

*Draghi ed eroi nell'epica persiana,
con particolare riguardo al "Libro di Sām" (Sām-nāme)*

Nahid Norozi

Il drago è uno dei soggetti privilegiati sia della letteratura folklorica sia di quella epico-eroica di molte culture del mondo, spesso presentando connotazioni simbolico-archetipali connesse per esempio con la legittimità del potere regale, o con la rappresentazione del mondo ultraterreno (nelle religioni e credenze popolari), o semplicemente con paure e terrori ancestrali (che ampiamente si riflettono anche nella letteratura per l'infanzia).

In genere, nei poemi epici persiani il drago è raffigurato perlopiù come un serpente velenoso o lucertola dalle dimensioni gigantesche che sputa fuoco e fumo da una bocca "infernale", che può risucchiare in un attimo un cavaliere con il suo cavallo, talora persino una roccia, ecc. A livello delle descrizioni anatomiche, il drago può avere varie forme: può essere monocefalo o policefalo, talora anche con corna o con criniera; circa il suo habitat, può risultare un essere acquatico oppure terrestre che vive spesso in caverne sulla montagna, oppure in abissi marini ecc.

Il termine persiano *azhdahā* ('drago') con le varianti *azhdar* o *azhdarhā*, sembra sia la forma accorciata dell'avestico *Azhi Dahāka*, con la componente *azhi* 'drago/serpente' e *dahāka* che probabilmente significa 'uomo brutto/barbaro', ossia 'non iranico', come ipotizza Schwartz risalendo a un etimo indo-iranico.¹ Infatti, nel "Libro dei Re" (*Shāh-nāme*) del poeta epico persiano Ferdowsi (m. 1020 ca.)², gli eroi iranici o i paladini dei re iranici affrontano i draghi spesso fuori dal territorio iranico, in altre parole nell'Anirān ('non Iran'). Di conseguenza, la lotta dell'eroe o del re iranico contro il drago può assurgere a metafora di una lotta per la difesa o l'affermazione di un primato nazionale o nazional-religioso, comportando talora una legittimazione politica dell'uccisore (re o eroe) del mostro o drago di turno.

Il primo e forse più celebre tra gli eroi iranici "superumani" uccisori di draghi nella letteratura neopersiana (sviluppatasi dal X sec. in poi) è re Fereyduṇ/Feridun di cui troviamo tracce già nell'*Avestā*. Qui il suo nome compare come Thraētaona, e il drago che egli affronta è un mostro-demone tricefalo, chiamato *Azhi Dahāka*:

1 Cfr. Schwartz 2012: 275-279, qui in particolare, p. 279.

2 Sull'Autore e la sua opera di veda Khaleghi-Motlagh 1999.

Thraētaona dalla più eroica delle famiglie (Yasna 9.7), il quale colpì Aži Dahāka, il drago dalle tre teste, dalle tre possenti mascelle, dai sei terrificanti occhi, dai mille sensi e dalle mille capacità, una Druj, un daēva mentitore, nemico dei nostri insediamenti, un demone che il malvagio spirito Angra Mainyu aveva creato come il più potente tra le Druj [contro il mondo materiale] per distruggere i nostri insediamenti e trucidare i seguaci di Aša! (Yasna 9.8)³

dove si noti la netta contrapposizione tra re Fereydun e i suoi, seguaci di Asha (nome di entità che nel mondo mazdeo personifica la Verità/Giustizia) da un lato; e, dall'alto, il drago Azhi Dahāka, una delle creature del principe del male Angra Mainyu, e identificato con una Druj (ossia 'menzogna'). Da Azhi Dahāka con ogni probabilità deriva il termine neopersiano Զափհāk (forma arabizzata/arabizzante, pronunciato in neopersiano *Zahhāk*)), che ne *Il Libro dei Re (Shāh-nāme)* assurge significativamente a tiranno arabo e usurpatore del trono iranico. Al tempo di Ferdowsi – che scrive circa quattro secoli dopo la conquista araba dell'impero persiano sassanide avvenuta a metà del VII sec. – gli arabi erano evidentemente sentiti ancora come i "nemici" per eccellenza dell'Iran a partire dal precedente leggendario dell'usurpazione dell'arabo Զափհāk che aveva conquistato il trono iranico, uccidendo il legittimo re Jamshid. Nello *Shāh-nāme*, proprio re Fereydun (forma neopersiana dell'avestico Thraētaona), sconfigge l'usurpatore Զափհāk dalle cui spalle, notoriamente, spuntavano due serpenti che dovevano essere nutriti con i cervelli di giovani iranici.⁴ Questo re-serpente rappresenta anche in Ferdowsi il male in persona ingaggiato da Ahriman, il satana della tradizione zoroastriana, per offendere e distruggere gli Irani, per cui Զափհāk è, non solo un avversario politico dell'Iran, ma anche un nemico mortale della sua religione: un agente del demonio, nella interminabile lotta tra Ahriman e Ahura Mazdā (il 'signore saggio'). Il Զափհāk ferdowsiano sembra dunque essere la figura storicizzata, "evemerizzata", del mito di Azhi Dahāka le cui tre teste, nell'opera di Ferdowsi, subiscono una trasformazione: diventano due serpenti più la testa dell'uomo re-serpente.

Secondo lo *Shāh-nāme*, Arnavāz e Shahrnāz, le due sorelle di re Jamshid, che dopo l'uccisione di questi per mano di Զափհāk, vengono da lui rapite sotto l'effetto di una magia, vengono sottomesse e sposate. In seguito, Fereydun, dopo aver sconfitto Զափհāk, le libera e le sposa.⁵

L'aspetto demoniaco del drago, che agisce contro il mondo materiale e la vita stessa, è ben visibile sia nel passo citato dell'*Avestā*, risultando esso un coadiuvante di Angra Mainyu/Ahriman, sia nella figura tirannica di Զափհāk dello *Shāh-nāme*. Il drago, infatti, anche in Ferdowsi rappresenta una rottura o messa in crisi dell'ordine naturale, il caos e l'oscurità primordiale. In generale nelle lettere neopersiane si

3 *Avestā* 2008: 115.

4 *SHN*, vol. 1, "Regno di Զափհāk" e "Regno di Fereydun".

5 *Ivi*.

nota il tipico carattere negativo e distruttivo del drago che spesso divora i giovani (i membri più vitali e fecondi della società), magari una bella fanciulla (o meglio, una principessa come tra poco vedremo); oppure s'impadronisce di risorse fondamentali come le sorgenti d'acqua e i fiumi; o con la sua azione porta a una devastante siccità e all'impoverimento degli esseri umani. Di qui l'improcrastinabile esigenza per l'umana società di combatterlo ed eliminarlo. Troviamo di conseguenza nella letteratura epica persiana, come nella fiaba popolare, la mobilitazione di eroi che, spesso per ordine di un sovrano o su pressante sollecitazione di un popolo vessato dalla malvagità del drago, si prefiggono il compito di abbattere questa forma di minaccia alla vita e alla creazione o talora di ostacolo persino allo svolgersi dei cicli della natura. Gli eroi, per esempio, liberando la principessa o una fanciulla imprigionata dal drago, la sposano e così evitano la distruzione della creazione e garantiscono il ripristino dell'ordine naturale dell'universo creato.

Un aspetto curioso che constatiamo nello *SHN*, e su cui vale la pena soffermarsi, è che re Fereydun che era intenzionato ad uccidere il re-serpente *Ḍaḥḥāk* viene fermato dall'angelo Soroush il quale gli suggerisce piuttosto di imprigionarlo sul monte *Damāvand*:

بیاورد ضحاک را چون نوند / به کوه دماوند کردش ببند
به کوه اندرون تنگ جایش گزید / نگه کرد غاری بنش ناپدید...
فرو بست دستش بر آن کوه باز / بدان تا بماند به سختی دراز
ببستش بران گونه آویخته / وزو خون دل بر زمین ریخته⁶

[Fereydun] portò *Ḍaḥḥāk* come se fosse un cavallo / e lo imprigionò sul monte *Damāvand*

Nel seno del monte gli cercò un posto angusto / e trovò una caverna il cui fondo non era visibile...

Gli legò le mani a quel monte / in modo che rimanesse a lungo in sofferenza

Lo legò in modo tale che rimanesse appeso / e il sangue dal cuore gli gocciolasse a terra

Indagando su questo intervento di Soroush che impedisce a Fereydun l'uccisione di *Ḍaḥḥāk*/*Azhi Dahāka*, l'iranista Skjærvø, oltre a mostrarci paralleli di questo motivo nella cultura indo-europea, riporta anche una possibile motivazione di tipo religioso:

The reason for this [...] is not clear though it may be connected with the statement [...] found in the Pahlavi texts that Ohrmazd refused Frēdōn permission to slay *Dahāg* because as a result the earth would have been flooded with noxious creatures (*xraf-star*). (See *Bundahišn* TD1, pp. 188.12-189.1; TD2, pp. 219.14-220.5; tr. Anklesaria, pp. 180-83; tr. West, p. 119; and see also, e.g., *Bahman yašt*, p. 128; *Dēnkard* 6.B4

6 *SHN*, vol. 1: 84-85, vv. 479-480, 483-484.

