i virtuosi⁶⁶ e la nobiltà.⁶⁷

Sono vari i rimandi simbolici espressi da questo dono. In primo luogo, il già citato riferimento alla mitica invenzione avvenuta a *nawrūz* del processo estrattivo dello zucchero da parte di Ğamšīd, che stabilisce un legame diretto tra la figura del sovrano archetipico, da una parte, e al-Mutwakkil, dall'altra. In secondo luogo, il cetriolo appena colto – oltre a rientrare tra la primizie dei campi consigliate espressamente come doni di *nawrūz* nel *Kitāb al-tāğ* – è un lampante rimando ai concetti di rinascita connessi alla nostra festa. L'associazione tra il nome del cetriolo (in tre lingue) e concetti moralmente quanto politicamente positivi, chiude il cerchio dei rimandi.

Più oscuro nel suo significato, ma ugualmente modesto come valore economico, è il dono che avrebbe ricevuto l'esponente omayyade e governatore di Kaskar (al-Tawḥīdī, *Baṣā'ir*, 19, 310), città irachena sulle rive del Tigri davanti a cui sarebbe poi sorta Wasit,⁶⁸ 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq:

Il giorno di *nayrūz*, un uomo donò ad 'Amr b. Sa'īd, governatore di Kaskar e dei distretti del Tigri,⁶⁹ un vassoio, posto sotto ad una campana, sulla quale era scritto:

Ti ho mandato, con questo, uccelli per divertimento, perché tu rida, o amīr, non perché tu te ne nutra.

E quel che dono è simile al principe, uccellini che dal piatto volano via. Quando il vassoio gli fu posto davanti e la campana sollevata, gli uccellini se ne fuggirono. Allora lesse la poesia, rise e ordinò che fosse ricompensato.

64 Ar. *ḥiyār*.

65 Ar. *ḥīra*.

66 Ar. *'aḥyār*.

67 Ar. *ḥīr*.

68 La cittadina di Kaskar ebbe una certa importanza per al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, il quale, dopo avervi sedato una violenta rivolta anti-omayyade, fondò sulla sponda opposta la città di Wasit. Col tempo Kaskar perse importanza a favore di Wasit. Si tratta di un distretto risalente all'età sasanide, durante la quale ebbe una notevole importanza, ingrandendosi costantemente sino al momento della conquista islamica, alla quale, comunque sopravvisse.

69 Kuwar Diğla. Si tratta dei sottodistretti del Diğla cieco (Diğla al-Awrā' o Tigri 'cieco', corrisponde grossomodo all'area dell'odierno Şaṭṭ al-'Arab). Furono istituiti da Abū Mūsā, mentre era governatore di Baṣra (637-8) (Morony 2005, 163-5).

Il passo è interessante non solo per la natura strettamente simbolica del dono – fugge persino via dal suo destinatario – ma anche perché trasmette il consueto messaggio dei doni di *nawrūz*, il riconoscimento dell'autorità del destinatario, in una forma molto particolare e persino ambigua. Infatti, gli uccellini in fuga verso la libertà potrebbero qui stare tanto per 'Amr, che aveva assoluto interesse a liberarsi dal controllo stringente di Damasco date le sue note ambizioni al califfato, quanto per le élite arabe locali, le quali non ne avevano accolto con favore la nomina, che data al 64/683 (Morony 2005, 454). Più in generale, è ipotizzabile che la partecipazione del governatore arabo a questa cerimonia costituisca un indizio della sua volontà di cercare l'appoggio dell'altra élite presente in area irachena all'epoca: quella dei proprietari terrieri detti *dahāqīn*. In questo quadro, anche il fatto che la cerimonia di consegna dei doni si sia svolta a Kaskar e non a Kufa è più facilmente comprensibile, dato che la prima è città molto antica, di origini forse assire, e già in epoca sasanide capitale di un distretto.

Torneremo più avanti su questo passo, che qui ci interessa per il valore eminentemente simbolico del dono. Una caratteristica, questa, che ritroviamo anche in altri passi. Ad esempio, il *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāyā* (al-Ḥālidīyān, *Tuḥaf*, 18-19) riporta anche che:

Il giorno di *nawrūz* al-Uḥayṭal al-Aḥwāzī donò a Ibn Ḥuḡr una rosa, una freccia, un *dīnār* e un *dirham*, accompagnati da questi versi:

Di a Ibn al-Ḥuḡr, ricco di generosità: sei radioso come la rosa,
come la punta della freccia acuto, nobile come il *dīnār*, fulgente come
il *dirham*.

Le frecce compaiono come dono di *nawrūz* anche in un altro punto della stessa opera (35):

Nel giorno di *nawrūz*, Abū al-Ġamr al-Ṭabarī donò ad al-Ḥasan b. Zayd al-Dā'ī ilā al-Ḥaqq due frecce e questi due versi:

Ho donato ad al-Dā'ī ilā al-Ḥaqq le due frecce: la conquista
dell'Occidente e dell'Oriente.

La loro punta è la vittoria e le loro penne provengono dalle ali di un
uccello veloce.

Il riferimento, contenuto nel secondo verso, alle penne di un uccello veloce, vale a dire un rapace, potrebbe facilmente essere un'allusione a uno dei più consueti simboli della regalità: il falcone bianco che, stando al *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, era costume presso gli antichi che il sovrano liberasse in volo nel giorno di *nawrūz*.

In un altro breve passo riportato da al-Bustī (335-400/946-1009), troviamo notizia di un dono consistente in una cesta di rose, accompagnata da alcuni versi da parte di tale Abū al-Sunūr e destinata ad Abū al-Aṣ'at

(al-Bustī, *Rawḍat*, 245). I personaggi, entrambi di difficile identificazione, presumibilmente dovevano intrattenere un rapporto di amicizia, dato che la notizia è inserita nel capitolo dedicata appunto ai doni tra amici o *hadāyā bayn al-iḥwān*.

In tutti i casi menzionati di dono di scarso valore pecuniario l'interesse dell'autore pare rivolto al merito – anche letterario ma più spesso esemplificativo di certo *bon ton*, cioè di un certo *adab* – dei versi. Non, quindi, al fatto che il dono fosse presentato a *nawrūz*, fatto che di per sé non dà luogo ad alcuno stupore. Ciò detto, va segnalato come tale arguzia si esprimesse comunque in relazione al contesto *nawrūzī*.

Ancora diverso è il caso dei doni di grande valore pecuniario, dove è proprio la ricchezza o la qualità dell'oggetto donato a garantirne la registrazione nella letteratura belletteristica. Abbiamo già visto e analizzato alcuni passi in merito, provenienti dal *Kitāb al-mahāsin wa al-aḍḍād*. A questi va aggiunto il resoconto, che dobbiamo al già citato al-'Askarī (*Awā'il*, 238-9), secondo cui la paternità dell'uso di inviare brevi scritti a *nawrūz* e *mihraġān* sarebbe attribuibile ad Aḥmad b. Yūsuf (m. 213/828), segretario originario di Kūfa e capo del *dīwān al-sirr* sotto il califfo al-Ma'mūn:

Il primo che iniziò a mandare lettere di auguri a *nayrūz* e a *mihraġān*, fu Aḥmad b. Yūsuf, [il quale] donò ad al-Ma'mūn una cesta d'oro contenente un pezzo di *agar* della stessa lunghezza e profondità. Ad accompagnare il dono scrisse: «In questo giorno è diventata usanza che i servi compiacciano i signori, e dissi:

È questo un diritto [del sovrano] che ricade sul servo, il quale
certamente adempie [a tale dovere].

E colui il quale glorifica il proprio signore, avrà il favore che gli spetta.
Non ci hai visti donare a Dio quanto a lui conviene?

Il quale, [benché] ricco e [a noi] superiore, accetta!».

Il fatto che al-'Askarī si prenda il disturbo di registrare questo aneddoto ci segnala, al di là di ogni pretesa di veridicità storica dello stesso, quanto fosse diffusa la pratica che, stando a quanto riferisce l'autore, prese avvio da questo episodio. Una pratica, quella del dono di *nawrūz*, tanto diffusa da non sollecitare di per sé l'attenzione dei letterati abbasidi se non in tre casi: particolare arguzia del dono o dei versi che lo accompagnano, inusuale ricchezza del dono o, infine, innovazione della pratica stessa.

Ulteriore esempio in questo senso è riscontrabile in un testo poco frequentato dagli studi storici di Abū Rayḥān al-Bīrūnī, la sua opera di belletteristica incentrata su gioielli e preziosi intitolata *Kitāb al-ġamāhir fī ma'rifat al-ġawāhir*, in cui al-Bīrūnī ha l'occasione per fare riferimento al dono di un prezioso cucchiaino di smeraldo ricevuto a *nawrūz* da al-Mutawakkil da parte del suo medico personale Ġibrīl b. Buḥtišū' (m. 2121/827):

Nel *Kitāb aḥbār al-ḥulafā'* [si narra che] un giorno al-Mutawakkil stava presenziando [alla consegna] dei doni di *nawrūz*. Gli furono presentate ogni di tipo collane preziose e squisite rarità. Il suo medico Ġibrīl b. Baḥtišū', col quale aveva un rapporto confidenziale, entrò [al suo cospetto]. [Al-Mutawakkil] gli chiese: «Cosa vedi oggi?». «Cianfrusaglie da morti di fame, senza valore. Accetta quel che ti porto io!» - rispose questi -, e trasse dalla manica una scatola di ebano, intarsiata d'oro. La aprì e svelò un grande cucchiaio di pietra preziosa con disegni di comete brillanti avvolto nella seta verde. Fu posto davanti al califfo e al-Mutawakkil, non avendo mai visto nulla di simile, chiese: «Da dove proviene?». E lui rispose: «Da gente generosa», e raccontò quanto segue: «Questo cucchiaio è stato dato a mio padre da Umm Ġa'far Zubayda. Mio padre la curò [ben] tre volte [...]». (al-Bīrūnī, *Ġamāhir*, 53-4)

Anche in questo caso, l'intento dell'autore non è tanto registrare il ricordo del dono di *nawrūz* in quanto tale, bensì descrivere l'oggetto donato - il cui valore gli guadagna un posto in un'opera che tratta di oggetti di grande pregio - e ricordarne la storia.

1.3.10 Il valore dei doni e la soglia minima per la registrazione nel *dīwān*

A fronte di una certa mole della messe di fonti che abbiamo potuto raccogliere e in parte presentare, è ora possibile avanzare alcune considerazioni di carattere generale.

Su una messe di circa quaranta menzioni, più della metà fa riferimento a doni di scarso valore pecuniario o a composizioni poetiche o a testi in prosa di argomento tecnico. Tuttavia, quel che rimane, tolta questa metà abbondante, ci informa senza ombra di dubbio del fatto che la ricchezza messa in movimento dalla pratica dei doni di *nawrūz* non era affatto esigua. Né fu un fenomeno di breve durata, dato che abbiamo menzioni di doni di *nawrūz* a partire dal califfato di al-Mahdī sino all'epoca buide, come bene testimoniano i versi di al-Ṣābī per 'Aḍud al-dawla (al-Ṭa'ālibī, *Yatīma*, 2, 333).

Se solo una piccola parte dei donativi di *nawrūz* è confluita in letteratura ciò si deve al fatto che tale pratica, essendo di per sé non eccezionale, poteva arrivare a fare notizia solo in caso di doni degni di nota, vuoi per la loro ricchezza o per l'arguzia del donatore, vuoi per la storia personale legata a quell'oggetto o, più spesso, per la qualità dei versi che quell'oggetto accompagnavano. A conferma di tutto ciò, non è sorprendente che, data la ritualità annuale dei doni di *nawrūz* e un certo, sia pure non rigido, codice volto a normare la natura degli oggetti donati, il repertorio poetico al quale attingere non fosse affatto sterminato, risultando, anzi, il più delle volte non degno di nota.

Si può allora pensare che i versi d'occasione per i doni di *nawrūz* registrati nelle fonti rappresentino casi di felicitazioni particolarmente riusciti, all'interno di una produzione poetica che non doveva essere di grande originalità, se consideriamo che sono sufficienti pochi paragrafi perché la prosa di al-Ta'ālibī (*Balāga*, 103) ne riassume le espressioni più comuni, peraltro ribadendo ancora una volta come l'eventuale proibizione dei doni di *nawrūz* costituisca ingiustizia perpetrata nei confronti di coloro che donano, i quali si vedrebbero privati della possibilità di accedere al favore del ricevente:

Ecco [quanto] dice la gente a proposito dell'obbligo dei doni a *mihraġān* e *nawrūz*: «Oggi è il giorno nuovo ed è usanza [passare] momenti felici»; «Si fanno bei doni e si sta lieti»; «Il nostro ineguagliabile signore accetti [questi doni] e ne sia onorato»; «Oggi è male che i grandi latitino ed è un'ingiustizia che i capi proibiscano [i doni]»; «Il mio signore mi permette di esibire quel che ho portato e, così, mi onora e innalza di rango»; «Molti i doni dei capi!» e con questo si intende fare riferimento al favore che quelli concedono, così ricompensando i doni da parte dei presenti. «I doni che i notabili presentano sono cose minute e begli oggetti di valore, così ho fatto io in questo giorno per il mio signore, come si fa con quelli del suo rango, vale a dire con i maestri»; «Il mio signore ha ricevuto piccoli doni di grande pregio»; «A lui va la [mia] anima, da lui viene la ricchezza! Il servo non superi il signore in fatto di doni!», infatti i signori accettano anche piccoli oggetti [a loro inviati], tra cui offerte [di varia natura] che sono considerati come omaggi. «Quanto ad amicizia sono per il mio signore come lui stesso, quanto ad obbedienza sono come la sua stessa mano, quanto a intimità sono come uno della sua famiglia»; «Godere del suo favore è per me inviargli quanto gli serve per il suo viaggio».

Come possiamo vedere, troviamo anche qui una sostanziale conferma di alcuni dei principi esposti dalle fonti prese in considerazione più sopra. *In primis*, il ruolo importantissimo della ricompensa nel pur più ampio contesto della pratica dei doni di *nawrūz*, motivo per il quale non era affatto bene che i potenti si sottraessero a questo loro diritto/dovere. *In secundis*, il significato del dono in sé come riconoscimento dell'autorità dell'omaggiato sull'omaggiante - a lui obbediente «come la sua stessa mano» - e la conseguente ammissione del primo a una posizione di prossimità al secondo, cioè al prestigio e al potere che questi detiene. Infine, possiamo notare come anche al-Ta'ālibī rilevi l'esistenza di due principali tipologie di doni di *nawrūz*: le piccole cose - dal valore chiaramente simbolico - e i begli oggetti di valore - importanti sul piano pecuniario -, in maniera non dissimile da quanto abbiamo rilevato nel corso di questa sezione.

Veniamo quindi alla questione della registrazione dei doni di *nawrūz*. È bene ricordare come si tratti di uno dei punti su cui il *Kitāb al-tāġ* insiste.

Inoltre, che i doni di *nawrūz* fossero oggetto di stima è confermato anche da alcuni passi succitati dal *Kitāb al-aġānī*: al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī attribuisce agli *aḥrār* l'uso di stimare il valore dei doni ricevuti ed è altrettanto indicativo che la fonte riporti il valore economico dei doni ricevuti a *nawrūz* da Muḥammad b. Abī al-'Abbās (Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, 19, 282) e da Ġa'far b. Yaḥyā al-Barmakī (Al-Abī, *Naṭr*, 49). Non solo: già dalla tradizione sul 'primo *nawrūz* musulmano' discussa in precedenza possiamo dedurre che la stima dei doni fosse pratica in uso in età abbaside e non una mera descrizione della presunta etichetta sasanide. Nella versione più antica, conservataci nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, 'Alī b. Abī Ṭālib suddivide tra i musulmani le coppe d'argento ricevute dai *dahāqīn* iracheni, ma le trattiene come pagamento anticipato di *parte* del *ḥarāġ* dovuto. Ora, il computo delle coppe come pagamento anticipato è possibile solo previa stima del loro valore pecuniario. Proprio il silenzio dell'autore su questo processo, comunque necessario, indica che negli anni in cui la tradizione nacque e fu trasmessa la stima dei doni di *nawrūz* – e dunque i dettagli della loro registrazione – poteva essere data per ovvia.

Molto meno può essere desunto sui particolari di questa registrazione e, in particolare, su quali doni fossero considerati o meno. In altre parole: al di sotto di quale valore minimo i doni non erano registrati? Il *Kitāb al-tāġ* pone tale limite sotto i 10.000 *dirham*, ma le fonti prese in considerazione per questo studio non paiono fornire conferme sostanziali. Inoltre, le stime dei doni sono espresse in *dīnār* e la storica instabilità del rapporto di valore tra le due monete fa sì che la soglia proposta nel *Kitāb al-tāġ* possa indicare un valore compreso tra i 200 *dīnār* di minimo e i 1.000 di massimo. Collocando l'opera in questione nel III/IX secolo, però, possiamo restringere la forbice. Infatti, considerando che, all'inizio del secolo, il rapporto effettivo⁷⁰ oscillava intorno ai 20 *dirham* per *dīnār*, un cinquantennio dopo, intorno ai 25 a 1 e che, all'inizio del secolo successivo, si era tornati ad un rapporto di 10-15 a uno (Ashtor 1969, 30). In base a questi rapporti, i 1.000 *dirham* di soglia per ottenere la registrazione del dono equivarrebbero a un ammontare oscillante tra i 400 e i 1.000 *dīnār*. È di tutta evidenza come alcuni dei doni che abbiamo considerato fossero di certo al di sotto di questo valore (rose e frecce, ad esempio), mentre i rimanenti superassero la stessa soglia di molto.⁷¹ Sebbene in mancanza di dati più precisi non

70 Il rapporto teorico si mantiene, a seconda delle scuole giuridiche, a dieci o dodici *dirham* per *dīnār* (Miles 2002), ma appunto è questione ben diversa dal rapporto effettivo – e ciò dovrebbe servire da *caveat* contro l'uso ingenuo dei dati economici forniti nella letteratura giurisprudenziale.

71 Una veste d'onore molto più semplice di quella donata da Ḥalid b. al-Muḥallabī ad al-Mutawakkil, ad esempio, avrebbe già un costo di duemila *dīnār* circa (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 372; Ashtor 1969, 55). Sul tema dei prezzi in epoca califfale è da segnalare il progetto di M. Shatzmiller *Measuring the Medieval Islamic Economy*, consistente in un

sia possibile dire una parola definitiva sulla questione, bisogna notare che l'esistenza stessa di una soglia minima potrebbe aver concorso a far sì che i doni di valore medio, vale a dire prossimo a quello della soglia di registrazione, siano pressoché assenti nelle fonti. Questo perché coloro che non potevano o non intendevano impegnarsi economicamente a superare sostanzialmente la soglia minima cercavano di spendere il meno possibile, concentrandosi sul potenziale valore simbolico del loro dono.

1.3.11 Accettazione e rifiuto

La ricompensa ha però una logica precondizione: l'accettazione, e auspicabilmente l'apprezzamento, del dono. Una ricompensa è infatti possibile solo quando, come si vede esemplarmente nel succitato passo di al-Tawhīdī (*Baṣā'ir*, 5, 15), l'anonimo donatore riesce a divertire il destinatario. In altre parole, non vi è un puro automatismo tra presentazione e ricompensa. A riprova di questo si può citare le seguente lode composta da al-Buḥturī (*Dīwān*, 2, 677) per il califfo al-Muhtadī (r. 255-6/869/870):

Hai rifiutato i doni di *mihrağān*, ma non affinché in molti rinunciassero al profitto [che questi comportano].

Sei nemico delle feste di coloro che errano; ma solo perché hai scelto la giusta guida, altrimenti non lo saresti stato.

[In questi giorni] la via del Pellegrinaggio ha accolto le compagnie che la percorrono, tanto quelle vicine come quelle lontane.

I due emistichi del secondo verso rendono chiaro che la presa di posizione di al-Muhtadī si estese anche ai doni di *nawrūz*, nonostante il poeta menzioni qui, nello specifico, un rifiuto avvenuto a *mihrağān*. Più in generale, infatti, questi versi testimoniano di un netto rifiuto delle feste iraniche da parte califfale - e sul contesto storico-politico di quella che rappresenta una vera e propria eccezione nelle nostre fonti torneremo più avanti. Quel che ci interessa rilevare a questo punto del nostro studio è l'implicita affermazione di al-Buḥturī per cui i doni di (*nawrūz* e) *mihrağān* comporterebbero sì un profitto, ma non per al-Muhtadī, bensì per coloro che, recando l'omaggio tradizionale, avrebbero potuto vedersi riconosciuto un sostanzioso credito nei confronti della massima autorità. È proprio nel tentativo di evitare una simile posizione - estremamente delicata per un califfo come al-Muhtadī che regnò in un periodo di grandi turbolenze politiche - che si potrebbe ravvisare una possibile ragione per il rifiuto di cui al-Buḥturī

database online su vari aspetti quantitativi dell'economia dell'epoca, quali costo della vita, cambio delle valute, salari e così via. Il progetto è raggiungibile all'indirizzo <http://medievalislamiceconomy.com>.

testimonia nei suoi versi, pur tuttavia senza escludere la possibilità che si sia trattato di una inedita applicazione di principi rigoristi. Il ricorso a motivazioni edificanti per la scelta califfale sarebbe allora una ottima via d'uscita adottata dal poeta per non mancare di fare il proprio omaggio in termini del tutto accettabili.

