



Quaderni di Meykhane

X (2020)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1399/2020

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Nahid Norozi

Il *Gol o Nowruz* di Khwāju Kermāni. Presentazione e sintesi commentata di un poema persiano del XIV sec.

Sintesi. Il presente articolo è un'ampia sintesi commentata, inframezzata dalla traduzione italiana di oltre quattrocentocinquanta distici del poema *Gol o Nowruz* di Khwāju Kermāni (XIV sec.). La sintesi è introdotta, dopo la presentazione dell'Autore e l'opera, da una breve discussione sui rapporti del *Gol o Nowruz* con il *Vis o Rāmin* di Gorgāni, il *Khosrow e Shirin* di Neẓāmi, il *Khosrow-nāmē* o *Gol o Hormuz* attribuito ad 'Aṭṭār e la storia di "Goshtāsp e Katāyun" dello *Shāh-nāmē* di Ferdowsi. In tale disamina si evidenzia come il modello di Khwāju non sia soltanto Neẓāmi, come tradizionalmente è stato ritenuto, e si rileva che analogie anche più calzanti e pervasive sono riscontrabili piuttosto con il *Khosrow-nāmē* di 'Aṭṭār e soprattutto con la storia ferdowsiana degli amanti Katāyun e Goshtāsp.

Parole chiave. *Gol o Nowruz*, Khwāju Kermāni, Gorgāni, Neẓāmi, 'Aṭṭār, Ferdowsi, poemi persiani medievali

چکیده. این نوشتار حاوی تلخیصی ست از مثنوی «گل و نوروز» خواجه کرمانی همراه با برگردان بیش از چهارصد و پنجاه بیت به زبان ایتالیایی. در آغاز، پس از معرفی شاعر و اثرش، روابط بینامتنی «گل و نوروز» خواجه با «ویس و رامین» گرگانی، «خسرو و شیرین» نظامی، «خسرونامه» یا «گل و هرمز» منسوب به عطار نیشابوری و نیز با داستان گشتاسپ و کتایون «شاهنامه» فردوسی به اختصار مورد بحث قرار گرفته است، با این نتیجه که الگوی خواجه در آفرینش «گل و نوروز»، بر خلاف آنچه سنتاً اشاره می شود، تنها «خسرو و شیرین» نظامی نبوده بلکه دیگر شاعران نامبرده حتی به مراتب بیشتر بر خواجه موثر بوده‌اند و در این اثرپذیری، «خسرونامه» عطار و بویژه داستان گشتاسپ و کتایون شاهنامه بسیار پررنگ تر می نمایند.

واژه‌های کلیدی. «گل و نوروز»، خواجه کرمانی، گرگانی، نظامی، عطار، فردوسی، مثنوی

Premessa

Kamāl al-Din Abu al-‘Aṭā Maḥmud ibn ‘Ali ibn Maḥmud Morshedi Kermāni¹ (Kerman 689 H/1290 AD - Shiraz 750/1349)², poeta di corte meglio noto come Khwāju di Kermān e conosciuto anche con l’epiteto di “Ghirlandaio dei poeti” (*Nakhlband-e sho‘arā*), è autore di un voluminoso *divān* e di un “quintetto” (*khamse* o *panj-ganj*) di poemi, nonché di altre opere in prosa. Non considerando il *mathnavi* epico *Sām-nāmé* (‘Libro di Sām’) in quanto solo attribuito a Khwāju³, i cinque poemi (*mathnavi*) sono così intitolati: 1. *Homāy o Homāyun*⁴, poema epico-romanzesco in metro *moteqāreb* composto nel 732/1332; 2. *Gol o Nowruz*, composto nel 743/1342, di cui ci occupiamo in questa sede; 3. *Rowḍat al-anvār* (‘Giardino delle Luci’), di poco più di duemila distici, un poema religioso-mistico composto nel 743/1343; 4. *Kamāl-nāmé* (‘Libro della Perfezione’) un poema mistico composto nel 744/1343; 5. *Gowhar-nāmé* (‘Libro della Perla’) è un poema mistico-didattico terminato nel 746/1345.

I poemi narrativi di Khwāju hanno attinto, come vedremo, a diverse opere precedenti, le più rilevanti delle quali sono lo *Shāh-nāmé* di Ferdowsi (m. 1025 ca.) e il Quintetto (*Khamse*) di Nezāmi (1141-1209), il *Vis o Rāmin* di Fakhr al-Din As‘ad Gorgāni (m. 1080 ca.) e il *Khosrow-Nāmé/Gol o Hormuz* di ‘Aṭṭār Neishāburi (1118-1221 ca.).

Le sue numerose opere sono dedicate a diversi personaggi politici, tra cui si annoverano otto sovrani, tre governatori (*amir*) e quindici ministri (*vazir*); ma, essendo Khwāju un poeta che si vanta più volte della propria militanza sufi, egli cita anche sei grandi maestri spirituali per i quali dimostra una particolare devozione.⁵

1.1 // Gol o Nowruz

Il *Gol o Nowruz*⁶ (d’ora in poi abbreviato in *GN*) è un *mathnavi* epico-romanzesco di 5302 distici appartenente al quintetto summenzionato composto nel 743/1342 in metro *hazaj-e mosaddas-e maqsur*, su commissione di Tāj al-Din ‘Erāqi, un visir del mozaffaride Amir Mobārez al-Din (reg. 713-59/1314-58) noto anche come uno dei patroni di Ḥāfez.

La trama è incentrata sulla storia d’amore tra il principe sassanide Nowruz e la principessa

1 I più antichi studi occidentali sull’Autore pare siano dovuti a Von Erdmann in Z.D.M.G., voll. II, pp. 205-15, citato da Browne [1928: vol. III: 224, nota 2] e allo stesso Browne [1928: vol. III: 222-9]. Per studi più recenti si vedano: Bausani [1960: 751-2]; Rypka [1968: 260-1, 163]; Safā [1988: 886-903]; Soheyli Khwansari [1990]; Arberry [1994: 316-9]; Fitzherbert [1991: 137-51]; Qāne‘i [1995: 5-15]; De Bruijn [2009]; Bürgel [2006: 257-67]; Blair [2013: 172-227]; Jayhani [2014]; [2016a]; Norozi [2016b]; *eadem* [2017a]; *eadem* [2017d]; *eadem* [2019a]; *eadem* [2019b]; *eadem* [2020]. C’è stata ultimamente in Iran una maggiore attenzione all’opera di Khwāju, di cui sono testimoni i volumi di: Basiri; Ghaffari [2019]; Sarfi [2019]; Abedi; Shadruymanesh [2020].

2 Lo stesso Khwāju nel suo *Gol o Nowruz* (d’ora in poi abbreviato in *GN*), v. 4902 ci fornisce la data della sua nascita, il 20 Dhu’l-ḥijja 689 H/24 Dicembre 1290 AD.

3 Cfr. Mohammadzadeh; Ro’yayi [2007]; e Rypka [1968: 163].

4 Per una prima traduzione in lingue europee si veda: Khwāju di Kerman [2016], qui abbreviato in *HH*.

5 Si veda Soheyli Khwansari [1990: 55-72]; Abedi [2020: 18-20].

6 L’edizione usata per il presente lavoro è *Khamse-ye Khwāju-ye Kermāni* [1991: 467-760] a cura di Niyaz Kermani il quale nella sua introduzione (*Moqaddamé*) a p. 38 cita i manoscritti da lui utilizzati, in particolare uno molto antico che risulta copiato tre anni prima della morte dell’Autore. Precedentemente, nel 1350/1971, Kamal ‘Ayni aveva curato l’edizione del *GN* di Khwāju, nella cui introduzione (*Dibāché*) pp. 13-33, egli illustrava i vari manoscritti utilizzati, per cui si veda Khwāju-ye Kermāni, *Gol o Nowruz* [1991²]. Non molti, oltre alle introduzioni delle due edizioni appena citate, sono gli studi specificamente dedicati a questo poema di Khwāju, in particolare si vedano: Tharvatian [1991]; Zolfagari [2015: 674-96]; Fakhimi Faryabi; Farzi [2017: 119-132]; Fesharaki; Setayesh [2019].

Gol, figlia di un imperatore bizantino citato nell'opera come *Qeysar-e Rum*⁷. Nowruz attraverso l'ascolto di un racconto s'innamora della bella Gol, e, malgrado il parere contrario del padre, il re sassanide Piruz, si allontana dalla reggia per partire alla ricerca della sua amata. Dopo molte disavventure - egli dovrà sconfiggere briganti e nemici, uccidere un drago e un "gallo" magico, neutralizzare uno stregone ecc. - Nowruz alla fine riesce nella sua impresa e sposa la bella Gol.

Nowruz emerge nel *GN* come un uomo straordinario, un *eroe* completo, un guerriero dotato di grande forza fisica, coraggio impareggiabile, generosità illimitata. Ma accanto ai tratti dell'eroe, egli presenta anche quelli del perfetto *amante*, capace di pazienza, perseveranza e devozione infinita all'amata; infine, egli presenta i caratteri del pio *sapiente*, dotato di pietas e spiritualità, ma anche assetato di conoscenza e provvisto di poteri soprannaturali in quanto è in contatto con il mondo sovrasensibile. Tutte queste caratteristiche del protagonista spiegano il carattere misto dell'opera, che mescola in modo sapiente l'epico, il romanzesco, il lirico, il didattico-sapientiale il tutto splendidamente immerso in toni spesso fiabeschi e "meravigliosi".

Nowruz nel poema è figlio di un re sassanide, Piruz, da identificarsi probabilmente con Piruz I (reg. 459-484)⁸, ma quanto le concrete vicende narrate nel poema riflettano realtà storiche non è dato sapere, è verosimile pensare che si tratti piuttosto di materia leggendaria che circolava ai tempi di Khwāju (XIII-XIV sec.) liberamente da lui rielaborata. Comunque sia, anche Khwāju come tanti autori di opere epico-romanzesche, seguendo Ferdowsi canta le glorie del passato preislamico, trattando nei suoi poemi storie riguardanti i re iranici. Nelle opere come il *GN*, in cui la materia romanzesca e fiabesca prevale su quella epica, poco importa al poeta la precisione storica: fatto salvo l'accenno al sassanide Piruz e pochi altri elementi ed eventi (v. *infra*), tutto il resto è creazione letteraria. In altre parole, Khwāju, come prima di lui Nezāmi o Amir Khosrow (1251-1325), a differenza di Ferdowsi, non intende creare un'opera "storica" ma solo una fiction elegantemente ricamata su uno sfondo storico preislamico in cui fare sfoggio del suo estro e talento poetico.

Khwāju è un autore dichiaratamente sufi, affiliato alla confraternita *morshediyyé*, la cui inclinazione mistica è percepibile in tutta la sua opera e in modo palese nel *GN*. Nel proemio egli mostra una particolare venerazione per diversi maestri sufi, ma su tutti emerge la figura di Abu Yazid al-Bastāmi (m. 261/874-5 o 234/848-9 ca.) al quale è dedicato un lungo brano. Nell'epilogo invece l'Autore loda due figure di mistici sufi, lo Sheykh Morshed Abu Eshāq Ebrāhim Kāzeruni (m. 426/1035) e lo Sheykh-e A'zam Amin al-Din Kāzeruni (745/1345) della confraternita *morshediyyé* e contemporaneo di Khwāju; a quest'ultimo personaggio in particolare, la cui morte pone fine alla stessa confraternita, il Nostro fu particolarmente legato⁹.

Secondo Mostafavi Sabzevari, il *GN* di Khwāju venne imitato nel *Mehr o Moshtarì* ("Sole e Giove")¹⁰, romanzo di 'Aṣṣār Tabrizi (m. 792/1390)¹¹ di pochi decenni posteriore al Nostro autore. Ma si parla anche di un altro *Gol o Nowruz*¹² di Jalāl Ṭabib Shirāzi (700-795/1301-1393 ca.)¹³, la cui data di composizione (734/1333) questa volta è di un decennio anteriore rispetto a quella dell'opera di Khwāju che è appunto il 743/1342. Il curatore del *Gul u Nawrūz* di Jalāl Ṭabib Shirāzi mette a confronto le due opere e segnala che i due autori dovevano conoscersi, avendo frequentato la stessa corte.¹⁴ Ci sembra lecito ipotizzare che Khwāju in una sorta di gara letteraria abbia voluto rispondere a quest'opera di Ṭabib Shirāzi, creandone un'altra più vasta e più ricca di episodi,

7 L'arabo-persiano *Qaysar/Qeysar*, derivante evidentemente da "caesar", è nome che designava nel medioevo islamico l'imperatore di *Rum* ovvero dei territori greco-bizantini.