[ed. Shaked, pp. 134f.], 9.15.2; Šāyest nē šāyest 20.18, ed. Kotwal, pp. 87f.; A. Christensen, *Démonologie*, pp. 20-25, 52). That this role was early assigned to Kirsāsp/Sām is clear from Yt. 13.61 and *Mēnōg ī xrad* 61.20-24 (tr. West, p. 110), where it is told that the body of Sām is protected by 99,999 fravašis of the righteous so that demons and fiends may not harm it.⁷

Troviamo in qualche modo conferma di ciò anche nel testo medio-persiano *Mēnōg ī xrad*, e qui, cosa degna di nota, è in questione oltre che il re-serpente *Ḍaḥḥāk* anche *Afrāsiyāb*, il turanico arcinemico dell'Iran:

This is confirmed by another passage (*Mēnōg ī xrad*, 27.34) which says that the advantage accruing from the creation of *Bēvarasp* [=Azhi dahāka] and *Afrāsīāb* was that if kingship had not fallen to them it would have fallen to *Xešm*, the demon of wrath, and it would not have been possible to reclaim it until the resurrection.⁸

Insomma, pare si possa capire, dal momento che *Xešm/Khashm* ('ira') non ha una natura corporea, non sarebbe stato possibile eliminarlo definitivamente, mentre *Ḍaḥḥāk* a tempo debito (alla fine del Tempo) sarà ucciso. Ma c'è un'altra interpretazione, fornitaci questa volta dal *Dēnkard* (9.21.8-10) che racconta come *Fereydun* dapprima colpì *Ḍaḥḥāk* con la sua mazza sulla spalla, sul cuore e sul cranio, ma senza ucciderlo; e, poi, lo colpì ancora tre volte con una spada, sicché dalle membra tagliate di *Ḍaḥḥāk* si sarebbero formate varie creature nocive. Vedendo ciò, *Ohrmazd* disse a *Fereydun* di non infierire su *Ḍaḥḥāk* in modo che il mondo non venisse inondato di rettili e altre creature nocive.⁹

Ad ogni modo, si deduce dai testi citati, il compito di uccidere questo essere malefico viene assegnato all'eroe *Sām* o *Garshāsp* (due eroi iranici dall'identità talora confusa, per cui v. *infra*). Infatti, nel *Mēnōg ī khrad* egli ha uno specifico ruolo negli eventi escatologici: vi si dice che non sia mai morto ma che riposi in un luogo nascosto e custodito fino al momento in cui sarà chiamato a combattere il demone *Azhi Dahāka* che, nel giorno della finale resurrezione, fuggirà dalla sua prigionia nella montagna *Damāvand*.¹⁰

I draghi nel "Libro di Sām" (Sām-nāme)

Come dicevamo, gli uccisori di draghi nella letteratura neopersiana sono numerosi, almeno una trentina, considerando anche la letteratura folklorica fino all'epoca safavide, per cui ci è impossibile esaminarli tutti in questa sede. Ci concentreremo qui su alcuni, in particolare sull'eroe *Sām* e su alcuni motivi che si riscontrano anche a proposito di altri prodi uccisori di draghi. La scelta di *Sām* non è casuale, dal mo-

7 Skjærvø 2011.

8 Yarshater 2011.

9 Skjærvø 2011.

10 De Bruijn 2010.

mento che il suo casato e la sua discendenza (tra cui si annoverano Zāl, Rostam e i figli) sono centrali nell'epica iranica, e quasi tutti risultano essere uccisori di draghi.

L'identità del prode Sām nei testi zoroastriani e in quelli del periodo islamico è controversa, fatta spesso oggetto di confusioni e variazioni, avendo una storia e uno sviluppo piuttosto complessi. Infatti, Sām viene spesso confuso con un altro personaggio anche egli uccisore di draghi, ossia Garshāsb/Karshāsp, l'avestico Kərəsāspa ('Colui che possiede cavalli magri/slanciati', un nome semi-totemico), riscontrabile pure in sanscrito sotto forma di *kṛśvāśva*. È lecito dunque supporre che questo eroe sia il riverbero di un mito indo-iranico.¹¹ Nell'*Avestā* incontriamo anche il nome del padre di Garshāsp, re Thrīta¹² il quale talora viene chiamato *Sāma kərəsāspa naire-manah*, un'interessante "trinità" onomastica. Cosa degna di nota è che due componenti del nome del personaggio, ossia *Sāma* (nome della casta) e *naire-manah* ('virile/coraggioso'), sono aggettivi riferiti appunto a un'unica persona; ma a un certo punto, in particolare nelle lettere neopersiane – in opere storiche o letterarie – constatiamo che queste tre componenti, risultano scisse, divenendo i nomi di due o tre personaggi distinti, appunto: Sām, Garshāsp/Garshāsb e Narimān.¹³ Ragion per cui, nella letteratura neopersiana ci sono opere distinte sia sull'eroe Sām come il *Sām-nāme* ('Il Libro di Sām')¹⁴ sia su Garshāsb, come il *Garshāsb-nāme* ('Il Libro di Garshāsb').¹⁵

Prima di esaminare i draghi nel *Sām-nāme* (da qui in poi abbreviato in *SN*), di incerta paternità¹⁶ anche se attribuito tradizionalmente a Khwāju Kermāni (m. 1349),¹⁷ dovremo fare inevitabilmente un breve cenno al poema di Ferdowsi, *Shāh-nāme* (*SHN*), cronologicamente precedente, in cui Sām emergeva già come il paladino del sovrano iranico Manuchehr e uccisore di draghi. In una lettera che Sām scrive al re Manuchehr, così egli descrive un drago che dimora nei pressi di Kashaf-rud ('Fiume Tartaruga') che in seguito egli ucciderà:

چنان ازدها کو ز رود کشف / برون آمد و کرد گیتی چو کف
زمین شهر تا شهر بالای او / همان کوه تا کوه پهنای او

11 Cfr. Mo'in 1947: 415; Skjærvø 2012; Khaleghi-Motlagh 1983a: 406-407.

12 *Farvardin Yasht*, 61, 136.

13 Sarkārāti 2000: 689.

14 L'edizione del *Sām-nāme* da noi utilizzata per la presente ricerca è Anonimo 2013; è inoltre in uscita una monografia della scrivente su questo poema per cui si veda Norozi 2024.

15 L'edizione da noi consultata è Asadi Ṭusi 1975. Per uno studio sull'eroe Garshāsb si veda Skjærvø 2012, per un breve studio sul poema e il suo autore in lingua italiana v. Piemontese 1970: 73-76 e Bausani 1960: 618-620.

16 Sulla complessa questione dell'autorialità del *Sām-nāme* v. Norozi 2023, in particolare pp. 1-10.

17 Su quest'autore e i suoi poemi (*mathnavi*) epico-romanzeschi è in corso di pubblicazione una prima monografia a cura della scrivente dal titolo: *Women, Knights, War and Love in the Persian verse romance of Khwāju Kermāni (14th cent.)*.

جهان را ازو بود دل پر هراس / همی داشتندی شب و روز پاس
 هوا پاک دیدم ز پرندگان / همان روی گیتی ز درندگان
 ز نقش همی پر کرکس بسوخت / زمین زیر زهرش همی برفروخت
 زمین گشت بی مردم و چارپای / جهانی مر او را سپردند جای¹⁸

Un drago tale che dal Fiume Tartaruga / uscendo fuori, ridusse il mondo come schiuma/ [vuoto come] palmo di mano
 La distanza da una città all'altra era la sua altezza / [la distanza] da un monte all'altro era la sua larghezza
 Tutto il mondo a causa sua aveva il cuore nel terrore / tutti stavano all'erta giorno e notte
 Ho visto l'aria svuotata degli uccelli / come pure la superficie del mondo [svuotata] dei predatori
 Per il suo fuoco le ali degli avvoltoi s'incendiavano / e la terra sotto il suo veleno tutta bruciava
 La terra divenne senza uomini e bestie / un mondo intero gli fece posto

In questa descrizione, veniamo a sapere che si tratta di un animale sputa-fuoco e velenoso, una sorta di serpente/drigo, divoratore di uomini e bestie, per cui è visto come un portatore di morte e carestia. Egli controlla evidentemente questo fiume Kashaf-rud, di conseguenza possiamo ipotizzare che sappia provocare anche la siccità, insomma che rappresenti il male ahrimanico e la morte stessa.

Osservava Skjærvø che nella letteratura zoroastriana, a parte Gandarəβa che vive nel Mare di Vourukaša, i draghi sono raramente menzionati in relazione all'acqua, anche se a volte si dice che abitino presso i fiumi.¹⁹ Ecco, questo drago di Kashaf-rud ne costituisce un esempio, ma in realtà anche nel *SN* troviamo un esempio di drago acquatico che però non coincide con il drago del Kashaf-rud shahnamiano.

