

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

4 Conclusioni

Alla luce delle numerose fonti analizzate in questi capitoli è possibile dare ragione della nutrita presenza di riferimenti al *nawrūz* nella letteratura abbaside, ricostruendo un pur parziale arco storico dell'evoluzione del capodanno iranico in quei secoli. Come abbiamo visto, le fonti arabe prodotte tra la metà del II/VIII secolo e l'inizio del V/XI si interessano al *nawrūz* sotto una molteplicità di aspetti: come eredità della Persia preislamica, come espressione degli usi di palazzo o, in misura minore, di strada, come elemento chiave dei processi di esazione del *ḥarāğ* e anche, talvolta, in relazione al suo status di fronte alle feste sciaraiticamente comandate. In queste ultime pagine ripercorreremo i dati sin qui emersi, cercando al contempo di ricostruire l'evoluzione del *nawrūz* in questi secoli. Un quadro che, seppure inevitabilmente parziale, è un imprescindibile tassello per lo studio dei secoli formativi delle istituzioni islamiche classiche.

Sebbene si siano prese in esame solo fonti prodotte sotto gli abbasidi, dallo studio qui svolto sono emersi alcuni elementi relativi alla precedente epoca omayyade, elementi da tenersi in considerazione e dai quali è bene partire. Come rilevato a più riprese¹ infatti, il *nawrūz* era certamente noto in area mesopotamica anche durante questi primissimi secoli dell'epoca califfale, in particolare come data di rilevanza fiscale quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. Tale rilevanza fiscale, però, potrebbe essere stata in realtà doppia, in quanto, almeno per qualche tempo, anche i doni di *nawrūz* furono considerati e ammessi come forma di tassazione, come dimostra inequivocabilmente il fatto che questi furono abrogati sotto 'Umar b. 'Abd al-'Azīz in quanto tassa non sciaraiticamente legittima. Ora, di fronte a tale abrogazione, resta da chiarire se e quando i doni di *nawrūz* siano diventati una forma di prelievo fiscale. In proposito, propendiamo per identificare quel momento negli anni del governatorato kufano di al-Ḥağğāğ b. Yūsuf. Questo sulla base di una lettura nuova di un passo tratto dal *Kitāb al-awā'il* di al-'Askarī in cui il grande uomo di stato è indicato come colui che avrebbe messo ordine nella spinosa questione dei doni di *nawrūz* (e *mihrağān*), altrimenti pericolosamente contigui a forme di corruzione, e della più antica versione di una longeva tradizione sul primo

¹ Si vedano in particolare le sezioni 1.3.5 e 1.3.6 per quanto riguarda la tradizione sul 'primo *nawrūz* dei musulmani' e la sezione 1.3.2 per quanto riguarda la complessa questione dei doni di *nawrūz* come forma di tassazione sciaraiticamente non sanzionata in età omayyade.

nawrūz dei musulmani, che può ragionevolmente essere ricondotta proprio al *milieu* politico di quegli anni e che mira a legittimare la pratica dei doni di *nawrūz* da una prospettiva islamica, connettendoli al riconoscimento di una massima autorità musulmana da parte dei *dahāqīn* iracheni. Tale significato politico si ritrova, peraltro, anche nella descrizione del dono fortemente simbolico che avrebbe ricevuto – il condizionale qui è d'obbligo – il governatore omayyade di Kaskar 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq alcuni anni prima della sistematizzazione operata da al-Ḥaḡḡāḡ.² In aggiunta, sulla base delle fonti che abbiamo considerato, emerge uno spiccato carattere *iracheno* del *nawrūz* già nei primissimi secoli dell'epoca califfale. Segno, questo, del fatto che la conquista trovò questa festa e i suoi usi principali già presenti nella regione che avrebbe poi ospitato le capitali abbasidi. È una tesi supportata anche da quanto riporta Yāqūt sull'origine dell'uso detto *ṣabb al-mā'*, attribuendone la comparsa in età preislamica a una catastrofica piena del Tigri³ e, quindi, rivelando come in epoca abbaside il capodanno fosse sentito come qualche cosa di anticamente radicato nella terra dei due fiumi.

Negli anni successivi alla presa del potere da parte del casato abbaside questa regione acquisisce una centralità anche istituzionale e, in un processo che inizia già alla fine del II/VII secolo e culminerà nella riforma di al-Mu'taḍid, il *nawrūz* diventa a tutti gli effetti il capodanno dell'impero califfale. È sicuramente possibile che le celebrazioni di *nawrūz* avvenissero anche alle corti dei primissimi califfi e non solo in circoli privati, ma di questo è rimasta solo una traccia limitata per gli anni di al-Mahdī.⁴ Sappiamo che un aspetto fondamentale di quelle celebrazioni, nella seconda metà del II/VII secolo, era il dono di *nawrūz* – vero cardine delle celebrazioni del capodanno – con il quale veniva omaggiata una figura centrale del relativo *maḡlis*. Questi, accettando il dono, si impegnava a corrispondere un'adeguata ricompensa ed è questo un aspetto che si riconfermerà anche per i secoli successivi, ma che comunque pare essere stato proprio della pratica del dono di *nawrūz* almeno a partire dalla primissima epoca abbaside. Tuttavia, in questa prima fase, l'adeguatezza della ricompensa non appare normata rigidamente e, in questo senso, sarebbe intervenuto mezzo secolo più tardi l'autore, anonimo, del *Kitāb al-tāḡ*.

2 Il passo in questione è tradotto e commentato nella sez. 1.3.9, dove si affronta anche il tema del valore pecuniario e simbolico dei doni di *nawrūz*.