8 Sul re Piruz/Pērōz II e la società della sua epoca, si veda Christensen [1936: 284-9].

9 Per dettagliate informazioni su questi due maestri sufi rimandiamo a Soheyl Khwansari [1990: 66-71].

10 Mostafavi Sabzevari [1996: 31-40].

11 Per notizie sull'Autore si veda Mostafavi Sabzevari [1996: 1-40].

12 Si veda Jalāl Ṭabib Shirāzi [2001].

13 Circa l'Autore e la sua opera si veda Mohaddeth [2001: 1-23].

14 Mohaddeth [2001: 13-4].

inserendo per esempio anche cinque lunghi racconti *hekāyāt* nel poema (v. *infra*). Ricordiamo infine un altro *Gol o Nowruz*, questa volta in turco, di Luṭfi (1366-1462) morto a Herāt, autore di canzoni (*surud*) di ispirazione popolare, che compone appunto anche un *Gul u Nauruz* che è, secondo il Bombaci, un rimaneggiamento piuttosto dell'omonima opera di Ṭabib Shirāzi che non di quella di Khwāju.¹⁵

Un importante aspetto strutturale che caratterizza il *GN* è l'inserimento di cinque racconti, alcuni di una certa lunghezza, all'interno della cornice narrativa¹⁶. Ben inteso, l'opera di cui qui ci occupiamo non è affatto un classico poema o narrazione a cornice come ad esempio le *Mille e una notte*¹⁷, il *Manṭeq al-Teyr* ('Il verbo degli uccelli')¹⁸, il *Elāhi-nāmē* di 'Attār¹⁹, il *Ṭuṭi-nāmē* ('Libro del pappagallo')²⁰, il *Kalila e Dimna*²¹ o il *Sindbād-nāmē* ('Libro di Sindbad')²², in cui una storia-cornice di solito piuttosto esile appunto "incornicia" una serie di racconti edificanti con cui si cerca di ammaestrare e/o dimostrare una qualche tesi. Nel *GN* la storia principale è tutt'altro che una esile "cornice", ha bensì una sua consistenza narrativamente ben articolata e convincente. Ma Khwāju nel suo poema inserisce una lunga sezione (circa 1220 distici) in cui il protagonista maschile, il principe Nowruz, deve controbattere le argomentazioni del suo vecchio precettore Mehrasb, un sapiente e fido amico di suo padre il re Piruz, e successivamente anche quelle dell'amico Mehrān, i quali ostinatamente cercano di dissuaderlo dall'intraprendere il viaggio a Occidente alla ricerca della sua amata. E qui Khwāju con felice estro creativo, ci propone un dibattito a colpi di *hekāyāt* ('aneddoti'), narrati dai due personaggi nominati a cui Nowruz risponde con altrettanti *hekāyāt*, che illustrano temi quali la bontà e l'opportunità di non sottrarsi alle vicende amorose, con notevoli inserti di sapore misticheggiante. È, questa, certamente la parte più esplicitamente "sapienziale" dell'opera e risulta costruita in sostanza con un meccanismo a cornice.

Non solo Khwāju utilizza diversi modelli (v. *infra*), ma come vedremo via via nella sintesi del *GN*, egli talvolta ricicla anche da se stesso, in particolare dal *Homāy e Homāyun* l'altra opera "romanzesca" di Khwāju. Le somiglianze con il *GN* sono notevoli, benché limitate da un lato agli aspetti fiabeschi, all'elemento del "meraviglioso" - come la presenza del mago-demone, del drago, dell'onagro animale-guida ecc.- e, dall'altro, alla tecnica narrativa caratterizzata da un impressionante susseguirsi di colpi di scena come imprigionamenti, liberazioni, incontri coi briganti ecc., che si direbbe fanno di questo poema un brillante fascinoso equivalente degli odierni "romanzi fantasy" o dei film di avventura.

1.2 Il *Khosrow e Shirin* di Neẓāmi come modello del *Gol o Nowruz*?

Perlopiù si ritiene che il modello di Khwāju per il *GN* sia stato il *Khosrow e Shirin* (d'ora in poi abbreviato in *KHSH*) di Neẓāmi, forse anche perché lo stesso Khwāju nell'epilogo del suo *GN* si dichiara l'allievo più degno di Neẓāmi:

نبیند نظم در شیرین کلامی / چو خواجو هیچ شاگرد نظامی

15 Cfr. Bombaci [1969: 138-42, in particolare 142].

16 Rinvio per una sintesi, riferita precisamente alle storie-cornice in ambito persiano, a D'Erme [2003: 143-54]; Saccone [2005b: 975-1004].

17 Si veda in proposito l'interessante studio di Kilito [1944].

18 Una versione italiana è in 'Attār [2016].

19 Una versione italiana è in 'Attār [1990].

20 Una versione italiana è quella di Orsini [1992].

21 Leggibile in italiano è una traduzione dal sanscrito: *Pañcatantra* [1983].

22 Una versione in italiano è *Il Libro di Sindbad* [1993]. Sulle origini indiane di questo testo permangono alcuni dubbi, per cui si veda soprattutto l'ampia discussione in Paltrinieri [1992].

In fatto di dolci parole la poesia non vedrà / nessun allievo di Neẓāmi pari a Khwāju²³ (GN, v. 5054)

Neẓāmi grazie alla sua celebre *Khamsé*, è ritenuto dalla totalità degli iranisti il maestro indiscusso del *mathnavi* romanzesco (o epico-romanzesco), cosa che ha un riscontro tangibile nel gran numero di imitazioni (*naẓire-sāzi*) prodotto non solo nella letteratura persiana (anche fuori dell’altopiano iranico) ma anche in quella turca.²⁴ Khwāju è pienamente conscio dell’eccellenza di Neẓāmi, ma dal tenore del verso appena citato, si deduce che egli in realtà si stia semplicemente autoelogiando²⁵, e non possiamo affatto concludere che stia dichiarando *KHSH* come modello unico del suo *GN*. Uno studio attento ci offre la possibilità di dimostrare che in realtà gli aspetti comparabili con il *KHSH* sono pochi, specie in confronto con altre opere nelle quali invece troviamo numerosi e vistosi elementi di intertestualità con il *GN*.

1.2.1 Alcuni possibili modelli del GN di Khwāju

Paola Orsatti ha ben sintetizzato i motivi basilari per cui il *KHSH* viene normalmente ritenuto un modello per le successive “imitazioni” (*naẓire-sāzi*):

Generally speaking, a poem is considered an imitation (*taqlid*) of Neẓāmi’s *Kosrow o Širin* when it is composed in *hazaj* meter; the subject is a story of secular love; the protagonists are kings and queens, princes and princesses; and the setting is pre-Islamic Iran, often connected with Rum (the Greco-Byzantine world). (Orsatti [2006])

Se vogliamo tenere conto soltanto di questi elementi per individuare il modello del *GN* di Khwāju, perché non cercarlo piuttosto nel *Vis o Rāmin* (d’ora in poi abbreviato in *VR*) di Gorgāni, che è pure precedente al *KHSH*, dal momento che tranne l’ultimo elemento relativo all’ambientazione “romana”, il *VR* presenta in effetti tutti gli altri elementi sopra elencati? Persino il metro, *hazaj-e mosaddas-e maqṣur* o *maḥdhuf*, è lo stesso del *VR* di Gorgāni, che oltretutto condivide con il *GN* il lieto fine della storia, nonché diversi motivi che andremo via via segnalando nella sintesi dell’opera.²⁶

Le somiglianze tra il *GN* e il *KHSH* sono in verità poche, se si eccettuano quelle più generali sopra menzionate. Per esempio nella storia di “Mehr e Mehrbān”, racconto incastonato nella storia principale del *GN*, incontriamo, come vedremo nella sintesi del testo, momenti e luoghi riscontrabili anche nel *KHSH*. Ci sarebbe inoltre un altro episodio interessante, verso la fine della storia, allorché Nowruz pone quattordici domande di carattere filosofico-religioso a un vecchio sapiente cristiano. Questo episodio non può non ricordarci quello analogo del *KHSH* di Neẓāmi in cui Shirin persuadeva Khosrow a dedicarsi al sapere, ed ecco che egli si recava presso il sapiente Bozorg-omid

23 Il verso ammetterebbe anche una lettura diversa: “Nessun allievo di Neẓāmi vedrà mai, in fatto di dolci parole, una poesia simile a quella di Khwāju”, che conferemerebbe il tono e l’intento autoelogiativo.

24 Per avere un’idea complessiva della *afterlife* di Neẓāmi basti citare il numero di imitazioni di due soli poemi dal quintetto: *Leylā e Majnun* è stato imitato per ben 55 volte (non contando i *Farhād e Shirin*), il *KHSH* 45 volte, in proposito si veda Zolfagari [2015: 44-5; 39].

25 Tharvatian, il curatore persiano di una moderna edizione del *KHSH* di Neẓāmi, ritiene che l’arte di Khwāju sia allo stesso livello di quella del poeta di Ganjé, v. [1991: 45]. Inoltre, vale la pena di ricordare che nella sua opera Khwāju, oltre ad usare i numerosi metri della tradizione poetica arabo-persiana, avrebbe anche inventato almeno dieci nuovi metri, per cui v. Abedi [2020: 31].

26 In un’altra sede ho cercato di mostrare che Khwāju aveva ben presente l’opera di Gorgāni, in particolare con riferimento al *Homāy o Homāyun*, per cui si veda Norozi [2020].

(‘Grande-speranza’) a cui poneva una serie nutrita di simili domande.²⁷

Una vaga analogia tra il *KHSH* e il *GN* possiamo constatarla nell’ambientazione della storia, benché essa non coincida completamente nelle due opere, dato che l’Armenia di Shirin non è esattamente la Rum di Gol. Un elemento di confronto più convincente potrebbe derivare dalla constatazione che sia Gol nel *GN* sia Maryam nel *KHSH* sono principesse cristiane e “romane” (*rumi*), ma sappiamo che è l’armena Shirin, e non Maryam, la protagonista femminile del *KHSH*, mentre la “romana” Gol lo è nel *GN*. Tuttavia, questi personaggi femminili non solo hanno storie totalmente diverse, bensì differiscono in molti altri aspetti, non ultimo caratteriali. Ad esempio, la principessa Gol emerge nella storia del *GN* come un personaggio assai più passivo in confronto alla attivissima e caratterialmente ben delineata Shirin, al punto che sarebbe lecito chiamare quest’opera di Khwāju “*Nowruz-nāmē*” piuttosto che *Gol o Nowruz*,²⁸ simmetricamente il principe Nowruz del *GN* è una figura di gran lunga più ricca e sfaccettata del Khosrow del poema di Nezāmi. Khwāju, infatti, diversamente da quanto vediamo nel *KHSH*, dedica larghissima parte del poema al suo protagonista maschile che non è soltanto un principe innamorato ma, come abbiamo anticipato, anche un vero eroe-guerriero e un “sapiente” che con il suo iperattivismo letteralmente offusca tutte le altre figure del romanzo, persino la stessa co-protagonista femminile Gol che attende in sostanza che le azioni accadano intorno a lei e su di lei. Nowruz, insomma, è di tutt’altra pasta rispetto al Khosrow del *KHSH*, che è per buona parte del poema impegnato soprattutto in (talora frivole) avventure amorose - a differenza di Nowruz che non tradisce mai la sua amata Gol - e nel complesso non è descritto del tutto positivamente da Nezāmi.²⁹ Si potrebbe dire anzi che, se mai nel *GN* Khwāju ha guardato come “modello” al *KHSH* di Nezāmi, egli abbia invertito la gerarchia nei ruoli dei protagonisti: se in Nezāmi svetta su tutti la figura della principessa Shirin, in Khwāju è lui, il principe Nowruz, che ruba la scena.

I parallelismi tra il *GN* di Khwāju e il *KHSH* di Nezāmi finiscono qui, a parte alcuni topoi comuni alle due opere anch’essi però di ampia circolazione. Tra questi potremmo citare ad esempio la modalità d’innamoramento attraverso un racconto, riscontrabile nel *KHSH*, laddove Shāpur descrive Shirin a Khosrow, e, nel *GN*, nell’episodio iniziale in cui Nowruz si innamora di Gol avendone sentito la descrizione da un mercante (v. *infra* nella sintesi). Ma questo come dicevamo è un topos esistente in pressoché tutte le letterature mondiali³⁰, non è certo un’invenzione di Nezāmi. Circa questo motivo, per rimanere nelle lettere persiane precedenti a Nezāmi, si possono ricordare alcuni esempi celeberrimi tratti dallo *Shāh-nāmē*, in cui leggiamo che Key Kāus sentendo la descrizione delle bellezze di Sudābé, «gli trema il cuore» (*SHN*, vol. II, p. 72, v. 78); oppure nella storia di Zāl e Rudābé in cui i due s’innamorano l’uno dell’altra per “sentito dire”:

Quando Rudābé senti quel discorrere / s’infiammò e il volto suo si fece color melagrana
 Il cuore le si colmò di fuoco per l’amore di Zāl / da lei s’allontanarono gaiezza, appetito e quiete
 Dacché il desiderio prese il posto della ragione / divenne altra in pensiero e costume e indole
 (*SHN*, vol. I, p. 187, vv. 346-8)

27 Cfr. Nezāmi [2018: 268-71].

28 Il titolo del *GN* in alcuni manoscritti è *Nowruz o Gol* (v. Browne [1928, III: 226]), cioè la precedenza nel titolo è data al nome del protagonista maschile, cosa che ci sembra più conforme allo spirito del romanzo, essendo questo concentrato soprattutto sul principe Nowruz.