Nel *SN* leggiamo che un re di nome Barbar chiede a Sām di uccidere un drago spaventoso che minaccia il regno e nella sua descrizione si parla appunto di un mostro acquatico, ma questa volta non fluviale bensì marino:

چو آتش فشانند زمین و زمان / بسوزد از آن مار تیره روان...
 شگفتی ست جوای خون آمده / ز دریای خاور برون آمده²⁰

Quando sputa il suo fuoco, immense terre / brucia quell'orribile serpente dall'anima oscura [...]
 E, cosa strabiliante, è giunto [qui] assetato di sangue / spuntando fuori dal mare d'Oriente

18 *SHN*, vol. 1: 232, vv. 998-1004.

19 Skjærvø 2011.

20 *SN*: 30, vv. 10, 12.

anche se anticamente per *daryā* ('mare') si poteva intendere pure 'fiume', come per esempio nel toponimo Āmu Daryā (il fiume Oxus in Asia Centrale). Si noti, nel primo distico, che il testo dice alla lettera: "Quando sputa il suo fuoco, terra e tempo / brucia...". Ossia è capace di distruggere o sconvolgere sia la dimensione spaziale che quella temporale, un elemento quest'ultimo intrigante e che meriterebbe forse ulteriori approfondimenti non possibili in questa sede.

Ad ogni modo, nella sua descrizione il re Barbar sottolinea anche l'aspetto particolarmente mostruoso di un drago che ha otto zampe, è bicefalo e presenta una strana posizione delle due teste:

بسی سال کان اژدهای پلید / شده اندرین کوه بیشه پدید
مر او را بود هشت پا و دو سر / سرش از دوتا پای زیر و زبر
هزاران خط و خال در پشت او / دو صد شیر درنده در پشت او
ابر پای چون نوک شمشیر تیز / که خلق جهانی ازو در گریز²¹

È da tanti anni che quel lurido drago / è comparso in questi monti e boschi
Ha otto zampe e due teste / situate una sotto e una sopra le zampe
Ha migliaia di punti e nei sul dorso / ha nel pugno [la forza di] duecento leoni feroci
La sua grossa zampa è aguzza come punta di spada / dinanzi a cui i popoli del mondo
fuggono tutti

Sām parte, dunque, senza indugio per uccidere il drago, ma, vedendo la creatura mostruosa, si rende conto che con le proprie forze non potrà mai riuscire nell'impresa. Allora egli invoca Iddio e poi attacca il drago con le sue frecce, ma senza successo, infine con la sua mazza (*gorz*) riesce a uccidere l'orribile mostro:

همی خواهم ای داور رهنمون / کزین ورطه دردم آری برون...
بترسم کزین اژدها جان دهم / نبینم رخ نازنین خودم
مرا دسترس ده ازین رزم و کین / که تا زود پویم ره تور و چین...
چو از تیر نومید شد سام گو / بزد دست بر گرز و برداشت غو
چنان کوفت بر سرش آن گرز سخت / کزان بیشه بی برگ شد هر درخت
عمود دگر زد به مغزش چنان / که در هم شکستش همه استخوان²²

"O Giudice che mostri la via! Quanto vorrei / che da questo abisso doloroso mi tirassi fuori [...]
Temo di morire per questo drago / e non vedere più il volto della mia bella
Aiutami in questa battaglia e vendetta / perché io possa presto rimettermi sulla via di Tur²³ e Cina ..."

21 SN: 30, vv. 6-9.

22 SN: 32, vv. 4, 6-7, 13-15.

23 Tur o Turān è termine che generalmente si riferisce ai territori dei turchi, dall'Asia Centrale

Avendo Sām il prode perso speranza nelle frecce / prese in mano la mazza e lanciò
un urlo
Con quella mazza colpì il drago talmente forte in testa / che in quel boschetto ogni
albero perse le sue frasche
Un altro colpo di mazza gli batté sul cranio di modo che / le sue ossa si frantumarono
tutte quante

Vale la pena leggere il brano dello *SHN* relativo all'incontro di Sām con il drago
di Kashaf-rud e vedere il suo primo impatto con il mostro e la modalità e mezzi ado-
perati da Sām per ucciderlo:

رسیدمش و دیدم چو کوهی بلند / کشان موی سر بر زمین چون کمند
زبانش بسان درختی سیاه / زفر باز کرده فگنده به راه
چو دو آبگیرش پر از خون دو چشم / مرا دید غرید و آمد به خشم
... گمانی چنان بودم ای شهریار / که دارد مرا آتش اندر کنار
ز بانگش بلرزید روی زمین / ز زهرش جهان شد چو دریای چین
برو بر زدم بانگ برسان شیر / چنان چون بود کار مرد دلیر
یکی تیر الماس پیکان خدنگ / به چرخ اندرون راندمش بی درنگ
چو شد دوخته یک کرانِ دهانش / همانند ای شگفتی به بیرون زبانش
هم اندر زمان دیگری همچنان / زدم بر دهانش بیچید از آن
سدیگر زدم بر میان زفرش / برآمد همی جوش خون از جگرش
چو تنگ اندر آورد با من زمین / برآهختم این گاوسر گرزکین
به نیروی یزدان گیهان خدای / برانگیختم پیلتن را ز جای
زدم بر سرش گرز ی کاو چهر / برو کوه بارید گفتم سپهر
شکستم سرش چون تن زنده پیل / فرو ریخت زو زهر چون آب نیل
به زخمی چنان شد که دیگر نخاست / ز مغزش زمین گشت با کوه راست
کشف رود پر خون و زرداب گشت / زمین جای آرامش و خواب گشت²⁴

Arrivai presso di lui (il drago) e lo vidi [grande] come un alto monte / che strusciava
i [lunghe] capelli sulla terra come lacci
La sua lingua era come un albero nero / lanciato fuori sulla via dalle fauci spalancate
Come due cisterne piene di sangue erano i suoi occhi / e come mi vide ruggì e andò
in collera
O mio sovrano (Manuchehr), ho pensato / di avere un fuoco accanto a me [...]
Per il suo grido la terra tremava tutta / per il suo veleno il mondo si fece come il Mar
Cinese
A quel drago lanciai un ruggito come leone / così come fa un uomo coraggioso

fino alle terre più orientali. Nello *Shāh-nāme* con questo termine si indica tutto il non-Iran, dal Tur-
kestan alla Cina, un vasto territorio dominato dai nemici acerrimi degli Iran, i Turani che peraltro, nel
poema ferdowsiano, erano fatti discendere da Tur, un figlio dell'iranico re Fereydun, resosi colpevole
di fratricidio, cfr. *SHN*, vol. 1: 106-125.

Presi una freccia di gattice dalla punta di diamante²⁵ / la incoccai nell'arco senza indugio
 Gli cucii così una parte della bocca / e, o meraviglia, la sua lingua ne rimase fuori
 E subito, come con un'altra freccia della medesima fattezze / lo colpì alla bocca, quello si contorse tutto [dal dolore]
 Una terza freccia scoccai in mezzo alle sue fauci / che gli fece ribollire il sangue delle viscere
 Quando infine la situazione mi mise alle strette / estrassi con ira questa mazza dalla testa di toro (*gāv-sar gorz*)
 Con la forza concessami da Dio, il Signore del cosmo, / quel corpo d'elefante feci sussultare
 Colpii la sua testa con la mia mazza dal volto di toro (*gorze-ye gāv-chehr*) / il che diresti gli facesse piovere un monte dal cielo
 Gli ruppi la testa a quel corpo d'elefante vigoroso / al punto che ne uscì fuori tanto veleno quanto il fiume Nilo
 Fu ferito in tal modo che non si rialzò più / dal suo cervello [fuoruscito dal capo] si formò sulla terra un monte
 Il Kashaf-rud divenne pieno di sangue e bile / la terra divenne per lui il luogo di pace e riposo

Aspetti curiosi che emergono qui sono le sembianze di questo drago, che non è lo stesso che abbiamo visto più sopra nel *SN*. È un drago con peli o criniera (di cui vedremo un esempio anche più avanti, a proposito di Bahrām-e Chubin), e attira la nostra attenzione l'uso della freccia per cucire le fauci sputafuoco del drago, ma anche la forma della mazza. Quest'ultima arma è tipica degli eroi persiani, ma qui non è una generica mazza, bensì una con testa di toro/bue o vacca (in persiano *gāv* si riferisce indifferentemente sia al toro sia alla vacca), qualcosa che forse ci potrebbe ricordare il mitico toro di Mitra, e più in generale richiamare la comune ancestrale cultura indo-iranica. Ma la testa di toro/vacca potrebbe avere una valenza totemica ed essere in via ipotetica un elemento distintivo del casato di Sām e del suo discendente Rostam, l'Erocl persiano.