1.3.12 Il *Kitāb al-tāġ* tra idealizzazione e prescrizione

Resta ora da capire in che misura l'idealizzazione che pervade il *Kitāb al-tāġ* preceda o meno l'uso cortigiano della ricompensa dei doni di *nawrūz*. L'opera, infatti, potrebbe, alternativamente, descrivere in termini idealizzati l'uso delle corti abbasidi oppure costituire un tentativo di stabilire un'etichetta di *nawrūz*. Proprio la novità insita nello stabilire modalità di comportamento che non sarebbero state note a tutti o seguite da tutti spiegherebbe la necessità di ricorrere al modello degli antichi sovrani in chiave morale. I costumi degli antichi, così, fungerebbero da paradigma, sicché l'intento del *Kitāb al-tāġ* sarebbe stato quello di introdurre o sostenere modalità di relazione tra sovrano e sudditi inedite o poco note. Va però osservato che, perlopiù, le opere che tendono a regolamentare aspetti del vivere sociale sono il prodotto sintetico di età che conoscono un affievolimento delle buone norme che quegli aspetti regolano. Ecco allora che il *Kitāb al-tāġ* si configurerebbe quale opera composta in tempi che avrebbero visto l'affievolirsi delle buone usanze tradizionali del *nawrūz*, e ciò potrebbe spiegare la quasi completa assenza di menzioni di doni di *nawrūz* attribuiti al II/VIII secolo, epoca in cui le antiche usanze di *nawrūz* non avrebbero subito alterazioni sostanziali, o semplicemente – pur presenti⁷² – non avrebbero ancora svolto un ruolo molto rilevante nell'etichetta di corte. Una considerazione d'ambiente ci porta a dare il dovuto peso a questa seconda ipotesi: ci pare infatti del tutto implausibile che l'introduzione *ex abrupto* di nuove modalità comportamentali nella vita di corte sarebbe passata sotto il più completo silenzio. Così, se le pur numerose fonti non permettono una risposta certa, sono proprio queste a suggerire un'evoluzione intermedia. Vale a dire che, per quanto riguarda il meccanismo della ricompensa dei doni di *nawrūz*, il *Kitāb al-tāġ* avrebbe voluto descrivere un uso vivo precedentemente nei suoi caratteri principali, allo stesso tempo esprimendo una tendenza a *fissare* tale uso, in linea peraltro con una generale formalizzazione dell'etichetta di corte all'epoca della sua composizione che in quegli anni prendeva piede (el-Cheikh 2014, 368). Più nello specifico, va osservato che il *Kitāb al-tāġ* è più attento a

72 D'altro canto, come abbiamo visto, i doni di *nawrūz* erano usanza praticata già in età omayyade.

quelli che sono i 'diritti' dei cortigiani che non a quanto spetta al sovrano e ai patroni di *maġlis* e questa è una chiara indicazione su quale fosse il pubblico a cui l'anonimo autore del testo intendeva rivolgersi.

In conclusione, va detto che allo stato attuale delle ricerche è difficile valutare se, in materia di ricompensa, l'etichetta proposta dal *Kitāb al-tāġ* si sia poi effettivamente imposta. Non si può, tuttavia, negare che quanto quest'opera ci dice, almeno sui doni di valore modesto, corrisponde perfettamente con quanto desumibile dalle altre fonti. Tutto ciò trova adeguato inquadramento nel contesto di un'auspicata ridefinizione in chiave normativa dei termini entro cui si doveva esplicitare il rapporto suddito-signore (protetto-patrono) nel caso del dono di *nawrūz*; ridefinizione voluta dalla variegata classe dei cortigiani, rivolta alle gerarchie abbasidi e che - ci sentiamo di poter concludere - rappresenta la corretta chiave di lettura di queste pagine del *Kitāb al-tāġ*.

1.3.13 I doni di *nawrūz* e i rapporti gerarchici a corte

Alla luce di quanto emerso sulla pratica *nawrūzī* del dono al sovrano - vale a dire qui il califfo abbaside o, analogamente,⁷³ la figura centrale di turno di un *maġlis* -, si possono iniziare a porre alcuni punti fermi sul valore sociopolitico delle celebrazioni di *nawrūz* per l'*ahl al-hāṣṣa* dell'epoca abbaside.

Com'è ormai evidente, il fatto che le celebrazioni in generale e più in particolare la pratica dei doni di *nawrūz* siano stati un importante elemento della competizione sociale e politica presso le corti abbasidi è da ricondurre al significato intrinseco di queste pratiche, da porsi in stretta relazione con il riconoscimento biunivoco, per un verso, della legittima autorità del sovrano - o comunque della figura centrale del *maġlis* in questione - e, per l'altro, dell'impegno da parte di quest'ultimo a proteggere, sostenere e favorire il mittente del dono. In questo, si conferma anche per l'epoca abbaside quanto formulato da A. Lambton per quanto riguarda i secoli successivi e l'ambito persofono nel già citato studio sul *pīškaš* di *nawrūz* (Lambton 1994).

Il dono di *nawrūz* ha dunque significato politico di riconoscimento dell'autorità dell'omaggiato, a cui corrisponde il conferimento della protezione da parte di quest'ultimo all'omaggiante in misura correlata al valore - ribadiamo sia pecuniario sia simbolico - del dono stesso, tramite il quale l'omaggiato ottiene peraltro i mezzi che gli permettono di garantire

⁷³ È importante ribadire che quanto abbiamo visto essere formalizzato in relazione alla figura centrale per eccellenza del *nawrūz* - vale a dire il sovrano nella sua espressione tendenzialmente universale - veniva replicato intorno alle figure centrali delle celebrazioni di *nawrūz* nei circoli secondari.

la posizione del suo entourage, nel quale l'omaggiante ambisce ad entrare o, il più delle volte, a rimanere.

Al significato politico del dono di *nawrūz* è possibile ricondurre tutte le caratteristiche che abbiamo rilevato in relazione a questa pratica. Esso è, nelle parole del *Kitāb al-tāġ*, un 'diritto del sovrano', nel senso che a questi *di diritto* spettano l'autorità (universale) e il suo riconoscimento.

Come visto sopra, il dono tende a essere rappresentativo di chi lo fa - e per il modello proposto dal *Kitāb al-tāġ* dovrebbe sempre essere così - perché colui che dona sta riconoscendo la legittima autorità del sovrano e, allo stesso tempo, offre se stesso e la propria fedeltà al ricevente. Al donatore è perciò riconosciuta una giusta ricompensa, perché il sovrano, nell'accettare il dono, lo pone pubblicamente sotto la sua personale protezione, che va intesa sia contro i nemici sia contro l'indigenza. Diretta e logica conseguenza di ciò è che il non richiedere la dovuta ricompensa è mancanza che può costituire lesione della dignità regale del sovrano. Questa concezione del dono di *nawrūz* spiega perché il permesso di presentare doni di *nawrūz* al sovrano si configurasse come un vero e proprio privilegio: precisamente per via dei vantaggi sociali, politici e materiali che l'ammissione a questa cerimonia comportava per l'omaggiante.

1.4 La diffusione dei panegirici di *nawrūz*

1.4.1 L'origine mesopotamica meridionale

Il genere letterario degli omaggi poetici è strettamente legato alla vasta questione riguardante la regalità califfale di epoca abbaside, come è stato riconosciuto già da Stefan Sperl (1977) e poi approfondito dal celeberrimo studio di Suzanne Stetkevych (2002), che offre interessanti considerazioni sul ruolo politico di questo genere poetico. I panegirici composti in occasione del *nawrūz* possono quindi contenere preziose indicazioni sulla storia di queste celebrazioni di corte.

I passi che analizzeremo nel prosieguo sono stati individuati seguendo un duplice criterio: da una parte è stato escluso quanto della produzione poetica sul *nawrūz* non sia in senso stretto panegiristico, dall'altra si è preso in considerazione solo quanto sia stato, esplicitamente o implicitamente, composto in occasione di un capodanno.⁷⁴

⁷⁴ Si escludono perciò composizioni poetiche connesse al *nawrūz* che possono anche rivestire grande importanza all'interno di un discorso generale sulle festività di origine iranica alla corte abbaside. Un esempio sono i versi in lode per la riforma del 282/895 composti da Ibn al-Mu'tazz per suo cugino il califfo al-Mu'taḍid. Infatti, questi versi si collocano all'interno di un'ampia *qasīda* nella quale il poeta ripercorre tutti i principali eventi del califfato di al-Mu'taḍid (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 481-585; *infra* sez. 2.3.1); sono quindi versi

Il più antico esempio di panegirico di *nawrūz* conservatosi nelle fonti abbasidi. Si tratta dei succitati pochi versi, di autore ignoto, contenuti nel *Kitāb al-Baṣā'ir wa al-Ḍaḥā'ir* di al-Tawḥīdī, composti quale accompagnamento di un dono ricevuto dal governatore di Kūfa 'Amr b. Sa'īd, noto anche come al-Ašdaq. Dei versi in questione abbiamo proposto una traduzione nella sezione 1.3.9. Ciò che è qui di assoluta rilevanza è la preminenza degli ambienti di area mesopotamica meridionale, ai quali va quindi ricondotta questa primissima notizia di lodi di *nawrūz* in lingua araba, parallelamente a quanto abbiamo potuto vedere anche per le prime notizie relative ai doni di *nawrūz*, che vorrebbero il primo dono a una autorità musulmana consegnato da parte dei *dahāqīn* iracheni e i primi impulsi normativi in merito da parte di un'altra autorità musulmana emanate proprio dal governorato di Kūfa.

È più che ragionevole dedurre da questi dati come l'origine del *nawrūz* quale fenomeno organico alla società califfale sia da ritrovarsi primariamente in quelle terre. Un dato, questo, da tenere ben presente anche in relazione al discorso, che affronteremo più avanti, relativo alla ricostruzione della storia di questa celebrazione in ambito abbaside.

1.4.2 La lode di *nawrūz* nel primo periodo abbaside

Sono circa una settantina gli anni che separano il passo or ora menzionato dalla comparsa di alcune altre notizie simili in epoca abbaside. Almeno sino agli anni di al-Ma'mūn, troviamo nelle fonti solo pochi versi di lode in occasione del *nawrūz* e vale la pena ricapitolare brevemente gli ambienti e i personaggi a cui ricondurre questa variegata produzione letteraria.

Un primo caso è quello del cantante Ḥakam al-Wādī, di cui pure abbiamo già proposto una traduzione nella sezione relativa ai doni di *nawrūz*. Come spiega esplicitamente il passo del *Kitāb al-aḡānī* in questione, l'aneddoto è ambientato nella dimora kufana del mecenate Muḥammad b. al-'Abbās - personaggio da identificarsi con ogni probabilità nel cugino del califfo abbaside al-Manṣūr - e, dunque, in ambiente ancora una volta iracheno o, in altri termini, mesopotamico meridionale.

A questi versi vanno ad aggiungersi i primi - di cui si abbia notizia - rivolti in occasione di un *nawrūz* a un califfo. Si tratta di quelli che il poeta

non composti in occasione del *nawrūz*, ma che lo menzionano per altri motivi. Parimenti, per rimanere nell'ambito della produzione poetica dello stesso autore, non sono stati qui considerati quei versi che si limitano alla descrizione delle celebrazioni, come è il caso dei passi volti a descrivere lo spettacolo della *samāga* (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 120). Si tratta di materiali comunque interessanti, che affrontiamo in altre sezioni del presente lavoro. Va segnalata, inoltre, la perduta *Risālat al-aṣ'ār al-šā'ira fī al-nayrūz wa al-mihraḡān* del filologo e storico al-Iṣfahānī (m. dopo il 350/961), di sicuro interesse. Sappiamo di quest'opera da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 31, 52) e doveva consistere, come si desume dal titolo, in una raccolta di composizioni in occasione delle due principali feste iraniche.

Abū al-‘Atāhiya pose ad accompagnamento del dono che presentò all’abba-side al-Mahdī, stando a quanto riporta il già citato passo del *Kitāb al-kāmil* che abbiamo visto nella sezione 1.3.8.

Si ritorna nella Mesopotamia meridionale con i nove versi (Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, 19, 282-3) del poeta Salm b. ‘Amr al-Ḥāsir (m. 186-802), originario di Baṣra. Il *Kitāb al-ağānī*, in cui i versi sono conservati, ci narra che furono declamati al momento della consegna dei doni ad al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī (m. 193/808). Anche per via dell’importanza storica – nonché letteraria, in qualità di personaggio molto frequentato dall’aneddotica d’*adab* – rivestita da Yaḥyā al-Barmakī, è il caso di insistere sulla centralità della cerimonia di consegna dei doni nella storia dei *madīḥ*, ossia panegirici, in occasione del *nawrūz*. Una centralità che emerge dalla stretta relazione intercorrente tra *madīḥ* e dono di *nawrūz*, tanto più significativa se raffrontata con il dato, desumibile da fonti di epoca successiva, per cui il *nawrūz* e le sue celebrazioni si componevano anche di diverse altre pratiche, quali il *ṣabb al-mā’*, l’accensione di fuochi – qualunque cosa tale espressione volesse significare a seconda dei diversi ambiti e nei diversi secoli –, pratiche a carattere carnascialesco – almeno per la seconda metà del III/IX secolo –, allestimento dello *haft sīn* e così via.

1.4.3 I *madīḥ* in forma scritta

Fu dunque l’omaggio di *nawrūz* l’elemento celebrativo che favorì l’emergere dell’uso di comporre *madīḥ* per quest’occasione. Un dato, questo, che trova conferma anche guardando ad uno sviluppo importante di questo tipo di produzione: la comparsa di una forma scritta di *madīḥ*, ricondotta alla categoria di *mukātaba* – o composizione in forma scritta – destinata ad accompagnare i doni di *nawrūz* consegnati in assenza del mittente.

È proprio facendo esplicito riferimento al genere della *mukātaba* che Abū Hilāl al-‘Askarī riporta l’omaggio poetico inviato al califfo al-Ma’mūn dal suo segretario personale, il *kātib* Aḥmad b. Yūsuf. Secondo al-‘Askarī, questi versi (per i quali rimandiamo alla sez. 1.3.9) costituirebbero il primo caso di rime di *nawrūz* inviate *in forma scritta*. Una conferma tendenziale potrebbe ritrovarsi nel fatto che, proprio a partire dagli inizi del III/IX secolo, si nota un incremento dei versi a carattere panegiristico in forma di *mukātaba*, deducibile sia dalla comparsa nelle nostre fonti della forma introduttiva *kataba* (scrisse), che in taluni casi va a sostituire il consueto *qāla* (disse), sia dal fatto che al-‘Askarī, scrivendo nel IV/X secolo la sua opera sugli iniziatori di varie pratiche, si sia interessato solo a quelle di cui poteva essere stato testimone diretto perché ancora in uso al suo tempo.

È certo più prudente non seguire al-‘Askarī nella precisa identificazione dell’iniziatore di una pratica in seguito tanto diffusa – il nostro scrive, dopotutto, più di un secolo in ritardo rispetto ai fatti – ma è molto probabile

che l'usanza di inviare versi scritti quale accompagnamento ai doni di *nawrūz* sia effettivamente emersa in quegli anni. Il fenomeno è, peraltro, un sintomo non trascurabile della crescente importanza in ambito palatino tanto dei doni di *nawrūz*, quanto dei versi di lode che li affiancavano e che, da quell'epoca in poi, sarebbero andati assumendo maggiore rilevanza nel ricco contesto delle celebrazioni di *nawrūz*.

1.4.4 Da al-Ma'mūn ad al-Mutawakkil

Proprio sotto al-Ma'mūn, le celebrazioni di corte per il *nawrūz* acquisirono sempre più rilievo. Un fatto, questo, che trova una conferma nel ruolo che la sua figura, in qualità di personaggio letterario, rivestì per alcuni autori più tardi,⁷⁵ i quali vi avrebbero riconosciuto il depositario per eccellenza della conoscenza sulla storia delle feste iraniche.⁷⁶

Negli anni immediatamente seguenti, la produzione torna ad essere difficilmente tracciabile. Alla prima metà del III/IX secolo va ricondotta, comunque, l'opera di 'Abdallāh b. al-'Abbās al-Rabī'i (m. 247/861). Si tratta di brevi composizioni d'occasione la cui conoscenza dobbiamo al *Kitāb al-aġānī* (13, 106-7), due versi per il poeta e cortigiano Mu'allā b. al-Ṭā'i e quattro per il califfo al-Wāṭiq (r. 227-32/842-7), che avrebbe ricompensato al-Rabī'i con 30.000 *dirham*.⁷⁷ È questo il primo caso di ricompensa per versi di omaggio slegati dalla presentazione di un qualche dono materiale. Il carattere eccezionale di questi tardi versi premiati da al-Wāṭiq ci segnala come, per quanto concerne il periodo sino alla metà del III/IX secolo, la produzione poetica legata alle celebrazioni di corte del *nawrūz* sia nata e si sia sviluppata quale complemento alla presentazione dei doni. Ciononostante, non deve sfuggire la significatività storica delle composizioni di al-Rabī'i, che preludono a un successivo sviluppo di questa tipologia letteraria, di cui abbiamo corposa evidenza già a partire dal califfato di al-Mutawakkil (r. 206-47/822-61).

⁷⁵ Appuntiamo qui che nell'unico passo a proposito di doni di *nawrūz* in ambito abbaside conservato dal *Kitāb al-'iqd al-farīd*, importante opera antologica dell'andaluso Ibn 'Abd Rabbihi, si riportano i versi composti dal cortigiano al-'Abbās al-Hamadānī come accompagnamento ad un dono destinato proprio al califfo al-Ma'mūn (Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, 7, 318).

⁷⁶ Su questo punto si veda *supra* sez. 1.1.2.

⁷⁷ La ricompensa, anche molto generosa, dei versi di lode da parte del patrono/dedicatario è un tratto molto importante della produzione poetica di questo periodo. Il valore messo in moto da questo genere di transazione non deve, come rilevato recentemente da M. Hoorelbeke (2015, 110-27), essere sottovalutato, ma, allo stesso tempo, non bisogna ridurre i versi oggetto di ricompensa a meri pretesti per il sostentamento dell'*entourage* del potente di turno.

1.4.5 I *madīh* per al-Mutawakkil

È proprio nella metà del III/IX secolo, infatti, che si registra un notevole incremento quantitativo dei versi composti in lode di califfi e dignitari per le celebrazioni di *nawrūz*. Non solo: sono questi gli anni in cui compaiono anche intiere *qaṣā'id* (sg. *qaṣīda*) composte da poeti professionisti, una produzione, peraltro, ormai del tutto slegata dall'originaria funzione di complemento ai doni di *nawrūz*, diventando di per sé stessa un vero e proprio omaggio per il capodanno. In altre parole, sotto il califfato di al-Mutawakkil, la poesia di occasione, si trasforma da accompagnamento a dono stesso di *nawrūz*.

Sono, oltretutto, particolarmente numerose le composizioni dedicate al califfo stesso. Un buon numero di queste è conservato nel coevo *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* e la stessa opera contiene anche tre componimenti del grammatico, recitatore del Corano e poeta Abū 'Uṭmān Bakr al-Māzinī (m. 249/863), il quale operò sia alla corte di al-Wāṭiq sia a quelle di al-Mutawakkil. Dato che tutte le altre composizioni del grammatico arabo registrate nel testo in questione sono ricondotte all'ambito cortigiano di al-Mutawakkil, pare più facile presumere che anche in questo caso i versi siano da attribuire al periodo in cui al-Māzinī lavorò alla corte di Samarra. Inoltre, ad al-Mutawakkil è dedicata la prima *qaṣīda* composta da un poeta di professione in occasione di un *nawrūz*. L'autore è al-Buḥturī (*Dīwān*, 2, 943-4) e i versi in questione furono composti durante il controverso spostamento della corte califfale a Damasco, nella primavera del 244/858. Torneremo più avanti su questa *qaṣīda* nel capitolo dedicato alla presunta riforma del calendario fiscale voluta da al-Mutawakkil⁷⁸ per concentrarci ora su un passo del *Kitāb al-aḡānī* (19, 310-11) in cui troviamo una ricca descrizione della consegna di un dono modesto ma significativo al califfo al-Mutawakkil da parte della concubina Qabiḥa, peraltro madre del futuro califfo al-Mu'tazz:

Nel giorno di *nawrūz* Qabiḥa, si recò da al-Mutawakkil con in mano una coppa di cristallo contenente una bevanda di colore chiaro e lui le disse: «Cos'è questo?». E lei: «È il mio regalo per te in questo giorno. Dio ti ha messo al corrente della sua benedizione?». Allora al-Mutawakkil prese la coppa dalla sua mano, bevve, e la baciò sulla guancia, dove era stato scritto col *misk* il suo nome Ġa'far.