29 Forse il figlio di Gol e Nowruz, Qobād, ci potrebbe ricordare Shiruyé, figlio di Khosrow e Maryam, perché secondo alcuni (Christensen [1936: 489-91]) Shiruyé storicamente alluderebbe a un Qobād/Kavādh II, figlio di Khosrow Parviz e della sua moglie bizantina; tuttavia anche qui il contesto e il ruolo di questo personaggio, Shiruyé (che nel *KHSH* come sappiamo spodesta il padre e ne determina la fine), sono totalmente diversi dal contesto e dal ruolo di Qobād, figlio di Gol e Nowruz nel *GN* (v. in proposito *infra* la ultima citazione alla fine della sintesi).

30 Si veda Thompson [1975], T11.1. “Love from mere mention or description”. Type: 516. Circa le modalità d’innamoramento nel *KHSH* si veda Orsatti [1997].

E, ancora, riscontriamo lo stesso topos nella storia di Tahminé che, per aver sentito parlare della fama del prode Rostam, senza averlo mai visto, se ne innamora: «[Disse Tahminé:] ‘Avendo sentito di te tali storie / per meraviglia e desiderio mi sono morsa il labbro’» (*SHN*, vol. II, p. 123, v. 72). Un ultimo esempio nello *Shāh-nāmé* è la storia del re Bahrām, innamoratosi per il racconto di un pastore che enumera i pregi fisici e artistici della figlia di un gioielliere.³¹

Dopo quanto detto qui sopra per sommi capi, crediamo che il *GN* non possa essere considerato, neppure in senso ampio, una *nāzire-sāzi* (‘imitazione’) del *KHSH* di Nezāmi, ma al più uno dei modelli del *GN*, e Khwāju certamente paga al grande poeta di Ganjé il giusto tributo dell’omaggio contenuto nel verso più sopra citato. Ma vediamo invece altre opere che potrebbero aver lasciato tracce importanti e più consistenti nel *GN* di Khwāju.

1.2.2 Il *GN* di Khwāju e il Gol o Hormuz/Khosrow-nāmé di ‘Aṭṭār

Qualche considerevole somiglianza e diversi parallelismi con il *GN* sono rilevabili piuttosto nel *Khosrow-nāmé*³², poema attribuito ad ‘Aṭṭār. La prima fondamentale analogia tra il *GN* e il *Khosrow-nāmé* è sui nomi dei protagonisti. In effetti il poema di ‘Aṭṭār è conosciuto anche come *Gol o Hormuz*³³ e il nome *Khosrow* viene usato solo nella seconda parte del poema, mentre prima il protagonista è citato sempre con il nome Hormuz. E non può certo sfuggire che non solo i nomi delle protagoniste femminili dei due poemi coincidono, ma anche che, con riguardo ai protagonisti maschili, *Hormuz* è nome che allittera vistosamente con *Nowruz*, il suo omologo nel *GN* di Khwāju. Se la coincidenza su *Gol* potrebbe, da sola, essere ritenuta casuale e quindi insignificante, l’allitterazione *Hormuz-Nowruz* evidentemente ci fa comprendere che non si tratta di coincidenze, anche in considerazione del fatto che ‘Aṭṭār è un poeta ben noto all’epoca di Khwāju che oltretutto, come sappiamo, è un autore dalla marcata sensibilità mistica (nella sintesi, v. *infra*, segnaleremo più di un motivo attariano nel *GN*). Ma le “coincidenze” di nomi non si fermano qui. Vi sono infatti altri nomi che Khwāju “preleva” dal *Gol o Hormuz* di ‘Aṭṭār, usandoli per personaggi secondari benché con ruoli diversi, per esempio Behzād e Jahān-afruz, ma anche Firuz-e ‘Ayyār che ci ricorda nel *GN* Naṣr-e ‘Ayyār, tenendo conto che *Naṣr* e *Firuz* (*Piruz*, altro personaggio del *GN*) sono sinonimi.

Oltre al nome dei protagonisti amanti, sono riscontrabili altre analogie di tipo strutturale nonché relative al genere e a certi motivi. In effetti troviamo in entrambi i poemi, *GN* e *Gol o Hormuz/Khosrow-nāmé*, una certa abbondanza di motivi fiabesco-folklorici, come ad esempio la presenza di esseri soprannaturali, dell’animale guida, del negro cannibale e simili, che ad ogni piè sospinto spuntano fuori come altrettanti ostacoli sulla via dell’unione degli amanti con evidente funzione ritardante rispetto all’esito finale. Vi sono poi vari episodi paralleli, ad esempio: il rapimento della protagonista, l’attacco dei ladri, l’imprigionamento della protagonista dentro una cassa, le guerre del protagonista con gli altri pretendenti di Gol, la morte di Gol per il dolore causato dalla morte dell’amato ecc. e questa è soltanto una lista parziale.

Altra questione da considerare nella discussione sulla genesi del *GN* è quella della datazione degli eventuali modelli, ossia nel nostro caso il *KHSH* di Nezāmi e il *Gol o Hormuz/Khosrow-nāmé* di ‘Aṭṭār, due autori quasi coevi. Non essendoci alcuna certezza sulla data di composizione del *Khosrow-nāmé* di (o attribuito a) ‘Aṭṭār, non sarebbe impossibile che l’opera sia stata composta

31 *SHN*, vol. VI, p. 487, vv. 930-2.

32 Si veda ‘Aṭṭār [1961].

33 Si veda Soheyli Khwansari [1961: 5].

anche prima del *KHSH* di Neẓāmi, databile tra il 1175 e il 1191³⁴, e in tal caso, l'ipotesi dell'eventuale influenza sostanziale di Neẓāmi sul *GN* di Khwāju si sbiadirebbe ulteriormente. Tuttavia, bisogna aggiungere che, l'ambientazione e le provenienze dei protagonisti sono capovolte, ossia: diversamente dal *GN* di Khwāju, nel *Gol o Hormuz Gol* è una principessa iranica e Khosrow invece è figlio di Qeyṣar/Cesare. Anche nel *KHSH* di Neẓāmi, come abbiamo accennato, l'ambientazione non era completamente calzante con quella del *GN* di Khwāju.

1.2.3 Il *GN* di Khwāju e il Libro di Goshtāsp di Ferdowsi

Il discorso sulle analogie riguardanti l'ambientazione e la provenienza degli amanti, ci può introdurre a un altro possibile modello di Khwāju, ossia la storia di Katāyun e Goshtāsp³⁵ dello *Shāh-nāmē* di Ferdowsi. Non solo, in questa storia ferdowsiana ritroviamo anche altri importanti parallelismi con il *GN* di Khwāju.

Sappiamo che il principe Goshtāsp, figlio del re Lohrāsp, per qualche screzio col padre si allontana dal regno iranico e va girovagando di paese in paese fino ad arrivare nei territori di Rum, dove si cerca un'occupazione. A un certo punto Goshtāsp, in incognito, si trova nel palazzo del Cesare nel bel mezzo di una festa durante la quale la principessa Katāyun deve, secondo una tradizione avita, scegliersi di persona il proprio consorte ed ella tra i molti pretendenti sceglie proprio lo sconosciuto Goshtāsp.³⁶ Katāyun lo sceglie in realtà perché lo riconosce, avendolo precedentemente visto in un sogno in cui si era innamorata di lui: «Quando vide da lontano Goshtāsp, ella disse [tra sé]: / 'Quel sogno è ora affiorato dall'invisibile'.» (*SHN*, vol. V, p. 21, v. 260)

Il Cesare s'infuria con la figlia poiché ella tra i molti principi rinomati presenti alla festa aveva scelto un uomo straniero, senza alcuna definita identità, e ordina che tutti e due vengano immediatamente decapitati. Il consigliere di corte gli ricorda però che la cerimonia si era svolta in modo del tutto regolare e consono con la tradizione, perciò il sovrano non poteva emettere una così dura condanna. Il Cesare a quel punto concede alla figlia di sposarsi con lo straniero, senza però alcuna dote e con il divieto perpetuo di tornare a corte. Ma Goshtāsp riesce a conquistare la fiducia del Cesare dimostrandogli le sue doti di guerriero e nobile, in due episodi in cui uccide un lupo e un drago che spaventavano i sudditi del regno. In seguito, Goshtāsp partecipa ad una partita di gioco del polo organizzata dall'imperatore di Rum, ancora una volta riuscendo vittorioso. Dinanzi a queste prodezze il Cesare rimane ammaliato e alla fine si pente e riaccoglie la figlia e il genero a corte. In seguito, Goshtāsp sarà a capo dell'esercito e riporterà varie vittorie a favore del Cesare, il quale è felice di avere per genero un così valoroso comandante e alla fine della storia viene a sapere, non direttamente da Goshtāsp, della sua vera identità e dell'origine nobile.

Da quanto appena riassunto, si evidenzia una serie davvero impressionante di elementi comuni con il *GN* di Khwāju e su diversi piani strutturali: 1. Innanzitutto, l'ambientazione e la provenienza degli amanti (il protagonista maschile iranico: Goshtāsp/Nowruz, la protagonista femminile romana: Katāyun/Gol); 2. il protagonista maschile si trova alla corte del Cesare di Rum in incognito, la sua identità viene volutamente nascosta (evidentemente per motivi riconducibili al contrasto politico tra l'impero iranico e quello romano d'Oriente); 3. l'identità del protagonista viene successivamente rivelata da terzi; 4. il protagonista straniero riesce a conquistare l'ammirazione e fiducia del padre dell'amata attraverso varie prodezze; 5. il protagonista straniero come comandante militare vince una guerra a favore del Cesare; 6. il protagonista uccide esseri spaventosi e soprannaturali, tra cui un drago; 7. il protagonista vince in una gara sportiva (il gioco

34 V. Meneghini [2017: 17].

35 Si veda *SHN*, vol. V, pp. 4-71.

36 *SHN*, vol. V, p. 20, vv. 239-43.

del polo nello *Shāh-nāmé* e una “lotta libera” con il negro nel *GN*); 8. il lieto fine della storia d’amore: entrambe le coppie protagoniste convolano a giuste nozze e in seguito acquisiscono lo status regale “vivendo felici e contenti” vita natural durante, al contrario di quanto accade a Khosrow e Shirin che come sappiamo vanno incontro a una fine tragica. Si potrebbero aggiungere anche altri elementi di parallelismo, per esempio l’innamoramento attraverso il sogno di Katāyun che in qualche modo è riflesso anche nel sogno di Nowruz (v. *infra* la sintesi del *GN*).

In conclusione, al termine di questa pur succinta comparazione del *GN* di Khwāju con le opere summenzionate, crediamo emerga che, benché il poema di Khwāju abbia qualche punto in comune con il *KHSH* di Nezāmi, tuttavia le analogie e i parallelismi più numerosi e convincenti siano rinvenibili con il *Khosrow-namé* attribuito a ‘Attār e ancor di più con il capitolo su Goshtāsp e Katāyun del poema di Ferdowsi. Ci pare lecito affermare che il *KHSH* di Nezāmi è il modello meno importante del *GN*, benché sia pacifico che il poeta di Ganjé abbia avuto un ruolo nella sua genesi in quanto Khwāju chiaramente si pone tra gli “imitatori” del *khamse* nezamiana. In verità Khwāju, da quanto abbiamo appena visto, ha pienamente meritato l’epiteto tradizionalmente attribuitogli di “Ghirlandaio dei poeti” (*Nakhlband-e sho‘arā*)³⁷: con il *GN* in particolare egli ha saputo creare un’opera composita dal punto di vista delle sue fonti, attingendo da vari poeti di grande prestigio - da Gorgāni ad ‘Attār, da Ferdowsi a Nezāmi - e nondimeno creando, come vedremo meglio nella sintesi della seconda parte di questo intervento, un’opera di grande eleganza formale, ricca di episodi e colpi di scena e di godibilissima lettura.

1.3 Incongruenze temporali, anacronismi religiosi e il credo di Khwāju

Infine, vorremmo segnalare alcuni curiosi anacronismi del *GN*, non rari peraltro nelle lettere persiane. Ci riferiamo soprattutto agli elementi islamici che certo non hanno a che vedere con la storia narrata nel *GN*, ambientata in epoca sassanide.³⁸

Vale la pena, per cominciare, di ricordare uno dei cinque racconti inseriti nel poema, quello narrato al principe Nowruz da un vecchio cristiano, ossia la storia di Naṣr-e ‘Ayyār e Naṣir (v. *infra* nella sintesi) dove si noti che i nomi sono chiaramente arabi e la storia ha peraltro una ambientazione tutta islamica parlando di Baghdad e di pellegrinaggio alla Mecca. Secondo il Tharvatian, avremmo qui a che fare con un fatto storico, in altre parole questo racconto rifletterebbe una famosa vicenda amorosa intercorsa tra il sultano Abu Sa‘id Bahādor (reg. 716-36/1316-35), un patrono di Khwāju (v. *supra*) e Baghdād Khātun (m. 736/1335), moglie di Sheykh Ḥasan Ilkhāni (reg. 740-57/1340-56). A quest’ultimo Abu Sa‘id ordinò di divorziare dalla consorte e di consegnarla alla sua corte, cosa che pare avvenisse senza che il rapporto tra i due ne fosse apparentemente scosso.³⁹

Troviamo un’analogia incongruenza anche nel primo racconto, che tratta la storia d’amore tra il saggio Moḥammad e il giovane ‘Ali, in cui già i nomi dei personaggi palesano chiaramente l’ambientazione islamica. Ma a questo proposito dovremmo anche ricordare un terzo racconto in cui gli amanti hanno nomi arabi, Kamāl e Jamāl, che sembrano sottilmente alludere a una dimensione spirituale; e un racconto ulteriore, in cui compaiono i figli gemelli Sa‘d e Sa‘dān di re Behzād e

37 Cfr. Norozi [2017a].

38 Sappiamo che l’anacronismo è fenomeno ben conosciuto nelle lettere persiane e non è certo solo una caratteristica di Khwāju. Per rimanere nell’ambito del romanzo, già Gorgāni inseriva nel suo romanzo *VR*, ambientato nell’età partica o sassanide, vari elementi che riflettono la cultura islamica, ovvero il folklore e le credenze del tempo del poeta per cui cfr. Hedayat [2002: 386-9]; Mohaqeq [1957: 420-1]; *idem* [1958: 461-8]; e Foruzanfar [2009: 368-70].