3 L'origine delle lustrazioni di *nawrūz*, un uso che le gli autori abbasidi preferiscono trattare in relazione agli usi popolari o alla mitologia del *nawrūz*, è discussa in dettaglio nella sez. 3.2. Tale uso, che comunque pare ponesse meno imbarazzi della parallela accensione di fuochi, conosce peraltro una decisa islamizzazione nelle fonti che abbiamo potuto reperire, dove viene connessa al versetto coranico II:243.

4 L'unica traccia di dono di *nawrūz* ad un califfo abbaside precedente ad al-Ma'mūn è la giara, contenente una veste profumata, offerta da Abū al-'Atāhiya ad al-Mahdī (sez. 1.3.8).

È, infatti, nel III/IX secolo che fioriscono le celebrazioni palatine di *nawrūz*. Accompagnando un profondo mutamento nello stile di vita delle élite musulmane della valle del Tigri e dell'Eufrate, che si fanno in misura preponderante cittadine e iniziano a dipendere più dal controllo della tassazione che dal possesso diretto della terra,⁵ il *nawrūz*, in qualità di data fiscale e, allo stesso tempo, momento di legittimazione imperiale, acquista crescente importanza sociopolitica presso le corti califfali. Questo porta alla comparsa di due nuovi usi *nawrūzī*. Nel primo caso – l'uso di inviare brevi auguri anche scritti in forma di poesia a complemento del tradizionale dono di *nawrūz* – si tratta sicuramente di una novità propria delle corti abbasidi. Volendo seguire quanto ci dice al-‘Askarī in proposito, i primi auguri scritti di questo tipo sarebbero da ricondurre agli anni di al-Ma'mūn,⁶ ma possiamo comunque essere ragionevolmente certi che questa pratica si sia affermata solo nella prima metà del III/IX secolo. Da una prospettiva più generale, questa evoluzione ci segnala che il diritto/dovere di presentare i doni di *nawrūz* all'autorità universale diventa, in questo periodo storico, ancora più stringente.

Nel secondo caso – quello degli spettacoli di *samāġa*, che abbiamo studiato nella sez. 1.5 – ci sono buone ragioni per sospettare un'origine centro-asiatica. Sulla base delle fonti ad oggi note, il termine *post quem* per cui si ha notizia di queste mascherate è il califfato di al-Mu'taṣim e si sarebbe trattato di spettacoli in parte danzati, in parte recitati, dove degli *aṣḥāb al-samāġa*, corredati di maschere che possiamo intuire grottesche, danzavano intorno a una figura centrale che nei casi noti fu sempre il califfo (in particolare al-Mu'taṣim, al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid). A questo gruppo, in un paio di casi, si affiancava un altro genere di personaggi detti *farāġina*.⁷ Potrebbe trattarsi persino dell'omonimo reggimento militare istituito proprio sotto al-Mu'taṣim, ma, dato il contesto, non è da escludere che possa trattarsi di maschere o costumi complementari agli *aṣḥāb*

5 Vogliamo riferirci qui alla ricostruzione dello stile di vita, dei luoghi di residenza e delle fonti di reddito delle élite musulmane in Mesopotamia durante i primi secoli dell'impero califfale offerta da H. Kennedy nel suo *Great Estates and Elite Lifestyle in the Fertile Crescent from Bizantium and Sasanian Iran*. Come nota in apertura del suo articolo lo stesso Kennedy «the early Islamic ruling class did actually reside, for at least part of the time, on their estates and that they constructed large and richly decorated buildings on these estates to be their centres of entertainment and display [...] this landed society disappeared at around the start of the third/ninth Century when control of taxation, rather than ownership of land, was the main form of elite resources» (2011, 54).

6 Alla figura di questo califfo, inoltre, fu attribuita in ambito letterario una precipua competenza riguarda all'origine, preislamica ma soprattutto imperiale, delle feste iraniche. Uno spostamento di autorità intellettuale di cui abbiamo parlato nella sez. 1.1.2.

7 Sarebbe, dunque, da scartare l'ipotesi di Moreh che vorrebbe intervenire sul testo arabo leggendo nel *farāġina* di al-Mu'taṣim e nei *farā'ina* di al-Mu'taḍid una corruzione del termine *ṣafā'ina* (Moreh 1992, 47-54).

al-samāġa. Proprio la partecipazione dei *farāġina* e il fatto che la *samāġā* compaia in contemporanea con l'arrivo sulla scena irachena di un numero sempre crescente di popolazioni provenienti dall'Asia centrale portano a sospettare un collegamento con l'ascesa dell'elemento turcico sul piano prima militare e poi politico nelle terre centrali dell'impero.