La tipologia del dono e la risposta del califfo echeggiano quelle della tradizione sul primo dono ad un'autorità islamica, di cui abbiamo parlato più

⁷⁸ La riforma ambiva, per dirla molto brevemente, a spostare il *nawrūz* dalla sua sede calendariale tradizionale del 1° *farwardīn* del calendario iranico al 17 giugno di quello siriano. Nella sezione 2.2.6 affrontiamo questo inedito legame tra il dibattuto spostamento della capitale a Damasco e il rinvio del capodanno.

sopra, configurandosi quindi come il riconoscimento in termini islamici dell'autorità *nawrūzī* del califfo. La coppa, inoltre, è accompagnata da una breve composizione, mirata a carpire la benevolenza di al-Mutawakkil, ma Qabiḥa, in questo, viene prontamente contrastata da un'altra ancella, Faḍl al-šā'ira, che interviene con una propria composizione per salvaguardare la sua posizione di favorita:

Faḍl al-šā'ira era presente e disse:

Sulla guancia ha scritto Ğa'far col *misk*, ma il suo nero effetto agisce
dentro di me.

Come ha tracce nere sulla guancia, così sul mio cuore ho segni di
tristezza.

O tu che nel segreto desideri Ğa'far, che Dio possa dargli ogni tua bontà.

Poi continuò:

Il vino è come la Luna splendente, nel bicchiere, come i pianeti luminosi.

Gira attorno a lui ciò che rispetto a lui è inferiore, come Luna piena
nell'oscurità.

Al migliore degli *hāšimiti* simile alla spada aguzza e tagliente.

Non deve sfuggire, nella lettura di questo aneddoto, il parallelo tra il terzo verso di Faḍl al-šā'ira, col quale questa rimuove ogni contrarietà alla relazione tra al-Mutawakkil e la sua concorrente, e quanto raccomandato alle donne del sovrano nel *Kitāb al-tāğ*, in cui si dice che «quando una moglie del sovrano possiede un'ancella che sa essere amata e preferita dal sovrano, gliene deve fare omaggio in splendido stato, con i suoi migliori ornamenti e gli accessori più graziosi. Se fa ciò, il sovrano è tenuto a darle la precedenza sulle altre donne» (pseudo-Ğāḥiḥ, *Tāğ*, 148). Sebbene Faḍl al-šā'ira non fosse moglie di al-Mutawakkil, è evidente che il principio sottostante al suo operato è proprio quello auspicato nel *Kitāb al-tāğ*.

1.4.6 I trent'anni di crisi da al-Mutawakkil ad al-Mu'taḍid

Nel 247/861 al-Mutawakkil muore, vittima di una congiura ordita da una parte dei suoi generali turchici, forse con la complicità del figlio, che ne prenderà il posto col nome di al-Muntaṣir (r. 247-8/861-2). La stagione che seguì a questo traumatico evento è conosciuta con il nome di 'anarchia di Samarra' ed è una fase in cui, nel giro di una sola decade iniziale, si succedettero quattro califfi di scarsissimo peso politico, ridotti a mere pedine nelle lotte interne alle fazioni dell'esercito.

Il califfato di al-Muntaṣir, che seguì immediatamente quello di al-Mutawakkil, durò solo pochi mesi e le nostre fonti non registrano versi dedicati a questo califfo in occasione del *nawrūz*. Lo stesso si deve dire anche per al-Musta'in (r. 248-52/862-6), il cui califfato durò tuttavia poco meno di

quattro anni. Ciò potrebbe essere segnale dello scarso prestigio di cui tale califfo godette. Come nota H. Kennedy in *The Prophet and the Age of the Caliphates* la figura di al-Musta'in fu acclamata in tutta fretta dai generali che lo sostenevano, per evitare l'ascesa al trono di uno dei figli di al-Mutawakkil (2004, 188). Dice molto in proposito il fatto che, fino al momento della sua acclamazione, il futuro al-Musta'in si fosse guadagnato da vivere come copista, frequentando poco o nulla gli ambienti di corte.

Il successivo califfato di al-Mu'tazz (r. 252-5/866-9) – figlio di al-Mutawakkil e della già summenzionata Qabiḥa – è momento di maggiore, sia pur relativa, stabilità di questa fase. Prova ulteriore ne è il fatto che a questi anni possiamo ricondurre una *qaṣīda* di al-Buḥturī (*Dīwān*, 3, 1646-50) dedicata proprio ad al-Mu'tazz in occasione delle celebrazioni di quello che sarebbe stato il suo ultimo anno sul trono califfale. Infatti, i versi di al-Buḥturī dichiarano che il *nawrūz* cadde quell'anno di sabato,⁷⁹ fatto che avvenne solo il 29 *rabi'* II 255/20 aprile 869, circa tre mesi prima della deposizione di al-Mu'tazz, avvenuta a opera dei militari, scontenti per l'esiguità della loro paga. Il *dīwān* di al-Buḥturī conserva inoltre due composizioni (3, 1534-8, 1646-50), purtroppo non databili, in lode di al-Mu'tazz per le celebrazioni di *nawrūz*, il che fa presumere che a ogni *nawrūz* del suo breve califfato il poeta abbia composto una *qaṣīda* per l'occasione.

Un rapporto con le celebrazioni iraniche, quindi, del tutto contrario a quello che avrebbe avuto il suo successore al-Muhtadī. Infatti, per quanto riguarda il califfato di quest'ultimo, che durò nemmeno un anno (dal 7-8 *ša'bān* 255/21-2 luglio 869 al 18 *raġab* 256/ 21 giugno 870), non abbiamo né versi dedicati a questo califfo né a uomini a lui vicini in occasione del *nawrūz*. Al contrario – ed è cosa che va notata proprio perché non si riscontrano sin qui simili prese di posizione da parte di esponenti della famiglia califfale abbaside – al-Muhtadī è il destinatario di una *qaṣīda* in cui viene lodato proprio per *non* aver accettato i tradizionali doni di *mihraġān* ed è per di più esaltato quale censore delle 'feste che errano' (*supra* sez. 1.3.11), con la duplice lettura possibile del termine. L'autore di questa *qaṣīda* è, peraltro, il testé citato al-Buḥturī, che aveva incensato la liceità «che non si mischia ad alcuna ipocrisia» delle celebrazioni di *nawrūz* del precedente califfo (e cugino dell'attuale dedicatario) al-Mu'tazz.

Come abbiamo visto nella precedente sezione, al-Buḥturī parla del rifiuto dei doni di *mihraġān* – e ricordiamo qui la ricorrente endiadi *nawrūz/mihraġān* quale occasione in cui era doveroso presentare doni al sovrano – e, allo stesso tempo, incensa il califfo per essersi posto quale nemico delle *a'yād* (cioè delle *feste*, al plurale) piuttosto che dello 'īd (singolare). Ora, questi due dati ci conducono a desumere che tale rifiuto coinvolse

79 Il verso in questione, infatti, dice: «Oggi è sabato e *nawrūz* e la moralità del [mio] signore | non si mischia ad alcuna ipocrisia».

anche i doni di *nawrūz*. Inoltre, poiché al-Muhtadī inaugurò il suo califfato in estate, ecco che la prima occasione di chiarire la sua ufficiale contrarietà alla celebrazione di feste di origine extra-islamica fu il *mihraġān* del 255/869. Si può presumere che questa inconsueta, o meglio eccezionale, condanna califfale delle feste di origine iranica sia stata rapidamente recepita, visto che, a quanto pare, al-Muhtadī non ebbe bisogno di ribadirla per il successivo *nawrūz*.

Se sul valore politico di questo rifiuto avremo modo di tornare nella sezione 1.6, è bene rilevare qui che, per poco meno di un anno, le usanze palatine del dono e della lode di *nawrūz* furono bandite o fortemente scoraggiate. Abbiamo, infatti, un unico caso e solo in via ipotetica riconducibile ai mesi del califfato di al-Muhtadī di una *qaṣīda* di *nawrūz*. Si tratta dei versi che Ibn al-Rūmī rivolse ad ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 1, 76-7), esponente di rilievo del ramo di Baghdad di quella famiglia ṭāhiride che dal 205/821 al 259/873 aveva retto la provincia del Khorasan per gli abbasidi. Si tratta di una composizione per un *nawrūz* caduto di mercoledì,⁸⁰ il che ci permette di avanzare qualche ipotesi riguardo alla datazione. Infatti, nel lungo periodo in cui il poeta godette del favore di ‘Ubaydallāh, tale coincidenza si verificò in tre occasioni, il 13 *ġumāda I* 256/18 aprile 870, il 28 *raġab* 263/16 aprile 877 e il 13 *šawwāl* 270/14 aprile 884. Tuttavia, in assenza di ulteriori indizi ci risulta impossibile pronunciarsi in favore di una delle tre date in particolare, anche perché gli stretti legami politici intercorrenti tra la famiglia ṭāhiride e una regione di forte cultura iranica quale il Khorasan abbaside autorizzano a sospettare quantomeno una non entusiasta adesione al rifiuto califfale delle celebrazioni di *nawrūz*, che sarebbe potuta sfociare in aperta disobbedienza.

1.4.7 Il califfato di al-Mu‘tamid

Sebbene il periodo di instabilità politica apertosi con l’omicidio di al-Mutawakkil non possa dirsi pienamente concluso prima della salita al potere di al-Mu‘taḍid (279-89/892-902), le condizioni generali dell’impero migliorarono molto sia sotto il profilo del controllo del settore militare sia sotto quello del funzionamento dell’apparato amministrativo già a partire dal califfato di al-Mu‘tamid (r. 256-79/870-92). In particolare con la reggenza di al-Muwaffaq (269-78/882-91), durante la quale – nonostante il protrarsi di lotte intestine all’amministrazione tra i burocrati fedeli al califfo e quelli vicini al reggente suo fratello – l’impero diede prova di una rinnovata capacità di intervento militare, soprattutto nella repressione della rivolta

80 I versi in questione dicono: «Mercoledì, che meraviglioso mercoledì! | il più nobile dei giorni || Posto come centro della settimana, | come bel ciondolo al centro della collana che sul collo si posa || Dio non ricopre il *nayrūz* del [mio] principe | se non di gioia».

zanġ, in cui il giovane principe Abū al-‘Abbās, il futuro al-Mu‘taḍid, iniziò a conquistarsi fama di vittorioso comandante militare. Anche grazie a uno studiato impiego a scopi propagandistici delle missive contenti i rapporti sull'andamento della campagna (Kennedy 2003, 26-35).

Per quanto concerne la produzione di *madīh* in occasione del *nawrūz*, a questa ventina d'anni possiamo ricondurre gran parte della produzione poetica di Ibn al-Rūmī, che in questo periodo compose per diversi patroni. In primo luogo va ricorda la già menzionata *qaṣīda* in lode di ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir. Si tratta di una composizione che, riferendosi ad un *nawrūz* occorso di mercoledì, avrebbe due possibilità di datazione comprese negli anni del califfato di al-Mu‘tamid, il 263/877 e il 270/884, e una agli sgoccioli del califfato di al-Muhtadī, nel *ġumāda I* 256/aprile 870.

Non si tratta dell'unica composizione che Ibn al-Rūmī dedicò per il *nawrūz* al suo importante patrono. Nel 266/880, in occasione della coincidenza tra il 1° *ramaḍān* e il *nawrūz*, il nostro poeta gli offrì una *qaṣīda* (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 6, 2609-10) per invitarlo ad attendere la fine del mese del digiuno per celebrare degnamente il capodanno.⁸¹ Tre anni dopo, nel 269/883, Ibn al-Rūmī ebbe in sorte di comporre un'altra *qaṣīda* di *nawrūz* per ‘Ubaydallāh (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 6, 2011), questa volta in occasione di un capodanno coincidente proprio con il giorno di *‘īd al-fiṭr* - anche in questo caso la datazione del componimento è resa possibile dalla menzione del sincronismo.⁸² Un terzo sincronismo, questa volta consistente in una occorrenza molto ravvicinata tra *nawrūz* e *‘īd al-aḍḥā*, permette di datare al *ḍū al-ḥiġġa* 275/aprile 889, mese in cui le due celebrazioni caddero a due giorni di distanza, una *qaṣīda* dedicata ad Abū Ṣāqar Isma‘īl b. Bulbul al-Šaybānī, visir califfale - ma solo formalmente, perché nella sostanza Abū Ṣāqar dipendeva dall'autorità di al-Muwaffaq - delegato principalmente all'amministrazione. Resta, per il momento, esclusa dalla possibilità di datazione una sola *qaṣīda* di capodanno tra quelle composte da Ibn al-Rūmī, in cui il poeta loda ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh per gli onori che riserva al *nawrūz* e al *mihraġān* (Ibn al-Rūmī, *Dīwān* 5, 1817).

In questi stessi anni, nonostante lo spazio di manovra del califfo in carica al-Mu‘tamid si fosse ridotto notevolmente, possiamo constatare come questi rimanesse un importante polo di autorità politica prendendo in considerazione una composizione di *nawrūz* di al-Buḥturī, il quale, in un suo *madīh* (al-Buḥturī, *Dīwān*, 2, 731-4) composto per l'occasione (ma non sappiamo in quale anno), si rivolgeva proprio al califfo chiedendo una riduzione di quanto dovuto come pagamento dell'imposta *ḥarāġ*. Tale richiesta va forse intesa come ricompensa per il dono, cioè la poesia stessa, con il quale il poeta omaggia il califfo. Ciò andrebbe a confermare, da un

81 Su questa *qaṣīda* torneremo parlando dei sincronismi tra *nawrūz* e *ramaḍān* nella sez. 1.7.3.

82 Si veda a la sez. 1.7.3.

lato, l'ipotesi sopra avanzata secondo la quale la *qaṣīda* valeva ormai in sé stessa quale dono di *nawrūz* e, dall'altro, la norma prescritta nel *Kitāb al-tāğ* secondo cui il dono di *nawrūz* di ogni uomo vicino al sovrano deve corrispondere alla sua professione o all'ambito nel quale egli eccelle.

1.4.8 La diminuita produzione di *madiḥ* sotto al-Mu'taḍid e i suoi successori

Gli anni del califfato di al-Mu'taḍid (r. 279-89/892/902) sono importantissimi per la storia del *nawrūz* sul piano amministrativo per via della dislocazione del capodanno fiscale all'11 giugno e registrano una diminuita produzione di panegirici in occasione del *nawrūz*. Infatti, possiamo ascrivere con certezza a questo periodo solo i dieci versi dedicati da Ibn al-Rūmī (*Dīwān*, 3, 1196) ad al-Qāsim b. Wahb, *kātib* su cui si hanno poche informazioni certe e molta aneddotica, raccolta e analizzata da una prospettiva letteraria in un lavoro di L. Osti (2004). Il dato più importante per noi è che egli fu visir del califfo al-Mu'taḍid e, sino al 291/904, nonché del successore di questi, al-Muktafi (r. 289-95/902-8).

Nei versi che Ibn al-Rūmī dedicò ad al-Qāsim b. Wahb è menzionato un *nawrūz* occorso di giovedì.⁸³ In base a questa informazione è possibile fornire alcune proposte per la datazione della *qaṣīda*. Le ipotesi più solide in proposito sono in alternativa il 21 *muḥarram* 280/12 aprile 893 o il 6 *dū al-qa'da* 272/14 aprile 886, dato che la mancanza di precise informazioni biografiche sul dedicatario non permette di privilegiarne una. Sarebbe invece da escludere l'ipotesi che i versi siano stati composti in occasione del *nawrūz mu'taḍidī* dell'11 giugno, poiché questo coincise per la prima volta con un giovedì solo nel 288/901. Un'ipotesi che potrebbe risultare interessante per via del fatto che fu proprio in quell'anno che al-Qāsim b. Wahb ottenne la nomina a visir, ma che va scartata perché si tratta di data posteriore alla morte di Ibn al-Rūmī.

Negli anni che vanno dalla morte di al-Mu'taḍid sino all'inizio del periodo buide, vale a dire il quarantennio che va dal 289/902 al 334/945 in cui regnarono al-Muktafi (289-95/902-8) al-Muqtadir (295-320/908-32), al-Qāhir (296/908 e 320-2/932-4) e al-Rādī (322-9/934-40), il controllo del potere si fece progressivamente meno saldo nelle mani del casato abbaside. Sotto il profilo della produzione di panegirici di *nawrūz* questi decenni si pongono in sostanziale continuità con quelli precedenti e non si riscontrano altri versi di lode, se non due brevi composizioni di al-Ṣanawbarī (m. 334/945-6). Entrambe sono di cinque versi e non contengono informazioni utili a identificare i dedicatari (al-Ṣanawbarī, *Dīwān*, 84, 45-52).

83 Il verso dice «È stato bello il *nawrūz* di giovedì | e Dio l'ha reso [per noi] felice, non triste».

È un dato estremamente significativo: alla sostanziale sparizione dei panegirici di *nawrūz* a cavallo tra III/IX e IV/IX secolo potrebbe aver contribuito la riforma del calendario emanata da al-Mu'taḍid nel 282/895. Tale riforma comportò l'istituzione di un nuovo *nawrūz* di natura primariamente amministrativa che, come vedremo più avanti, ben presto assunse su di sé alcuni dei caratteri del vecchio *nawrūz* della tradizione. Per quanto riguarda l'aspetto celebrativo, abbiamo infatti diverse testimonianze del fatto che, tanto a corte quanto nelle strade di Baghdad, il *nayrūz mu'taḍidī* era festeggiato con modalità assimilabili a quelle proprie del *nawrūz* tradizionale. Si tratta di anni, come indicato da A. Hasan in un suo riepilogo delle notizie riguardanti le riforme del califfato di al-Mu'taḍid, in cui le spese di corte furono sensibilmente ridotte allo scopo di permettere all'erario di recuperare solidità finanziaria (Hasan 2007, 8-9; più in generale, a proposito delle difficoltà finanziarie attraversate dall'impero abbaside nella seconda metà del III/IX secolo: Waines 1977). Quanto questo dato possa valere a spiegare la riduzione tanto delle notizie relative a doni di *nawrūz* quanto di poesie in occasione della stessa festa resta da stabilire, anche perché il *nawrūz* - della tradizione o riformato che fosse - era comunque celebrato, come dimostrano i preparativi nella dimora di Umm al-Muqtadir di cui ci parla il *qādī* al-Tanūhī (si veda la sez. 2.3.3). Inoltre, sappiamo da Miskawayh, il quale scrive qualche anno dopo i fatti, che i doni di *nawrūz* e *mihraġān* per la famiglia califfale costituivano un'importante voce di spesa nella vita di corte (si veda la sez. 1.3.9).

Tutto ciò rende problematica la mancanza di notizie riguardo a poesie composte *ad hoc* per il *nawrūz* in questo periodo storico. In assenza di altre testimonianze, non ci resta che postulare il venire in essere di un processo inverso a quello che comportò lo svilupparsi di questo tipo di composizioni. In tale prospettiva, così come esse aumentarono numericamente in parallelo alla crescita di rilevanza politica delle celebrazioni califfali del *nawrūz*, la diminuzione di questo tipo di produzione poetica dopo le riforme di al-Mu'taḍid testimonierebbe di quella rilevanza politica che le celebrazioni di *nawrūz* avevano acquisito nel corso del III/IX secolo e che si esprimeva attraverso il cerimoniale pubblico dell'omaggio al califfo mediante donativi che potevano/dovevano essere ricompensati. Anche senza prestare fede alla lettera, tra gli altri, del *Kitāb al-tāġ*, che considera il *nawrūz* quale giorno nel quale avveniva la riconferma delle cariche, è chiaro dal grande valore di molti dei doni di *nawrūz*, dall'importanza che il riconoscimento di questi aveva sotto forma di ricompensa e dagli occasionali diverbi sul diritto o meno a parteciparvi, che le celebrazioni di *nawrūz* rivestivano notevole rilevanza politica. Ecco allora che, in un contesto di diminuita autonomia politica califfale sembra legittimo ipotizzare che alla scomparsa, o alla mancata conservazione, della produzione poetica di *nawrūz* abbia in larga misura contribuito un parziale offuscamento del potere califfale. Sappiamo infatti che i vari califfi succedutisi in quegli anni furono perlopiù

messi in ombra da altri personaggi: visir, esponenti alla stessa famiglia regnante, o altre figure di corte.⁸⁴

1.4.9 Il periodo buide

Le cose cambiano con il periodo buide. Il numero di versi di lode per visir, emiri e altri personaggi di corte – spesso di ardua identificazione – si fa più consistente. Tra i dedicatari che ricevono lodi in versi in occasione del capodanno si possono citare Abū al-Faḍl Muḥammad b. al-‘Amīd – originario di una famiglia di mercanti del Khorasan, legato alle corti ziyaridi e che più tardi troviamo al servizio dell’emiro Rukn al-dawla –, Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. ‘Abbād (326-85/938-95), visir di Mu‘ayyid al-dawla e allievo del già citato Ibn al-‘Amīd, e gli *amīr al-umarā’* buidi ‘Aḍūd al-dawla (367-72/977-982-3) e Ṣamṣam al-dawla (353-88/964-8). A questi si aggiungano i versi composti da due fratelli germani, eminenti esponenti dell’ormai vastissima famiglia alide, Abū al-Ḥasan Muḥammad, meglio noto come al-Šarīf al-Raḍī e Abū al-Qāsim ‘Alī, conosciuto come al-Šarīf al-Murtaḍā.