39 Si veda Tharvatian [1991: 31, 34-5]; sulla storia del sovrano ilkhanide Abu Sa‘id e Baghdād Khātun, si veda Soheyli Khwansari [1990: 6-8]; Mosaheb [2002, vol. I: 434] e Boyle [1968: 410-3].

Parizād (v. *infra* nella sintesi)

Ma forse l’anacronismo più vistoso si trova alla fine della storia principale, nell’episodio relativo al matrimonio di Gol e Nowruz che avviene inopinatamente con “rito islamico” (v. *infra*, nella sintesi). Non solo, prima del matrimonio, il sassanide Nowruz chiedeva alla sua Gol che aveva intonato una melodia “romana”:

نهفتش گفت کای شمع طرازی / منم نوروز و الحانم حجازی
 تو از روم و مخالف کرده آهنگ / بدار ار راست گویی زین نوا چنگ
 چو از عشاق کردی ساز بر ساز / به داستان حسینی بر کش آواز
 نگارین چون ز شاه آن قول بشنید / به یک نوبت از آن ره رخ بیچید
 ز ظلمات آن حیات جاودانی / برون آمد چو آب زندگانی

Di nascosto le disse: “O tu candela di Terāz⁴⁰ / io sono Nowruz e le mie arie sono di Hejāz⁴¹
 Tu sei romana e hai musiche (*āhang*) discordanti (*‘mokhālef’*) / se davvero sei sincera distogliti da codesta canzone (*navā*)
 Poiché hai intonato sullo strumento (*sāz*) l’armonia degli amanti (*‘oshshāq’*) / con la melodia di Hoseyn (*dastān-e ‘hoseyni’*)⁴² innalza ora il tuo canto (*āvāz*)”
 Quella bellezza quando sentì quel discorso dal re / in un attimo (*be yek ‘nowbat’*) si distolse da quella melodia (*rah*)⁴³
 Dalle tenebre quella [fanciulla simile a] vita eterna / uscì fresca come l’Acqua di Vita

Poco dopo si legge che i due si sposano “nella religione di Aḥmad (=Maometto) e nella fede araba / alla maniera degli eminenti del Hejāz”! (*be din-e aḥmadī o kish-e tāzī / be ā’in-e bozorgān-e hejāzī*) Khwāju, come si vede, anticipa questo esito inopinato attraverso un vero pezzo di virtuosismo poetico in cui in quattro soli versi sfoggia ben undici termini del gergo musicale di cui alcuni (*hejāz*, *hoseyni*) manifestamente alludono al mondo e alla cultura islamica. Interessante risulta la menzione indiretta di Hoseyn attraverso il nome della tonalità *hoseyni*, un possibile indizio delle tendenze sciite dell’Autore. A questo proposito occorre ricordare che anche nel *HH* compariva un indizio simile laddove Khwāju citava Karbalā⁴⁴, città del martirio di Hoseyn, il terzo imām sciita. Sempre relativamente allo sciismo abbiamo un ulteriore possibile indizio nel *GN* laddove Khwāju nel proemio, parlando di Abu Yazid Bastāmi, cita l’imām sciita Ja’far Šādeq il quale gli avrebbe dato “il suo consenso” (v. *infra*), una leggenda in realtà perché Bastāmi vive nel IX sec. mentre l’Imām Ja’far muore nel 765.

Soheyli Khwansari, il curatore del *Canzoniere (Divān)* di Khwāju, nella sua introduzione riporta altri argomenti a sostegno dell’ipotesi della fede sciita dell’Autore⁴⁵. Tuttavia, occorre dire che si trovano anche indizi opposti. Per esempio, sempre nel *GN*, abbiamo un passo curioso in cui l’Autore indirettamente, per bocca di un personaggio cristiano, sembra negare la futura venuta di un “messia” (*mahdi*) diverso da Gesù, posizione che coincide con una tesi tipicamente sunnita che fa di ‘Īsà (Gesù) il messia dell’Ora finale (cfr. Corano, XLIII: 61). Siamo all’incirca alla fine del poema, in cui Nowruz pone una serie di domande a un sapiente monaco cristiano tra cui una appunto sulla

40 Terāz nelle lettere persiane è un’altra città dell’Asia Centrale celebrata per la bellezza dei suoi abitanti.

41 Nome di una tonalità rientrante in una delle dodici principali *dastgāh* della musica tradizionale persiana, che prende il nome dalla regione araba del Hejāz dove storicamente sorse il primo Islam.

42 L’Imām Hoseyn, il nipote di Maometto e guida spirituale degli sciiti, perì nella battaglia di Karbala (avvenuta nel 680) per mano delle truppe del califfo sunnita Yazid.

43 In questi quattro versi troviamo una serie di termini appartenenti al gergo musicale, usati anche in modo anfibologico, che abbiamo segnalato tra parentesi; inoltre, i termini segnalati con virgolette semplici indicano nomi specifici di alcune tonalità della musica tradizionale iranica. Sulla terminologia musicale in Khwāju, cfr. “Indice dei nomi: *eštēlāhāt-e musiqi’*” in Khwāju-ye Kermāni [1991: 753-5].

44 Cfr. *HH*, p. 378.

45 Soheyli Khwansari [1990: 43-4].

figura del messia, il “Signore del Tempo” (*ṣāheb al-zamān*), e la risposta del vecchio cristiano è “tranne Gesù, il cielo dell’Ultima Era / non vedrà nessun *mahdi* in questa culla” (*GN*, v. 4441).

Questo episodio di Nowruz a colloquio con un monaco cristiano - una ulteriore appendice di tono sapienziale-spirituale del *GN* - ci introduce a un ultimo aspetto notevole del poema: la presenza insistita di sapienti “cristiani”, almeno tre e in tre fasi diverse della storia (v. *infra* nella sintesi). Quest’appendice, e in generale le presenze cristiane, si giustificano indubbiamente con l’ambientazione della storia principale che si svolge prevalentemente nelle terre romane d’Oriente. Ma colpisce la frequenza con cui il protagonista si rivolge a questi religiosi cristiani per avere consigli o indicazioni su come raggiungere l’amata. Si tratta di monaci e asceti, che nel *GN* esercitano una evidente funzione di “guida” del protagonista, qualcosa che ci segnala una dimensione anche spirituale del viaggio intrapreso da Nowruz e insieme ci riporta alla mente un precedente importante che ancora una volta ci rinvia ad ‘Aṭṭār, ossia il racconto della bella cristiana che si fa guida di Sheykh Ṣan‘ān nel racconto più lungo del *Manṭeq al-Ṭeyr*⁴⁶.

Né infine si può trascurare di rilevare un atteggiamento autoriale di evidente rispetto e simpatia verso queste figure cristiane, che riflette - per altro aspetto che qui non possiamo approfondire - quel clima di serena convivenza di elementi culturalmente e religiosamente diversi che caratterizza tanta parte della storia dell’Islam medievale.

2. Sintesi commentata del *Gol o Nowruz*

2.1 Proemio

Il *GN* inizia con un *dibāché* (‘proemio’) di 408 distici in cui dopo le lodi in 49 distici di Dio e del Profeta dell’Islam, altri 44 sono dedicati all’ascensione (*mi‘rāj*) di Moḥammad, secondo una prassi frequente nei proemi persiani.⁴⁷

Un più originale capitolo del proemio, di una ottantina di distici, è dedicato alla lode di un eminente mistico persiano, Abu Yazid al-Bastāmī/Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 261/874-5 o 234/848-9 ca.)⁴⁸, il che confermerebbe l’inclinazione mistica dell’Autore, peraltro già evidente in altre sue opere. Vale la pena riportare qui in traduzione alcuni versi in cui Abu Yazid risulta collocato dall’Autore al vertice della gerarchia spirituale, al di sopra di eminenti personalità del sufismo quali Junayd (m. 297/910 ca.), Sari Saqāṭī (m. 257/871 ca.), Karkhi (818 ca.), Khedṛaveyh (m. 240/854), Ebrāhim Adham (m. 161/777), Ḥallāj (m. 309/922) e altri ancora.

الا ای مطلع خورشید شاهی / الا ای سایه لطف الهی [...]
کنون شمع فلک بنشست بر خیز / که می نالند مرغان سحر خیز [...]
خرد را بین به یاد پیر بسطام / شراب احمدی افکنده در جام
خطیب ساکنان ملک تجرید / دلیل رهبران کوی توحید [...]
ز درویشی به سلطانی رسیده / مدام از جام سبحانی چشیده [...]

46 Sulla dimensione spirituale di un altro romanzo di Khwāju, il su richiamato *Homāy o Homāyun*, v. Norozi [2019a]. Circa il racconto ‘attariano’, v. Saccone [2005a: 279-311].

47 Cfr. Bruijn [1983: 186ss.].

48 Abū Yazīd al-Bastāmī, una delle più importanti figure del sufismo iranico, conosciuto come “sultano degli gnostici”, nasce a Bastām da famiglia di ascendenze zoroastriane. Secondo la tradizione non scrisse nulla, trascorse la sua esistenza attorniato da uno stuolo di discepoli cui trasmise oralmente il suo insegnamento, poi fedelmente riportato dagli agiografi. Tra questi il più importante è al-Sahlajī (XI sec.), che registra i suoi detti e fatti nel *Kitāb al-Nūr* (‘Il libro della Luce’). I suoi detti riferiscono spesso di straordinari miracoli e ci parlano di un *mi‘rāj* o ascensione celeste che pare il primo esempio documentato di imitazione del *mi‘rāj* di Maometto. Per la traduzione italiana integrale della raccolta dei detti di Abū Yazīd si veda al-Sahlajī [2018].

جنید از جندیان بارگاهش / سری از سرفرازان سپاهش
 به مولایش کرخی گشته معروف / به ارشادش شده خسرویه مشعوف
 جنیبت رانی او کرده ادهم / هواداری او ورزیده عالم
 گرفته از فضیل راهرو باج / شکسته رایت منصور حلاج [...]
 چو از اهل طریقت فایق آمد / ازو تصدیق جعفر صادق آمد

O tu, l’Oriente del sole della regalità / o tu l’ombra della grazia divina [...]
 Ora la candela del cielo è tramontata, su alzati! / poiché piangono gli usignoli del mattino [...]
 Guarda l’Intelletto che in ricordo del maestro di Bastām / il vino di Moḥammad (*aḥmadī*) ha
 versato nella coppa
 Egli è l’eloquente degli abitanti del regno dell’Isolamento (*tajrid*) / è la guida delle guide del
 vicolo della Unicità (*towḥid*) [...]
 Dalla povertà spirituale egli è giunto alla regalità (*solṭānī*)⁴⁹ / ha bevuto il vino dalla coppa della
 divinità [...]
 Joneyd è [solo] un soldato della sua corte / Sari è uno dei generali del suo esercito
 Karkhi è famoso per essere stato suo allievo / Khedraveyh sotto la sua guida si è rallegrato
 Adham ha cavalcato assieme a lui / tutto il mondo gli era stato fedele
 Riscuoteva tributo da Foḍeyl⁵⁰ il viandante / aveva spezzato lo stendardo di Ḥallāj
 Avendo superato tutta la gente della Via / per questo gli giunse il consenso di Ja‘far Ṣādeq⁵¹.
 (GN, vv. 95, 97, 127-8, 131, 137-140, 148)

In seguito, sempre nel proemio, Khwāju compone un *monājāt-nāmē*, un brano cioè di preghiere in cui egli in sostanza chiede guida e perdono a Dio e soprattutto sostegno per il suo progetto poetico.

Un ulteriore per noi interessante capitolo del proemio è dedicato alla genesi dell’opera. Khwāju qui descrive dapprima il momento dell’ispirazione, facendo sfoggio di una *imagerie* ricchissima che spazia dalle immagini aviarie e vegetali a quelle bacchiche e astrologiche, da quelle che coinvolgono le percezioni sensoriali a quelle che chiamano in causa una sensibilità mistico-spirituale. In seguito, egli parla della sua musa ispiratrice, l’angelo Sorush, che lo incita a comporre:

نویدی داد از دولت سروشم / خروشی آمد از گردون به گوشم
 که خواجو چون تویی مرغ سخن ساز / برآور از سر سر مستی آواز [...]
 ترا دستور دین پرور شناسد / که هم اختر شناس اختر شناسد [...]
 چنان خواهد که دست از می بداری / ولیکن سر به سر مستی براری
 زبان را تیز گردانی چو خامه / کنی ترتیب نظم عشق نامه
 به بزم او سرودی نو بسازی / فروخوانی حدیث عشق بازی [...]