Anche l'uso dei doni di *nawrūz*, che come abbiamo visto è attestato già per il secolo precedente, viene coinvolto dai cambiamenti che comporta la crescente importanza del valore sociopolitico delle celebrazioni del capodanno. Questo fenomeno appare correlato alla figura di al-Mutawakkil. In particolare, proprio alla metà del III/IX secolo viene composto per al-Faṭḥ b. Ḥāqān, favorito di al-Mutawakkil, il *Kitāb al-tāġ*, che nella sezione dedicata alle feste di origine iranica espone una precisa sistematizzazione del dono di *nawrūz* al sovrano. Come abbiamo potuto vedere analizzando i singoli casi di doni di *nawrūz* di cui parlano le fonti, le prescrizioni del *Kitāb al-tāġ*⁸ possono dirsi sostanzialmente confermate, sebbene, com'è ovvio, in maniera non letterale. In particolare, paiono essere validi per tutta l'epoca abbaside due principi espressi da quest'opera: il dono deve essere rappresentativo delle capacità, dell'arte o della personalità di chi lo presenta e questi, a sua volta, acquisisce il diritto a vedere il suo dono debitamente stimato e, presumibilmente, registrato – nel caso dei doni al califfo tale registrazione avviene presso il *dīwān* di quest'ultimo – in modo da poter ricevere adeguata ricompensa. Sulla questione dell'adeguatezza di tale ricompensa, inoltre, il *Kitāb al-tāġ* delinea termini stringenti, tra i quali una soglia minima di valore che permetta la registrazione nel *dīwān* degli oggetti offerti, fatti salvi i casi, va detto numerosi, di doni puramente simbolici. Non è possibile stabilire con certezza se tale soglia esistesse o fosse effettivamente rispettata sulla base delle sole fonti letterarie, ma abbiamo potuto rilevare⁹ una netta discrepanza tra doni dal valore pecuniario molto elevato e doni che sono preziosi solo per il messaggio veicolato o per la loro attinenza alle tradizioni di *nawrūz*, come nel caso dei doni di rose, dolci o nuove vesti. È ben possibile che ciò sia in parte dovuto al fatto che la letteratura abbia tendenzialmente ricordato solo quei casi in cui il dono di turno era particolarmente ricco o arguto, oppure era accompagnato da versi più felici del solito – versi d'occasione che peraltro diventano numerosi proprio a partire dalla prima metà del III/X secolo. Tuttavia, non va per ora scartata l'ipotesi che, stante una soglia minima valida per la registrazione dei doni di *nawrūz*, questa scoraggiasse omaggi di medio valore, dato che sarebbe stato più proficuo alternativamente puntare a eccedere di molto tale soglia o risolversi a presentarne di simbolici.

8 Il passo in questione è proposto in traduzione e commentato nelle sezioni 1.3.3 e 1.3.4.

9 Ce ne occupiamo per esteso nelle sezioni 1.3.9, 1.3.10, 1.3.11.

Numerosi riferimenti a versi e doni di *nawrūz* dedicati ad al-Mutawakkil¹⁰ si trovano in diverse opere e soprattutto nel *Kitāb al-Maḥāsin wa al-aḍḍād*, opera anonima a lungo erroneamente attribuita ad al-Ġāḥiz,¹¹ proprio come nel caso del *Kitāb al-tāġ*, del resto. Si tratta di passi che, come abbiamo visto, sono particolarmente rivelatori. Sotto al-Mutawakkil, il significato dei doni di *nawrūz* in ambito palatino, che pure è lo stesso che emerge sin dalla prima tradizione sull'omaggio di *nawrūz* ad 'Alī b. Abī Ṭālib, risulta ormai compiutamente formalizzato come momento di competizione sociale e politica, in strettissima relazione con il riconoscimento biunivoco della legittima autorità della figura centrale del *maġlis* – nel caso delle corti califfali, il sovrano universale – e dell'impegno di quest'ultima a proteggere e sostenere il mittente del dono. Si tratta di un valore del dono di *nawrūz* che sopravviverà all'età califfale, avendo come esito più tardo il *pīškaš* di ambito persofono studiato negli anni Novanta da A. Lambton. Queste considerazioni, sulle quali torneremo in chiusura, spiegano anche perché fosse un vero e proprio privilegio poter presentare doni di *nawrūz*, com'è attestato almeno a partire dall'epoca di al-Mahdī.

Gli anni del califfato di al-Mutawakkil, inoltre, sono di estrema importanza per gli aspetti amministrativi della storia del *nawrūz* per via della riforma emanata in quegli anni allo scopo di dislocarlo dalla sua sede tradizionale del 1° di *farwardīn* a quella, ritenuta più favorevole per l'apertura dell'anno fiscale, del 17 giugno. L'anno di emanazione di questa riforma e anzi il fatto stesso che tale misura fosse stata effettivamente applicata sono ancora oggi oggetto di dibattito. In proposito, alla luce del materiale poetico preso per la prima volta in considerazione in questo studio, possiamo porre un paio di punti fermi (si veda soprattutto la sez. 2.2.6). È ormai ben chiaro, infatti, che sulla base della durata e della data di partenza fornita da al-Ṭabarī, il viaggio a Damasco di al-Mutawakkil nel 243-4/858 si concluse proprio il 16 giugno, sicché il califfo arrivò alla vigilia del suo (primo) nuovo *nawrūz* in quella che forse sarebbe dovuta diventare la nuova capitale o, non del tutto in alternativa, la base per una campagna in grande stile verso i territori bizantini. Una coincidenza che già di per sé sarebbe molto significativa, ma che diventa fondamentale alla luce del panegirico che al-Buḥturī dedicò ad al-Mutawakkil, porgendogli i propri auguri di *nawrūz* in occasione del suo arrivo a Damasco. Si tratta dell'unico riferimento certo, ancorché indiretto, ad un *nawrūz* del 17 giugno, ma è sufficiente per affermare con una certa sicurezza che la riforma in questione fu effettivamente emanata e che ciò avvenne nel 243/857-8, come ritengono H.

10 Si veda in proposito la sez. 1.3.7.

11 Sulla complessa questione dell'autore o, più probabilmente, degli autori di quest'opera si veda la nota 21 del primo capitolo, dove abbiamo cercato di ricostruire le principali posizioni in merito.