Se, nel caso delle più brevi composizioni legate alla consegna di doni di *nawrūz* per i personaggi che abbiamo or ora citato, si tratta di versi che non fanno che collocarsi nel solco di una tradizione ormai ben stabilita, bisogna dire invece che non è questo il caso dei versi composti da al-Šarīf al-Raḍī e al-Šarīf al-Murtaḍā, perché si tratta di una produzione significativa e variegata. I destinatari dei versi composti da al-Šarīf al-Raḍī sono un certo Qiwām al-dīn, probabilmente da identificarsi con l’*amīr al-umarā’* buide del Kirmān Qiwām al-dawla (403-19/1012-3-1028-29), al quale al-Šarīf al-Raḍī dedicò due lunghe composizioni in occasione dei *nawrūz*. Queste *qaṣā'id*, stando alle introduzioni in prosa che le accompagnano, sarebbero da datarsi rispettivamente al 399/1008 e del 402/1011. Se le datazioni fornite sono corrette, si tratterebbe di omaggi precedenti alla nomina di Qiwām al-dawla ad *amīr* del Kirmān. Altro dedicatario di poesie di al-Šarīf al-Raḍī fu Bahā’ al-dawla (r. 379-403/989-1012), *amīr* buide con il quale l’autore ebbe rapporti molto cordiali, se confrontati con quelli intrattenuti in precedenza con altri membri del casato buide, in particolare ‘Aḍūd al-dawla, il quale giunse a imprigionarlo nel 369/979-80.

La produzione di panegirici di *nawrūz* di al-Šarīf al-Murtaḍā è più ampia rispetto a quella del fratello. Anche in questo caso, i dedicatari sono esponenti di spicco della famiglia o dell’establishment buide. In partico-

84 Su quegli anni si veda quanto sintetizzato da H. Kennedy nel capitolo significativamente intitolato *The Disastrous Reigns of al-Muqtadir and His Successors*, e l’importante *Crisis and Continuity at the Abbasid Court* (Kennedy 2004, 187-99; Berkel et al. 2013). Sempre ad al-Muqtadir e, in particolare, alla rilevanza acquisita da alcune figure femminili della sua corte, è dedicato il lavoro recente e accurato di Berkel (2007).

lare il poeta compose, nel 402/1011 e nel 403/1012, versi per Abū Ġālib Muḥammad Faḥr al-mulk, ex-visir di Bahā' al-dawla e governatore di Baghdad tra il 401/1010-1 e il 407/1016-7 (Donohue 2003, 103-4).

Nel 401/1010 scrisse una *qaṣīda* per Bahā'a al-dawla; in un'altra occasione non databile ne compose una per Ġalāl al-dawla e, nel 416/1025, per Sulṭān al-dawla. A tutto ciò si aggiungano due composizioni rivolte a personaggi di difficile identificazione: Abū al-Ḥaṭṭāb e al-Malik al-Sa'īd. Quest'ultimo è forse da prendersi nel senso proprio del termine, vale a dire 're felice', trattandosi allora di un riferimento ad un lodato di cui non conosciamo gli estremi.

Se l'età buide vide un recupero dell'uso di comporre panegirici in occasione del *nawrūz*, anche non strettamente connessi all'invio di doni, va sottolineato che il più prolifico compositore di *qaṣā'id* in lingua araba in occasione del *nawrūz* fu in questo periodo e in assoluto Miḥyār al-Daylamī. La totalità delle *qaṣā'id nayrūziyya* da noi prese in esame – circa una quarantina – risalgono ad un periodo non antecedente ai primi anni del IV/X secolo. In particolare, la maggior parte dei componimenti è databile a partire dal 413/1023. Ciò significa che fu in questi anni che il poeta raggiunse il culmine della popolarità. Inoltre, l'analisi dei dedicati delle *qaṣā'id* ha confermato che il poeta gravitò, in quel periodo, intorno alle più alte sfere di potere, visto che vi compaiono notabili e membri dell'alta società, molti dei quali ricoprivano importanti incarichi istituzionali (visir, *naqīb* e *ra'īs*). Uno dei poemi – databile attorno al 424/1033-427/1036 – è persino dedicato a Ġalāl al-dawla in persona, e ciò indica che negli ultimi anni della sua vita il poeta faceva parte del seguito dell'*amīr al-umarā'* stesso.

1.4.10 I panegirici di *nawrūz*, una proposta di periodizzazione

Le considerazioni esposte in questa sezione meritano di essere riprese per delineare una proposta di periodizzazione storica dell'uso *nawrūzī* della presentazione di panegirici, a partire dal III/IX secolo, dato che solo pochi versi di questo tipo possono essere ricondotti al periodo precedente. Composizioni di questo tipo aumentano di numero a partire dal califfato di al-Ma'mūn e tale incremento prosegue fino al califfato di al-Mutawakkil, momento in cui compaiono anche i primi *madiḥ* di *nawrūz* quali omaggi del tutto a sé stanti e non in forma di accompagnamento a doni materiali. Si tratta di un primo apice della produzione di lodi in occasione del *nawrūz*.

Proseguendo, si possono notare significative differenze tra i vari califfati della seconda metà del III/IX secolo: al-Muhtadī è persino lodato per il rifiuto delle celebrazioni di origine extra-islamica – e in particolare iranica –, mentre non abbiamo versi attribuibili al califfato di al-Musta'in. Migliore fortuna sarebbe toccata ai panegirici di *nawrūz* sotto i califfati di

al-Mu'tazz e al-Mu'tamid. Questo momento di rinascita della produzione panegiristica di *nawrūz*, comunque, non avrebbe raggiunto il livello quantitativo toccato a metà III/IX secolo.

Negli ultimi decenni del III/X secolo e sino alla metà del IV/X la produzione di panegirici in occasione del *nawrūz* vede una decisa contrazione. Sono gli anni dei califfati di al-Mu'taḍid e dei suoi comparativamente più deboli successori, il che lascia ipotizzare che tale riduzione possa spiegarsi con una maggiore attenzione al *nayrūz mu'taḍidī*, alla contrazione delle risorse disponibili per le spese delle cerimonie di corte e, soprattutto per gli anni successivi alla morte di al-Mu'taḍid, alla diminuita indipendenza politica della figura califfale, che come abbiamo avuto modo di vedere era centrale per la legittimazione delle cerimonie di *nawrūz*.

Con l'avvento del controllo buide sulle terre centrali del califfato si ha una nuova espansione della produzione poetica in occasione del *nawrūz*. Durante il secolo di dominazione della dinastia daylamita in Iraq, la produzione in arabo di panegirici di *nawrūz* è ben attestata sia in termini di composizioni brevi, volte ad accompagnare la consegna o l'invio di doni, sia in termini di opere a sé stanti. Al culmine di questa evoluzione, svetta sotto il profilo quantitativo l'opera di Miḥyār al-Daylamī, il quale fece di questa tipologia di composizioni il proprio cavallo di battaglia.

Si tratta di una periodizzazione che risulta, peraltro, coerente con l'evoluzione tratteggiata da el-Cheikh per il cerimoniale palatino abbaside nel suo complesso, che, attraverso una progressiva istituzionalizzazione, avrebbe raggiunto l'apice della sua formalizzazione solo con il IV/X secolo (el-Cheikh 2014, 368).

1.4.11 Le opere in prosa sul *nawrūz*

In relazione alla periodizzazione ora proposta, va fatta una considerazione a margine, relativa alla letteratura in prosa prodotta sull'argomento *nawrūz* in epoca abbaside. Sappiamo dal *Kitāb al-fihrist* di Ibn al-Nadīm e dal *Kitāb wafāyāt al-a'yān* di Ibn Ḥallikān di varie opere che non ci sono giunte: il *Kitāb al-a'yād wa al-nawārīz* di Abū al-Ḥasan 'Alī al-Kisrawī, vissuto nella seconda metà del III/IX secolo, il *Kitāb al-nayrūz* di Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. al-Fāris (m. 395/1004), il *Kitāb faḍā'il al-a'yād wa al-nayrūz* di Al-Ṣāhib Abū al-Qāsim b. al-'Abbād (326-85/938-95) e il *Kitāb al-nayrūz wa al-mihraḡān* di Abū al-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Munaḡḡim (277-352/890-963). Ecco che, come possiamo vedere, le opere citate risalgono in alternativa o alla seconda metà del III/IX secolo o al periodo buide. Sono proprio questi i momenti in cui l'interesse per il *nawrūz* quale occasione di celebrazione propria dell'*ahl al-hāṣṣa* era in netta crescita. Tra i testi a noi pervenuti, inoltre, quelli che contengono sezioni esplicitamente dedicate all'argomento *nawrūz* sono opere del III/IX secolo - gli anonimi *Kitāb al-*

tāġ e *Kitāb al-maḥāsin wa al-addād* - oppure della fine del IV/X secolo - il *Kitāb al-āṭār al-bāqiya* di Abū Rayḥān al-Bīrūnī.

Sia nel caso delle opere sul *nawrūz* non pervenuteci sia in quello delle opere giunte sino a noi, abbiamo una precisa indicazione del fatto che i momenti nei quali il *nawrūz* ebbe maggiore rilievo politico coincidono con gli anni che vanno dal califfato di al-Ma'mūn a quello di al-Mu'taḍid e con il periodo del 'grande emirato' o, per seguire la denominazione proposta da H. Kennedy, del «tardo modello abbaside» (2010, 360-94).

1.5 Gli spettacoli di *samāġa*

1.5.1 Una forma di spettacolo del III/IX secolo

Nello studio della produzione letteraria abbaside è possibile incontrare una forma di spettacolo, poco studiata, detta *samāġa*. Sebbene tale pantomima risulti attestata in un ridottissimo numero di passi, essa sembrerebbe aver accompagnato per poco meno di un secolo, sino alla fine del III/IX, le celebrazioni palatine di *nawrūz*, dato che i pochi studiosi che hanno preso in esame il fenomeno si sono imbattuti, in massima parte, in performance di *samāġa* messe in atto esplicitamente in occasione delle celebrazioni del *nawrūz*. Va sottolineato che gli studi sulla *samāġa*, intesa come spettacolo in maschera, sono di numero limitato, anche per via della rarità del termine - che ha un suo senso letterale, più diffuso, traducibile con 'brutto, deforme o grottesco' come riporta il *Lexicon* di Edward Lane (1, 1422).

M.M. Ahsan, nella sua monografia sul vivere sociale in età abbaside, dedica a questa pratica una breve sezione nel capitolo sui giochi, definendola, alquanto vagamente, come «un qualcosa di simile ad una mascherata» (*Something like a masquerade*; Ahsan 1979, 270). Alcune indicazioni si ritrovano anche alla voce «Performing Artists» in *Medieval Islamic Civilization* di S. Moreh, al quale dobbiamo anche lo studio più completo disponibile sull'argomento. Alla *samāġa*, infatti, Moreh dedica un capitolo del suo lavoro *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World* (1992), riportando quanto risulta dalle fonti letterarie arabe sul tema. Si tratta di un approccio per parole-chiave che ha portato lo studioso a individuare, con piccole eccezioni, esattamente gli stessi passi da noi reperiti sul *nawrūz*, segno di come si fosse venuta a creare una relazione di affinità tra le mascherate di *samāġa* e la celebrazione del *nawrūz* quale occasione privilegiata per tali spettacoli.

1.5.2 La *samāġa* di al-Mu'tašim: *farāġina* e *ašḥāb al-samāġa*

I passi presi in esame in questa sezione sono tutti quelli contenenti menzioni sia della *samāġa* sia del *nawrūz*. Le fonti così individuate coprono un periodo relativamente ristretto, che non va oltre il III/IX secolo. In particolare, abbiamo notizia di performance di *samāġa* in occasione di celebrazioni di *nawrūz* per il califfato di al-Mu'tašim (r. 218-122/833-42), al-Mutawakkil (r. 232-47/847-61) e al-Mu'taḍid (r. 279-89/892-902). A queste si aggiungono alcuni versi composti da Ibn al-Mu'tazz, poeta appartenente alla famiglia califfale – nonché più tardi califfo egli stesso, sebbene per un solo giorno – vissuto tra il 247/861 e il 296/908.

Il caso più antico di *samāġa* di *nawrūz* di cui si abbia traccia nelle nostre fonti è quello svoltosi alla corte di al-Mu'tašim. Il passo che lo descrive è contenuto nel *Kitāb maqātil al-Ṭālibiyyīn* (389-90). L'opera, composta da Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī nel 313/923, consiste in una raccolta di biografie dei discendenti di 'Alī b. Abī Ṭālib – come si evince dal titolo – uccisi o, comunque, vittime di oppressione durante i primi secoli dell'*islām*, sino al califfato di al-Muqtadir (Günther 1991, 13-16). Nel caso specifico, al-Iṣfahānī racconta che, nel giorno di *nawrūz* del 219/834,⁸⁵ il califfo ordinò che fosse portato al suo cospetto l'esponente ḥusaynide Muḥammad b. al-Qāsim, un *imām* zaydita noto anche come Šāḥib al-Ṭalaqān. Il prigioniero arrivò alla presenza di al-Mu'tašim durante una performance di *samāġa* e la scena è presentata con queste parole:

Gli *ašḥāb al-samāġa* stavano recitando⁸⁶ davanti a lui, mentre i *farāġina* ballavano.⁸⁷ Vedendo tutto questo, Muḥammad pianse e disse «O Dio! Sai bene che io vorrei cambiare tutto questo e rimuoverlo». [A quel punto] i *farāġina* presero a lanciare sporcizia e carne andata a male sulla gente, mentre al-Mu'tašim se la rideva e Muḥammad b. al-Qāsim rendeva gloria a Dio e ne chiedeva il perdono, muovendo [solo] le labbra e giaculando. Egli rimase in piedi, mentre al-Mu'tašim sedeva, nella sua residenza di Šammāsiyya.⁸⁸

Agli spettacoli di *samāġa* partecipavano – e sembra si trattasse di compagnie numerose – gli *ašḥāb al-samāġa*, i quali si esibivano al cospetto di

85 Siccome sappiamo che il 1° *farwardīn* cadde il 27 aprile negli anni compresi tra 832 e 835 (Cristoforetti 2000, 125), possiamo dire che, stando al-Iṣfahānī, l'umiliazione di Muḥammad b. al-Qāsim si sarebbe consumata il 13 *rabī'* Il 219/27 aprile 834.

86 Ar. *yal'abūna*,

87 Ar. *yarqašūna*.

88 Un quartiere di Baghdad, sulla riva orientale del fiume Tigri e a nord-est della città rotonda fondata a suo tempo da al-Manšūr (Lassner 1970, 200, 203).

una figura centrale, a sua volta parzialmente coinvolta dalla performance. Moreh considera questi personaggi come 'attori' o 'recitatori' (*Actors, Players*), riflettendo la descrizione piuttosto sfocata che nelle fonti si ritrova circa la loro attività. Ibn al-Mu'tazz, in un suo breve componimento d'occasione (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 120), li paragona a *ǧinn*, alcuni disposti in fila e altri danzanti, mano nella mano, con movimenti simili a cipressi scossi dal vento. Il poeta, inoltre, allude alla bruttezza delle maschere, posta coprire la bellezza dei loro visi:

Bevi, la mattina di *nayrūz*, da una coppa pura,
possano i giorni scorrere lieti.

I *ǧinn* ci sono apparsi di giorno,
alcuni in fila, altri mano nella mano.

Nel loro danzare i loro corpi fluttuano,
come i cipressi al vento.

Qualcosa di brutto è posto sulla loro bellezza,
ma c'è grazia, nella loro *samāġa*.

Gli *aṣḥāb al-samāġa* di al-Mu'taṣim, tuttavia, non danzano, bensì giocano o recitano - il verbo arabo è *yal'abūna* -, mentre la danza è affare di un'altra classe di intrattenitori: i *farāġina*, che si impegnano, inoltre, a lanciare sugli astanti sporcizia e rifiuti. È certo da tenere presente il tono avverso ad al-Mu'taṣim dell'intero passo, contenuto appunto in un'opera che programmaticamente vuole presentare le ingiustizie subite da esponenti alidi, inevitabilmente spesso per mano diretta o indiretta di califfi omayyadi o abbasidi. Di conseguenza, un certo scetticismo è d'obbligo nel leggere i particolari più estremi del passo. Allo stesso tempo sarebbe uno sbaglio non considerare, riguardo alla ripugnante aspersione della folla alla *samāġa* di al-Mu'taṣim, che, all'opposto, durante la *samāġa* di al-Mutawakkil le cose sarebbero andate in maniera diametralmente opposta.

1.5.3 La *samāġa* di al-Mutawakkil: maschere grottesche e lancio di monete

Nel *Kitāb al-Diyārat* di al-Šābuštī (356-6/975-96), bibliotecario, letterato e cortigiano, di origine forse daylamita, ma vissuto nell'Egitto fatimide, è descritta una *samāġa* di *nawrūz*. L'opera in questione, l'unica di al-Šābuštī (*Diyārāt* 40) che sia giunta sino a noi, si inserisce nell'effimero filone

letterario⁸⁹ dedicato alla descrizione dei monasteri cristiani, intesi quali luogo di svago privilegiato per musulmani di rango elevato, ivi compresi i califfi stessi e i loro cortigiani. Il passo in questione riporta quanto segue:

Un giorno di *nawrūz*, Iṣḥāq b. Ibrāhīm si recò da al-Mutawakkil, mentre si stava svolgendo la *samāġa* per lui. [Il califfo] portava una ricca veste sgargiante e gli *aṣḥāb al-samāġa* si erano raccolti in gran numero intorno al lui, così da poter prendere i *dirham* che spargeva. Erano così vicini che riuscivano a strattonnarne i lembi della veste.

Al-Mutawakkil, dunque, stava assistendo – o forse sarebbe meglio dire partecipando – a una *samāġa* in cui, ben diversamente da quanto riportato per i festeggiamenti di al-Mu'taṣim, il califfo avrebbe lanciato monete sui numerosissimi *aṣḥāb al-samāġa* presenti, attirandoli, così, molto vicino a sé, al punto da incorrere nelle ire di Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭāhirī. Questi, passato alle cronache del tempo come importante uomo d'armi, è spesso presentato al-Šābuṣṭī come severo, sino all'eccesso, con principi e califfi abbasidi, nonché saldamente convinto della necessità di mantenere alta la dignità della famiglia califfale, se necessario anche con metodi estremi.⁹⁰ L'ira di al-Ṭāhirī è, in questo caso, dovuta a un preoccupazione molto concreta:

«Principe dei Credenti, credi forse che questo regno non abbia tanti avversari quanti amici? E te ne stai in compagnia di simili cani, che addirittura ti tirano le vesti e sono travestiti in maniera rivoltante! E se tra loro ci fosse un tuo nemico che ha rinnegato la religione, malintenzionato e d'animo cattivo, che così si trova al tuo fianco? Quando cesserà tutto questo? Quando libererai la terra da questa gente?». Al che al-Mutawakkil rispose: «Abū al-Ḥusayn, non arrabbiarti così! Giuro che non mi vedrai più in una situazione simile». Detto questo, fece costruire una struttura più alta da dove assistere al sicuro allo spettacolo della *samāġa*.

89 Quanto, peraltro, tale genere fosse all'epoca ancora diffuso non è del tutto chiaro. Una fonte autorevole come Ibn Ḥallikān afferma che furono composte numerose opere sull'argomento, appunto, dei monasteri – sebbene il biografo si limiti a menzionarne direttamente solo un paio – e C.E. Bosworth, autore della relativa voce contenuta nell'*Encyclopaedia of Islam* pare basarsi proprio sulle parole di quest'ultimo autore per definire l'opera di al-Šābuṣṭī come esemplare di un genere ben più diffuso. In realtà, come argomentato da K. Zakharia in un suo articolo volto proprio a indagare puntualmente la storia di questo genere letterario, tali affermazioni si giustificano solo tenendo in considerazione anche le opere arabe riguardanti sì i monasteri, ma sotto il puro profilo toponomastico o religioso, vale a dire sotto tutt'altra luce rispetto a quella dei conventi come vere e proprie taverne e ameni luoghi di svago (Zakharia 2002).

90 Il caso esemplare è la fustigazione somministrata al principe Abū 'Alī b. al-Rašīd, ancora ubriaco, appena fuori da un monastero di Baghdad, un atto per il quale Iṣḥāq ricevette i ringraziamenti dell'allora califfo al-Mu'taṣim e il suo invito a sorvegliare con altrettanta severità i membri della famiglia califfale (Capezzone 1993, 35-7).