Mi portò la buona novella Sorush⁵² / io sentii come un grido dal cielo:
 “O Khwāju, dacché sei qual usignolo creatore di poesia / innalza un canto nella tua [amorosa]
 ebbrezza
 Te quel ministro, patrono della fede, ben conosce / così come un astrologo conosce un astro
 Egli vuole che tu rinunci a bere il vino [d’uva] / e piuttosto che ti lasci prendere da [un’altra]
 ebbrezza

49 Allusione a un epiteto di Abu Yazid, ossia: “sultano degli gnostici” (*solṭān al-‘ārefīn*).

50 Dovrebbe trattarsi di al-Fuḍayl ibn ‘Iyād (m. 187/803 ca.), un ex brigante convertitosi più tardi alla vita ascetica, sul quale sono pervenute leggende (avrebbe conosciuto a Kufa il sesto imam al-Ja‘far e alla Mecca il giurista Abū Ḥanīfa e avrebbe avuto come allievo Ibrāhīm Adham), più che notizie certe e documentabili.

51 Nell’ultimo verso riportato notiamo che Khwāju cita anche il settimo *imām* sciita Ja‘far Ṣādiq, dandoci una preziosa testimonianza proveniente dal XIV sec. sulla discussa questione secondo cui Bastāmi avrebbe conosciuta il settimo *imām* al quale avrebbe offerto i suoi servizi, cosa peraltro assai improbabile per ragioni cronologiche, in proposito si veda al-Sahlaḡī [2018: § 10, 95].

52 Angelo di matrice antico-iranica (*srōsh* nella sua forma più antica), con funzione di messaggero degli dèi; è altresì considerato e invocato dai poeti persiani come una sorta di musa ispiratrice.

Che la lingua tu renda tagliente come la penna / che tu componga in versi un libro d'amore
Che tu crei un canto nuovo in onore del suo banchetto / in cui leggere il racconto del gioco
d'amore (GN, vv. 268-9, 274, 277-9)

Qui con "ministro" (v. 3) s'intende Khwājé Tāj al-Din Aḥmad ibn Moḥammad ibn 'Alī 'Erāqi, un visir del mozaffaride Amir Mobārez al-Din (reg. 713-59/1314-58) di cui l'Autore parla anche nel suo *Homāy e Homāyun* (d'ora in seguito abbreviato in *HH*)⁵³. Sappiamo che i committenti di Khwāju lodati nelle sue varie opere sono: il sultano ilkhanide Abu Sa'id Bahādor (reg. 716-36/1316-35), il vicario Arpāgāvun (m. 736/1336) e il visir Ghiyāth al-Din Moḥammad (m. 736/1336); ma il Nostro, dopo la morte del sultano Abu Sa'id, si rifugiò a Kerman presso appunto Tāj al-Din 'Erāqi, per il quale Khwāju nel capitolo successivo del *GN* si produce in un lungo encomio in cui le qualità del lodato vengono secondo la prassi esaltate in termini iperbolici:

بر دستش کف آبیست جیحون / ز خاک کوی او گردیست گردون
خرد طفلی ز دولت خانه اوست / قمر قندیلی از کاشانه اوست [...]]
هر آن موری که پیش آید به راهش / کف جمشید گردد تختگاهش

Sulla sua mano il Jeyḥun⁵⁴ non è che schiuma / della terra del suo vicolo è polvere il firmamento
L'intelletto non è altro che un infante della casa della sua fortuna / la luna non è altro che la
lampada della sua dimora [...]
Ad ogni formica che avanzi sulla sua via / la mano di Jamshid⁵⁵ diventa il suo trono.
(GN, vv. 303-4)

Khwāju nell'ultimo capitolo del proemio, come da prassi, si dedica al motivo della sua composizione. Egli si trovava in uno stato pietoso a causa di pene amorose, aveva sofferto una notte travagliata in cui però inaspettatamente era giunta l'amata, che gli reca un prezioso manoscritto:

ز ناگه بخت نیکم روی بنمود / نگارینم در کاشانه بگشود
به دستش حقه‌ای سر بر نهاده / ز مهرش مَه‌ری از زر بر نهاده
یکی گل دسته از باغ معانی / سوادى عین آب زندگانی
ورقه‌ایش چو نسرین یاسمن بوی / حروفش چون هزار آوا سخن گوی
مصور دیبه ای از دیر هرقل / زده نیرنگ او جادوی باطل
به لفظ هندوی میمون کتابی / ز فهرستش ریاض خلد بابی
به خط فیلسوفان کهن سال / نوشته نسخه‌ای پر وعظ و امثال
گزیده داستانی باستانی / درو گنجی نهفته شایگانی

All'improvviso la mia buona Fortuna mi mostrò il volto / la mia bella aprì la porta della mia
dimora
Teneva in mano uno scrigno chiuso / su cui per amore aveva posto un sigillo d'oro
Era un mazzo di rose [proveniente] dal giardino del Significato (*bāgh-e ma'āni*) / una scrittura
come l'Acqua di Vita (*āb-e zendegāni*)
Le sue pagine erano profumate come la rosa canina / le sue lettere cantavano come usignoli
dalle mille melodie
Una seta dipinta proveniente dal convento di Eraclio / il cui incanto aveva colpito persino la
magia di Babele
Era in lingua indiana, un libro fausto / dal cui indice si apriva la porta del paradiso
Con la grafia di filosofi attempati / era un manoscritto pieno di consigli ed esempi

53 Cfr. *HH*: 376, nota 44].

54 Corrispondente all'odierno Āmu Daryā, conosciuto anche con il nome latino Oxus.

55 Nell'equiparare la mano del lodato alla mano di Jamshid, il mitico re iranico dei primordi, si vuole iperbolicamente sottolineare la generosità del committente, il predetto Tāj al-Din 'Erāqi.

In esso era celato un tesoro degno / una storia antica e ben scelta (GN, vv. 362, 366-73)

Si noti la straordinaria eleganza della scena in cui la bella (*negār*) giunge portando in dono al poeta un manoscritto indiano, scritto su una seta preziosa di Bisanzio (v. l'accento all'imperatore Eraclio). Le sue pagine (*varaqhā*) sono paragonate a petali di un mazzo di rose, sui quali sono "lettere" (*horuf*) a loro volta paragonate a usignoli "dalle mille melodie" (*hezār āvā sokhan-guy*).

Benché Khwāju accenni in questo brano a una genesi indiana della storia, si tratta solo del vecchio cliché, di universale circolazione, per cui il poeta finge di rifarsi a "un antico manoscritto", niente più che un'immagine retorica collocata nel brano assieme ad altre di tipo descrittivo-ornamentale. Si noti la citazione di altri luoghi esotici (Babele, Bisanzio) abilmente sfruttata per enfatizzare la preziosità della seta (proviene dai cristiani "monasteri di Eraclio") o la sua magia irresistibile (incanta persino quella dei due angeli caduti Hārūt e Mārūt⁵⁶). Infine, si noti il cenno ai "filosofi" che vuole veicolare l'idea che si tratta di una storia di sapore sapienziale, "piena di consigli ed esempi", proveniente da un arcano "giardino del Significato" (*bāgh-e ma'āni*) che in modo trasparente allude alla sfera spirituale.

Tornando al testo, la musa, vedendo Khwāju del tutto inerte, così lo stimola a comporre, insistendo ancora sul nesso poesia-magia:

به طیره گفت کای مرغ فسون ساز / همه آواز و خالی ز آواز [...]]
 چو رهبانان به دیری در نشینی / چو بینی جرعه ای خود را نبینی [...]]
 به بابل سحرسازانی که بودند / به گاه باستان این در گشودند
 نیامد هیچکس دیگر درین کاخ / نزد مرغی دگر چنگی برین شاخ
 به دستم داد آن دیرینه اوراق / که ای شاه سخن گوین آفاق
 تو در دور زمان ثانی نداری / ولیکن چون زمانه بی‌قراری
 ز بهر خاطر یک چند بنشین / ز بحر شعر درّی چند بگزین [...]]
 گل و نوروز را در پرده می آر / چو گل نوروز را در پرده می دار

1. Mi esortò accoratamente: "O usignolo che componi magie / tu che sei tutto canto ma vuoto di canzoni [...]"
2. Come i monaci in un monastero ti sei rinchiuso / quando vedi un sorso [di vino] non vedi più te stesso [...]"
3. In Babilonia vi furono creatori di magie / che nei tempi antichi dischiusero questa porta
4. [Da allora] non venne più nessuno in questo palazzo / nessun uccello più suonò la sua arpa su questo ramo"
5. [Poi ella] mi mise in mano quelle pagine antiche, dicendomi: / "O re dei poeti di tutti gli orizzonti,
6. Tu nel nostro tempo non hai eguali / ma come il Tempo sei inquieto
7. Suvvia, mettiti all'opera, per amor mio / dal mare della poesia qualche perla trascegli [...]"
8. Orsù, porta nella tua melodia Gol (Rosa) e Nowruz (Primavera) / come la rosa (*gol*) trattieni la primavera (*nowruz*) nell'alcova! (GN, vv. 377, 380, 389-93, 399)

Si osservi l'originale similitudine del v. 2 dove il poeta è paragonato a un monaco cristiano dedito al vino nella sua cella. Quindi il discorso vira nuovamente sulla magia. Il poeta, un "usignolo che compone magie" (*morgh-e fosun-sāz*), è esortato a non essere da meno dei maghi di Babele e a tornare senza indugio alla sua "arpa" (vv. 3-4). Con la solita esagerazione, tipica di queste parti del proemio, pare quasi che dai tempi dei maghi di Babele sino al tempo di Khwāju non si sia vista poesia... Dopo ulteriori parole di convenzionale autoelogio (vv. 5-6), troviamo nell'ultimo distico il

56 Sono secondo il *Corano* (II: 102) i due "angeli caduti" e appesi a testa in giù in un pozzo di Babele, figure associate alla magia che insegnano agli uomini ma "con il permesso di Dio" e non senza averli prima messi in guardia.

primo riferimento esplicito ai due protagonisti che danno il titolo al poema, che sono al contempo anche nomi anfibologici che vogliono evidenziare la stretta relazione di Gol/Rosa con Nowruz/Primavera⁵⁷.

2.2 Inizio della storia

La storia del *GN* inizia con questi versi relativi a un re sassanide, Piruz (v. *supra*: Premessa), che governava la vasta regione del Khorāsān e la cui reggia era situata a Marv⁵⁸ (v. *infra*):

سرایی بلبان گلشن راز / چنین گفتند با مرغ دلم باز
که شاهی بود در ملک خراسان / به عهد باستان از نسل ساسان
شهی پیروزگر پیروز نامش / به پیروزی شه انجم غلامش

Gli usignoli del giardino del segreto (*golshan-e rāz*) / così cantarono al mio cuore:
“C’era un re nel regno di Khorāsān / ai tempi antichi, di stirpe sassanide
Un re vittorioso che di nome faceva “Piruz (il vincente)” / in fatto di vittorie il re delle stelle era
il suo servo (*GN*, vv. 409-11)

Si osservi l’insistenza su immagini aviarie: dopo Sorush e la bella che gli consegnava il “manoscritto indiano”, sono ora gli uccelli a essere indicati come gli ispiratori del poeta, a conferma che Khwāju ha certamente usato qui altrettanti cliché per spiegare la genesi di una storia che è senza dubbio una sua creazione originale.

Il re sassanide Piruz non ha altro desiderio al mondo che avere una prole: «Non aveva presso Dio senza uguali altro desiderio / tranne che la sua stirpe potesse continuare» (*GN*, v. 419), un motivo frequente questo⁵⁹, che troviamo anche nel *HH*, altra opera epico-romanzesca dello stesso Autore:

به فرزند بودیش دایم هوس بود / ز یزدان همین حاجتش بود و بس
کز در جهان یادگاری بود / مگر نامور شهریاری بود

[Manushang] aveva l’ardente desiderio di avere un figlio / dal Signore questo solo implorava e
nient’altro
Perché di lui nel mondo restasse un erede / e magari divenisse un grande re rinomato
(*HH*, vv. 460-1)

Gli elementi di analogia tra questi due poemi di Khwāju, *GN* e *HH*, sono concentrati in particolare nei relativi esordi. Per esempio, la descrizione dei tratti caratteriali del principe Nowruz figlio di Piruz è pressoché identica a quella del principe Homāy figlio di Manushang, così anche si somigliano le loro qualità intellettuali e fisiche⁶⁰, sicché le potenzialità e le inclinazioni interiori dei

57 *Nowruz*, etimologicamente il ‘giorno nuovo’, corrisponde al capodanno del calendario solare persiano che cade all’equinozio di primavera. Viene festeggiato sin da tempi preislamici e dall’antichità è associato alla figura leggendaria del re Jamshid.

58 Vale la pena ricordare che Marv, l’antica potente città centroasiatica i cui resti si trovano oggi nel Turkmenistan, nel *Vis e Rāmin* di Gorgāni è la capitale del regno del marito di Vis, il re Mobad, per cui abbiamo qui un altro indizio che lega il *GN* di Khwāju a Gorgāni.