Taqizadeh e S. Cristoforetti, sulla scorta di al-Bīrūnī, e non nel 245/859-60 come vorrebbe R. Abdullahi, basandosi su quanto riportato da al-Ṭabarī. Non è, tuttavia, certo che la riforma abbia avuto seguito negli ultimi anni del califfato di al-Mutawakkil: quello del 244/858 potrebbe essere stato il solo *nawrūz* del 17 giugno effettivamente celebrato. Mancano, infatti, riferimenti di sorta per i tre anni che separano il viaggio di al-Mutawakkil a Damasco e il suo assassinio nel 247/861 e le fonti sono concordi nel dire che, comunque, in seguito alla sua morte la riforma fu abbandonata, vuoi per le turbolenze politiche e militari che seguirono, vuoi per le difficoltà finanziarie dell'impero.¹² Molto più incerta è, invece, la realtà storica degli altri due più antichi casi in cui si sarebbe posto il problema di riportare il *nawrūz* a quella sede solstiziale estiva in cui i musulmani l'avevano trovato al momento della conquista dei territori sasanidi. Di questo parlano sia al-'Askarī, sia al-Bīrūnī per i califfati dell'omayyade Hišām b. 'Abd al-Malik e dell'abbaside al-Rašīd, ma entrambi i passi, molto simili, paiono includere questi antecedenti più a scopi di economia narrativa volta ad esaltare il provvidenziale e tanto atteso intervento di al-Mutawakkil. Una possibile, molto indiretta e vaga conferma di tentativi di riforma precedenti al III/IX secolo potrebbe essere ritrovata nel fatto che Ibn al-Mu'tazz, lodando al-Mu'taḍid per l'istituzione del *nawrūz mu'taḍidī*, allude al fatto che la stessa riforma sarebbe stata tentata da più d'uno (sez. 2.3.1). Tuttavia, dato che sia in al-'Askarī, sia in al-Bīrūnī i due presunti precedenti sembrano essere dei meri stratagemmi narrativi a beneficio della figura di al-Mutawakkil, resta impossibile in assenza di altre fonti sul tema stabilire cosa in questa narrazione si sia storicamente dato.

Se il *nawrūz* del 17 di giugno non sopravvisse, lo stesso non si può dire dell'altra novità comparsa con l'arrivo a Damasco del califfo: le *qaṣā'id* di *nawrūz*. Infatti, i versi di al-Buḥturī, tanto utili per sciogliere questo nodo della storia amministrativa abbaside, sono anche il primo esempio di panegirico professionale composto in occasione di un *nawrūz* indipendentemente dalla presentazione di un dono. Lo stesso al-Buḥturī avrebbe, peraltro, composto opere simili negli anni successivi alla morte di al-Mutawakkil, in particolare per al-Mu'tazz, a cui dedicò una composizione per ogni *nawrūz* del suo califfato. *Qaṣā'id* professionali in occasione del capodanno, in questi anni, furono offerte anche ai patroni di alcuni circoli privati, come dimostrano i lavori di Ibn al-Rūmī per diversi patroni citati nella sezione sui panegirici di *nawrūz* di questo lavoro.

12 Gli affanni del tesoro, peraltro, potevano essere la gravosa eredità di quegli ultimi anni del califfato di al-Mutawakkil, durante i quali lo sfasamento tra il calendario solare impiegato per la raccolta del *ḥarāḡ* e quello lunare impiegato per la paga delle truppe era culminato in un anno, il 243/857-8, privo di *nawrūz* e, dunque, di *iftitāḥ al-ḥarāḡ*. La questione è stata affrontata estesamente da S. Cristofretti (2003a) nel suo *Izdilāq, miti e problemi del fisco islamico*.

Negli anni di debolezza del casato abbaside che intercorrono tra la morte di al-Mutawakkil e la presa del potere da parte di al-Mu'taḍid, ci fu anche la breve parentesi del califfato di al-Muhtadī, unico caso a noi noto di abbaside che si risolse a proibire la presentazione di doni di *nawrūz* e *mihraġān*. Di questo sappiamo da alcuni versi di al-Buḥturī, che significativamente allude allo scontento «per il mancato profitto» che avrebbe provocato tale inaudita misura tra i membri della corte, che si vedevano così privati di un importante canale di avanzamento sociale. Tale messa al bando, però, non sarebbe durata a lungo, dato che già sotto al-Mu'tamid lo stesso poeta ebbe modo di comporre una *qaṣīda* in lode del califfo in occasione del capodanno.

Allo stesso tempo, l'abbandono della riforma di al-Mutawakkil e il crescente anticipo del *nawrūz* del 1° *farwardīn* e dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* rispetto alle stagioni solari non restarono privi di conseguenze. Durante il califfato di al-Mu'tamid – segnato, comunque, dallo strapotere di suo fratello al-Muwaffaq – si verificano due eventi, apparentemente slegati ma destinati a convergere nell'arco di pochi decenni. Sappiamo, dalla lunga lode in rima libera che Ibn al-Mu'tazz gli dedicò,¹³ che in questi anni il futuro al-Mu'taḍid incorse in gravi debiti dovuti a problemi di malgoverno fiscale e, da Ibn al-Aṭīr, che nel 260/873-4 Mosul si ribellò al luogotenente del governatore, di fresca nomina, appuntato da al-Mu'tamid. Le ragioni della rivolta¹⁴ erano intimamente legate all'anticipo con il quale veniva ormai aperta l'annata fiscale e alle condizioni climatiche insolitamente rigide, a cui il luogotenente non aveva voluto badare calcolando il *ḥarāġ* a *nawrūz* di quell'anno. Da lì in poi, Mosul e la Ġazīra non ritrovarono che sporadicamente la pace, fino all'arrivo, nel 282/895, delle truppe al seguito di al-Mu'taḍid, ormai saldamente in controllo del potere califfale. Proprio da Mosul, forse appoggiandosi a competenze locali ma, sicuramente, ben conscio dei problemi causati dall'arretramento dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* attraverso le stagioni che aveva segnato sia i suoi anni giovanili, sia il precedente ventennio di rivolte in quella città, al-Mu'taḍid fece inviare alla capitale e da lì alle province una missiva con la quale indicava nell'11 giugno il *nawrūz* ufficiale, decretandolo quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ*, in una data che precedeva di sei giorni quella proposta al tempo di al-Mutawakkil.