Non è da escludere che l'aneddoto qui riportato costituisca una rappresentazione in piccolo di una preoccupazione ben più grande da parte di certi ambienti dell'*establishment* califfale di fronte sia a un possibile lassismo delle misure volte a garantire la sicurezza di al-Mutawakkil sia alle cattive scelte del califfo stesso circa le persone da ammettere alla propria presenza. Ciononostante, il passo è importante per la comprensione del ruolo degli *aṣḥāb al-samāġa* e della loro, qui assente, controparte detta *farāġina*. Oltre alla conferma del fatto che gli *aṣḥāb al-samāġa* portavano maschere «rivoltanti», va notata la natura disordinata, quasi selvaggia della performance. La *samāġa* di al-Mutawakkil appare ben diversa dalla visione idealizzata che ne avrebbe dato qualche decennio più tardi Ibn al-Mu'tazz. Assomiglia, semmai, molto di più a quanto sarebbe avvenuto alla corte di al-Mu'taṣim - in particolare per quanto riguarda la ricca pioggia di monete, nel caso più tardo, e il suo ben più disgustoso corrispettivo, nel caso più antico. A questo proposito, non va esclusa la possibilità che le fonti abbiano finito col registrare proprio questi due casi di *samāġa* per via dell'eccezionalità delle rispettive aspersioni.

1.5.4 La *samāġa* di Qaṭr al-Nadā e al-Mu'taḍid: i *farā'ina*

Proseguendo nella presentazione delle nostre fonti, giungiamo al-*Kitāb al-ḡaḥā'ir wa al-tuḥaf* di Ibn al-Zubayr, il quale riporta il costo dei numerosi doni di *nawrūz* da parte di Qaṭr al-Nadā (m. 287/900) per il marito, il califfo al-Mu'taḍid. Il testo menziona anche lo svolgimento di una *samāġa*, per le cui maschere sarebbero stati spesi 13.000 *dīnār*. Per lo spettacolo, specifica l'autore, «uscirono dal palazzo trenta ragazze per danzare insieme ai *farā'ina*» (pseudo-Ibn al-Zubayr, *ḡaḥā'ir*, 38-9). Il significato di questo ultimo termine è incerto e i tre studiosi che si sono finora confrontati con il passo propongono tre diverse letture.

Ḥamīdullāh, curatore dell'edizione araba del *Kitāb al-ḡaḥā'ir wa al-tuḥaf*, suggerisce di emendare il termine in *farāġina* e di intendere l'espressione come 'gente del Farġāna'. Lo studioso, tuttavia, non pare consapevole della passo succitato dal *Kitāb maqātil al-Ṭālibiyyīn* che, parlando della collaborazione di *farāġina* alla *samāġa* di al-Mu'taṣim, darebbe appoggio alla sua tesi. Moreh procede, senza motivare la scelta, emendando più radicalmente il testo e leggendo il termine come *ṣafā'ina*, traducibile con 'mimi comici'. Qaddumi (1996, 84), traduttrice del testo in lingua inglese mantiene la grafia *farā'ina* anche in traduzione, avanzando con scarsa convinzione l'ipotesi che tale categoria di attori danzanti vestisse alla maniera degli antichi egizi, dato che il termine *farā'ina* può essere inteso come plurale arabo di 'Faraone'. Un labile appoggio a questa teoria si potrebbe individuare nel fatto che Qaṭr al-Nadā era originaria proprio dell'Egitto, ma, appunto, la stessa Qaddumi non si sente di escludere che la proposta di Ḥamīdullāh possa essere corretta.

C'è poi un ulteriore motivo per scartare la lettura in chiave egizia di Qaddumi: l'unica *samāġā* di ambito egiziano, del 364/974-5 riscontrata da Moreh (1992, 48-9) non fa alcun riferimento a travestimenti in stile faraonico. Inoltre, possiamo ipotizzare che non ve ne fosse traccia neppure alcuni secoli più tardi, visto che il *faqīh* malikita Ibn al-Ḥāġġ (m. 737/1336), nel condannare la partecipazione dei musulmani egiziani alla celebrazione del *nayrīz* copto, in quanto festa di origine faraonica, non menziona alcun travestimento in stile antico tra i segni che ne denuncerebbero una tale derivazione, come riporta sempre lo stesso studioso israeliano.

Se la lettura *farā'ina* (faraoni) appare poco convincente, ancora meno lo è la proposta di Moreh, per via della distanza tra le grafie *farā'ina* e *ṣafā'ina*. Inoltre, alla luce del precedente passo sulla *samāġā* di al-Mu'tašim, è implausibile che due testi, parlando di due diversi eventi, presentino due errori simili nella grafia della stessa parola. Al contrario risulta più semplice supporre che la versione più corretta stia nell'alternativa tra *farā'ina* e *farāġina*, anche in virtù del fatto che la distanza grafica tra le due forme si riduce alla presenza o meno di un solo punto diacritico.

A favore dell'ipotesi avanzata da Ḥamīdullāh gioca il fatto che, proprio per opera di al-Mu'tašim,⁹¹ le truppe provenienti dall'area della Transoxiana⁹² assunsero importanza vieppiù crescente nella struttura militare del califfato. È necessario tenere a mente, inoltre, che le fonti arabe presentano significative discrepanze circa il significato preciso di termini quali *maġārība*, *farāġina*, *ḥurāsāniyya* e *atrāk* (Ismail 1966, 14-15). Al problema del variabile significato che le fonti attribuiscono al termine *farāġina* quando impiegato per riferirsi a truppe militari, va ad aggiungersi la possibilità che il termine non indichi in alcun modo la provenienza geografica o etnica di questa categoria di attori, ma piuttosto un particolare tipo di costumi e di movenze, quindi il loro ruolo all'interno di una messinscena strutturata, in maniera simile a quanto avviene nelle mascherate carnevalesche in alcuni paesi europei, dove tra le varie maschere, compaiono anche 'arabi' o 'zingari', indipendentemente dall'appartenenza e provenienza dell'attore che li impersona (Baroja 1989, 275-8).

Proprio a partire dall'accostamento di *samāġā nawrūziyya* e mascherate carnevalesche europee è possibile avanzare un'ultima ipotesi sulla relazione intercorrente tra *aṣḥāb al-samāġā* e *farāġina*, ipotizzandone l'opposizione in termini di bello/brutto. In queste ultime, infatti, è ricorrente la compresenza e anche la lotta tra maschere belle e brutte, tra mascherati

91 Sembra ormai superata l'idea che la stessa madre di al-Mu'tašim, Mādira, fosse etnicamente turca. Rimane plausibile che fosse di origine soghdiana almeno il nonno materno, se non la madre stessa (Ismail 2001, 29-30).

92 Ulteriori risposte alla questione dell'origine dell'uso *nawrūzī* della *samāġā* potranno arrivare da futuri studi sulle celebrazioni centro-asiatiche delle feste iraniche del ciclo invernale.

e ballerini (Sordi 1989). L'analogia si rafforza alla luce del legame che la *samāḡā* instaurò col *nawrūz* - simile a quello intercorrente tra mascherata e carnevale, celebrazione che, non bisogna dimenticare, è anch'essa tipologicamente un *capodanno* (Sanga 1989, 7). A questo si aggiunga che è fatto noto dagli studi di Pūr Inkārī (citato in Cristoforetti 2002, 249-54) che nelle celebrazioni turche del *saya* è presente una rappresentazione dello scontro tra opposti, connotati di volta in volta come bianco/nero, bello/brutto, vecchio/giovane. Da un lato, tale festa turca è certamente imparentata, tra le celebrazioni iraniche, più strettamente con il *saḡāq* che con il *nawrūz* (244-5). Va ricordato che, in ogni caso, la tradizione iranica di capodanno conserva a livello popolare il ricordo di uno 'scontro', personificato nella lotta tra 'il principe di *nawruz*' (*mīr-i nawrūzī*) e un personaggio caratterizzato da tratti esplicitamente negativi.

1.6 Il *nawrūz* e la legittimazione dell'autorità in epoca abbaside

1.6.1 Iranismo e ascesa abbaside

Come abbiamo visto nelle precedenti sezioni, è necessario dare il giusto peso alle celebrazioni di *nawrūz*, in particolare di ambito palatino, nel contesto delle modalità di legittimazione dell'autorità politica operanti in epoca abbaside. A prima vista sarebbe facile ricondurre un tale legame al fatto che la cosiddetta Rivoluzione che ebbe, come ultimo esito, l'ascesa al potere della famiglia abbaside si originò nelle terre orientali dell'altopiano iranico, vale a dire nelle aree del Khorasan e della Transoxiana. Si tratta di un'area posta agli estremi confini orientali dei domini califfali, la cui economia, nell'epoca considerata, non può essere definita se non fiorent⁹³ e che presentava sotto il profilo demografico una netta prevalenza di popolazioni di ceppo iranico. Inoltre, l'immigrazione di elementi arabi nel Khorasan aveva condotto nell'arco del primo secolo dell'Egira a una profonda compenetrazione tra questi e la popolazione locale, dovuta in larga parte alla sedentarizzazione a carattere agricolo, soprattutto in termini di piccola proprietà fondiaria⁹⁴ in un quadro sociale che vedeva buona parte delle grandi proprietà fondiarie in mano alle antiche famiglie nobili dell'epoca sasanide. L'aspetto più evidente del forte grado di compenetrazione tra elemento arabo ed elemento iranico in quell'area fu la partecipazione alla rivolta che portò gli abbasidi al potere di entrambe le componenti, sia

93 Sulla vivacità socioeconomica dell'Iran omayyade e abbaside nel suo complesso, resta ineguagliato il famoso studio di R. Bulliet (2011).

94 Su questo punto è imprescindibile il vasto lavoro di documentazione e analisi prodotto da S.S. Agha (Agha 2003, 145-72).

pure in misura diversa, come ha evidenziato, più recentemente, il già citato studio di S.S. Agha, in particolare nella sua seconda parte intitolata proprio *The Demographic Balance in the Revolutionary Province* (2003, 145-22).

Tutto ciò potrebbe rendere sufficientemente ragione dell'intensificarsi, con l'avvento dell'età abbaside, della presenza negli ambienti di corte di pratiche e di costumanze che si pretendevano iraniche,⁹⁵ ma prima di giungere a conclusioni affrettate, che postulino nel *nawrūz* un elemento iranico orientale portato nelle terre centrali dalle truppe abbasidi, occorre considerare alcuni dati.

1.6.2 Il dato mesopotamico

Innanzitutto, non va dimenticato che le più antiche notizie riguardanti il *nawrūz* riscontrabili nelle fonti abbasidi convergono su un dato: la celebrazione in questione fu assimilata dalle élite musulmane in area irachena, dove era già diffuso, sin dalla primissima epoca omayyade. Per cui, se si può parlare di iranismo in relazione all'età abbaside e ai rapporti con l'oriente iranico, lo si può fare, nel caso del *nawrūz*, parlandone in termini di intensificazione di un qualche cosa che era già ben presente nelle regioni centrali del califfato. Non va dimenticato, in proposito, che le regioni mesopotamiche furono il centro politico e amministrativo dell'impero sasanide. Proprio questi due aspetti – politico e amministrativo – sono i più ampiamente testimoniati nelle notizie che emergono dalle fonti arabe in relazione al *nawrūz*, come vedremo rispettivamente in questa sezione e nel capitolo successivo.

Non solo: se l'inclusione delle celebrazioni di *nawrūz* in quello che è stato definito 'programma culturale' (Khalidov 1994) degli ambienti di corte⁹⁶ dei califfi abbasidi è ben documentata, come abbiamo avuto modo di vedere nel corso delle sezioni precedenti, non è infondato, allora, sostenere che il *nawrūz* sia stato conosciuto presso le élite musulmane già in epoca omayyade. Come è stato segnalato da A. Al-Azmeh, si possono rintracciare notizie sui doni di *nawrūz* e *mihraġān* del periodo omayyade in un paio di opere, il *Kitāb al-awā'il* e il *Kitāb al-ḡaḥā'ir*, comunque composte in epoca abbaside (al-Azmeh 2001, 69). In ogni caso, si può certamente assumere

95 L'accertare se, nel caso delle celebrazioni di *nawrūz*, tale pretesa fosse o meno valida non rientra in alcun modo negli scopi di questa ricerca, in quanto comporterebbe uno studio anche di quelle che furono le effettive celebrazioni del *nōg-rōz* in epoca sasanide. Intendiamo invece qui indagare un preciso aspetto dell'iranismo d'età abbaside, dato largamente accettato nella letteratura prodotta dagli studiosi dei secoli formativi dell'*islām* (Yarshater 1991, 54-74).

96 Gli studi mancano ancora di una definizione stringente degli ambienti sociali di corte nella prima epoca islamica e, qui, mi baso sul lavoro di el-Cheikh (2010) sulla corte di al-Muqtadir per un primo inquadramento delle corti e dei circoli privati dell'età abbaside.

che tali doni fossero praticati nelle regioni mesopotamiche e iraniche anche nei secoli precedenti all'ascesa abbaside, in quanto la riforma fiscale omayyade di 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99-101/717-120) incluse anche questa tipologia di doni tra le tasse da abrogarsi.

È vero, però, che solo per l'epoca abbaside – e in particolare a partire dal III/IX secolo – queste notizie diventano numerose. Perché, dunque, dovremmo pensare che le celebrazioni di *nawrūz* abbiano acquisito importanza per via dell'influsso iranico orientale dei sostenitori del casato abbaside se, alla prova dei fatti, troviamo che tali celebrazioni, da un lato, erano già presenti in area mesopotamica prima della rivoluzione abbaside, dall'altro, guadagnarono crescente rilevanza per le élite musulmane da partire dal III/IX secolo, vale a dire almeno mezzo secolo in ritardo rispetto alla presa del potere imperiale da parte degli abbasidi? E perché le prime fonti abbasidi descrivono quasi senza eccezione *mağlis* di *nawrūz* in circoli privati, esterni alla corte del califfo, dove il *nawrūz* acquisterà importanza solo diversi decenni più tardi? Una risposta più convincente, che tenga conto della lunga storia mesopotamica del *nawrūz* e della sua evoluzione sotto i primi abbasidi, può partire da un recente articolo di H. Kennedy (2011) dedicato allo studio degli stili di vita delle élite della terra dei due fiumi tra Bisanzio, sasanidi e periodo califfale. In quelle pagine, attingendo tra gli altri ad un importante studio archeologico condotto nella valle del medio Eufrate (Berthier 2001), Kennedy spiega come, proprio con l'inizio del III/IX secolo, si sia verificato in quelle terre un mutamento profondo dello stile di vita delle élite musulmane. Stando all'attenta ricostruzione dello storico britannico, queste, prima di allora, avevano mantenuto nella sostanza lo stile di vita delle precedenti élite locali di epoca sasanide, vivendo principalmente presso i propri possedimenti terrieri, dai quali proveniva la gran parte delle loro fortune, sia in termini meramente finanziari, sia in termini di prestigio sociopolitico. A seguito dell'arrivo al potere degli abbasidi, della fondazione ed espansione di Baghdad e della sua 'capitale gemella' Raqqa (Kennedy 2011, 71), nonché dei profondi miglioramenti nelle infrastrutture del trasporto fluviale occorsi nel primissimo periodo abbaside, si verificò un macroscopico cambiamento tanto nelle fonti di reddito delle élite musulmane mesopotamiche, quanto del loro stile di vita.

Il controllo della tassazione – e qui la parte del leone la faceva l'imposta *ḥarāğ*, intimamente legata in quelle terre al *nawrūz*, sede dell'apertura dell'annata fiscale, come abbiamo già detto e come vedremo molto dettagliatamente nel prossimo capitolo – divenne la principale fonte di risorse finanziarie e, anche in conseguenza di ciò, le élite spostarono le loro residenze fisse dalle proprie tenute agricole alle città e poi, in particolare, alla capitale califfale.

La correlazione, almeno sul piano cronologico, tra quanto ricostruito da H. Kennedy e il rapido accrescersi dell'importanza del *nawrūz* è innegabile. Se in tale correlazione si possa riconoscere o meno anche una

causalità, resta difficile da provare in via definitiva, ma, in assenza di prove contrarie, va fatto notare che si tratta dell'unica spiegazione a oggi possibile che renda ragione della precedente storia del *nawrūz* mesopotamico e che collochi coerentemente questo fenomeno nel più ampio contesto della storia del primo periodo abbaside.

Il *nawrūz*, quindi, sarebbe in quei secoli passato progressivamente da fenomeno periferico, proprio dei *mağlis* privati dell'*ahl al-ḥāṣṣa*, a elemento cardine della vita della corte califfale, seguendo quindi una diffusione dall'esterno all'interno, in cui non è difficile scorgere una riprova delle tesi di Vercellin sulla pregnanza delle metafore orizzontali nell'analisi delle società islamiche.⁹⁷ In questo, il *nawrūz* sarebbe stato sicuramente favorito da due aspetti cardine della sua caratterizzazione: da un lato, il suo essere sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, in un momento in cui il controllo della tassazione diventava la pietra d'angolo della solidità finanziaria delle élite musulmane, dall'altro i suoi usi incentrati sul riconoscimento dell'autorità e del prestigio – regale o di derivazione regale – di una figura centrale dalla quale ricevere, in cambio, protezione economica e politica in un momento in cui si andava cementando il potere assoluto di un nuovo casato imperiale. È proprio in relazione alla legittimazione del potere in questa epoca che l'importanza delle celebrazioni *nawrūz*, a sua volta connessa all'augusta tradizione speculativa iranica intorno al tema della sovranità, può essere adeguatamente compresa.

1.6.3 L'autorità abbaside, l'*islām* e la tradizione iranica

Il ruolo giocato nel pensiero politico islamico dai numerosi elementi derivati dalla tradizione iranica, quali ad esempio l'uso di titoli onorifici persianeggianti (Madelung 1969), è stato l'oggetto di studio di un importante articolo di D. Tor, in cui emerge come caratteristica peculiare dell'iranismo di età abbaside proprio la preminenza del discorso sulla regalità – discorso, peraltro, destinato a conoscere ampio prosieguo nei secoli successivi (2012, 163). Come ben sintetizzato dalla studiosa, il modello persiano antico per il pensiero politico della civiltà arabo-islamica ebbe un'importanza comparabile a quella rivestita dalla produzione in greco per la medicina e la filosofia. A questo riguardo, basti ricordare la traduzione in arabo del celeberrimo *Kalīla wa Dimna*, operata sotto il califfo al-Manṣūr dall'importantissimo letterato di madrelingua persiana Ibn al-Muqaffa' a partire da

⁹⁷ Lo studioso, infatti, in un suo saggio ancora fondamentale per gli studi di questo settore, affronta l'analisi delle società del mondo musulmano e dei loro mutamenti adottando categorie analitiche che fanno ricorso a termini quali 'dentro' contrapposto a 'fuori', o 'vicino' contrapposto a 'lontano', invece che il più consueto 'alto' contrapposto a 'basso' (Vercellin 2002, 22-3).

un originale sasanide, testo facente parte, com'è noto, della formazione di base delle élite di governo del mondo islamico premoderno.

I califfi abbasidi, in qualità di sovrani universali, e proprio in ciò eredi naturali del modello politico veicolato dalla tradizione iranica di impronta sasanide, trovarono nella tradizione politica di stampo iranico un valido strumento di legittimazione, da affiancarsi ovviamente agli elementi più spiccatamente arabo-islamici, come l'appartenenza alla tribù dei Qurayš, la parentela agnatzia col Profeta e il testamento rilasciato a suo tempo in favore della famiglia abbaside da Muḥammad b. 'Abdallāh, indipendentemente dalla dubbia veridicità storica dell'accaduto. Ribadiamo che con ciò non si intende affermare qui che i sovrani antichi costituissero modello morale alternativo a quello veicolato dalla *sunna* profetica. Una tale posizione entrerebbe, infatti, immediatamente in conflitto con una categorizzazione che contraddistingue il mondo islamico di quell'epoca, secondo cui la figura del Sovrano e quella del Profeta sono chiaramente distinte. Tale distinzione è esemplarmente attestata nei titoli di molte e importanti opere del periodo, la più celebre tra tutte è forse il *Kitāb ta'rīḥ al-rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī.⁹⁸ Sarebbe quindi scorretto ipotizzare competizione tra le due figure.

1.6.4 Legittimismo islamico?

I due studiosi che si possono considerare esponenti delle principali posizioni sul funzionamento del meccanismo di legittimazione tradizionale del mondo islamico premoderno sono A. al-Azmeh e P. Crone.