59 Il topos del re desideroso di avere una prole che però arriva soltanto dopo un lunghissimo tempo, riscontrabile nel racconto relativo a Behzād e Parizād del *GN* (v. *infra*), si trova anche nel *Gol o Hormuz/Khosrow-nāmé* di Aṭṭār, nonché in un *Homāy-nāmé* (XI sec.) di autore anonimo, ed è presente, secondo Arberry anche nelle *Mille e una notte*, v. Arberry [1963: 3].

60 Cfr. *HH*, pp. 116-8.

due protagonisti risultano in larga parte sovrapponibili. Come era accaduto al padre di Homāy, anche il desiderio di re Piruz, dopo molte preghiere, viene infine esaudito con la nascita di un figlio che egli chiamerà Nowruz. Il principe crescendo impara tutte le scienze in circolazione nel suo tempo, e poi anche lui, come il principe Homāy nel *HH*, per amore di una principessa che vive in un regno lontano partirà per un lungo e avventuroso viaggio. Con la differenza però che Homāy prendeva la direzione dell'Oriente mentre Nowruz parte per la direzione opposta ossia l'Occidente. Persino l'impulso iniziale all'allontanamento del principe Nowruz dalla reggia ci ricorda la storia del principe Homāy che diceva: «Della mia loggia mi sono tediato» (*HH*: 118, v. 494), quindi chiedeva al padre-re il permesso: «che io possa uscire per una battuta di caccia» (*HH*: 118, v. 495). Ebbene, incontriamo lo stesso desiderio nel principe Nowruz, annoiato dalla vita che trascorre a corte:

دلش تنگ آمدی در کاخ و ایوان / زدی هر دم علم بر صحن میدان
 چو شاهینی شکارافکن بدیدی / دلش همچون کیوتر بر پریدی
 ز گیتی خواستی گیتی نوردی / دگر اندیشه از گردون نکردی

Si sentiva tediato nella reggia e nel palazzo / a ogni momento voleva piantare lo stendardo nell'arena
 Non appena vedeva un falco cacciatore / il suo cuore come una colomba volava via agitato
 Dal mondo (*giti*) altro non desiderava che viaggiare per il mondo (*giti-navardi*) / non aveva nessun altro pensiero dalla Ruota [celeste] (*GN*, vv. 477-9)

Ancora, si osserva che in entrambe le opere sin dall'inizio e più di una volta compare un onagro con la funzione di guida del protagonista maschile, un animale che ha caratteristiche magico-soprannaturali⁶¹, di cui vedremo più avanti in due punti distinti della presente sintesi.

Riprendendo la storia, un giorno il principe Nowruz durante la caccia, il suo passatempo preferito, incontra un capocarovana di nome Jahān-afruz originario del Kashmir, al quale chiede chi sia e da dove provenga. Jahān-afruz gli racconta che era un re con cui il destino non era stato clemente avendogli strappato il regno, per cui si era rassegnato a impegnare i suoi averi nel commercio. Durante questo incontro, Jahān-afruz confida al principe Nowruz di amare una principessa di nome Gol, figlia del Cesare romano/bizantino (*Qeyṣar-e rum*), al punto che per amore suo egli ha preso a vagare per monti e deserti, un po' come faceva il leggendario Majnun perdutamente innamorato della sua Leylā.

A questo punto della storia, Khwāju da buon lirico quale sappiamo egli è, spezza la narrazione dedicando oltre 70 distici alla descrizione delle qualità e del carattere della protagonista femminile del *GN*, la bella Gol. Ma lo fa per bocca di Jahān-afruz il quale aggiunge così ulteriori notizie relative alla principessa. Jahān-afruz precisa di avere sentito queste notizie dalla bocca di un vecchio. Si osservi qui l'artificio del concatenamento di "storie udite", che per così dire allunga la classica modalità di "innamoramento per ascolto della descrizione dell'amata", la quale avviene qui attraverso una doppia trasmissione "a cascata", ossia tramite Jahān-afruz che riferisce il racconto sentito da un vecchio circa le qualità di Gol.

Dal racconto apprendiamo che Gol esce una volta all'anno dal suo palazzo e così i suoi innamorati devono accontentarsi di ammirarla solo in quella circostanza:

به هر یکسال چون ماهی برآید / ز برج مهر ناگهی برآید
 چو نوروز آید و خرم شود باغ / ببوشد قطره پیروزه گون راغ [...]
 سپیده دم به بام آید چو خورشید / بیاراید جهان چون کاخ جمشید

61 Cfr. Norozi [2017e: 16-21].

زند خرگه دگر در قصر قیصر / رود در پرده تا نوروز دیگر [...]]
بدین خرسند مشتاقان مهجور / که نوروز دگر ببینندش از دور

Una volta all'anno ella (Gol) come una luna sorge / dalla costellazione del Sole (*mehr*) di colpo sorge

Al tempo di primavera (*nowruz*) quando il giardino si fa lieto / e il prato si copre di gocce color turchese (=rugiada) [...]

All'alba ella si reca sul tetto come il sole / rendendo bello il mondo come il palazzo di Jamshid [...]

Nella reggia del Cesare innalza un padiglione / [ma poi] ella si nasconde fino al successivo Nowruz [...]

Gli spasimanti abbandonati si devono accontentare / perché la rivedranno da lontano solo al prossimo Nowruz (*GN*, vv. 603-4, 607, 614, 620)

Versi in cui non certo a caso vengono citati i nomi dei protagonisti Gol (v. 3, due volte) e Nowruz (vv. 2, 5, 6), ma in quanto nomi comuni non come nomi di persona, per anticipare in modo elegantemente allusivo attraverso il linguaggio botanico la strettissima relazione che si stabilirà tra i due protagonisti del romanzo.

Il vecchio aggiunge, raccontando a Jahān-afruz che poi riferirà a Nowruz, che il Qeyṣar pone come sola condizione per il pretendente di sua figlia l'uccisione di un drago invincibile, ma sin dall'inizio appare chiaro che il motivo principale di questa condizione è soltanto la sua gelosia verso la figlia:

پدر چو نیست از دختر گزیرش / وزو یک دم جدایی در ضمیرش
به عالم در فکنده ست این فسانه / بر آوردست نقشی در میانه
که در این کوه سرکش تیره جایبست / در آنجا آتش افشان ازدهایی ست
به دم در می کشد کوه گران را / همی سوزد به دود دم جهان را [...]]
به ایوانم کسی سر بر فرازد / که آن مار سیه را صید سازد
به دامادی من آنکس را پسندم / جزو دل در کسی دیگر نبندم

Dacché il padre [di Gol] non può fare a meno di sua figlia / né ha intenzione di separarsi un attimo da lei

[Ecco che] al mondo ha diffuso questa storia / si è inventato un compito [da porre come condizione]:

“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” (*GN*, vv. 626-9, 634-5)

Nel sentire la descrizione della bellezza di Gol da parte di Jahān-afruz, anche il principe Nowruz naturalmente s'innamora:

چو نوروز این حدیث آمد به گوشش / برفت از دل به یکره صبر و هوشش
هوای گل زد آتش در درونش / به جوش آمد بسان لاله خورش [...]]
حدیث گل چو بلبل گوش می کرد / صفیری می زد و خاموش می کرد
ولیکن خویش را بر پای می داشت / به ظاهر عقل را بر جای می داشت

Quando a Nowruz questo racconto giunse all'orecchio / di colpo se ne andarono dal suo cuore la pazienza e il senno

La passione per Gol/Rosa gettò il fuoco nel suo intimo / come il tulipano il suo sangue prese a ribollire [...]

Come un usignolo il racconto di Gol/Rosa egli ascoltava / [e intanto dentro di sé] gridava rimanendo silente
 Ma cercava di mantenersi in piedi / apparentemente teneva al suo posto la ragione (GN, vv. 636-7, 640-1)

Si notino le due eleganti variazioni sul termine *gol* = rosa: la prima al v. 2 dove *gol* gioca con *lālē* (tulipano), la seconda al v. 3 dove *gol* è in coppia con *bolbol* (usignolo). Nell'ultimo verso si accenna implicitamente a un altro topos, lo "svenimento" dell'innamorato che tuttavia con grande sforzo riesce "a mantenersi in piedi".

La stessa notte Nowruz, sconvolto e piangente per la passione incontenibile, s'addormenta ai piedi di un cipresso, e sogna due uccelli verdi seduti su un ramo che parlano di lui, del fatto che ama una ragazza e predicano che alla fine egli la raggiungerà:

دو چشمش بر هم و دل نیز در هم / ز چشمش رفته دریا و گهر هم
 چو صبح از بام طارم در جهان دید / میان خواب و بیداری چنان دید
 که شه در پای سروی بود خفته / دمیده لاله و ریحان شکفته
 چمن بر سبزه از گل نقش بسته / دو مرغ سبز بر شاخ نشسته [...]
 چو شه را همچو نرگس خفته دیدند / زبان سوسن صفت بیرون کشیدند
 که این مرغ همایون آن همایست / که شاخ سدره اش آرام جایست [...]
 ولیکن در سرش سودای یاریست / دلش را خار خار گل عذاریست [...]
 دلش بر قصر قیصر آشیان کرد / چو باد نو بهاری شد جهان گرد
 به سوی گل بود پیوسته رایش / زند پر همچو بلبل در هوایش [...]
 بسی ببند جفا زین مار نه سر / خورد خونابه در این دار شش در [...]
 زمانی با گوزنان راز گوید / گهی با آهوان غم باز گوید
 ولیکن عاقبت کارش برآید / گل صد برگ از خارش برآید
 گل از نوروز گیرد برگ و بوی / بهار از ابر یابد آب روی

[Nowruz] chiusi aveva i due occhi, sconvolto il cuore / dai suoi occhi usciva un mare con tante perle [di lacrime]

Quando l'alba vide apparire nel mondo dal tetto del padiglione celeste / tra il sonno e la veglia egli vide [se stesso],

Il principe, dormiente ai piedi di un cipresso / [in mezzo a] tulipani sbocciati e basilico verdeggiante

Il prato aveva disegnato sull'erba la rosa / due uccelli verdi su un ramo si erano seduti [...]

Quando videro il principe dormiente come narciso / si misero a muovere la lingua simile a giglio⁶²

Dicendo: "Questo fausto uccello (=Nowruz) è quella fenice / cui il ramo del *Sedré* paradisiaco è luogo di riposo [...]

Ma nella testa ha tanta malinconia per un'amata / il suo cuore è ferito dalle spine d'un volto di rosa (*gol*) [...]

Il suo cuore trovò dimora nella reggia del Cesare / come il vento primaverile s'è fatto vagabondo per il mondo

Il suo pensiero mira solo e sempre a Rosa (*gol*) / come l'usignolo sbatte l'ali solo nella sua passione [...]

Talvolta racconta il suo segreto ai cervi / talaltra con le gazzelle parla del suo dolore

Ma alla fine il suo sforzo avrà successo / la rosa dai cento petali sorgerà per lui dalle spine!

La Rosa (*gol*) per la Primavera (*nowruz*) sboccherà rigogliosa e profumata / la primavera con la nuvola si rinfrescherà il volto (GN, vv. 688-91, 694-5, 699, 702-3, 705, 707-9)

62 Il giglio è spesso in poesia un emblema del delatore, calunniatore, spia e simili poiché la sua forma rievoca quella di una lingua; ma in generale può anche alludere all'eloquenza.

L'immagine dei due uccelli verdi parlanti (due pappagalli) ci rammenta che questo motivo nella letteratura persiana è spesso connesso con l'India, si pensi per esempio al persiano *Tuṭi-nāmé*, un testo di chiare origini indiane, che parlava di un pennuto pieno di saggezza. In realtà vi sono anche altri e più interessanti precedenti nelle lettere persiane, a partire da Ferdowsi che nel suo "Libro di Alessandro" incluso nello *Shāh-nāmé* menziona proprio "uccelli verdi" che parlano sapientemente al re macedone.⁶³ Ancora una figura di pappagallo sapiente compare anche nell'ultimo capitolo del "Diletto degli amanti" (*Nozhat al-Aḥbāb*) attribuito ad 'Aṭṭār Neishāburi.⁶⁴ Il verde di questi uccelli è connesso al colore degli uccelli che compaiono nelle descrizioni tradizionali dell'aldilà islamico, ma soprattutto questo colore è connesso a figure di personaggi soprannaturali quali il profeta invisibile Kheḍr⁶⁵ (la cui etimologia rimanda al colore verde) e lo stesso Soroush, l'angelo zoroastriano. Quest'ultimo, tipica musa ispiratrice nelle lettere persiane, viene spesso rappresentato come vestito di verde e, particolare non secondario, egli appare nei sogni, due elementi di cui troviamo esempi già nel *Vis o Rāmin* di Gorgāni, in cui *Vis* racconta:

"Nel sonno mi giunse un messaggero [Soroush] / un giovane bello vestito di verde (*sabz-push*)
Mi sollevò dalla stanza nel palazzo / mi trasportò nel giardino e nel roseto (*VR*, cap. 68, vv. 159-60)

Sappiamo che Khwāju, in più luoghi nella sua opera, trae ispirazione proprio dall'opera di Gorgāni.⁶⁶ In particolare questo motivo di Soroush vestito di verde che compare in sogno è replicato nel *HH* in cui l'angelo è presentato non solo come ispiratore dell'opera (analogamente a quanto abbiamo visto nel proemio del *GN*), ma assume anche a guida degli amanti, per esempio all'inizio del *HH* in cui viene sognato dal principe Homāy che così poi racconta:

E sognai un giardino come il lieto paradiso / per la bontà la sua aria era come quella d'aprile
Avanzare vidi nel verziere una bellezza di verde vestita (*lo'bat-i sabz-push*) / diresti che
incedesse Soroush in persona nel mondo superiore
Con in mano un rotolo d'argento purissimo [in cui / aveva] scritto poesie profumate di muschio
e acqua di rosa (*HH*, 437-9)

Ritornando al brano del *GN* sopra citato, constatiamo l'associazione di questi due uccelli sia al *colore verde* sia al *sogno*, e soprattutto al *ruolo profetico* che assumono in relazione al preannuncio del lieto fine della storia. In effetti il principe Nowruz al suo risveglio è incoraggiato a intraprendere la sua via verso l'amata, similmente a quanto aveva fatto nel *HH* il principe Homāy nel sentire la voce soprannaturale di Soroush che gli sussurrava:

Allora alle orecchie gli disse il lieto Soroush: / «Tu hai perduto il cuore, la fede, la ragione
In questa via calpesta la tua stessa testa / d'ora in poi tieni pronta [al sacrificio] la testa!
Se sei uomo della Via, passa oltre te stesso / cammina attraverso la stazione della perdita del sé⁶⁷!