Leggiamo in un episodio del *SN* che Sām sconfigge il temibile stregone Arqam (v. *infra*), che si era trasformato in un drago, colpendolo anche con la mazza dalla testa di toro (*gorze-ye gāv-sar*): «[Sām] estrasse una mazza con testa di toro / tale che il Toro del cielo [impaurito] ritirò la testa in sé/abbassò la testa (*yeki gorze-ye gāv sar bar kashid / k-az-u gāv-e gardun sar andar kashid*)»;²⁶ dove si noti l'elegante parallelo – un cliché nella poesia persiana – tra l'elemento terreno (qui il toro della mazza) e l'elemento celeste (l'omonima costellazione).

25 L'originale *yeki tir-e almās* significa alla lettera: 'una freccia di diamante'. Il senso è che la freccia ha una punta come diamante in quanto è aguzza/affilata oppure è dura come diamante. Il termine *khadang* ('gattice') nello stesso verso indica una pregiata qualità di legno particolarmente adatta per le frecce.

26 *SN*: 436, v. 10.

Sām usa spesso la mazza, ma non solo nel *SN*, bensì anche nei testi zoroastriani. Ad esempio, nel *Bundahish(n)*, Sām, che alla fine dei tempi dovrà uccidere Azhi Dahāka, lo farà proprio con la mazza.²⁷

La mazza dalla testa di toro/vacca non è peraltro esclusiva dell'eroe Sām, essendo anche legata alla figura di re Fereydun, predecessore di re Manuchehr alla cui corte Sām opera. Infatti, nello *SHN* si legge che il neonato Fereydun era stato nutrito da una vacca che successivamente fu uccisa da Զափհակ. Dell'infanzia di Fereydun apprendiamo dalla voce di sua madre, Farānak, che per proteggere suo figlio dalla tirannia di Զափհակ, ella lo nasconde presso una mucca che lo accudirà:

یکی گاو دیدم چو باغ بهار / سراپای نیرنگ و رنگ و نگار...
 بدو دادمت روزگاری دراز / همی پروردیدت به بر به ناز
 ز پستان آن گاو طاووس رنگ / برافراختی چون دلاور پلنگ
 سرانجام زان گاو و آن مرغزار / یکایک خبر شد بر شهریار
 بیامد بکشت آن گرافایه را / چنان بی زبان مهربان دایه را²⁸

Vidi una mucca [florida] come giardino di primavera / tutta piena di astuzie, colori e bellezze [...]

Ti affidai a lei per lungo tempo / ti allevò col suo seno e molta cura

Grazie alle mammelle di quella mucca dai colori di pavone / sei cresciuto [forte] come una fiera pantera

Finalmente, di quella mucca e di quella prateria / furon portate notizie, a una a una, presso il re [Զափհակ]

Զափհակ venne e uccise quell'essere prezioso (=la mucca) / una così gentile balia che pur non parlava (lett.: senza lingua: *bi-zabān*)

Da qui comprendiamo la centralità totemica di questo animale nella vicenda di Fereydun, e Sām, come noto, è il paladino di re Manuchehr, nipote di re Fereydun. Fereydun, a seguito dell'uccisione della mucca per mano di Զափհակ, la vendicherà con una mazza dalla testa di mucca che colpirà Զափհակ, rendendolo impotente e poi prigioniero sul monte Damāvand.²⁹

La mazza è pure uno strumento sacro, venendo utilizzata anche da entità divine, come ad esempio nel mito iranico di Mitrā/Mehr, oltre che da altre figure terrene collegate con la sacralità, perlopiù come simbolo di vittoria della giustizia sull'oppressione e dell'ordine sul caos. Il significato simbolico della mazza dalla testa di bue, secondo Doostkhah, persiste ancora tra gli zoroastriani dei giorni nostri, i cui sacerdoti portano mazze con la testa di bue, chiamate *Gor̄z-e Mehr* ('mazza di Mitrā') e *Gor̄z-e Fereydun* ('Mazza di Fereydun'), come simbolo della loro continua

27 Farnbagh Dādagi 2001: 128.

28 *SHN*, vol. 1: 65, vv. 166. 168-171.

29 *SHN*, vol. 1: 58, vv. 46-47.

battaglia contro le forze del Male.³⁰ Credono che Mehr/Mitra faccia oscillare la sua mazza tre volte al giorno sull'inferno per impedire ai demoni di tormentare i dannati più severamente di quanto meritino.³¹

Sul numero di teste del drago nella letteratura persiana ci sono diverse attestazioni. Abbiamo visto che nello *SHN* il drago del Kashaf-rud risulta avere una sola testa, ma nel *SN* abbiamo riscontrato un drago bicefalo riscontrabile anche nel poema di Salmān Sāveji (m. 1376 ca.), *Jamshid o Khorshid*.³² Nell'avestico Azhi Dahāka, che diviene poi nella fase più recente il celebre ʔaḥḥāk, il drago ha tre teste. Nel caso di ʔaḥḥāk riscontriamo in realtà una testa (umana) principale e altre due (di serpente) spuntate dalle spalle. Di draghi policefali con teste "secondarie" abbiamo notizie anche nel *ʔajāʔib al-makhlūqāt* ('Meraviglie delle creature') del persiano arabografo Zakariyā al-Qazwīnī (m. 1283), in cui leggiamo di un drago dal cui collo sono spuntate altre sei teste.³³ Quindi qui si tratta in realtà di un drago dalle sette teste, riscontrabile anche in altre opere (e che ci ricorda anche il passo relativo al drago rosso dalle sette teste e la donna incinta nel capitolo XII dell'Apocalisse di Giovanni), ma perlopiù con un senso prevalentemente metaforico. Ad esempio, nel *Libro della fortuna [di Alessandro] (Eqbāl-nāme)* di Neẓāmi Ganjavi (m. 1209)³⁴ leggiamo: «Il cielo è un drago dalle sette teste (*sepehr azhdahā-yi-st bā haft sar*)»;³⁵ oppure è usato a scopi illustrativi come leggiamo nel *Leylā va Majnun* di Neẓāmi: «Se hai [persino] sette teste come un drago / tutte e sette te le lasciano in mano (=te le staccano) (*gar haft sar-at cho azhdahā hast / har haft sar-at nehand bar dast*)»,³⁶ con allusione qui alla morte come cosa certa per chiunque.

Anche il poeta mistico Farid al-Din ʔattār (m. 1221)³⁷ adopera l'immagine del drago dalle sette teste: «La tua anima nefasta è come un drago dalle sette teste / la tua vita è con un drago dalle sette teste in [questo mondo] dalle sei porte (*hast nafs-e shum-e to chon azhdahā-ye haft sar / jān-e to bā azhdahā-ye haft sar dar sheshdar ast*)».³⁸

30 Doostkhah 2012.

31 Hinnells 1973: 130 e Boyce 1968: 53, citato in Doostkhah 2012.

32 Sāveji 1992: 679-680.

33 Al-Qazwīnī 1340: 115, citato in Rastegār Fasāʔi 2000: 75.

34 Sull'autore e la sua opera si veda Chelkoswki 1995.

35 Neẓāmi 1938: 22, v. 7.

36 Neẓāmi 1997: 51.

37 Sull'autore e la sua opera rimandiamo, tra i molti studi, solo a quelli di Reinert 2011 e di Ritter 2004.

38 ʔattār Neyshāburi 1997: 83.

Drago e magia

In un altro curioso episodio del *SN* leggiamo che il mitico re iranico Jamshid, in un sogno, dopo aver parlato a Sām dell'uccello Simorgh descrivendolo anche come creatura "sapiente e di scienza pura", accenna pure a un serpente/drago di nome Arqam, suo avversario che mangia i piccoli del mitico uccello.³⁹ Jamshid chiede espressamente a Sām di andare a uccidere Arqam, e il suo lungo discorso proferito durante il sogno di Sām si conclude con qualche gemma di sapienza condita di riflessioni etico-sapienziali che tipicamente, nei *mathnavi* (poemi) persiani sin dal tempo di Ferdowsi, costellano il corso della narrazione:

بکش ارقم جادو از تیغ تیز / ز جانش برآور یکی رستخیز
پس آنکه منه دل بدین دهر پیر / که ناپایدار است و نا دلپذیر ...
به هر جا که باشی به یزدان گرای / که تا بد نبینی به هر دو سرای⁴⁰

Uccidi quello stregone di Arqam con [questa] spada aguzza / fa' uscire un finimondo dalla sua anima

Dopo di che, non porre il cuore in questo vecchio mondo / perché è perituro e disgiusta il cuore [...]