Sul piano puramente amministrativo, la riforma fu questa volta mantenuta almeno sino alla morte di al-Mu'taḍid, avvenuta nel 289/902, dato che Ibn al-Mu'tazz lo loda appunto per aver sanato il problema, che si era fatto vessatorio. Da quel momento in poi, è difficile valutare quanto il *nayrūz mu'taḍidī* abbia mantenuto il proprio ruolo di effettiva sede

13 Si veda la sez. 2.3.1 per una traduzione di questi importantissimi versi, che costituiscono il caso più eloquente di propaganda a favore della riforma proveniente dalla corte di al-Mu'taḍid.

14 A questo passo del *Kitāb al-kāmil fī al-tarīḥ* è dedicata l'intera sezione 2.4.

dell'*iftitāh al-ḥarāğ*. Complice una certa difficoltà generale dell'erario nel secolo seguente, sembra che l'autorità centrale abbia dovuto a più riprese ricordare ai funzionari e ai governatori locali che il giorno deputato all'apertura dell'annata fiscale era l'11 giugno, cosa che avvenne sotto al-Rāḍī, al-Muttaqī e, per l'ultima volta persino durante l'emirato del buide 'Aḍud al-dawla nel 369/968. Insomma, da un lato pare che la riforma venisse talvolta o forse anche spesso disattesa, ma, dall'altro, il *nayrūz mu'taḍidī* fu comunque considerato almeno per quasi un secolo la data corretta e auspicabile per l'apertura dell'annata fiscale (sez. 2.3.3).

Su un piano più generale, possiamo dire che il *nayrūz mu'taḍidī* in area irachena e a corte assunse su di sé molte delle prerogative del *nawrūz* tradizionale del 1° *farwardīn*. In primo luogo, perché si trovano ripetuti riferimenti diretti e indiretti a festeggiamenti di strada di *nawrūz* in occasione dell'11 giugno¹⁵ secondo le modalità più tipiche delle celebrazioni *nawrūzī*: lustrazioni e accensione di fuochi, a cui andava ad aggiungersi, a Baghdad, la *dūbārakah* a cui accenna il *qāḍī* al-Tanūḥī – una pupazza per certi aspetti associabile a quelle dei carnevali europei e, forse, imparentata con il *mīr-i nawrūzī* del quale ci parlano alcune fonti posteriori. Non è chiaro se, in quest'ultimo caso, si possa parlare di una costumanza derivata dal *nawrūz* tradizionale o se si sia piuttosto in presenza di qualche cosa di peculiare del *nayrūz mu'taḍidī* baghdadino.

Sebbene negli anni che vanno dal califfato di al-Mu'taḍid all'arrivo sulla scena politica della dinastia daylamita degli emiri buidi si debba registrare una forte compressione della produzione poetica in occasione del capodanno, anche a corte il *nayrūz mu'taḍidī* sopravvisse, se è vero come dice ancora al-Tanūḥī che Umm al-Muqtadir lo festeggiava e che, come riferisce al-Ṣūlī, il califfo al-Rāḍī volle ricevere il giuramento di fedeltà del fratello proprio in quel giorno. Un passo, questo, che segnala come anche il significato sociopolitico delle celebrazioni palatine di *nawrūz* sia ritrovabile nel suo esito riformato. Tuttavia, questa ridotta produzione di versi in occasione del *nawrūz* e, parallelamente, di notizie sui relativi doni, pur potendosi in parte spiegare con il momento di contrazione delle spese di corte che iniziò con il califfato di al-Mu'taḍid, sembra segnalare una diminuita centralità delle celebrazioni palatine di *nawrūz*, che tornerà a rifiorire nel periodo buide (sez. 1.4.9), principalmente in campo poetico con la vasta produzione di *qaṣā'id* di Šarīf al-Raḍī, Šarīf al-Murtaḍā e, soprattutto, di Mihyār al-Daylamī, che compose una quarantina di panegirici in occasione del *nawrūz*. Inoltre, alcuni dei *nawrūz* in occasione dei quali Mihyār al-Daylamī compose panegirici possono essere datati, perché caddero in coincidenza con feste sciaraiticamente comandate, e ciò rivela che si trattò di *nawrūz* del 1° *farwardīn*, non di *nayrūz mu'taḍidī*. Confrontando questa notizia con