63 Cfr. *SHN*, VI, pp. 94-5, in particolare vv. 1375-97.

64 Cfr. 'Attār [2003: 113-5].

65 Secondo la tradizione islamica al-Khiḍr ('il verde/verdeggiante') è il misterioso compagno di Mosè (*Corano* XVIII: 60-61) in un episodio di sapore iniziatico in cui lo guida fino a una arcana "Confluenza dei due mari", v. in proposito Saccone [2004: 103-43].

66 Cfr. Norozi [2020].

67 *Bi-khowḍi* ('assenza di sé') è un tecnicismo dal gergo dell'eros della mistica sufi, che traduce il concetto secondo cui il viandante deve spogliarsi del suo sé per raggiungere il Sé divino; ma il termine si presta qui a descrivere anche un contesto di eros umano, senza che vada perduta l'allusione sottile alla sfera spirituale, un procedimento tipico della scrittura di Khwāju.

Recati in Cina affinché il tuo destino diventi felice / e per la luna del suo volto (= della bella Homāyun⁶⁸) si accresca il tuo amore (HH, vv. 591, 599-602)

Tornando al GN, quando Nowruz si risveglia è inquieto, si reca dal padre re Piruz chiedendogli il permesso di partire per Rum. Il padre però, temendo di perdere il suo unico figlio, non gli permette di partire. Nowruz per il rifiuto si deprime a tal punto che il motivo del suo malessere viene infine scoperto da tutti. Il re gli manda allora un sapiente di nome Mehrasb, che era stato anche il precettore di Nowruz, perché gli possa dare consigli e distoglierlo dal suo amore. Mehrasb nel farlo, racconta una storia edificante al fine di illustrare i pericoli dell'amore, a cui segue la risposta di Nowruz e il relativo racconto. Si tratta come vedremo di storie in cui spesso emerge in filigrana un sottotesto misticheggiante, che ci fa comprendere come il racconto principale, ossia la storia dell'amore di Nowruz per Gol, si presti a una lettura in chiave allegorica e spirituale, conformemente del resto alle tendenze mistiche di Khwāju.

2.3. Storie e aneddoti del GN

2.3.1 La storia d'amore di Moḥammad e 'Ali

Il primo racconto del precettore di Nowruz è la storia d'amore di un saggio e pio visir di nome Moḥammad per un bellissimo "marchese" (*marzbān*), un giovane di nome 'Ali. Una storia che finisce male in quanto il visir, trascurando i suoi doveri d'ufficio a causa della passione, indispette i suoi amici e i familiari, e infine viene abbattuto da nemici ribelli che approfittano dello stato vulnerabile in cui si trovava. Mehrasb da questa storia trae naturalmente una morale per il suo giovane allievo e al contempo gli consiglia di prendere in moglie una principessa degna, magari anche più bella della lontana Gol. Ma Nowruz non ne vuole sapere e così risponde:

چه سود ار حکمت کلی بخوانی / چو عین عشق را معنی ندانی
و گر دانی که در کون و مکان چیست / ندانی این معانی را بیان چیست [...]]
گر افلاطون بخواند نامه عشق / زند بر شش جهت هنگامه عشق
ره دیوانگی عاقل چه داند / کسی کاین ره نشد منزل چه داند [...]]
درین ره خودپرستی بت پرستی ست / نشان ذوق مستی ترک هستی ست
کسی کو چون چراغ آتش فروزد / نداند حال آتش تا نسوزد
به ظاهر سر باطن چون توان گفت / به صورت در معنی کی توان سفت
طریق عشق را منزل محالست / غریق شوق را ساحل خیالست [...]]
ملامت کردن مست از خرد نیست / که هر مستی که بیخود نیست خود نیست
دلم دریای عشق است و گهر دوست / روانم مغز معنی و بدن پوست

1. A cosa serve se studi tanto della scienza nel suo insieme / quando poi non conosci il significato profondo dell'amore?
2. E se sai cosa contiene il mondo / ma non sai spiegare i suoi significati? [...]
3. Se Platone [ci] leggesse il libro dell'Amore / seminarebbe lo scompiglio amoroso in ogni direzione
4. La via della follia amorosa: quando mai la conoscerà un saggio? / Colui che non frequenta questa Via cosa saprà mai delle sue stazioni? [...]
5. In questa Via l'egoismo è idolatria / il segno del gusto dell'Ebbrezza è la rinuncia all'esistenza [mondana]

68 *Homāyun* è il nome della ragazza del disegno, che significa anche 'felice, fausto'. Il poeta ama usare questa anfibologia, così come fa anche con il termine *Homāy* che oltre ad essere il nome del protagonista maschile del HH designa anche un uccello mitico la cui ombra crea o protegge i re ed è portatrice di gloria regale (*farr*).

6. Colui che accende un fuoco come lampada / non conoscerà lo stato del fuoco finché non bruci [lui stesso]
7. Come poter dire palesemente il segreto dell'intimo? / Come perforare attraverso le forme (*surat*) la perla del Significato (*ma'ni*)?
8. La Via dell'amore non conosce luogo di sosta / la riva è solo un fantasma per chi affoga nel desiderio d'amore!
9. Biasimare l'ebbro d'amore non è saggezza / ché ogni ebbro che non sia privo di sé non è vero ebbro
10. Il mio cuore è il mare d'Amore e l'amica è la perla / il mio spirito è il nocciolo del Significato (*maghz-e ma'ni*) e il mio corpo è solo la scorza (*pust*). (GN, vv. 942-3, 950-1, 954-8, 961-2)

Parole profonde che rientrano perfettamente nella logica e nel linguaggio tipico dell'amore mistico, in voga nelle lettere persiane a partire dal XII sec., in particolare da Sanā'i Ghaznavi (m. 1150 ca.). Si notino a questo proposito al v. 4 le espressioni "via" (*rāh*) e "stazioni" (*manzel*), o al v. 5 le nozioni di "autoadorazione" (*khod-parastī*) e "gusto dell'ebbrezza" (*dhowq-e mastī*), e ancora la coppia "forme-significato" (*surat-ma'ni*) al v. 7 e infine le classiche coppie "nocciolo-scorza" (*maghz-pust*) e "perla-mare" (*gowhar-daryā*) del v. 10. Da questo tipo di linguaggio che trasuda concetti e allusioni tipiche del gergo sufi, si intuisce che la ricerca dell'amata da parte di Nowruz è una vera e propria *quête* che adombra neanche troppo velatamente la mistica ricerca di Dio.

Nowruz nel suo lungo discorso fa comprendere chiaramente a Mehrasb e al re-padre chi egli ama, al che re Piruz è ancor più allarmato di fronte alla prospettiva di vedere il figlio partire da Marv per la lontana Rum.

2.3.2 La storia d'amore di Behzād e Parizād

Al racconto di Mehrasb dell'amore sfortunato del visir per il giovane marchese, Nowruz aveva risposto in versi di cui abbiamo visto solo una parte, ma egli prosegue sfoderando la stessa arma del racconto, ossia narrando a sua volta una storia d'amore, quella tra Behzād e Parizād. Nowruz naturalmente intende dimostrare il contrario di quanto aveva sostenuto il suo precettore Mehrasb circa la fine nefasta di certe storie d'amore:

نه هر کو غم خورد شادی نبیند / و یا هر بنده آزادی نبیند

Non tutti coloro che soffrono [d'amore] mai assaggeranno la gioia (*shādi*) / ovvero non tutti gli schiavi la libertà (*āzādī*) mai assaggeranno (GN, v. 1019)

Nowruz narra dunque al suo precettore di aver sentito da un cantastorie questo racconto (si noti ancora il "concatenamento di storie", v. *supra*). C'era una volta un eminente re dei tempi antichi che risiedeva a Marv-e Shāhjān dalla stirpe di Tus⁶⁹, di nome Behzād a cui il "cielo non dava figli" (GN, v. 1025). Un giorno un vecchio gli racconta della rara bellezza di Parizād, figlia del re d'Egitto, descrivendola dettagliatamente, al che re Behzād s'innamora perdutamente:

جگر در تاب و جانش در تب افتاد / در آن اندیشه روزش در شب افتاد

Le sue viscere s'agitarono e la sua anima in preda alla febbre cadde / in tale pensiero il suo giorno nella notte ricadde (GN, v. 1039)

69 Tus, nello *Shāh-nāmé* figlio di Key Kāus, si mostra ostile verso Key Khosrow figlio di Siyāvash, in quanto è nipote del turanico Afrāsiyāb per parte di madre, Farangis. V. *La storia di Forud* in "Regno di Key Khosrow" in *SHN*, vol. III, pp. 106-65.

Qui come si vede per la terza volta incontriamo nel *GN* il motivo dell'innamoramento per via di un racconto. Re Behzād si reca quindi in Egitto con il proprio esercito e riesce infine a conquistare e sposare Parizād la quale gli darà due gemelli, Sa'd e Sa'dān. Dopo di che decidono di ritornare in Iran, ma lungo la strada vengono attaccati dai briganti che uccidono tutti gli accompagnatori di re Behzād e Parizād, derubandoli, anche se i due protagonisti riescono comunque a mettersi in salvo e a salvare anche i loro gemelli. Procedono per la loro via finché non arrivano presso la riva del mare dove Behzād decide di costruire una capanna per la sua famiglia, quindi si dà all'umile mestiere del facchino per guadagnarsi il pane. Un giorno Behzād vede arrivare una nave che trasportava il ricco carico di un mercante, il quale fa conoscenza con lui e in lui intravede buon animo e onestà per cui gli offre lavoro. Il mercante non solo lo paga bene, ma dà anche ospitalità a Behzād e alla sua famiglia nel proprio accampamento. Behzād accetta di buon grado, ma un giorno per una folata di vento a Parizād cade il velo - come era successo a Vis nel *Vis o Rāmin* ⁷⁰ e il mercante vedendola se ne innamora perdutamente:

بدان منزل که ساکن شد پر یزاد / صبا ناگه ز رویش پرده بگشاد
بر افتاد از قمر شبگون نقابش / پدید آمد رخ چون آفتابش
ز تاریکی بر آمد چشمه نور / برو افتاد چشم خواجه از دور
دلش در بر به جوش آمد ز سودا / فتادش آتش دل در سویدا

Mentre in quella casa dimorava Parizād / [un giorno] il vento d'improvviso scostò il velo dal suo volto
Cadde da quella luna il suo velo color notte / e così comparve quel suo volto simile al sole
Dall'oscurità sorse una fonte di luce / su di lei, da lontano, cadde lo sguardo del mercante
Il suo cuore [all'istante] prese a ribollire nel petto dalla passione / gli cadde il fuoco nel profondo del cuore (*GN*, vv. 1085-8)

A quel punto il ricco mercante pensa a uno stratagemma, chiede a Behzād di inviare Parizād nel gineceo per aiutare la moglie che sta per partorire. Behzād cade nella trappola, accetta l'invito a un banchetto durante il quale il mercante versa del sonnifero nella sua coppa, per poi farlo trasportare e abbandonare incosciente nel deserto. In seguito, il mercante smobilita l'accampamento e si allontana, portando via con sé Parizād e riprendendo la via del mare. Quando Behzād infine rinviene, trova vicino a sé solo i suoi due figli gemelli ma non “quella luna egiziana”. Disperato prende i suoi piccoli e strada facendo arriva a un fiume. Decide di guararlo a nuoto; prima prende un figlio e lo porta all'altro lato del fiume e poi torna indietro per prendersi l'altro, ma ecco che non lo trova. Allora ritorna dall'altro lato del fiume per recuperare il primo, ma non trova neppure lui. Behzād impazzito per la cattiva sorte prende, disperato e piangente, a girovagare per terre lontane, alla fine arriva a una città di nome ‘Omrāniyé del Khāvar-zamin (‘Paese d'Oriente’) che era “come il giardino del paradiso”. Ed ecco che, similmente a quanto era accaduto in un episodio del *HH*, il destino gli riserva una nuova e questa volta gradita sorpresa. Incontra un gruppo di persone che uscite dalla città gli danno il benvenuto e gli annunciano:

Ebbene sappi, o eroe, o conquistatore di regni / che esiste nel nostro paese una tradizione antica:
Quando la vita termina per il nostro re / andiamo tutti, nobili e men nobili, sulla piana
Colui che per primo arriva dalla via / diventerà il [nuovo] re di Khāvar-zamin (*HH*, vv. 793-5)

L'Autore puntualmente spiega:

70 Incontriamo la stessa scena nel *VR*, dove è Rāmin che, vedendo il viso di Vis scoperto da una folata di vento, se ne innamora. V. *VR*, cap. 32, vv. 12-5.