Ovunque tu sia, volgiti [sempre] a Dio / così ché male non ti giunga in entrambi i mondi

Simorgh fa all'eroe una richiesta precisa, ossia gli chiede di uccidere Arqam, il velenoso drago/serpente dal manto bianco-nero. In cambio Simorgh promette a Sām di essere amico suo e dei suoi discendenti, patto che il prode iranico accetta di buon grado. Sappiamo che nella letteratura neopersiana, in primis nello *Shāh-nāme*, Simorgh effettivamente aiuta la famiglia di Sām: s'incarica di accudire il figlio albino Zāl abbandonato dall'eroe, assiste in seguito al parto cesareo di Rudābe,⁴¹ madre di Rostam, e di quest'ultimo sarà anche il consigliere e soccorritore nelle situazioni più pericolose.⁴² Inoltre, qui Simorgh, raccontando la sua storia, ci fornisce ulteriori informazioni estremamente interessanti, spiegando in particolare le ragioni della sua inimicizia con il drago/serpente Arqam⁴³:

39 Cfr. *SN*: 417.

40 *SN*: 417, vv. 18-19; 418, v. 2.

41 Cfr. *SHN*, vol. 1: 265-270.

42 Il riferimento con ogni probabilità è all'eroe shahnamiano Zāl che, abbandonato infante dal padre Sām perché albino, viene salvato da Simorgh che lo cresce assieme ai suoi piccoli (*SHN*, vol. 1: 164-168). Ed è ben noto l'aiuto di Simorgh all'ormai vecchio eroe Rostam, nipote di Sām, per permettergli di affrontare con successo il duello con il giovane eroe Esfandiyār (*SHN*, vol. 5: 398-418).

43 Di questa curiosa storia di Simorgh e il serpente/drago Arqam troviamo traccia anche nel *Garshāsb-nāme* di Asadi (1975: 152-154), in un episodio relativo all'isola indiana di Rāmani, dichiarata nel poema come patria del celebre uccello.

بدو گفت سیمرغ کای نامدار / یکی زشت پتیاره نابکار
 به گیتی ورا نام ارقم بود / چون او بد کنش جادویی کم بود
 گهی بر زمین است و گه بر زمان / گهی همچو تیر است و گاهی کمان
 برآید به هر رنگ و هر صورتی / به هر دم نماید به ما هیاتی
 به فرمان دادار پروردگار / یکی بچه آرم به سالی هزار
 هزار دگر پرورش می‌دهم / ز نخجیر او را خورش می‌دهم
 پس آنکه که از آشیان بر پرید / به فرمان یزدان زمانم رسید
 ولیکن ازین ارقم بدلقا / برآید به جادو چو نر اژدها
 سه نوبت مرا بچه خوردست پیش / نتابم بدان جادوی تیره کیش⁴⁴

Gli disse Simorgh: “O tu, [eroe] rinomato! / un orribile mostro malefico
 Che al mondo si chiama Arqam / che in malvagia magia non ha l'eguale,
 Che è [in viaggio] ora sulla Terra ora nel Tempo / ora è come la freccia ora come
 l'arco,
 Compare in ogni colore e in ogni forma / ognora ci si mostra in diversa sembianza
 Io, per concessione del Dio Giusto / ogni mille anni genero una prole
 Durante mille anni la allevo / dalla caccia le porto il nutrimento
 Dopo, quando riuscirà a volare via dal nido / per concessione di Dio sarà giunto il
 tempo mio⁴⁵
 Ma questo abominevole Arqam / con la magia arriva come drago possente
 Sono tre volte ormai che mi mangia la prole / io non resisto a quello stregone di oscura
 religione”.

In questi versi vediamo che non solo il serpente/drago Arqam è presentato come uno stregone malvagio (v. 2 e 8) motivo per cui è anche dotato di capacità metamorfiche (v. 4; e in un altro punto, la lotta tra Sām e Arqam termina nella pietrificazione di Arqam, per cui v. SN: 438, v. 5), ma vediamo pure che esso si sposta con grande facilità da un luogo all'altro, e viaggia persino nel tempo (v. 3). Arqam è dunque dotato di capacità magico-sovrannaturali. Sām promette a Simorgh di uccidere il drago Arqam prima di proseguire nell'impresa per liberare gli amici e la sua amata. Il mostruoso drago-serpente tiene infatti imprigionati in una caverna molti *jinn* e *pari* nonché alcuni amici di Sām.

L'aspetto del drago in questione è spaventoso per le dimensioni abnormi, per il fumo infernale che gli esce dalle narici e dalle fauci, per i fuochi e veleni che schizzano dalle sue unghie, per le due corna che gli spuntano dalla testa, ecc.⁴⁶ Simorgh suggerisce a Sām di colpire dapprima gli occhi demoniaci di Arqam, perché il suo

44 SN: 427, vv. 10-17; 428, v. 1.

45 Probabilmente qui l'espressione “tempo mio” si riferisce al momento di una nuova gravidanza, cosa che a Simorgh provoca ogni volta l'ansia di perdere di nuovo la prole a causa del malvagio serpente/drago Arqam sempre in agguato.

46 SN: 435.

sguardo lo avrebbe immobilizzato,⁴⁷ dopo di che, non senza aver invocato il nome di Dio, potrà ucciderlo con la spada magica di Jamshid:

بدو گفت چشمش به پیکان تیر / نخستین فرو دوز در دار و گیر
بدان تا نبیند به رخسار تو / که گر دید بیهوده شد کار تو
به شمشیر جمشید پیش آر جنگ / جهان بر جهان بین او ساز تنگ⁴⁸

Gli disse: “Con la punta della freccia i suoi occhi / dovresti dapprima “cucire” durante il duello

Affinché non possa vedere il tuo volto / ché se lo vedesse, le tue azioni sarebbero vane [Poi] con la spada di Jamshid continua il duello / e il mondo rendi stretto alla sua vista (=non lasciargli scampo)

Con questi suggerimenti di Simorgh, e l’incoraggiamento dell’angelo Soroush che giunge a rincuorarlo facendo svanire ogni suo timore, Sām riesce a sconfiggere quell’orribile mostro, a suon di terribili colpi con mazze dalla testa di toro e spade, e a liberare infine i suoi amici, resi impotenti da un incantesimo di Arqam. Alla fine, Arqam diviene vittima della sua stessa magia: «[Sām] senza indugio si sedette sul suo petto / per la stregoneria il corpo di Arqam divenne di pietra».⁴⁹ Ma soprattutto l’arma definitiva, determinante, che neutralizza la magia del drago Arqam è la spada magica di Jamshid. Decisiva si direbbe quindi la magia buona / “bianca” (ottenuta dalla spada del mitico re) contro la magia malvagia / “nera” di Arqam, ma con il supporto dall’invocazione di Dio, elemento fondamentale e immancabile in ogni duello di un eroe iranico.

Volendo rimanere sull’aspetto magico e sulla dicotomia magia buona/magia malvagia in altri testi classici persiani, citiamo solo un altro esempio, tratto dal *Libro dei Re* di Ferdowsi, in particolare riguardante il drago Shir Kappi che viene ucciso da Bahrām-e Chubin, il generale di Hormozd IV (r. 578-90) e rivale di Khosrow II (m. 628), che usurperà per un breve tempo il regno iranico ai danni proprio di quest’ultimo. Shir Kappi è un mostruoso drago dalla sembianza si direbbe composta, suggerita dal nome composto: *shir* (‘leone’) e *kappi* (‘scimmia’), ma anche dalla descrizione del suo aspetto: artigli di leone, un ruggito che oltrepassa il cielo, due trecce nere (*sic*) sulla testa, corpo giallo, la bocca e le fauci nere. In particolare questo drago, che vive sulle montagne, aveva la capacità di risucchiare tutto in un batter d’occhio, persino i sassi di grandi dimensioni, mentre le sue prede predilette erano i giovani. In un giorno di festa organizzata fuori città, il drago aveva risucchiato

47 Questa caratteristica di Arqam ci potrebbe ricordare quella delle Furie/Erinni il cui sguardo pietrificante è descritto nelle fonti classiche e accennato anche nel Canto IX dell’*Inferno* dantesco, in relazione alla Città di Dite.

48 SN: 433, vv. 10-12.

49 SN: 438, v. 5.

anche la figlia del Khāqān ('imperatore') della Cina, la quale in un attimo di distrazione s'era allontanata dalla scorta. Apprendiamo, sempre dal testo di Ferdowsi, che nessun prode cinese era mai riuscito ad avvicinarsi al mostro, ma il generale iranico Bahrām-e Chubin che in seguito a varie vicissitudini s'era rifugiato presso il Khāqān della Cina, accetta la sfida e prepara delle frecce biforcute per affrontare il drago. La bestia, scorgendolo da lontano e prevedendo le intenzioni ostili del generale iranico, s'immerge in una fonte d'acqua per rendersi immune alle armi umane:

چو بر اژدها برشدی موی تر / نیودی برو تیر کس کارگر
شد آن شیر کپی به چشمه درون / به غلتید و برخاست و آمد برون
بگرید و بر زد بران سنگ دست / همی آتش از کوه خارا بجست⁵⁰

Quando i peli del drago si fossero bagnati / su di esso la freccia di nessuno avrebbe avuto effetto

Quel Shir-e Kappi s'immerse nella sorgente / vi sguazzò, quindi s'alzò e venne fuori
Ruggì e colpì con il pugno un masso / facendo fuoco schizzare dalla roccia

Ma il drago verrà comunque ucciso da Bahrām-e Chubin che prima lo ferisce con otto frecce e infine lo taglia in due, staccandogli anche la testa.