15 Di questi riferimenti parliamo nelle sezioni 3.1.2 e 3.1.3.

quella della sopravvivenza del *nawrūz mu'taḍidī* ancora sotto al-Rāḍī e, sul piano puramente amministrativo, durante l'emirato di 'Aḍud al-dawla, possiamo ipotizzare per il periodo buide un momento di convivenza dei due *nawrūz*, pur in ambiti diversi. Non è da escludere, inoltre, la possibilità che il *nawrūz* del 1° *farwardīn* fosse percepito come maggiormente adeguato dagli esponenti del casato daylamita – la cui regione d'origine non fu toccata, presumibilmente, dalla riforma di al-Mu'taḍid – e che, invece, il *nawrūz mu'taḍidī* fosse mantenuto nelle corti califfali abbasidi. Se confermata, sarebbe un'ipotesi che potrebbe anche spiegare perché Abū Rayḥān al-Bīrūnī (*Aṭār*, 266) si riferisca ai festeggiamenti baghdadini dell'11 giugno come *nawrūz al-ḥalīfa*. È possibile, inoltre, che tale recuperata rilevanza delle celebrazioni di festività iraniche, immediatamente prima e durante il periodo buide, delle quali il *nawrūz* fu certamente la più importante, sia connessa all'ingresso nella scena politica di Baghdad di individui e famiglie – quali il già menzionato Baḡkam e, chiaramente, i buidi – legate in vario modo alla corte del fondatore della dinastia ziyaride Mardawīḡ (m. 323/935), il quale, com'è ben noto, negli anni immediatamente precedenti aveva dato chiara prova di un tentativo di recupero di costumi iranici antichi. In questo senso la rinnovata centralità delle celebrazioni di *nawrūz*, che qui ci riguardano, ma anche di *mihraḡān* e *saḡaḡ* a partire dal califfato di al-Rāḍī e per tutto il successivo periodo buide, sarebbe almeno in parte da considerarsi come l'onda lunga delle politiche culturali promosse alla corte di Mardawīḡ.

Infine, è opportuno completare questo quadro della storia del *nawrūz* con alcune osservazioni di carattere generale. Per rispondere alla questione che abbiamo posto sul valore e il significato delle celebrazioni di *nawrūz*, occorre ritornare a quanto abbiamo rilevato circa i passi relativi al *nawrūz* in epoca preislamica, ai suoi miti (sez. 1.1) e ai suoi usi (sez. 1.2). Questo perché, data la chiara origine extra-islamica delle celebrazioni in questione, gli usi antichi o presunti tali furono assunti o costruiti quale modello normativo e lo studio di quale fosse in epoca abbaside la rappresentazione del *nawrūz* preislamico costituisce così un interessante banco di prova per comprendere quale fosse il significato attribuito alla celebrazione stessa nell'epoca di nostro interesse. Ma quanto possono dirci queste fonti sulla percezione che del *nawrūz* si aveva negli ambienti di formazione e appartenenza degli autori considerati? L'interesse di questi ultimi per quella che possiamo considerare 'una storia preislamica del *nawrūz*' è sicuramente da contestualizzarsi nel più generale iranismo della produzione culturale del periodo abbaside (Yarshater 1991). Tale recupero di ideali, pratiche e simbologie riconducibili al mondo iranico antico così come concepiti nel periodo di cui ci stiamo occupando è da tempo riconosciuto e studiato. È tema, inoltre, proposto con particolare attenzione al discorso politico dell'epoca, in relazione alla legittimazione del potere regale e all'elaborazione di modelli ideali di sovranità da D. Tor, in due articoli volti a esaminare differenti aspetti del portato iranico nel pensiero politico dell'epoca islamica,

The Islamising of Iranian Kingly Ideals in the Persianate Fürstenspiegel (2011) e *The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimilation* (2012). Un punto al quale prestare particolare attenzione è la distribuzione cronologica degli autori che, a vario titolo, si sono occupati dell'istituzione in epoca preislamica del *nawrūz* e degli usi dei re di Persia per le celebrazioni del capodanno. In merito, è bene notare che la produzione di materiale relativo alle questioni del *nawrūz* preislamico iniziò negli anni in cui il *nawrūz* di palazzo cominciava ad acquisire rilevanza politica e caratteri di ufficialità e che risulta più intensa a partire dal califfato di al-Rādī. Come abbiamo visto, questo periodo conobbe un recupero del significato politico, in termini di discorso legittimante, delle celebrazioni palatine del *nawrūz*. A tale proposito va precisato che lo studio degli usi di *nawrūz* in epoca sasanide non rientra tra gli scopi di questo lavoro e che riteniamo si possa affermare con una certa sicurezza che le notizie in proposito contenute nelle fonti dell'epoca abbaside siano piuttosto l'esito culturale di quell'evoluzione che gli usi di *nawrūz* conobbero in età islamica, che non una plausibile testimonianza storica di ciò che avveniva in epoca sasanide. In questo senso, tali notizie possono essere considerate più come indizi precisi del significato e/o della rilevanza sociale e politica che al *nawrūz* si attribuiva in epoca abbaside, piuttosto che il risultato di un secolare - ma non attestato - processo di trasmissione di notizie sull'epoca antica o anche immediatamente preislamica. Nulla vieta, d'altro canto, di ipotizzare che tali significato e importanza delle celebrazioni di *nawrūz* siano alcuni dei molti elementi di continuità con il contesto tardo-antico da cui emersero sia l'*islām*, sia l'impero califfale.

In ogni caso, alla luce di quanto a più riprese abbiamo rilevato nel corso del nostro studio, il *nawrūz* è un elemento coerente con l'assunzione di ideali regali iranici in epoca abbaside (sez. 1.6). A supporto di questa ipotesi abbiamo sottolineato, in particolare nel corso del primo capitolo, l'esistenza di un rapporto diretto tra regalità iranica antica e *nawrūz* in numerosi autori anonimi, come nel caso del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḡdād* e del *Kitāb al-tāğ*, o ben noti, come ad esempio Ibn Faqīh al-Hamaḡānī, al-'Askarī, al-Ṭabarī, al-Birūnī o al-Ṭa'ālibī. La connessione che questi autori stabiliscono tra gli antichi sovrani e il capodanno iranico risulta evidente dalle notizie relative sia alla mitologica istituzione del *nawrūz*, connessa a sovrani archetipici quali Ğamšīd, Afrīdūn e le loro controparti coraniche Sulaymān e Nūḡ, sia agli usi celebrativi del *nawrūz* attribuiti ai persiani antichi. Da queste notizie emerge la centralità della figura del sovrano in relazione alle gerarchie a lui connesse e ai comuni sudditi. Intendiamo qui fare riferimento in particolare all'usanza, attribuita dalle fonti ai re di Persia, di tenere udienze pubbliche in occasione delle celebrazioni di *nawrūz* durante le quali ricevere i sudditi in giorni assegnati a ciascun gruppo sociale, uso privo di riscontri precisi per l'epoca islamica. L'ordine col quale tali gruppi erano ricevuti dal sovrano, sul quale le fonti non concordano nel dettaglio, appare gerarchico,