Il primo propone di pensare l'autorità califfale come l'espressione in termini e contesto islamici del potere regale in «alleanza con il sacro» (Al-Azmeh 1997, 9), vale a dire un fenomeno in perfetta continuità con altre forme di monarchia del mondo tardo-antico, con particolare riferimento ai modelli bizantino e sasanide. Un fenomeno, però, riformulato in armonia e coerenza con il contesto islamico a cui va ricondotto e alle specificità di quest'ultimo. Nel sostenere questo, Al-Azmeh si pone in disaccordo con Crone, la quale nella sua ricostruzione fa leva soprattutto su fonti e materiali documentari di ambito giuridico, ritenendo che nelle società islamiche del periodo 'medievale' *l'islām*, nella sua espressione, pur fondamentale, costituita dall'elaborazione del pensiero giuridico in chiave sciaraitica, costituissero la fonte principale, anche in maniera diretta, di ogni teoria dello Stato come istituzione (Crone 2005, 8). Ecco allora che, in un quadro di questo tipo, un'opera importantissima come il già citato *Kalīla wa Dimna*,

⁹⁸ La distinzione è data per scontata anche in altre opere. A ulteriore titolo di esempio si può menzionare al-Ṭa'ālibī, il quale ricorda ai *kuttāb* come questi per nobiltà vengano dopo «profeti e re» (Ghersetti 1992, 66).

verrebbe a perdere il rilievo da noi riconosciute. Per di più un discorso simile si estenderebbe anche a buona parte della produzione letteraria del genere del *fürstenspiegel*, la cui rilevanza per la cultura politica del mondo musulmano e l'interazione con il più ampio contesto islamico, in cui il genere nacque, si sviluppò e al quale si rivolgeva, è innegabile.

L'oggetto di questa sezione è il ruolo della celebrazione del capodanno iranico quale elemento di imprescindibile importanza in un contesto di legittimazione del potere politico durante gran parte del califfato di epoca abbaside e tocca direttamente la questione affrontata dai due summenzionati studiosi. Sulla base dello studio condotto sin qui e, come si vedrà, delle conclusioni alle quali giungiamo in questo capitolo siamo portati a concordare con la posizione di Al-Azmeh, il quale vede nell'emergere del califfato l'esito di un processo istituzionale che affonda le proprie radici nel periodo tardo-antico e che è, dunque, da porsi in continuità con le esperienze politiche e culturali, non solo dell'età preislamica, ma caratterizzanti anche contesti imperiali finitimi all'impero califfale dei primi secoli dell'Egira.

1.6.5 Modelli di regalità in competizione?

Da un diverso punto di vista, la questione dell'autorità politica in età califfale è stata recentemente affrontata da S. Ali (2008), studioso della cultura letteraria di epoca califfale. Ali, sebbene non si concentri sulla presenza di elementi culturali e politici iranici in ambito islamico, si impegna in un lavoro, soprattutto di teorizzazione, volto alla costruzione di categorie per l'analisi dei processi di produzione di autorità operanti in quella fase dell'epoca califfale. In questo contesto lo studioso ritiene di poter rilevare, sulla base di considerazioni molto ampie circa elementi della produzione architettonica e letteraria del periodo, la presenza di due modelli di sacralità contrapposti nella società abbaside. Ali definisce il primo modello 'monoteista', ponendolo in relazione con le comunità dei *mašāyih* e dei *nussāk*, e lo considera caratterizzato dalla disponibilità ad attribuire potere e autorità a un'unica e sola divinità assoluta, escludendo così la possibilità, perlomeno in teoria, di una gerarchia umana. Difficile non riconoscere un'eco delle formulazioni che Crone avanza - in particolare nella sua monografia *God's Rule* (2005)- in riferimento al pensiero politico islamico nel suo complesso. Il secondo modello di sacralità proposto da Ali è, invece, quello 'enoteista'.

Il termine è usato dallo studioso in riferimento alla preminenza di una divinità principale esistente insieme ad altre, ad essa subordinate. In quest'ottica, Ali teorizza che si sia data in epoca abbaside una concezione della sacralità tollerante con l'emergere di figure di potere secondarie rispetto alla divinità unica, ma comunque sacralizzate e organizzate ge-

rarchicamente. Tale concezione costituirebbe una significativa continuità con le tradizioni del Vicino Oriente antico.

Ora, sebbene in alcuni degli esempi che proporremo in questa sezione sia percepibile una certa conflittualità nella coesistenza dell'autorità dei governanti da un lato e di taluni *mašāyih* o *nussāk* dall'altro, non possiamo fare nostra la definizione di 'altre divinità' che Ali propone per patroni e califfi (2008, 18) e, di conseguenza, neppure i termini precisi della categorizzazione da lui teorizzata. Ciò nonostante, dal momento che nel suo articolo Ali parla di due sistemi di sacralità in competizione volti a costruire attivamente autorità, è di tutta evidenza come questa concezione binaria della sacralità si traduca inevitabilmente in diverse posizioni sull'universale questione della legittimità – o meno – del potere costituito.

Le teorizzazioni di Ali e di Tor possono, quindi, trovare nello studio delle celebrazioni di *nawrūz* un campo di verifica. Per questo motivo, pur senza fare nostri i termini nei quali Ali imposta il discorso o le conclusioni a cui perviene Tor, riteniamo opportuno non ignorarne le stimolanti tesi proposte. Questi due studi, allora, costituiscono il quadro di riferimento entro il quale considereremo le due principali questioni affrontate nella presente sezione.

In primo luogo intendiamo argomentare che il *nawrūz* costituì un elemento chiave della vita politica delle corti abbasidi. Sebbene il significato politico del recupero di antiche tradizioni iraniche, così come di titoli e simbologie, sia stato studiato in alcune delle sue diverse manifestazioni e, come abbiamo visto, recentemente anche come fenomeno nella sua complessità, il ruolo del capodanno iranico in tutto questo non ha però ricevuto l'attenzione che meriterebbe. La rilevanza politica delle celebrazioni di *nawrūz* potrebbe anche risultare prevedibile semplicemente sulla scorta delle considerazioni sopra esposte; tuttavia ad oggi manca uno studio *ad hoc* che si basi sulle fonti disponibili.

In secondo luogo ci si propone qui di indagare quale fosse la percezione del rapporto tra la celebrazione di una festa di origine inequivocabilmente extra-islamica – ancorché celebrata da pressoché tutti i musulmani delle terre centrali e orientali dell'impero califfale – e il pensiero politico islamico. Sarà così possibile valutare come le celebrazioni e gli usi di *nawrūz* in epoca abbaside operassero nel contesto dell'assimilazione di ideali regali iranici studiata da Tor e dei due sistemi di legittimazione del potere definiti da Ali.

1.6.6 La figura di al-Mutawakkil e il rapporto tra *nawrūz* e regalità islamica

Alla luce delle fonti prese in esame e di quanto detto nelle sezioni precedenti, possiamo concludere che il *nawrūz* non era collegato solo a una vaga idea di 'persianità', bensì, più precisamente, ai concetti di regalità incarna-

ti dalle figure dei grandi re di Persia nel contesto della storia tradizionale dell'antico Iran, ereditata e ulteriormente sviluppata dalla produzione culturale del primo *islām* (Yarshater 2006). Come abbiamo visto nella sezione sui miti relativi all'istituzione del *nawrūz*, infatti, i resoconti riguardanti l'istituzione del *nawrūz* legano in alternativa l'avvenimento alle azioni di due tra le principali figure regali della storia tradizionale iranica: Ğamšīd e Afrīdūn. Non solo: conferme in questo senso possono essere riscontrate nello studio della pratica dei doni di *nawrūz*, descritta esemplarmente, nel passo del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* relativo alla veste donata da al-Ḥālid al-Muhallabī ad al-Mutawakkil (si veda in proposito la sez. 1.3.7). Queste le parole del califfo abbaside: «In questo giorno si dona ai sovrani e ai grandi. [Dunque] devo donare quanto posso al mio Signore», il quale, dopo averle pronunciate, dispose l'invio di una somma di 10.000 *dirham* a Mecca e Medina. Se sul significato di questo aneddoto in relazione alla competizione sociale di corte abbiamo già discusso ampiamente più sopra, è qui il caso di sottolineare un ulteriore aspetto della spiegazione fornita da al-Mutawakkil per il suo agire. Il *nawrūz* viene presentato come il momento in cui, da parte di ciascun membro della struttura gerarchica può avvenire il riconoscimento – e contestualmente l'accettazione – dell'autorità detenuta da chi, nella scala gerarchica stessa, detiene un rango superiore. Non solo, quindi, agli occhi dell'anonimo autore o autori del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* l'autorità e le gerarchie umane sono tipicamente connesse al Dio unico, ma addirittura non c'è alcun conflitto o tensione tra retaggio iranico e tradizione islamica. Al contrario, il *nawrūz* e la sua celebrazione sono, in questo caso, il momento e la modalità stessi in cui il processo autoritativo fluisce da Dio al califfo e, da questi, ai suoi cortigiani.

1.6.7 Il giuramento di fedeltà ad al-Rāḍī del principe 'Abbās

A questo aspetto del *nawrūz* abbaside è da ricollegarsi un passo tratto dal *Kitāb aḥbār al-Rāḍī* (IV/X secolo). L'opera di al-Ṣūlī, databile al califfato di al-Rāḍī e dunque ben posteriore al citato *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* (III/IX secolo), contiene notizia del fatto che proprio quest'ultimo califfo, nel 323/935, richiese un giuramento di fedeltà che parte dal proprio fratello in occasione del giorno di *nawrūz* (Al-Ṣūlī, *Rāḍī*, 66; Canard 1946, 113-14). Al-Ṣūlī, la cui vicinanza alla corte del califfo permette di considerare le sue parole valida interpretazione dell'immagine che di al-Rāḍī la corte voleva proporre, riporta quanto segue:

Era *nawrūz*, l'ottavo giorno di *raġab*, e al-Rāḍī di rivolse a suo fratello al-'Abbās, convocandolo a palazzo con un gruppo di gente tra cui Abū

al-Qāsim, *kātib* di Nāzūk.⁹⁹ Al-‘Abbās uscì tra mezzogiorno e il tardo pomeriggio. [Poi al-Rāḏī] convocò il visir, il *qāḏī* ‘Umar b. Muḥammad¹⁰⁰ e noi. Il *qāḏī* redasse uno scritto di proprio pugno. Non fu il visir a scriverlo e disse al *qāḏī*: «Tu sei più competente [per scrivere] queste righe e sei più adatto [a questo lavoro]». [Il *qāḏī*] redasse un documento molto bello, registrando il giuramento di fedeltà di ‘Abbās e di coloro che erano venuti con lui, certificando che questi non era mai venuto meno ai suoi doveri e che non aveva commesso atti di insubordinazione.

La datazione del *nawrūz* all’ottavo giorno di *raġab* 323 è problematica. L’8 *raġab* 323 coincide, infatti, con il 13 giugno, data prossima più al *nayrūz mu‘taḏidī*¹⁰¹ che non al *nawrūz* della tradizione iranica. Il fatto era già stato rilevato da M. Canard nella sua traduzione francese annotata, dove, peraltro, si era limitato solamente a constatare la leggera discrepanza col *nayrūz mu‘taḏidī* (due giorni), senza fornire spiegazioni in merito.¹⁰² Anche in questo caso, dunque, si conferma il persistere del *nayrūz mu‘taḏidī* a Baghdad, nonostante possa dirsi disattesa già l’anno successivo la misura fiscale emanata da al-Mu‘taḏid, dato che l’*ifititāḥ al-ḥarāġ* fu imposto nel mese di *muḥarram*/30 novembre-29 dicembre 935 (Canard 1946, 127). Il *nayrūz mu‘taḏidī*, tuttavia, pare ereditare l’importanza che il *nawrūz* della tradizione rivestiva nella vita politica e di corte, al di là del suo effettivo valore in ambito fiscale e amministrativo. È questo un punto rilevante, in quanto dimostra, se posto a fianco delle attestate celebrazioni di strada del *nayrūz mu‘taḏidī*¹⁰³ che il dislocamento dell’*ifititāḥ al-ḥarāġ* operato sotto al-Mu‘taḏid comportò un trasferimento al *nawrūz* riformato dell’11 giugno delle valenze proprie del *nawrūz* della tradizione (1° *farwardīn*), sia per l’ambito popolare di strada, sia per l’ambito cortigiano di palazzo. Questo, chiaramente, al di là dell’importanza della riforma per la macchina fiscale, sebbene il decreto califfale fosse incentrato sul valore amministrativo del *nawrūz* e gli storici, nel riportare l’emanazione di tale decreto, paiano attribuire al *nayrūz mu‘taḏidī* valore di mera scadenza fiscale.

99 Nāzūk (m. 317). Fu a capo della *šurṭa* di Baghdad sotto al-Muqtadir.

100 Abū al-Ḥusayn ‘Umar b. Muḥammad al-Azdī (m. 328/939-40). Erede di una importante famiglia di *qāḏī* di Baghdad. Ricoprì la massima carica giudiziaria della capitale sotto al-Muqtadir.

101 Vale a dire all’11 giugno.

102 «On attendrait 6 rajab/11 juin» (Canard 1946, 114).

103 Su questo punto si veda più avanti, la sez. 3.1.3.

1.6.8 Giorni di divertimento o feste?

Lo stretto rapporto del *nawrūz* con il potere imperiale – tanto forte da sopravvivere anche alla radicale riforma voluta da al-Mu'taḍid – pone inevitabilmente la questione del rapporto di questa festa con gli ambienti pietisti, indicati da Ali principalmente nei *mašāyih*. La questione della legittimità islamica delle celebrazioni di *nawrūz* – ma lo stesso può dirsi anche per il *mihraġān* – emerge in diverse fonti. Sia con tentativi di inquadrare le feste iraniche in una cornice sciaraitica sia, ben più raramente, come rigetto di queste celebrazioni sotto il profilo religioso. Altre volte la questione è affrontata con la ricerca di una via di mezzo, che può prendere diverse direzioni. In questo senso, un caso di particolare interesse è contenuto nel *Kitāb al-aġānī* (23, 211-13).

I protagonisti di questo aneddoto sono il poeta 'Alī b. al-Ġahm (m. 249/863) e il suo rivale, l'abile poeta satirico Marwān al-Aṣġar, entrambi poeti alla corte califfale di al-Mutawakkil. Nella letteratura dell'epoca, i due sono noti per l'annosa rivalità che li coinvolse, in cui il nostro 'Alī b. al-Ġahm sovente si vedeva posto in situazioni socialmente difficili dalle taglienti doti satiriche di Marwān. Il primo era discendente di una tribù araba, originaria del Bahrein e trasferitasi nel Khorasan in seguito alle conquiste arabe. La partecipazione di questo gruppo alla presa del potere abbaside, come vedremo, è oggetto di disputa, ma sta di fatto che il nostro nacque a Baghdad, ove il padre si era trasferito ottenendo un posto all'interno dell'apparato amministrativo sotto al-Ma'mūn, ed entrò a corte solo durante il califfato di al-Mutawakkil, quando ancora si guadagnava da vivere insegnando *fiqh* di indirizzo proto-ḥanbalita. Il passo che ci interessa riporta quanto segue:

Alī b. al-Ġahm recitò una *qaṣīda* in onore di al-Mutawakkil:

Fa' che il tempo si rinnovi e fai del *mihraġān* una festa di gioia.

Questo verso fu ripetuto [ad al-Mutawakkil] da Abū Simṭ [Marwān] b. Abī Ḥaḥṣa, sicché il califfo disse: «Spiegami, 'Alī, le tue parole 'e fai del *mihraġān* una festa di gioia'. [Intendi dire che] il *mihraġān* è un giorno di festa o un giorno di gioia?¹⁰⁴ I giorni di festa sono quelli che Dio ha imposto all'uomo, come *al-fīṭr*, *al-aḍḥā*, il venerdì o i giorni del *taṣrīq*, mentre *mihraġān* e *nayrūz* sono feste degli zoroastriani. Non si può dire al califfo di Dio nella sua adorazione e dell'inviato di Dio nella sua comunità 'fa' del *mihraġān* una festa». 'Alī b. al-Ġahm non sentì, ma, quando queste parole gli furono riportate, rispose:

104 Ar. *yawm 'īd aw yawm lahw*.

Siamo i tuoi sostenitori, di famiglia del Ḥurāsān.
Tra i primi a combattere e uomini coraggiosi!

Siamo i figli¹⁰⁵ di questa bandiera nera,
[siamo] la gente del partito lodato.

Allora Marwān disse: «Se è vero che sedeste nell'assemblea lodata, perché Qaḥṭaba uccise tuo nonno e lo crocifisse tra i nemici degli abbasidi?» Al-Mutawakkil chiese: «È vero che Qaḥṭaba uccise tuo nonno?» [‘Alī b. al-Ġahm ripose:] «No, Comandante dei credenti, lo giuro su Dio». Il califfo si voltò verso ‘Alī Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir¹⁰⁶ e gli chiese: «È vero quel che dice Marwān?», Muḥammad rispose: «Ma se anche fosse come dice, che colpa ne avrebbe ‘Alī b. al-Ġahm? Dio ha già ucciso tutti i vostri nemici e salvato i vostri alleati!». Al-Mutawakkil rise e disse: «È come dici, Dio ha davvero agito così».

L'aneddoto si chiude con alcuni versi in cui Marwān insiste nell'accusare Ibn al-Ġahm di aver mentito circa la storia della sua famiglia, rivendicando per la propria il ruolo di veri amici della casa abbaside. Ora, se pure è vero che il passo in questione si riferisce a un *mihraġān*, è lo stesso testo a estendere il ragionamento attribuito ad al-Mutawakkil anche al *nawrūz*. Non sappiamo se il favore mostrato da Ibn al-Ġahm nei confronti delle feste iraniche sia genuino e, quindi, precedente ai suoi giorni di fortuna presso la corte califale o se piuttosto, per convenienza, il *faqīh* rigorista abbia abbracciato un costume che sappiamo da altre fonti già citate essere stato condiviso anche da al-Mutawakkil. Se però fosse vera la prima ipotesi, il passo costituirebbe un forte indizio del fatto che le discordanti opinioni circa l'accettabilità islamica delle feste iraniche non corrispondevano a quelle tra scuole giuridiche. Infatti, da un *‘alīm* proto-ḥanbalita, quale ‘Alī b. al-Ġahm fu prima di entrare a corte, ci si aspetterebbe quantomeno che non esortasse il califfo a celebrarle.

105 Questo secondo verso potrebbe costituire una rivendicazione di appartenenza al gruppo sociale definito *abnā’ al-dawla*. La definizione classica fornita da D. Ayalon - in un intervento del 1964 pubblicato solo nel 1994 - li fa coincidere con gli eredi in Baghdad dei sostenitori khorasanici della dinastia abbaside (Ayalon 1994). A metà degli anni Novanta M. Zakeri (1995) ha avanzato una diversa proposta, ritenendo di poter riconoscere negli *abnā’ al-dawla* l'esito abbaside della cavalleria sasanide (*asbārān*). Tuttavia, J. Turner (2004), in un acuto articolo dedicato alla questione, ha sottolineato, fonti alla mano, come l'emergere nelle fonti degli *abnā’ al-dawla* sia quasi senza eccezione da ricondurre alla seconda metà del II secolo dell'Egira, in concomitanza con lo scontro tra al-Amīn e al-Ma'mūn. Il concetto di *abnā’ al-dawla* sarebbe così emerso al fine di soddisfare precise esigenze politiche, peculiari di quel momento tanto critico per le sorti dell'impero, e avrebbe poca pregnanza per gli anni successivi al califfato di al-Ma'mūn.

106 ‘Alī Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir. Esponente del ramo iracheno della famiglia tahiride, fu *ṣāḥib al-ṣurṭa* dal 237/851 fino al 255/859 (Bosworth 1996, 168).

1.6.9 Le celebrazioni di *nawrūz* come privilegio di corte

Il passo si presta poi a ulteriori considerazioni. Indipendentemente dalla veridicità storica dei fatti riportati, colpisce in ogni caso che la figura di 'Alī b. al-Ġahm, poeta - ripetiamo - con trascorsi da *faqīh*, si veda accusata proprio sul piano della discussione di *fiqh*, ma reagisca difendendo con un orgoglioso richiamo alle radici khorasaniche della propria famiglia e al supporto che questa avrebbe garantito alla causa abbaside.¹⁰⁷ Questa strategia dialettica va spiegata. A prima vista si potrebbe pensare che si tratti di un tentativo da parte di Ibn al-Ġahm di svicolare da un'argomentazione troppo solida, ma è questa un'ipotesi che ci sentiamo di scartare con convinzione per due motivi.