Questa sorta di invulnerabilità magica, acquisita attraverso l'immersione in acqua, ci ricorda l'invulnerabilità del prode Esfandiyār, ottenuta con una simile modalità magico-sovrannaturale, ossia per immersione nel latte.⁵¹ Ma questa invulnerabilità magica non garantirà al drago di salvarsi la pelle, perché sarà neutralizzata dalla formula di magia buona pronunciata da Bahram-e Chubin, ossia l'invocazione di Dio da parte dell'eroe che, appunto, sconfigge la magia malvagia del drago: «invocò Dio donatore del bene (*ze yazdān-e niki-deh-ash kard yād*)»,⁵² un topos frequente nell'epica persiana.

Tornando al *SN*, all'aspetto magico del drago Arqam si aggiunge anche un particolare importante: abbiamo a che fare con un *drago parlante*, forse semplicemente perché egli si potrebbe considerare uno stregone trasformatosi in drago. In effetti,

50 *SHN*, vol. 8: 181, vv. 2378-2379.

51 Relativamente all'invulnerabilità di Esfandiyār esiste una leggenda che vale la pena di riassumere. Quando Zarathustra espone il proprio credo al re Goshtāsp, questi gli dice che accetterebbe la nuova fede solo a tre condizioni: che il Profeta gli mostri il paradiso in questo mondo, che gli dia una scienza tale da conoscere il futuro e che di colpo diventi invulnerabile. Zarathustra gli risponde che i desideri possono essere esauditi, ma non a vantaggio di una sola persona bensì di tre. Quindi Goshtāsp sceglie per sé il paradiso, per Jāmāsp, suo fratello, la scienza del futuro e per il figlio Esfandiyār l'invulnerabilità. Per quest'ultimo caso, portarono dal paradiso una bacinella di latte e vi immersero il neonato Esfandiyār che aveva gli occhi chiusi, perciò gli occhi rimarranno le uniche parti vulnerabili del corpo, come le caviglie per Achille. Infatti, Esfandiyār verrà ucciso a duello dall'eroe Rostam che lo colpisce agli occhi con una freccia a due punte fatta con la pianta di *gaz* e le piume del mitico uccello Simorgh (che era il protettore di Zāl, padre di Rostam). Sull'argomento cfr. Dabir Siyāqi 2011: 262, nota 1.

52 *SHN*, vol. 8: 181, v. 2377.

prima della lotta avviene una sorta di duello verbale tra Sām e Arqam, e quest'ultimo (cioè il drago) lo intimidisce, cercando di dissuaderlo dall'affrontare il duello.

Per rimanere sull'argomento potremmo infine accennare a un caso di magia buona, connesso a facoltà metamorfiche, con passaggio dalla forma umana a quella draconica. In un episodio del ferdowsiano "Libro dei Re" la figura positiva di re Ferreydun si trasforma inopinatamente in uno spaventoso drago sputafuoco, ma questa volta solo per mettere alla prova i suoi tre figli.⁵³ Né questo è l'unico esempio di magia "buona" connessa a positive figure regali. Constatiamo per esempio nel *SN* che anche Jamshid adopera magie e incantesimi: «Quella spada e quella mazza su cui un incantesimo / pose re Jamshid dal nome fausto (*hamān tigh o gorz-i ke andar telesm / nehāda-st jamshid farkhonde esm*)».⁵⁴

Qui l'anonimo autore del *SN* non fa che ampliare il motivo delle doti magiche presenti già nel Jamshid ferdowsiano, capace, tra l'altre cose, di spostarsi in volo col suo trono, di sottomettere i demoni ecc.,⁵⁵ ma, non trattandosi di magia connessa con i draghi, non vi insisteremo oltre.

Il Drago e il tesoro

L'associazione del drago/serpente con il tesoro, in particolare nella veste di possessore o guardiano del tesoro, di solito collocato in un luogo di rovine, è onnipresente nelle lettere persiane e non solo nel genere epico, trattandosi di un topos ben integrato nel repertorio classico. Qui di seguito riportiamo solo un esempio: «Tale è il costume di questa vecchia Ruota malevola (=il mondo) / che talvolta è come un arco e talaltra come una freccia // È languida e ubriaca, or trono e or forza è gioia e dolore, or *tesoro* e or *serpente* (sottolineatura mia)».⁵⁶

Secondo un detto indiano, riportato da un geografo persiano, la testa di drago seppellita in casa diventerà poi un tesoro.⁵⁷ Il drago ha sempre presso di sé cose o risorse preziose, siano esse un tesoro, una sorgente d'acqua, oppure una bellissima fanciulla, la cui sottrazione alla comunità umana può causare un disordine intollerabile: infertilità, siccità/penuria e/o distruzione alla natura. Di conseguenza, l'uccisione del drago si configura spesso, anche nel contesto iranico, come un rimedio necessario, anzi come un "raddrizzamento" dell'ordine naturale. Descriviamo di seguito alcuni esempi, cominciando con uno tratto dal *SN*.

Un giorno, sulla via del prode Sām, compare uno spaventoso drago/serpente che

53 Cfr. *SHN*, vol. 1: 103-104.

54 *SN*: 400, v. 11.

55 Cfr. *SHN*, vol. 1: 41-45.

56 Khwāju Kermāni 1991, *Homāy o Homāyun*, vv. 2150-2151.

57 Cfr. al-Qazwīnī 1340: 617, citato in Rastegār Fasā'i 2000: 311.

avanza minaccioso. Sām – come ogni volta dinanzi al pericolo – chiede piamente soccorso a Dio, ed ecco che di colpo compare dinanzi a loro una bella fata che gli consegna un arco con tre frecce – evidentemente magiche – una delle quali servirebbe, spiega la fata, per uccidere il serpente, e le altre due servirebbero successivamente. Detto questo, la fata – che, precisa il testo, era l'effetto di incantesimi costruiti dai *mobad* ('sacerdoti mazdei') – sparisce subito dopo nel nulla. Sām con una freccia avvelenata colpisce il drago/serpente, dopo la cui morte gli appare d'improvviso un altissimo palazzo d'oro con un portale di pietre preziose e mattoni dorati. Vi entra subito e vi scopre uno splendido trono di turchese su cui sta seduta, si direbbe, la statua di un bellissimo re. Accanto è appesa una lastra sulla quale è incisa una serie di consigli saggi ed edificanti del leggendario Tahmurath, un re dei primordi, rivolti tutti direttamente a Sām.⁵⁸ L'episodio ricorda uno analogo del "Libro della fortuna" (*Eqbāl-nāme*) di Neẓāmi, in cui Eskandar (l'Alessandro della tradizione islamica) entrato durante i suoi viaggi in un palazzo dorato leggeva un analogo messaggio su una lamina.⁵⁹

In altri testi (v. *infra*) il drago o un demone rapisce una fanciulla/principessa e questo è un altro topos ricorrente che forse può richiamare alla mente il rapimento delle sorelle di re Jamshid da parte del re-serpente Ḍaḥḥāk, di cui abbiamo fatto cenno più sopra. Anche Esfandiyār, nella terza delle sue Sette Fatiche (*Haft khwān*), per salvare le sue sorelle dalla prigione di Arjāsp, uccide un drago.⁶⁰

Ma tornando ora al *SN*, osserveremo che, benché si tratti di un'opera di prevalente contenuto epico-eroico, la forza che guida e sospinge senza tregua l'eroe è l'amore della principessa cinese Paridokht, per ricongiungersi alla quale egli dovrà eliminare numerosi mostri e demoni, e anche draghi come abbiamo or ora visto. Inoltre, Sām nel suo lungo e interminabile viaggio, libera anche Parinush, cugina dell'amata Paridokht. Questa fanciulla è stata rapita, non propriamente da un drago, bensì da una demonessa (*māde div*) di nome Zhand Jādu ('Zhand la strega') - che rapisce giovani di belle sembianze e li tiene rinchiusi in una fortezza incantata (anche qui si noti il collegamento con la magia) nota come - dettaglio per noi significativo - Ganjine Dezh ('Fortezza del tesoro'). La descrizione di questa strega ci ricorda alcune fattezze esteriori del drago, come le sue zanne e il fumo e i lampi che produce, ma, ulteriore particolare rilevante, è che ella tiene in mano un serpente come frusta, il che ci conferma la sua contiguità con la dimensione draconica:

پدید آمد از دامن کوهسار / یکی زشت پتیاره مانند قار
ازو هر زمان برق جستن گرفت / دل سام ازو کی شکستن گرفت

58 *SN*: 419-422.