dettato da un principio di progressiva vicinanza sociale al sovrano stesso. Si può dunque affermare che le udienze di *nawrūz* degli antichi di re siano presentate nelle fonti di epoca abbaside in aderenza al modello, teorizzato da G. Vercellin (2002, 22-3), di organizzazione per circoli dei rapporti sociali nelle società islamiche premoderne a cui abbiamo fatto riferimento nel secondo capitolo. Tale struttura è riscontrabile peraltro anche negli usi di *nawrūz* durante le celebrazioni di palazzo in epoca abbaside. Un'ulteriore conferma viene dai resoconti circa la *samāğā* di *nawrūz* del III/IX secolo, la quale, come abbiamo detto, si svolgeva sempre intorno o rivolta ad una figura centrale, ruolo che nelle nostre fonti è assunto dal califfo. Il fatto che sia proprio questo uno dei pochi dati certi che possiamo ricavare dalle fonti circa le modalità di svolgimento di tale pratica conferma l'importanza della presenza di una figura centrale che funga da destinatario della *samāğā* di *nawrūz*. In maniera analoga, guardando all'uso dei doni di *nawrūz* possiamo riscontrare una conferma nello stesso senso: il dono di *nawrūz* rivestiva un evidente significato di riconoscimento della preminenza gerarchica, da parte chi omaggiava nei confronti dell'omaggiato, e durante i *mağlis* di *nawrūz* dedicati all'accettazione e, in alcuni casi, alla redistribuzione dei doni stessi, è sempre presente una e una sola figura centrale alla quale i doni sono indirizzati. Altri partecipanti al *mağlis* possono ricevere oggetti e denaro, ma si tratta in questi casi di ricompense, molto spesso per meriti oratori, o della redistribuzione dei doni ricevuti operata da parte di colui attorno al quale ruota il *mağlis*.

Possiamo concludere che le celebrazioni di *nawrūz* si configurarono negli ambienti di palazzo come momenti di riconoscimento della legittimità gerarchica. Va inserita e riletta in un tale contesto l'adozione, nel corso dell'epoca abbaside, di ideali iranici di regalità ai quali il *nawrūz* era tradizionalmente connesso per via della sua presunta origine di festa istituita dai grandi re del passato e celebrata da tutti i grandi re dell'età sasanide, ai quali gli abbasidi guardavano come agli ultimi depositari dell'augusta tradizione politica della regalità universale. Tale configurazione prese forma nel corso del III/IX secolo, in particolare con il califfato di al-Mutawakkil, coerentemente con la periodizzazione proposta più sopra. Proprio per questo, ci sentiamo di avanzare la proposta che le informazioni presentate dai nostri autori circa il *nawrūz* preislamico siano l'esito di una ri-costruzione di modelli archetipici preislamici funzionali alla legittimazione delle pratiche politiche del periodo abbaside. Ne consegue necessariamente un serio ridimensionamento della validità del portato delle fonti redatte durante il periodo abbaside ai fini della ricostruzione storica delle usanze palatine del periodo sasanide.¹⁶

16 L'utilizzo di queste notizie come fonti per lo studio degli usi preislamici è molto frequente. Basti citare, tra gli altri, l'articolo di M. Boyce *Nawrūz in the Pre-Islamic Period* contenuto nell'*Encyclopaedia Iranica*.