In primo luogo, Ibn al-Ġahm non mancava della competenza per confutare la tesi sul piano giurisprudenziale.¹⁰⁸ Perdipiù, il suo accusatore non tenta in alcun modo di riportarlo su quel terreno, bensì prosegue nella disputa storico-genealogica, imbarcandosi nel difficile tentativo di screditarlo. Marwān, in altre parole, vede con chiarezza la validità della risposta di Ibn al-Ġahm ed è costretto rispondere a tono. L'impressione che se ne ricava si fa allora suggestiva. Il problema suscitato dal «dire al califfo di fare del *mihraġān* una festa» risulta controverso in relazione proprio al rango sociale - o meglio sociopolitico - di chi propone un tale invito. Con questo verso, Ibn al-Ġahm sta facendo suo un comportamento riservato alla cerchia più intima di al-Mutawakkil in un momento nel quale, parrebbe, non gode di questa posizione. Sarebbe questa la ragione, vogliamo suggerire, per la quale è perfettamente sensato e appropriato per il poeta rivendicare il diritto ad una tale prossimità al califfo per via del contributo dato dalla sua famiglia alla causa abbaside nei suoi primi giorni, in questo modo portando avanti un valido argomento che Marwān è costretto a confutare alla base, perché è chiaro che, assunto per vero il contributo del nonno di 'Alī b. al-Ġahm agli abbasidi, il poeta avrebbe allora diritto ad un posto tra gli uomini più vicini al califfo e, dunque, un conseguente diritto-dovere a partecipare alle celebrazioni di *nawrūz* e, nel caso specifico, di *mihraġān*. Tutto questo, peraltro, conferma quanto già abbiamo potuto vedere in proposito nel caso del dono di *nawrūz* come privilegio per l'omaggiante alla

¹⁰⁷ La famiglia di 'Alī b. al-Ġahm e gli abbasidi condividono inoltre, sia l'origine araba che la provenienza dal Khorasan. Il richiamo all'identità khorasanica è dunque forse legato all'idea che la dinastia abbaside fosse, come riportato da al-Bīrūnī, considerata tale (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 213).

¹⁰⁸ Alcuni secoli dopo, sarebbe stato al-Ġazālī, in campo sunnita, a essere interpellato su questo argomento. La risposta del celeberrimo *faqīh*, fu una *fatwā* in cui si dichiarava la liceità di queste celebrazioni a condizione che il musulmano che vi avesse preso parte sia certo in cuor suo di essere scevro da alcuna intenzione di rivivificare usi zoroastriani (al-Ġazālī, *Kimiyā*, 407).

corte di al-Mahdī (si veda in particolare la sez. 1.3.8). Reclamare tale diritto costituisce altresì un tentativo di appropriarsi di un rango tanto elevato e l'opposizione a celebrare festività iraniche è qui poco più che un trucco dialettico volto a coprire un attacco a livello personale. In altri casi, al contrario, una simile opposizione risulta sostanziale.

1.6.10 Il digiuno di *nawrūz*: pia protesta o eresia qarmata?

A questa categoria appartiene la notizia, contenuta nel *Kitāb ta'rīḥ Baġdād*, della protesta di tre uomini particolarmente pii che decisero di «digiunare il giorno di *nawrūz*, rimanendo nella moschea principale [di Baghdad] e ripetendo 'questa è la festa dei *mušrikīn*'» (al-Baġdādī, *Baġdād*, 8, 476). Nel riportare questa inconsueta protesta l'autore si sente in dovere di specificare che «fecero questo per distinguersi dai *mušrikīn*». Non è difficile comprendere la necessità di tale spiegazione, se consideriamo che un tale comportamento è molto raro nelle fonti, motivo per cui merita qualche riga di discussione. Che il digiuno a *nawrūz* (e *mihraġān*) costituisse un'insolita, persino sospetta, inversione dell'uso comune è dimostrato dal fatto che al-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*, 13, 2129) attribuisce questo costume all'eresia qarmata, assieme ad altri precetti che distorcono o invertono elementi dell'*islām* o pratiche altrimenti diffuse:

Tra i suoi precetti si annoverano i seguenti: si devono osservare due digiuni all'anno, uno a *nawrūz* e uno a *mihraġān*. Il *nabīd*¹⁰⁹ è proibito e il vino permesso. L'abluzione, vale a dire lavare l'impurità legale, è invalida e si pratica solo l'abluzione per la preghiera. Coloro che si sono opposti [a Qarmat] senza combattere devono pagare una tassa. Gli animali con zanne o artigli sono proibiti.

Una pratica inconsueta, dunque, al punto di essere associabile a costumi di evidente stampo eretico, ma non inaudita, se è vero che, come riporta il giurista, andaluso (ma formatosi presso maestri iracheni), Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900). Egli riporta che fu richiesto un parere a Ṭalḥa b. 'Ubaydallāh b. Kurayz al-Ḥuzā'ī¹¹⁰ proprio su come considerare la pratica di riunirsi a *nawrūz* e *mihraġān* per digiunare, domanda alla

109 Termine arabo che indica una grande varietà di bevande alcoliche.

110 Il personaggio in questione potrebbe essere identificato in Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt, che governò peraltro la regione iranica del Sistan alla fine del I/VII secolo. Tuttavia, il nome completo di questo governatore era Ṭalḥa b. 'Adballaḥ e non Ṭalḥa b. 'Ubaydallāh. La differenza potrebbe spiegarsi con un errore di trasmissione, ma non permette comunque di ricondurre con certezza questo responso giuridico - e cosa più importante, la pratica del digiuno di *nawrūz* - all'epoca omayyade.

quale egli avrebbe risposto definendola un'innovazione tra le più gravi¹¹¹ (al-Qurṭubī, *Bida'*, 14).

1.6.11 *Nawrūz, Mihraġān, al-Fiṭr e al-Aḍḥā*

Che alcuni aspetti delle celebrazioni di *nawrūz* stridessero con la sensibilità religiosa risulta dai seguenti versi, in cui Ibn al-Rūmī¹¹² (*Dīwān*, 6, 1818) sviluppa il ragionamento elaborato per difendere e lodare le celebrazioni di *nawrūz* e *mihraġān* del suo già citato patrono 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir:

Ti offro come dono il mio festeggiamento di *nawrūz* e *mihraġān*, nel momento in cui ti visitano.
 Per ringraziarti di averli esaltati, senza indugiare sul confine [tra lecito e illecito].
 Nell'onorarli non sei passato per la porta religiosa, ma per quella mondana.
 Per come son celebrati sembrano essere simili alle due feste [dell'*islām*].
 Non sono [però] feste di preghiera, ma occasioni per la tua generosità e i tuoi doni.

Il poeta appare ben convinto del fatto che possano darsi festeggiamenti di *nawrūz* e *mihraġān* sciaraiticamente non accettabili. Tuttavia, con altrettanta convinzione, chiarisce che non è di tali celebrazioni che il suo patrono si fa ospite. Egli, al contrario, in un certo senso rimuove dalla festa in questione i caratteri non indiscutibilmente congrui in ottica sciaraitica.¹¹³ Non solo: le due principali feste di derivazione iranica sono paragonate esplicitamente alle *a'yād* islamiche, concetto ribadito, peraltro, anche in un verso attribuito da al-Ṭa'ālibī (*Yatīmat*, 3, 77) al poeta minore al-Ḥasan b. Ahmad b. al-Ḥaġġāġ, il quale avrebbe detto «A te, mio signore, giungono al-Fiṭr e al-Aḍḥā / il giorno di *nawrūz* e quello di *mihraġān*». La questione è quindi posta in maniera diametralmente opposta al discorso di al-Mutawakkil sulla distinzione tra giorni di festa e giorni di gioia e,

111 Ar. *bid'ā min ašadd al-bida'*.

112 Sono versi particolarmente interessanti per lo stile logico-dialettico della sua poesia, su cui si veda il saggio di McKinney (2004, 78).

113 A questo proposito e a titolo di esempio di come la questione della discutibilità sul piano sciaraitico delle usanze legate al *nawrūz* non possa dirsi esaurita con la sola celebrazione o meno delle feste di origine extraislamica, si noti l'affermazione di al-Zamaḥṣārī, secondo il quale i persiani antichi sarebbero stati dei *mušrikīn* perché auguravano ai propri sovrani di vivere mille *nawrūz* e mille *mihraġān*, con questo intendendo un augurio di immortalità poco consono alle creature di questa terra (al-Zamaḥṣārī, *Kaššāf*, 1, 168).

ancor di più, in termini diametralmente opposti alla *qaṣīda* che al-Buḥturī compose in lode di al-Muhtadī per lodarne il rifiuto delle feste «di coloro che errano», come le chiama il poeta in quei versi – e solo in quelli. In riferimento a quell'episodio, va detto che la ragione per il rifiuto delle feste di origine extraislamica pare coerente con la politica religiosa di al-Muhtadī, che supportò univocamente la scuola ḥanafita, laddove, ad esempio, al-Mutawakkil preferì mantenere un approccio più ampio, nominando o confermando nei loro incarichi esponenti di varie scuole nel tentativo di riconciliare differenti fazioni sotto la sua autorità unica (Melchert 1996, 334-8), una volontà che emerge anche nel citato passo dal *Kitāb al-aḡānī*. Che proprio da ambienti ḥanafiti venisse la più accesa opposizione alle celebrazioni di feste iraniche è comprensibile alla luce del valore politico del *nawrūz*, così come delle tradizioni regali della tradizione iranica nel loro complesso, in quanto, costituendo queste per il califfo uno strumento di legittimazione non radicato nell'ortoprassi sciaraitica, finivano col ridimensionare l'influenza dei giuristi. Si tratta di un'opposizione ancor più comprensibile se si considera che tutto ciò avveniva in un momento delicato, in cui andavano delineandosi la fisionomia e le sorti del futuro califfato in quanto istituzione. Come correttamente sintetizza Tor (2012, 147) «this formative time witnessed the transfer of the religious authority of the caliphate to the nascent Sunni clerics – the 'ulamā'». Ora, poiché secondo Ali le voci della corte erano impegnate a rinsaldare le fondamenta legittimanti delle figure di potere, prima tra tutte quella del califfo, facendo ricordo all'intero arsenale dialettico fornito dalla tradizione dell'ambiente degli intellettuali, è concesso aspettarsi che il *nawrūz*, in quanto momento di legittimazione e (ri-)conferma di autorità politica, debba collocarsi in questo schema.

In proposito, bisogna notare che Ali, nel suo articolo, basa la propria argomentazione principalmente sull'analisi di panegirici e opere architettoniche, non prendendo in esame l'iranismo della corte califfale abbaside e concentrandosi su testi ed elementi materiali tesi a esaltare l'autorità di califfi e notabili, ponendola, stando alla sua categorizzazione, in conflitto con quella divina. Questa prospettiva appare in contraddizione con l'idea, espressa da Tor, che l'adozione di simbologie connesse all'Iran antico non confliggesse con «la legittimità islamica», ma costituisse invece un utile supplemento agli strumenti politici dei governanti dell'epoca. Dal canto nostro, nelle fonti abbiamo riscontrato due casi di decisa opposizione alla celebrazione di feste iraniche, uno nel passo del *Kitāb ta'rīḥ Baḡdād* e l'altro nel rifiuto dei doni di *mihraḡān* da parte di al-Muhtadī. In entrambe le fonti abbiamo un valido esempio della voce 'monoteistica' teorizzata da Ali, a nostro parere forse meglio definita come 'esclusivista' nei confronti di autorità altre da quella del Dio unico. Va detto, però, che almeno nel caso di al-Muhtadī, questa voce poté parlare da una posizione di controllo della corte, il che suggerisce con forza che la rigidità con cui Ali divide ideolo-

gia della corte e pii *mašāyih* sia da riconsiderare. Il modello in questione necessita, in altri termini, di maggiore complessità per potersi adattare ai dati forniti dalle nostre fonti.

La produzione di *ḥadīṭ* volti a islamizzare il *nawrūz*, i due discorsi attribuiti ad al-Mutawakkil, nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* e nel *Kitāb al-aḡānī*, e, infine, i versi di Ibn al-Rūmī, lasciano intendere una terza voce, volta a conciliare impiego politico delle celebrazioni di *nawrūz* e autorità divina. Nel passo tratto dal *Kitāb al-aḡānī*, ciò si realizza con una distinzione teorica tra *yawm ʿid* religiosi e *yawm lahw* mondani. L'aneddoto riguardante al-Mutawakkil e al-Muhallabī è, poi, del tutto esplicito nel mostrare quasi plasticamente il senso politico dei doni di *nawrūz* e il rapporto, pensato come armonioso, tra autorità califfale e divina, dalla quale la prima discende, analogamente a come il prestigio del cortigiano è frutto del riconoscimento dell'autorità di al-Mutawakkil. Infine, nel caso delle celebrazioni *nawrūzī* di ʿUbaydallāh b. Ṭāhir, vediamo questo patrono lodato da Ibn al-Rūmī precisamente per aver rimosso dal *nawrūz* e dal *mihraġān* quegli stessi elementi in contrasto con l'unicità di divina che, secondo la teoria della voce 'enoteistica' di Ali, avrebbero costituito lo strumento principale per la sacralizzazione della propria umana autorità. Possiamo perciò concludere che, sebbene la voce pia, esclusivista, sia percepibile nelle fonti, quella 'enoteistica', dal canto suo, pare tacere. Al contrario, ribadiamo, si riscontra la presenza di una terza voce volta a facilitare l'inclusione di concetti 'antico persiani' nel pensiero politico e nella relativa prassi dell'epoca.

1.7 Sincronismi

1.7.1 Una questione di armonia: tra calendario e pratica sciaraitica

Una dato più concreto sul rapporto tra accettabilità sciaraitica e celebrazioni del *nawrūz* può emergere dallo studio di quelle notizie relative a occorrenze di quest'ultimo in prossimità con festività del calendario islamico o del mese sacro di *ramaḍān*. L'interesse per la questione è, in realtà, duplice. In primo luogo, lo studio di tali sincronismi può permetterci di capire come la coincidenza o la prossimità tra feste appartenenti a diversi ambiti culturali e religiosi, nonché individuate in base a specifici sistemi calendariali, costituissero fatto degno di essere registrato, testimoniando della diffusione di una tendenza ampiamente attestata nella letteratura dell'epoca. Si tratta di una pratica che trova piena consonanza nella

coeva produzione storiografica bizantina¹¹⁴ (è il caso, per esempio, della *Cronographia* dello storico bizantino del IX secolo Sincello). In secondo luogo, i casi di coincidenza o di grande prossimità tra *nawrūz* e *a'yād* sciaraitiche possono talora costituire una valida spia del rapporto esistente tra la principale festività di origine extra-islamica conosciuta dall'epoca abbaside e il modo in cui l'*islām* era allora concepito. Abbiamo già visto, infatti, come il rapporto tra celebrazioni di origine iranica da un lato e *a'yād* sciaraiticamente sanzionate diventi centrale nella riflessione attribuita ad al-Mutawakkil sulla distinzione tra giorni di *'īd* e giorni di *lahw*. Risulta allora di estrema importanza per quanto detto nella sezione sulla legittimazione dell'autorità – che nel contesto abbaside è sempre *autori-tà islamica* – capire quale soluzione si adottasse, per esempio, in quegli anni in cui l'obbligo di digiuno nel mese di *ramadān* andava a interdire i festeggiamenti di *nawrūz*.

1.7.2 I sincronismi di *nawrūz* in al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*, 12, 1420) menziona, per l'anno 239/854 la coincidenza tra *nawrūz* e Domenica delle palme nel giorno 22 aprile, vale il 20 di *du al-qa'da* in termini di calendario islamico. Il dato fornito da al-Ṭabarī è corretto e lo storico ci riporta che «i cristiani ritenevano che le due date non si fossero mai incontrate in età islamica», precisazione che potrebbe segnalarci come anche in ambito cristiano si prestasse attenzione a sincronismi di questa natura.¹¹⁵

Un'altra convergenza di date significative registrata nel *Kitāb ta'rīḥ al-rusul wa al-mulūk* si ebbe nel 268/882. In quell'anno «[...] il mese di *ramadān* iniziò con una domenica. [Poi,] la seconda domenica di *ramadān* fu la Domenica delle palme, la terza Pasqua, la quarta *nayrūz* e la quindi fu l'ultimo giorno del mese» (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 13, 2024). Per quell'anno, sappiamo che il mese di *ramadān* iniziò domenica 25 marzo e che *nawrūz* cadde domenica 15 aprile, cioè il ventiduesimo giorno di *ramadān*. I medesimi sincronismi registrati da al-Ṭabarī sono registrati anche da Ibn al-Aṭīr e Ibn al-Ġawzī – presumibilmente seguendo al-Ṭabarī stesso –, ma

114 Risulta alquanto debole la tesi avanzata recentemente da Cooperson (2015, 381-2) secondo cui l'interesse della cultura abbaside – nel caso preso in esame dallo studioso americano rappresentata dallo storiografo al-Mas'ūdī e dal suo uso occasionale di più sistemi calendariali per la medesima data – sarebbe da attribuirsi a una scarsa fiducia nella stabilità a lungo o lunghissimo termine dell'ecumene islamica e quindi del suo calendario di riferimento, quello islamico e dell'Egira.

115 A questo proposito va notato che lo stesso autore riferisce, per l'anno 244/859 di una coincidenza tra *'īd al-aḡḡā*, *pesach* e Domenica delle palme che risulta parzialmente inesatta, poiché, se in quell'anno *'īd al-aḡḡā* cadde domenica 19 marzo, per il primo giorno di *pesach* si dovette aspettare il 23 dello stesso mese (Gil 1992, 466).

non risultano dalle opere di questi e di altri storiografi del periodo ulteriori riferimenti a casi di sincronismo o, più generalmente, indicazioni sugli anni in cui *nawrūz* e date significative sotto il profilo islamico-sciaraitico arrivavano, se non a coincidere, quantomeno a cadere particolarmente vicine.

Il quadro generale suggerisce che l'interesse per i sincronismi fosse legato più ai festeggiamenti di alcuni particolari circoli, piuttosto che a quelli della gente comune. A dare maggior spessore a questa ipotesi concorre il fatto che durante la vita di al-Ṭabarī si diedero diversi di questi casi.¹¹⁶ Si tratta di sincronismi che non si ritrovano citati né in al-Ṭabarī, né in altri autori e ciò ci porta a ritenere che la semplice vicinanza tra festività non fosse ritenuta notizia importante di per sé, degna perciò di essere menzionata, riportata e ricordata, quantomeno dagli storiografi che produssero opere in arabo.

1.7.3 I sincronismi nel *dīwān* di Ibn al-Rūmī

Se i riferimenti a questo genere di sincronismi sono al più occasionali nella letteratura di carattere storico, essi abbondano invece nella produzione di due celebri poeti dell'età abbaside, Ibn al-Rūmī e Miḥyār al-Daylamī. Un primo caso riguarda la coincidenza tra *nawrūz* e *'īd al-aḍḥā*. Si tratta di un *madīḥ* dedicato al visir Abū Ṣaqr Ismā'īl b. Bulbul (230-78/845-92), che ricoprì tale carica durante il califfato di al-Mu'tamid - sebbene chiaramente su indicazione del fratello al-Muwaffaq, come abbiamo già avuto modo di ricordare, vero detentore del potere in quegli anni - e investito, in particolare, di pieni poteri per l'ambito amministrativo. I versi composti da Ibn al-Rūmī (*Dīwān*, 6, 2246-7) per l'occasione dicono:

Gioisci nella festa del Sacrificio e dell'*islām* e nella festa della gioia,
del sereno sorriso.
Due feste, *aḍḥā* e *nawrūz*, come fossero un sol giorno [a unire] le tue
azioni: disgrazia [ai nemici] e favore [agli amici].¹¹⁷
[Tu,] buon consigliere, balsamo per le anime. [Tu,] che strappi lo
spirito al corpo.

116 Il *nawrūz* cadde in prossimità di *'īd al-fiṭr* due volte: nel 269/883 e nel 303/916. Inoltre, una notevole prossimità tra *nawrūz* e *'īd al-aḍḥā* si verificò nel 241/856 e nel 303/916. Particolarmente importante è la prima di queste ultime due date, in quanto il *nawrūz*, cadendo in quell'anno l'11 *dū al-ḥiḡḡa*/21 aprile, si collocava nel proseguimento dei festeggiamenti di *'īd al-aḍḥā*, vale a dire nei giorni del *tašrīq*, durante i quali si estendono le celebrazioni connesse a questa festa fino a raggiungere il giorno 13 di *dū al-ḥiḡḡa*.

117 Questi primi due versi compaiono anche nell'opera antologica *Kitāb al-taḍkira al-ḥamdūniyya* (Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, 4, 171).

Così nel tuo giorno sei pioggia che cade fitta sugli ospiti e sei spada
 che si bagna nel sangue.
 Di Dio è l'*aḍḥā* e il *nawrūz* sta nel Suo giardino, quale occasione che
 non conosce alcuna pena.
 A *nawrūz* sacrifichi a piene mani il [tuo] patrimonio, come acqua che
 trabocca, ma che pioggia non è.

Tenendo conto della prossimità tra le due feste dichiarata dal poeta e dei dati cronologici-biografici disponibili sul suo conto, è possibile datare con precisione la composizione. Sappiamo che Ibn al-Rūmī nacque a Baghdad nel 221/836 e morì, secondo la datazione più tarda, nonché più accreditata, nel 283/896. Ora, nel corso dei suoi sessanta anni di vita *ʿīd al-aḍḥā* e *nawrūz* non coincisero mai perfettamente, ma in un paio di occasioni l'intervallo tra i due si ridusse a pochi giorni. In particolare il 10 *dū al-ḥiġġa* 241/20 aprile 856 cadde il giorno immediatamente precedente al *nawrūz* di quell'anno. Le due feste caddero per una seconda volta a breve distanza nel 275/889, quando finirono col trovarsi separate da un solo giorno intermedio: *ʿīd al-aḍḥā* il 15 aprile e *nawrūz* il 13 dello stesso mese. Siccome Ismāʿīl b. Bulbul nel 241/856 era appena undicenne, ci sentiamo abbastanza sicuri nello scartare la prima ipotesi.