59 Cfr. Neẓāmi 1938: 182-185; trad. it. Neẓāmi 1997: 207-210.

60 Cfr. *SHN*, vol. 5: 232-235.

یکی پیر جادو دراز و سیاه / رخس چون دل مردم پر گناه
 چو شهبای دیجور بالا دراز / دو دندان برون کرده همچون گراز
 همه موی و ابرو چو یال ستور / ز دودش شده تیره رخسار هور
 دو پستان چو خیکی درآویخته / ز هولش دل دیو بگریخته
 چو پیلی شده بر پلنگی سوار / به دستش چو تازانه بگرفته مار⁶¹

Comparve dai pendii della montagna / una orribile demonessa [nera] come pece
 Dalla quale a ogni istante schizzavano lampi / ma quando mai il cuore di Sām si sarebbe schiantato [per lo spavento]?
 Una vecchia strega alta e nera / il suo volto era come il cuore dei peccatori
 Come le notti tenebrose, di statura alta / due zanne le sporgevano come quelle dei cinghiali
 I suoi peli e sopracciglia erano come la criniera dei quadrupedi / per il suo fumo il volto del sole s'era offuscato
 Le due sue mammelle erano come due otri pendenti / per timore di lei [persino] il demonio si perdeva d'animo
 Era come un elefante montato su una pantera / teneva in mano un serpente a mo' di frusta

Interessante per noi è che, dopo aver liberato la fanciulla (la principessa Parinush) e sconfitto la sua carceriera strega-demonessa, Sām trova subito un altro immenso tesoro, in altre parole ritroviamo un secondo elemento, accanto alla fanciulla, che integra lo schema “drago possessore/guardiano di risorse materiali (il tesoro) o umane (la principessa)”. In un certo senso, nello schema il drago risulta perfettamente scambiabile con la strega-demonessa, e d'altronde anche il drago, come abbiamo visto, ha una connotazione fortemente demoniaca nella cultura iranica.

Le numerose lotte di Sām come s'è detto sono finalizzate a liberare l'amata Paridokht che, nella parte finale dell'opera, si troverà prigioniera dell'arcidemone Abrhā.⁶² Il trattamento “rispettoso” che questo arcidemone riserva alla principessa Paridokht ci indica che una bella fanciulla (connessa soprattutto con la “risorsa” fecondità) sia il vero tesoro per il demone-rapitore. In effetti solitamente questi demoni non violentano le donne catturate bensì le custodiscono nella propria dimora come un tesoro inestimabile. Non a caso più sopra abbiamo riscontrato, sempre nel *SN*, il nome “Fortezza del tesoro” (*Ganjine dez*h), dove c'erano sia il tesoro regale sia la bella fanciulla.

Per rimanere nel tema e per mostrare quanto il motivo del drago legato alla conquista dell'amata sia radicato nelle lettere persiane, riportiamo un ultimo esempio, in cui ritroviamo peraltro anche altri connessi motivi minori che sono emersi lungo questo articolo, come certi particolari relativi all'aspetto del drago.

61 *SN*: 73, vv. 6-12.

62 *SN*: 588-594.

Qui in particolare siamo di fronte a una variante sul tema: si tratta dell'uccisione del drago come condizione del matrimonio dell'eroe con una fanciulla/principessa amata, che analizzeremo brevemente in un episodio nel *Gol o Nowruz*⁶³ poema epico-romanzesco di Khwāju Kermāni. In questo poema, il principe iranico Nowruz s'innamora della principessa romana Gol senza averla mai vista, ma solo sentendo il racconto delle sue bellezze. Il Cesare (*Qeyṣar*), padre della bella Gol, pone come condizione per il pretendente di sua figlia l'uccisione di un drago invincibile:

که در این کوه سرکش تیره جایست / در آنجا آتش افشان اژدهایی ست
به دم در می‌کشد کوه گران را / همی سوزد به دود دم جهان را [...] ⁶⁴
به ایوانم کسی سر بر فرزند / که آن مار سیه را صید سازد
به دامادی من آنکس را پسندم / جزو دل در کسی دیگر نیندم⁶⁴

“In questa fiera montagna c'è un luogo oscuro / in cui è nascosto un drago sputa-fuoco
Con il suo alito può svellere un pesante monte / può bruciare con il fumo dell'alito
persino l'intero mondo [...]
Nella mia reggia colui potrà alzare la testa / che saprà catturare quel drago nero
Solo costui io vorrò per mio genero / tranne lui non legherò il cuore a nessun altro”

La descrizione del drago spaventoso, molto simile a quelle contenute negli altri poemi visti finora, rende proibitiva l'impresa, ma il principe Nowruz è deciso a ucciderlo:

به سینه کوه مال و صخره فرسای / به دنباله زمین کوپ و کمرسای
سرش چون پشتۀ پرخار سر تیز / مقامش دوزخی پر برق خون ریز
دهانش کوره انگشت سوزان / دو چشمش حلقۀ مشعل فروزان
زبانش خنجر زهر آب خورده / لبان را چشمۀ زهر آب کرده
فشش همچون دم غوغاو گشته / سرو مانند شاخ گاو گشته
سر نیشش بسان نوک نیزه / دل کوه از نهیبش ریزه ریزه [...]
بخار سینه‌اش ابر جهان سوز / لعابش در دهن آب روان سوز
نفس دودی کزو آتش فروزد / و یا بادی که آتش را بسوزد
زبان و کام او شمشیر و جوشن / پیشیزه بر تنش چون پیل آهن⁶⁵

[Quel drago] con il petto strisciava sui monti e consumava le rocce / con la coda batteva la terra e logorava i pendii
La sua testa era come un cumulo di spine taglienti / la sua tana un inferno pieno di lampi sanguinolenti
La sua bocca era un forno di tizzoni ardenti / i suoi occhi cerchi che accendevano torce

63 Per uno studio su quest'opera, con una sintesi inframmezzata dai versi più significati tradotti in lingua italiana, si veda Norozi 2020.

64 Khwāju Kermāni 1991, *Gol o Nowruz*, vv. 628-629, 634-635.

65 Ivi, vv. 2990-2995, 2997-2999.

La sua lingua era un pugnale intriso di veleno / le sue labbra aveva reso una fonte di veleno
 La sua criniera era [pelosa] come la coda di un bue tibetano / le sue corna erano simili a corna di un toro
 Le punte dei suoi denti erano come punte di lance / il cuore dei monti per il suo ruggito si sbriciolava [...]
 Il vapore del suo petto pareva una nube brucia-mondo / la schiuma della bocca un torrente brucia-spirito
 Il suo respiro era un fumo da cui si accendeva il fuoco / oppure un vento che bruciava il fuoco stesso!
 La lingua e la bocca eran come scimitarra e corazza / le squame sul suo corpo come elefanti di ferro

Il principe Nowruz è spaventato da questo spettacolo orribile e, similmente al principe Sām ed altri eroi dell'epica persiana che in analoghe circostanze chiedevano soccorso a Dio, anch'egli recita delle lunghe preghiere prima di andare ad affrontare il drago, conscio dei propri limiti dinanzi al potere della creatura infernale:

منم بیدی که از بادی بلرزد / تنم خاکی که خاشاکی نیرزد
 اگر زورم نبخشی زار میرم / ندیده گنج پیش مار میرم [...] ⁶⁶
 مگر لطف توأم یاری نماید / وگرنه هیچ کاری بر نیاید
 بگفت این و به کوشش تن بیاراست / نیایش کرد و از یزدان مدد خواست ⁶⁶

“Io sono come un salice che per un po’ di vento trema / il mio corpo è un po’ di polvere che non vale uno stelo
 Se Tu [o Dio] non mi donerai la forza morirò tra il pianto / senza aver visto il tesoro morirò presso il drago [...]
 Possa la Tua Grazia recarmi aiuto / altrimenti in nessuna impresa avrò successo”
 Questo disse e si preparò allo sforzo immane / pregò e chiese soccorso al Signore Iddio

Giunto sul posto, il suo cavallo vedendo quel terribile drago indietreggia, ma Nowruz non arretra, scende di cavallo, avanza affrontando il mostro a piedi e alla fine naturalmente riesce a ucciderlo:

چنان زد بر جگر نوک سنانش / که سر بر زد شرار دل ز جانش
 دد دم کش چو رمح آهنین دید / به دندان همچو سوهانش بیازید
 هژبر ازدهاکش نیزه بگذاشت / عمود گاو سر بر گردن افراشت
 بزد بر کله و مغزش فرو ریخت / زمین با خون و مغزش درهم آمیخت ⁶⁷

66 Ivi, vv. 3025-3029.

67 Ivi, vv. 3047-3050.

Con la punta della lancia [Nowruz] colpì in modo tale le viscere [di quel drago] / che schizzarono fuori le fiamme del cuore dalla sua stessa anima
 La bestia sbuffante quando vide quella lancia di ferro / con denti simili a lime si mise a grattarla
 [Nowruz], quel leone uccisore di draghi, allora depose a terra la lancia / e alzò una enorme clava che aveva una testa di bue
 L'abbatté quindi sulla testa del drago facendone schizzare le cervella / sicché la terra si mischiò con il suo sangue e il suo cervello

Nowruz potrà alla fine sposare la principessa Gol, ma non subito dopo questo episodio, perché il padre di Gol (contrario alle nozze con un principe straniero) metterà ulteriori condizioni, ritardando le fatidiche nozze.