Nello studiare la rilevanza attribuita negli ambienti di palazzo alle celebrazioni di *nawrūz*, abbiamo potuto ottenere risposte relative al rapporto tra *nawrūz* e percezione dell'*islām* nel periodo considerato. In base a quanto emerge dalle nostre fonti, si operò nel corso dell'epoca abbaside un'islamizzazione del *nawrūz* tramite diverse strategie, che vanno dalla comparsa di tradizioni riferite al primo *nawrūz* di importantissime figure fondanti dell'*islām*, quali Muḥammad o 'Alī, alla rimozione di pratiche di scarsa liceità sciaraitica, sino alla ridefinizione del *nawrūz* da *yawm al-ʿīd* a *yawm al-lahw*. Si danno, in rari casi, testimonianze di rifiuto delle celebrazioni di *nawrūz* motivato su base rigorista, ma, nel complesso delle fonti considerate, tali testimonianze rimangono largamente minoritarie. Nel solo caso del califfato di al-Muhtadī il rifiuto di celebrare il *nawrūz* e l'interdizione delle relative usanze è espresso da parte califfale. Alla luce dello studio delle fonti qui prese in esame, dunque, pare non potersi applicare, almeno nel caso delle celebrazioni di *nawrūz*, la teorizzazione proposta da S. Ali nel suo articolo *Early Islam. Monotheism or Henotheism: a View from the Court* (2008) di un discorso 'enoteista' in seno alla corte califfale, che avrebbe tratto legittimità per la propria concezione di potere anche dall'aperta contrapposizione al rigore sciaraitico e quindi all'esclusività dell'autorità del Dio unico. Per dare una risposta più completa alla questione abbiamo studiato anche le fonti - in particolare la produzione di *madīḥ* - relative ai *nawrūz* che caddero in prossimità o in sincronia con *a'yād* islamiche o con il mese di digiuno di *ramaḍān* (sez. 1.7). Da questo studio abbiamo potuto estrapolare considerazioni di assoluta rilevanza circa le modalità con le quali si operavano gli aggiustamenti necessari all'armonizzazione delle celebrazioni di *nawrūz* con i divieti imposti per il mese di *ramaḍān* qualora il capodanno iranico cadesse in concomitanza con il mese del digiuno. Infatti, se pare chiaro che la prossimità del *nawrūz* con lo *ʿīd al-fiṭr* o con lo *ʿīd al-aḥḥā* non poneva problemi di sorta (anche se si poteva dare una più accettabile fratellanza con lo *ʿīd al-fiṭr* piuttosto che con lo *ʿīd al-aḥḥā*), il discorso è molto diverso per quei *nawrūz* che cadevano durante il mese di *ramaḍān*. La pratica più comune era, allora, quella di anticipare o rinviare i festeggiamenti del capodanno iranico, in modo da evitare che le celebrazioni finissero col cadere nel mese di *ramaḍān*. Le celebrazioni di *nawrūz* sarebbero state altrimenti incompatibili col digiuno diurno, dato che, come voleva tradizione iranica, i festeggiamenti iniziavano (e iniziano ancora oggi) proprio all'alba. In proposito è possibile menzionare una composizione estremamente interessante, conservata nel *dīwān* del poeta Ibn al-Rūmī (sez. 1.6.11). I versi in questione sono dedicati alla difesa, in termini rigorosamente dialettici, da parte del poeta in favore del proprio patrono 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh al-Tāhir. Egli, in occasione di un *nawrūz* coincidente con il mese di *ramaḍān*, decise di festeggiare il 1° *farwardīn* ugualmente, vale a dire il *nawrūz* della tradizione, in contrasto con la pratica del rinvio/anticipo che abbiamo delineato

e, dunque, assumendo un comportamento che poteva facilmente esporlo a critiche severe sotto il profilo religioso. L'argomentazione formulata nei versi di Ibn al-Rūmī verte sulla liceità degli usi di *nawrūz*, perlomeno di quelli adottati dal suo patrono, in particolare del *ṣabb al-mā'* e dei doni, che non si porrebbero in contraddizione con le imposizioni del mese di *ramaḍān*. In estrema sintesi, possiamo dire che il poeta fu chiamato, in questo caso, a giustificare con le sue note abilità logico-dialettiche il mancato rinvio delle celebrazioni di *nawrūz*, con particolare riferimento alla pratica del *ṣabb al-mā'*, ponendo l'attenzione dell'uditorio sul fatto che i festeggiamenti di 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir, nelle modalità con cui egli li conduceva, non contravvenivano in alcun modo ai divieti imposti dal digiuno di *ramaḍān*. Oltre che di una difesa della scelta, evidentemente inusuale, di festeggiare comunque il *nawrūz* durante il mese di *ramaḍān*, si tratta anche di una interessante strategia di islamizzazione del capodanno iranico, volto a contestare la posizione - che dunque era ben reale - di coloro che vedevano incompatibilità tra celebrazioni di *nawrūz* e osservanza sciaraitica. Come ultima nota alla questione delle celebrazioni di *nawrūz* durante il mese di *ramaḍān*, possiamo osservare che lo stesso rimedio fu applicato, almeno in un caso, anche per i festeggiamenti del *nayrūz mu'taḍidī* dell'11 giugno. Non abbiamo quindi motivo di ritenere che questo non fosse l'uso comune anche in quei casi in cui il mese di *ramaḍān* si trovava ad ospitare il *nayrūz mu'taḍidī*, fintanto che questo rimase in vigore come celebrazione nell'area di Baghdad.

Alla fine di questo percorso possiamo affermare che il *nawrūz* fu adottato dalle élite del califfato a partire dalle regioni mesopotamiche, in particolare meridionali. Non si trattò, dunque, di un'importazione da oriente in seguito al cambio dinastico del 132/750. L'accresciuta rilevanza che questo capodanno conobbe in età abbaside sarebbe quindi la diretta conseguenza della contemporanea ascesa delle regioni mesopotamiche come sede del potere califfale e di un progressivo, ma netto, mutamento nello stile di vita e nelle fonti di sostentamento e prestigio delle élite musulmane di quelle regioni. Il *nawrūz*, inoltre, fu un elemento importante del linguaggio politico e sociale dell'epoca, connesso all'affermazione dell'autorità, *in primis* quella califfale, e al sostenimento materiale di questa, quale sede dell'apertura dell'annata fiscale. Attraverso le riforme, i contrasti e i momenti di maggiore o minore rilevanza che il *nawrūz* conobbe nel corso dei tre secoli che abbiamo preso in esame, questa festa mantenne tuttavia alcuni caratteri propri. Il *nawrūz* di epoca abbaside ebbe sempre una figura centrale per le proprie celebrazioni, come per il dono di *nawrūz* e la *samāġa*, e fu sempre idealizzato in relazione a tale figura. Questa, per eccellenza, fu il sovrano, nella sua veste di legittimo regnante universale. Da ciò segue il carattere spiccatamente politico del *nawrūz*, giorno in cui, in armonia con il naturale rinnovamento del mondo, alla formale rei-

terazione del riconoscimento dell'autorità del Comandante dei Credenti era associato l'esercizio, altrettanto formale, delle funzioni sovrane che dell'esistenza di una simile autorità costituivano la ragion d'essere teorica: garantire la giustizia tra i sudditi dell'impero e la loro protezione contro i nemici dello stesso.