Non è, però, da escludere a priori l'eventualità che, nell'occasione in cui furono declamati questi versi, si stesse festeggiando, un *nawrūz* riformato al 17 giugno, poiché ci stiamo riferendo ad anni successivi alla riforma pianificata - ma di incertissima applicazione, come avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo - da al-Mutawakkil. Tuttavia, il 17 giugno non coincise mai in quel torno d'anni con lo *ʿīd al-aḍḥā* e il primo anno in cui si diede prossimità tra le due date fu il 269/883, quando lo *ʿīd al-aḍḥā* cadde il 20 giugno. Si tratta, tuttavia, di una data eccessivamente tardiva rispetto alla riforma di al-Mutawakkil, che è di un buon quarto di secolo precedente e di cui il passo in questione costituirebbe l'unica menzione conservatasi fino a noi. Inoltre, riteniamo che nel 269/883 Ibn al-Rūmī presenziò ai festeggiamenti del *nawrūz* tradizionale (1° *farwardīn*) di ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir, come indicherebbe una sua *qaṣīda* che riferisce dell'eccezionale prossimità di *pesach*, *ʿīd al-fiṭr*, *nawrūz* e Pasqua cristiana:

Quattro feste hanno attratto la tua attenzione, un gruppo di quattro
 proveniente dalle quattro comunità.
Pesach, *fiṭr* e *nawrūz*, e prima di loro la Pasqua, si affollano
 supplicando il benefattore.

Spronate alla corsa con le briglie, sul punto di superare, nel desiderio,
 quanto più speravano.¹¹⁸
 Sono comprese in un periodo di venti [giorni], e curano ogni amarezza.

Come si può immaginare, la prossimità nell'arco di venti giorni, di queste quattro feste, basate su quattro diversi sistemi calendariali, è fatto piuttosto infrequente. Nel corso della vita di Ibn al-Rūmī, una eventualità simile si verificò solo nel 269/883, allorché la Pasqua cadde il 31 marzo, *pesach* il 7 aprile, lo *ʿid al-fiṭr* il 13 aprile e il *nawrūz* il 15 aprile.

Un'ulteriore punto di interesse per l'analisi di questo passo è l'identificazione del *nawrūz* come festa religiosa, al pari delle altre tre citate e, perciò, implicitamente considerata occorrenza di carattere religioso del credo zoroastriano. Tuttavia, come abbiamo estensivamente mostrato fin qui, le celebrazioni di *nawrūz* non erano certo prerogativa esclusiva della sola comunità zoroastriana, come del resto non lo sono neppure oggi. In nessun altro passo delle nostre fonti, se non in quelle che ne parlano come di *ʿid al-mušrikīn* si da poterne stigmatizzare le celebrazioni in chiave di rigorismo religioso musulmano, il *nawrūz* ci viene presentato come festa zoroastriana o come manifestazione per eccellenza di quella religiosità. Anzi, in diversi casi si parla esplicitamente del *nawrūz* come di un momento di celebrazioni tipologicamente differenti da quelle religiose. Un caso esemplare è la distinzione tra festeggiamenti religiosi e festeggiamenti mondani del *nawrūz* impiegata dallo stesso Ibn al-Rūmī: «Nell'onorarli [scil. *nawrūz* e *mihraġān*] non sei passato per la porta religiosa, ma per quella mondana» (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 6, 1818; si veda anche più sopra, la sez. 1.6.11). È quindi a nostro avviso più corretto leggere la libertà, che il poeta si prende nel porre il *nawrūz* sullo stesso piano di altre note feste religiose, come dettata da esigenze eminentemente poetiche. Una libertà confortata dal fatto che, per gli zoroastriani, la festa aveva e ha comunque anche un carattere religioso (Boyce 1979, 74).

Sappiamo inoltre anche di un altro caso in cui Ibn al-Rūmī compose una *qaṣīda* in lode di ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhīr, in occasione di un *nawrūz* e di uno *ʿid al-fiṭr* molto prossimi tra loro (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 3, 1308). In merito a questa composizione, è interessante notare come, agli occhi di Ibn al-Rūmī il rapporto tra le due festività sia di tipo diverso rispetto a quello che intercorre tra *nawrūz* e *ʿid al-aḏḩā*. Infatti, parlandone, egli può agevolmente alludere alla duplice natura antitetica del patrono, il quale sarebbe generosissimo con gli amici e inflessibile coi nemici. Ecco che, invece, per lo stesso autore, *nawrūz* e *ʿid al-fiṭr* svolgono funzioni che sono assimilabili:

118 Su questo verso è stata proposta un'analogia con le corse dell'ippodromo di Samarra, al cui centro era eretto un baldacchino come alloggio del califfo (Gruendler 2003, 46).

Fiṭr e *nawrūz* appaiono assieme, occasioni di gioia senza tristezza. Sono due virenti benedizioni, volte a rimuovere disgrazie e difficoltà.

La datazione più probabile per questa composizione è anche in questo caso il 269/883, quando lo *'īd al-fiṭr* cadde il 13 aprile e *nawrūz* il 15 dello stesso mese. Un'analogia, quella proposta da Ibn al-Rūmī tra *'īd al-fiṭr* e *nawrūz*, forse dovuta alla posizione che le due feste occupavano in seno al calendario, tale per cui in quegli anni lo *'īd al-fiṭr* potè rivestire, nei confronti del *nawrūz*, un ruolo che potremmo definire di 'liberatore'. Infatti, negli anni immediatamente precedenti il 269/883 il *nawrūz* cadeva durante il mese di *ramaḍān*, mese in cui erano interdetti festeggiamenti di altro genere. Lo *'īd al-fiṭr* sarebbe quindi giunto liberando il fedele dall'obbligo del digiuno, così come il *nawrūz*, in posizione ormai primaverile, giungeva a liberare il mondo dalle ristrettezze della stagione invernale. Non è quindi da escludere che questa composizione fosse un omaggio in occasione di uno dei *nawrūz* degli anni immediatamente precedenti. A questo proposito, va detto che Ibn al-Rūmī aveva di certo ben presente il fatto che negli anni precedenti il *nawrūz* era stato rinviato per evitare la coincidenza delle celebrazioni con i giorni del digiuno di *ramaḍān*, come dimostrano i versi di un ulteriore poema dello stesso poeta (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 2, 685-6):

O mattino che è domenica e *nawrūz*, il digiuno lega le tue mani!
Sarà il mattino del *fiṭr* a renderci lecita la perfetta coppa mattutina.
[...]
Questo è ora il nostro progetto: rimandare le gioie di *nayrūz*.
Ci sia perdonato questo decreto, ma non si può godere oggi della
sorte che sarà di domani.

È possibile datare con precisione la *qaṣīda*, tenendo presente l'indicazione della coincidenza tra mattina di *nawrūz* e domenica di *ramaḍān*. Questo perché, nel corso della vita di Ibn al-Rūmī, tale coincidenza si verificò solo il 22 *ramaḍān* 268/15 aprile 882.

Non deve sfuggire, qui, il fatto che i festeggiamenti di *nawrūz* potessero essere rimandati o anticipati così da ovviare a un'inopportuna sovrapposizione delle celebrazione per il capodanno con il digiuno del mese di *ramaḍān*. Un dato, questo, che trova conferma anche in al-Šūlī, il quale appunta nei suoi *aḥbār al-Rāqī*, come nel 328/940 si anticiparono di un paio di giorni i festeggiamenti del '*nayrūz*'¹¹⁹ che, altrimenti, sarebbero caduti al secondo giorno del mese sacro.

119 Sebbene al-Šūlī non specifichi la cosa, si tratta di un *nayrūz mu'taḍidī*. Su questo punto si può leggere di più nella sez. 1.6.7.

Ancora più esplicita è la *qaṣīda* composta, ancora una volta per 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir, da Ibn al-Rūmī (*Dīwān*, 6, 2609-10) per il *nawrūz* del 266/880, quando il capodanno cadde il 1° *ramaḍān*, corrispondente al 15 aprile di quell'anno:

Il mese della pietà ha per compagno il giorno della gioia, or divenuto,
 dopo tanta distanza, qual suo fratello.
 È cosa sorprendentemente inaudita l'accordo tra ciò che è contrario e
 discorde.
 Solo il [nostro] principe può mettere pace tra loro, altrimenti
 insisteranno a divergere.
 O principe, sei tu a condurre il giorno che vagola. Come lo si celebra
 è lo strumento per condurlo
 Nella preghiera, nel digiuno, nella larghezza, nei benefici elargiti,
 E altre simili azioni operate nel timore di Dio, di modo che al mese
 che è del digiuno più non dispiaccia convivere [con il *nawrūz*].
 In passato [il *ramaḍān*] contrastava [col *nawrūz*] e ci si piegava al suo
 retto governo, accordandogli preferenza.

La *qaṣīda* si apre con il riconoscimento, da parte del poeta, dell'eccezionalità costituita dal celebrare il *nawrūz* durante il mese di *ramaḍān*. Tale scelta - di per sé sorprendente e facilmente attaccabile da ambienti rigoristi - è però da subito connessa alle buone qualità di 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir. Il suo modo di celebrare il *nawrūz* farebbe di questo, precisa il poeta, festa del tutto compatibile con le prescrizioni sciaraitiche per il mese di *ramaḍān*. Tuttavia, Ibn al-Rūmī non ignora il fatto che questa posizione espone il fianco a critiche severe e prosegue anticipando possibili critiche:

[Eppure ancora] capita che qualcuno parli con ignoranza, e faccia
 discorsi mistificatori, parlando di devianza e di vanagloria:
 «Quale conciliazione vedresti, e quale accordo, tra questi due, tu che
 dissimuli?
 Entrambe [le feste] siedono presso di Dio, ma su lati ben diversi e ciò
 non è ascoso alla vista di Lui.
 L'una versa acqua sulla pelle, l'altra vieta di berla!
 Ma davvero lo ignori? Queste due sono opposte e ben lontane dal
 somigliarsi!».

I cinque versi qui tradotti costituiscono un sunto delle critiche di cui dicevamo. Sebbene queste siano esposte chiaramente al solo scopo di poterle confutare, è altrettanto evidente che l'argomento centrale - vale a dire l'essenziale incompatibilità tra digiuno e *nawrūz* - doveva essere tra le accuse che un comportamento quale quello tenuto da 'Ubaydallāh b.

nel *Kitāb al-aḡānī* (19, 249), dove si legge quanto segue:

[‘Abdallāh b. ‘Abbās al-Rabī‘ī] scrisse per il *nayrūz* coincidente con la Notte del Dubbio tra i mesi di *ramaḍān* e *ša‘bān* a Muḥammad b. al-Ḥārīṭ b. Baysunḡur:

Mi abbevero di oro puro, nella notte di *nayrūz* e del primo.

Il Digiuno proibisce di bere la coppa del mattino, procura le scorte di
bevande per l’ora della cena!

Invita gente scelta con cura, affinché si possano condividere i piaceri
della vita!

I versi giunsero al destinatario e quella notte bevvero molto.

Nel *Kitāb al-aḡānī* i medesimi versi ricorrono anche qualche pagina prima, accompagnati dalla sola attribuzione al compositore e ricondotti ad un anno in cui «*nayrūz* e *ramaḍān* s’incontrarono», ma senza che venga esplicitata la coincidenza con il 1° *ramaḍān*. Data, in ogni caso, l’allusione contenuta nei versi stessi al primo giorno di un mese e visto che entrambe le versioni concordano nel riportare che i versi in questione furono composti a *ramaḍān*, possiamo con ragionevole sicurezza ritenere che al-Rabī‘ī abbia effettivamente composto queste rime per un *nawrūz* in sincronia con l’inizio del mese del digiuno e che siano databili al *nawrūz* del 1° *ramaḍān* 163/10 maggio 780. Sembra potersi desumere che, in quel caso, i festeggiamenti del giorno furono cancellati e rimandati alla notte seguente, un corso d’azione forse simile a quello che traspare dalla *qaṣīda* di Ibn al-Rūmī precedentemente analizzata. Tale poesia suggerisce che il circolo del ṭāhiride ‘Ubaydallāh, nel 266/880, celebrò il *nawrūz* anche con l’uso del *ṣabb al-mā’* nelle ore serali e notturne in cui acqua e cibo erano consentite, nonostante quell’anno *nayrūz* cadesse nel mese di *ramaḍān*.

1.7.5 I sincronismi nel *dīwān* di Mihyār al-Daylamī

Si potrebbe ipotizzare che, quando il *nawrūz* cadeva verso la fine del mese di *ramaḍān*, fosse pratica comune rinviare i festeggiamenti al primo giorno del mese successivo (1° *ṣawwāl*). Nell’opera poetica del poeta di età buide Mihyār al-Daylamī (*Dīwān*, 1, 233) – a cui, come abbiamo visto, bisogna attribuire un vero e proprio picco nella produzione di composizioni in occasione del *nawrūz* negli anni di dominio iracheno della dinastia daylamita – si trovano conferme in tal senso:

Apri il *fiṭr* gridando: «Celebrate il *nayrūz*: l’illecito diventa lecito e ci
si svincola dai vincoli».

La luna piena invita alla festa: «Sii felice, giacché è arrivata».

Questi due versi sono contenuti in una *qaṣīda* dedicata a tale Ṣāḥib Abū al-Qāsim, identificabile Abū al-Qāsim b. 'Abd al-Raḥīm, supervisore dei discendenti del Profeta tra il 372/983 e il 384/994.

Come appare chiaro dal testo, l'occasione è uno *'īd al-fiṭr* prossimo al *nawrūz*. Nella vita di Miḥyār al-Daylamī ciò avvenne solo in prossimità del *nawrūz* dell'anno 406/1016. Più precisamente il *nawrūz*, che quell'anno cadde il 12 marzo, fu la vigilia dello *'īd al-fiṭr*, e dunque, il significato dei versi potrebbe essere interpretato come riferimento alla posticipazione dei festeggiamenti al giorno successivo, vale a dire al 1° *šawwāl*, per via del divieto di rompere, celebrando il *nawrūz*, le prescrizioni imposte per il digiuno nel mese di *ramaḡān*.

La datazione proposta, di contro, deve essere messa in relazione con una seconda *qaṣīda*, conservata nel *dīwān* di Miḥyār al-Daylamī (1, 253) e introdotta come segue:

[Miḥyār al-Daylamī] scrisse a Ṣāḥib Abū al-Qāsim b. 'Abd al-Raḥīm, che si trovava a Wāṣit per porgergli i suoi auguri per le feste del *nayrūz* e del *fiṭr*, le quali cadevano assieme, e per salutarlo, menzionando il motivo ornamentale della veste d'onore invernale, [che andava ormai] dismessa.

Che Miḥyār al-Daylamī abbia inviato allo stesso destinatario due distinte *qaṣā'id* in occasione della stessa festa appare improbabile. Una spiegazione possibile, per la presenza nel *dīwān* di Miḥyār di due composizioni entrambe in occasione del *nawrūz* e dello *'īd al-fiṭr*, è che il poeta abbia composto per Abū al-Qāsim due poesie, così da poter trarre compenso da ambedue le feste. La vicinanza tra le due lo avrebbe indotto di necessità a menzionarle entrambe in ciascuna delle due composizioni. Ma una diversa ipotesi, a nostro parere più solida, è quella che prevede una correzione della datazione della prima tra le due composizioni prese in esame. Tale *qaṣīda*, infatti, potrebbe a ragione datarsi all'anno precedente, il 405/1015, se in quell'anno si attese lo *'īd al-fiṭr* per festeggiare il *nawrūz*, come peraltro sembra essere stata pratica comune. Si tratta di un'ipotesi che non solo risolve la presenza di due composizioni riferite alla concomitante celebrazione di *nawrūz* e *'īd al-fiṭr*, ma permette, inoltre, di contestualizzare meglio le parole di Miḥyār al-Daylamī sulla funzione liberatrice svolta dallo *'īd al-fiṭr* nei confronti del *nawrūz* contenute nella prima delle due composizioni.

1.7.6 L'importanza dei sincronismi per lo studio del *nawrūz* in epoca abbaside

Nonostante il permanere di un certo grado di incertezza nella datazione di alcune tra le composizioni poetiche prese sin qui in esame, si possono trarre alcune conclusioni.

Innanzitutto, quando il *nawrūz* cadeva in coincidenza o in prossimità di *a'yād* islamiche – fatta salva l'opposizione di sparuti rigoristi – non si ponevano problemi e, in particolare, Ibn al-Rūmī scorge tra il capodanno iranico e *'īd al-fiṭr* un'analogia e una sorta di comunanza d'intenti. Al contrario, in caso di *nawrūz* durante il digiuno di *ramaḍān* i problemi si ponevano e, in qualche modo, andavano risolti.

Stando a quanto si può desumere dalle fonti, si tendeva ad anticipare o posticipare i festeggiamenti in modo che non si svolgessero durante il mese di digiuno, ma ciò solo tendenzialmente. Sappiamo che in alcuni circoli privati si procedette comunque a onorare il *nawrūz* rinviando i festeggiamenti, alla notte seguente. Occorre dire a questo proposito, però, che le due fonti che parlano di questa strategia possono indicarci che non si trattasse di una pratica comune. È interessante notare, infatti, che Ibn al-Rūmī dedicò un'intera *qaṣīda* alla giustificazione dei festeggiamenti del *nawrūz* del 266/880, per il quale 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir non volle attendere la fine del mese di *ramaḍān*. Diversamente, quando il poeta compose versi in riferimento al rinvio dei festeggiamenti a data successiva alla fine di *ramaḍān* (per il *nawrūz* del 268/882), non gli sembrò necessario mettere in campo alcuna giustificazione se non, piuttosto, rivolgendo le proprie scuse a un *nawrūz* personificato. Una discrepanza significativa se si tiene presente che patrono, poeta e occasione erano precisamente i medesimi. La condotta del poeta e *muḡannī* 'Abdallāh al-Rabī'ī è poi scevra da pretese di correttezza sciaraitiche; ma questo pare essere in linea con figure simili così come presentate nel *Kitāb al-aḡānī*.

Una nota finale è doverosa in riferimento al *nawrūz mu'taḍidī*. Come avremo modo di vedere nei capitoli successivi, dedicati allo studio delle riforme del calendario fiscale e dei festeggiamenti di strada, la riforma che nel 282/895, per volere del califfo al-Mu'taḍid, ricollocò il *nawrūz* abbaside in seno al calendario siriano, instaurò di fatto nella regione di Baghdad una nuova festa, celebrata effettivamente in ambito di strada e di palazzo. È dunque legittimo chiedersi se, anche nel caso del *nawrūz mu'taḍidī* la coincidenza con il mese di *ramaḍān* costituisse ragione per l'anticipazione o la posticipazione dei festeggiamenti al fine di evitare la rottura dei divieti imposti nel mese del digiuno. La sola, ma eloquente, fonte rintracciabile al riguardo è il già citato passo dal *Kitāb aḡbār al-Rāḍī*, in cui si parla della decisione, da parte dell'*ahl al-ḥāṣṣa* di anticipare i festeggiamenti – nello specifico i fuochi e il *ṣabb al-mā'* – di *nawrūz* nel 328/940, in quanto, quell'anno, il *nawrūz* cadeva il 2 *ramaḍān* (al-Ṣūlī, *Rāḍī*, 129). Ora, poiché

il 2 *ramaḍān* 328 coincise con l'11 giugno 940, è certo che al-Ṣūlī si stia qui riferendo al *nayrūz mu'taḍidī* e che, dunque, la strategia di anticipo o rinvio dei festeggiamenti in caso di sovrapposizione con i giorni del digiuno del mese di *ramaḍān*, sia da considerarsi, fino a prova contraria, tendenzialmente valida anche per il *nayrūz mu'taḍidī*.

Si tratta di un importante punto di continuità del *nawrūz* riformato rispetto a quello della tradizione, che suggerisce come tale riforma, per quanto pensata come risposta a impellenti problemi di natura fiscale e amministrativa, non abbia limitato i suoi effetti a questa sfera, ma debba anzi essere vista come un ambizioso progetto teso a riconfigurare il *nawrūz* in quanto tale come festa del califfo. Non deve sfuggire, infatti, che l'unica istituzione investita dell'autorità per intervenire sul *nawrūz* sia stata quella califfale, che nel comandare una simile riforma concretizzatasi non solo in un semplice rinvio del *nawrūz*, ma anche in un'appropriazione e ridefinizione della festa iranica, ci segnala il carattere di appannaggio eminentemente imperiale del *nawrūz* stesso.

Allo studio di questa riforma, dei suoi antecedenti e della relativa centralità che il capodanno solare ebbe per l'amministrazione del fisco in epoca califfale è dedicato il prossimo capitolo.