Ad ogni modo, citando questi brani del *Gol o Nowruz*, opera relativamente tarda (XIV sec.), abbiamo inteso mostrare la vitalità del retaggio epico degli albori della letteratura neopersiana che, come abbiamo visto, riflette abbondantemente motivi mazdei, non ultimo quello relativo alla figura negativa e demoniaca del drago. Cosa non banale, dal momento che in altre culture il drago ha una connotazione opposta, cioè "positiva" - talora ambivalente -, come avviene per esempio nella culturacinese in cui il drago è spesso figura legata alla prosperità, alla pioggia, alle funzioni regali, alla potenza celeste creatrice e ordinatrice ecc.⁶⁸ Comprendere le ragioni di questa differenza d'interpretazione della simbologia del drago nella cultura estremo-orientale e nella cultura iranica (ma anche europea e mediterranea in generale) richiederebbe un'altra ricerca che lasciamo volentieri ai più competenti.

Bibliografia⁶⁹

- SN = Anonimo (1392/2013), *Sām-nāme*, a cura di V. Ruyāni, Mirāth-e maktub, Tehran.
 ASADI ṬUSI (1354/1975), *Garshāsb-nāme*, a cura di Ḥ. Yaghmā'i, Ketābkhāne-ye Ṭahuri, Tehran.
 ṬATTĀR NEYSHĀBURI, F. (1376/1997), *Divān-e Ṭattār*, a cura di B. Foruzānfar, Nashr-e Nokhostin, Tehran.
Avestā (2008), a cura di A. Alberti, UTET, Torino.
 BAUSANI, A. (1960), "La letteratura neopersiana", in Bausani, A.; Pagliaro, A., *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano.
 CHELKOSWKI, P. (1995), «Nizāmī Gandjawi» *EI* ² VIII, pp. 76-81.
 CHEVALIER, J.; Gheerbrant, A. (2006), *Dizionario dei Simboli* (titolo orig.: *Dictionnaire des*

68 Cfr. Chevalier; Gheerbrant 2006: 395-396.

69 Per i volumi e studi pubblicati in Iran è stata inserita la doppia data di pubblicazione (calendario islamico e calendario gregoriano); tuttavia, nel testo, per semplificare s'è lasciata solo quella gregoriana.

- Symboles*), vol. I, BUR, Milano.
- DABIR SIYĀQI, M. (2011), *Shāh-nāme-ye Ferdowsi be nathr*, Enteshārāt-e Qātre, Tehran.
- DE BRUIJN, J.T.P. (2010), s.v. «Sām», *Encyclopédie de l'Islam II*.
- DOOSTKHAH, Jalil (2012), s.v. «Gorz», *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at: <https://iranicaonline.org/articles/gorz> (ultimo accesso: 15 maggio 2024).
- FARNBAGH DĀDAGI (1380/2001), *Bundahish*, ed. e trad. a cura di M. Bahār, Tus, Tehran.
- SHN = FERDOWSI (1391/2012), *Shāh-nāme*, 8 voll., a cura di Dj. Khāleghi-Motlagh, Markaz-e dā'erat al-ma'āref bozorg-e eslāmi, Tehran.
- KHALEGHI-MOTLAGH, Dj. (1362/1983), "Gardesh-i dar Garshāsp-nāme (1)", *Iran-nāme* 1/3, pp. 388-425.
- KHALEGHI-MOTLAGH, Dj. (1999), s.v. «Ferdowsi Abu'l Qāsem», *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/ferdowsi-i> (ultimo accesso: 15 maggio 2024).
- KHWĀJU KERMĀNI (1370/1991), *Homāy o Homāyun* in Khwāju Kermāni, *Khamse-ye Khwāju-ye Kermāni*, a cura di S. Niyāz Kermāni, Dāneshgāh-e Shahid Bāhonar, Kerman, pp. 260-466.
- KHWĀJU KERMĀNI (1370/1991), *Gol o Nowruz*, in Khwāju Kermāni, *Khamse-ye Khwāju-ye Kermāni*, a cura di S. Niyāz Kermāni, Dāneshgāh-e Shahid Bāhonar, Kerman, pp. 467-722.
- KHWĀJU KERMĀNI (1370/1991), *Homāy o Homāyun* in Khwāju Kermāni, *Khamse-ye Khwāju-ye Kermāni*, a cura di S. Niyāz Kermāni, Dāneshgāh-e Shahid Bāhonar, Kerman, pp. 260-466.
- KHWĀJU di Kerman (2016), *Homāy e Homāyun. Un romanzo d'amore e avventura dalla Persia medievale*, presentazione di Johann Christoph Bürgel, introduzione, traduzione e note a cura di N. Norozi, Ed. Mimesis (Collana "Simorgh" diretta da Antonio Panaino), Milano – Udine.
- MO'IN, M. (1326/1947), *Mazdisna va ta'thir-e ān dar adab-e fārsi*, Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān, Tehran.
- NEZĀMI, E. (1317/1938), *Eqbāl-nāme*, a cura di Ḥ. Vaḥid Dastgerdi, Nashr-e Ibn-e Sinā, Tehran.
- NEZĀMI, E. (1376/1997), *Leylā va Majnun*, a cura di Ḥ. Vaḥid Dastgerdi, Nashr-e Qātre, Tehran.
- NEZĀMI (1997), *Il Libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano.
- NOROZI, N. (2020), "Il *Gol o Nowruz* di Khwāju Kermāni. Presentazione e sintesi commentata di un poema persiano del XIV sec.", *Quaderni di Meykhane* X, pp. 1-63.
- NOROZI, N. (2023), "Some notes and assumptions on the disputed authorship of the Sām-nāme, attributed to Khwāju Kermāni", *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* XIII (2023), pp. 1-28.
- NOROZI, N. (2024), *Amori e demoni nel Libro di Sām. Storia di plagî riscritture e collages in un epos persiano cripto-mazdeo, dal XI al XVII sec.*, (Indo-Iranica et Orientalia, Series Lazur 28), Diretta da Antonio Panaino e Velizar Sadovski, Milano - Udine, in corso di stampa.
- NOROZI, N. (2025), *Women, Knights, War and Love in the Persian verse romance of Khwāju Kermāni (14th cent.)*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino in corso di pubblicazione.

- PIEMONTESE, A.M. (1970), *Storia della letteratura persiana*, vol. 1, Fabbri Editori, Milano.
- RASTEGAR FASĀ'Ī, M. (1370/2000), *Azhdahā dar asāṭir*, Tus, Tehran.
- REINERT, B. (2011), s.v. «Attār, Farīd-al-Dīn», *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/attar-farid-al-din-poet> (ultimo accesso: 15 maggio 2024).
- RITTER, H. (2004), *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e Dio in Farīduddīn 'Aṭṭār*, trad. a cura di D. Roso, Milano, Ariele.
- SARKĀRĀTĪ, B. (1379/2000), “Sām, nemune-³i az yalān-e setorg”, in Amiri Khorāsāni, A. (ed.), *Nakhlband-e sho‘arā. Majmu‘e-ye maqālāt-e Kongre-ye jahāni-ye bozorgdāsh-t-e Khwāju-ye Kermāni*, Markaz-e Kermān-shenāsi, Kerman, pp. 687-692.
- SĀVEJĪ, S. (1371/1992), *Divān-e Salmān-e Sāveji*, a cura di A.Q. Ḥālat, Selsele Enteshārāt-e Mā, Tehran.
- SCHWARTZ, M. (2012), “Transformations of the Indo-Iranian Snake-man: Myth, Language, Ethnoarcheology, and Iranian Identity”, in *Iranian Studies*, (March 2012), Vol. 45, No. 2, Special Issue: *Pre-Islamic Iranian Literary Heritage*, pp. 275-279.
- SKJÆRVØ, P. O. (2011), s.v. «Azhdahā, i. In Old and Middle Iranian», *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at: <https://www.iranicaonline.org/articles/azdaha-dragon-various-kinds> (ultimo accesso: 15 maggio 2024).
- SKJÆRVØ, P.O. (2012), s.v. «Karsāsp-», *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at: <https://www.iranicaonline.org/articles/karsasp> (ultimo accesso: 15 maggio 2024).
- YARSHATER, E. (2011), «Esfandīār», *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at: <https://www.iranicaonline.org/articles/afrasiab-turanian-king> (ultimo accesso: 15 maggio 2024).