که آنجا رسم بود از دیرگه باز / که چون سلطان کند برگ عدم ساز
برافرازند بیرق بر سر راه / کسی کز ره درآید او بود شاه

Perché colà vigeva una tradizione antica / per cui quando un re si prepara per andarsene dal mondo

Viene innalzato uno stendardo sulla via / e colui che [per primo] arriva diventa re (GN, vv. 1125-6)

Siamo di fronte a una “autocitazione” evidente, Khwāju - autore prolifico - in questo punto del *GN* ricicla un episodio analogo del *HH*. Dunque lo sbalordito Behzād, ex-re di Marv divenuto facchino per necessità, si ritrova nuovamente incoronato re e ricomincia a governare con giustizia. Una volta messo ordine nelle faccende del suo nuovo regno, si fa portare due servi di tenera età. Uno zingaro gliene porta alcuni, tra i quali ne vengono scelti due. Behzād è felice di averli, e decide di “adottarli” e trattarli come i propri figli. Un giorno arriva a corte un nobile che piace molto a Behzād il quale gli chiede di intrattenersi. Al che il nobile risponde che a casa ha una cassa consegnatagli in deposito e non può lasciarla incustodita. Behzād gli suggerisce di mandare i suoi due fidati servi per custodire quella cassa. E così i due bambini si recano presso la casa del nobile a custodire la cassa e, per non addormentarsi, decidono di raccontarsi a vicenda la propria storia. Il primo racconta di come aveva perso la madre e poco dopo il padre, di come era stato rapito e reso schiavo. A questo racconto l’altro comprende che si tratta di suo fratello. Mentre i due fratelli gioiscono per essersi ritrovati, sentono dalla cassa provenire una voce:

که ای جانان و کام جان مادر / چراغ دیده گریان مادر [...]]
منم مادر شما فرزند دلیند / چرا مادر جدا باشد ز فرزند؟ [...]]
من آن مرغم که جایم این قفس نیست / کنم فریاد و کس فریادرس نیست
دهانم بسته و جانم در آواز / دو چشمم دوخته ماننده باز
شدم در زندگی پا بسته در گور / چو مویی آمده در دیده مور
درین تابوت آهن کوب تا چند / چو آهن در دل کان مانده در بند [...]]
چو آمدشان به گوش آواز مادر / زدند از جان شرر در جان اختر
بسان برق در صندوق جستند / به نیرو قفل را درهم شکستند
برون آمد پریراد دل افروز / چو شمع از تاب دل با گریه و سوز

“O [miei] cari, desideri dell’anima della madre / lampade degli occhi piangenti della madre [...]]
Io sono vostra madre e voi i miei figli amati / perché una madre deve essere separata dai figli?
[...]

Io sono quell’usignolo il cui posto non è questa gabbia / lancio sempre grida e mai nessuno mi soccorre

La mia bocca è chiusa e la mia anima canta / i miei due occhi sono cuciti come quelli di un falcone [...]

Nella vita ho avuto i piedi come legati a una tomba / sono stata come un capello agli occhi di una formica

In questa bara fatta di ferro fino a quando resterò? / Come il ferro imprigionato nella miniera fin quando sarò?” [...]

Quando [i due fratelli] sentirono le parole melodiose della madre / dall’anima lanciarono fiamme fin dentro l’anima delle stelle

Simili al lampo saltarono entrambi sulla cassa / e con la forza ruppero il lucchetto

Uscì Parizād, quella illumina-cuori / simile era a candela piangente per l’ardore del cuore.

(GN, vv. 1195, 1197, 1200-3, 1206-8)

Khwāju con questi commoventi versi messi in bocca a Parizād chiusa nella cassa, palesa la sua particolare sensibilità verso le donne, cosa del resto percepibile ampiamente nello spazio che egli

dedica ai suoi personaggi femminili, non solo nel *GN*, ma anche nel *HH* dove la principessa Homāyun, meta della quête di Homāy, diventa quasi un trasparente simbolo del divino⁷¹. In effetti è difficile trovare parole di tono misogino⁷² nei versi di Khwāju, cosa non del tutto scontata nel *mathnavi* persiano⁷³.

A questo punto la madre e i due figli, ritrovatisi in circostanze fortuite, si recano presso re Behzād, raccontandogli la loro storia e, come si intuisce, la triste disavventura degli amanti qui giunge al suo lieto fine. Anche l'Autore a questo punto interviene tirando la morale della storia e firmandosi pure con il suo nom de plume (*takhalloṣ*):

بیاید هر که او جوینده باشد / شود آزاد آنکو بنده باشد [...]
 چو خواجه گام زن گر کام خواهی / به ترک نام کن گر نام خواهی
 نیابی هیچ گل بی زحمت خار / نبینی هیچ مهره بی دم مار

Colui che cerca alla fine trova / lo schiavo infine troverà la libertà [...]
 Cammina come Khwāju se vuoi realizzare il tuo desiderio / abbandona il pensiero della fama se la fama ricerchi
 Non troverai alcuna rosa senza fatica / senza vedere la coda del serpente non vedrai alcuna perla
 (*GN*, vv. 1222, 1225-6)

Tornando alla storia principale, nel sentire la posizione ferma di Nowruz, il saggio precettore Mehrasb torna dal re Piruz, gli racconta dell'amore irrefrenabile del principe per la figlia del Qeyṣar di Rum e gli conferma che i suoi sforzi per dissuaderlo dall'intento di partire sono stati vani. Si noti che Mehrasb, il sapiente, nella descrizione dello stato d'animo del principe, lo paragona ad altri amanti celeberrimi, e non a caso si parte dal *Vis e Rāmin* di Gorgāni per poi arrivare ad altre coppie famose cantate da Nezāmi:

به زیبایی چو گل بر ویس خندد / کجا رامین ازو دوری پسندد
 اگر فرهاد در تلخی بمیرد / دل از یاقوت شیرین برنگیرد
 وگر مجنون نهندش بند بر پای / بود در عشق لیلی پای بر جای
 به گل نوروز را خرم بود روز / که بی گل خوش نباشد روز نوروز

Anche se in bellezza Gol può deridere Vis / quando mai Rāmin accetterebbe di allontanarsi da lei?
 Se anche Farhād muore nell'amarezza [amorosa] / non si distoglie dal rubino [del labbro] di Shirin
 E se anche ai piedi di Majnun mettersero i ceppi / nell'amore di Leylā rimarrebbe sempre fermo
 Il giorno di Nowruz sarà felice [solo] con Gol / ché senza la rosa (*gol*) la primavera (*nowruz*) non sarebbe mai lieta! (*GN*, vv. 1258-61)

Nel primo verso, la citazione della prima moglie di Rāmin, Gol, ci ricorda immediatamente l'attenzione di Khwāju al poema di Gorgāni. Del resto, i due celebri amanti-peccatori più volte sono citati nei poemi di Khwāju come esempi eccelsi di amanti, anzi essi vengono tranquillamente accostati ad altri amanti famosi per un amore casto, di tipo udrīta, quali Leylā e Majnun⁷⁴ o Farhād⁷⁵

71 Norozi [2019a].

72 Norozi [2017f: 17-20].

73 Hoseini [2009]; Norozi [2017f].

74 Si veda in proposito Saccone [2018].

75 Farhād, altro personaggio innamorato di Shirin nella celebre opera di Nezāmi, *Khosrow va Shirin*, è lo sfortunato tagliapietre o "spacca-roccia" (*kuh-kan*), che scava nella montagna un canale per far giungere un ruscello di latte fino al palazzo dell'amata. Per uno studio accurato cfr. Orsatti [2019]. Per una traduzione italiana dell'opera del poeta di Ganjē si veda Nezāmī [1985²].

e Shirin. Si noti ancora nell'ultimo verso l'abile uso di un ricorrente espediente retorico, quello del *morā'āt-e nazir*, in cui i nomi dei protagonisti - Gol/Rosa e Nowruz/primavera - entrano in un giro d'immagini connesse alla natura e alla sua fase più rigogliosa.

2.3.3 La storia d'amore tra Mehr e Mehrbān

Alla fine, re Piruz, deluso dal rapporto del suo visir, decide di rivolgersi a Mehrān, un amico intimo e compagno di studi di Nowruz, chiedendogli di usare tutta la sua influenza per riportarlo sulla retta via.

All'amico Mehrān in effetti il principe Nowruz non esita a confidare la propria sofferenza amorosa, gliene parla in versi assai lirici che Khwāju mette in bocca al suo protagonista con cui evidentemente si sente in grande sintonia:

شنیدم بوی گل هنگام شبگیر / بر آوردم چو بلبل ناله زیر
فتادم در پی باد بهاران / جدا ماندم ز طرف جویباران
هوا بگرفتم و پر برگشادم / به بوی دانه در دام او فتادم
همم پر خرد گشت و بال بشکست / هم آوازم نماند و دم فرو بست [...]
چه درد است اینکه درمانی ندارد / چه راهست اینکه پایانی ندارد

Sentii il profumo di rosa/Gol [ancor] prima dell'alba / innalzai come l'usignolo un acuto lamento

Mi misi a cercare la brezza primaverile / rimasi lontano dal bordo dei ruscelli

Rapito da passione amorosa presi a volare / e al profumo di un chicco caddi nella rete

Mi si sbriciolarono le piume, mi si ruppero le ali / non mi rimase alcun canto né più respiro [...]

Che dolore è mai questo che non ha cura / che strada è mai questa che non ha fine (GN, vv. 1325-8, 1331)

Si noti la similitudine insistita tra Nowruz e l'usignolo, nella lirica persiana l'amante per eccellenza della rosa. Dopo di che il principe Nowruz chiede esplicitamente soccorso all'amico Mehrān:

بین اشک من و چشم گهر بار / مرا دریاب تا دریایی ای یار
دل می ده که از دل بر نیایم / کلیدی ساز کاین در بر گشایم

Guarda queste mie lacrime, questi occhi che piovono perle / comprendimi, o amico, così che tu possa trovare la perla

Consolami poiché non mi riprendo a causa del cuore / fammi una chiave affinché io possa aprire questa porta. (GN, vv. 1343-4)

Segue un altro lungo *hekāyat* in più di 400 distici, la storia di Mehr e Mehrbān, narrata dall'amico Mehrān, che ancora una volta si inserisce nella storia-cornice di questa sezione del GN. I suoi protagonisti hanno, elemento tipico anche di altre opere di Khwāju, nomi metaforici e oltremodo eloquenti: Mehr significa sia "sole" sia "amore", e Mehrbān ha il senso di "gentile" ma è etimologicamente "custode del Mehr (Amore)", il che ci preannuncia che egli sarà dedito soltanto all'amore, ovvero alla bella Mehr. Anche il nome dell'amico di Nowruz, Mehrān, che qui racconta è dalla stessa radice di *mehr*, il che dimostra l'attenzione e il gusto di Khwāju per certe figure retoriche, non solo per le similitudini (*tashbih*) e le anfibologie (*ihām*), ma anche per i giochi di parole (*tajnis*) che frequentemente troviamo nella sua opera sia lirica che narrativa.

Mehrān era stato incaricato di salvare Nowruz dalla "via pericolosa e insana" che stava per intraprendere quindi, dopo il precettore, funge nel GN da ulteriore voce di ammonimento. Ed ecco come si rivolge al principe innamorato:

از آن ترسم که کارت بر نیاید / گل سوری ز خارت بر نیاید
نرانی ناچه زین وادی به منزل / نیاری رخت ازین دریا به ساحل
شوی غرق و نیفتد در به چنگت / به دستت جام و پای آید به سنگت [...]
بگویم تا در این دریا نمائی / کناره گیری و زورق نرانی
بدانی حال مهر و مهرورزی / دگر چون مهر بر آن مه نلرزی

Temo che la tua impresa non riesca / la tua splendida rosa di Siria non sbocci dalla spina dei tuoi sforzi.

[E che] da questo deserto tu non possa portare il tuo cammello sino alla meta / e tu non possa approdare da questo mare alla spiaggia

Temo che tu possa naufragare senza afferrare alcuna perla / [rimanendo] con la coppa in mano e i piedi in ceppi pesanti [...]

Ti dico [queste parole] affinché tu non rimanga in questo mare / e tu possa piuttosto rinunciare a remare su questa barca,

Così che tu sappia cosa significa la condizione dell'amore e dell'amare / e che non tremi più per quella luna come il sole. (GN, vv. 1371-3, 1379-80)

Mehrān quindi prosegue iniziando a raccontare la storia di Mehr e Mehrbān la quale, come nel caso precedente, è una storia che deriva "a incastro" da un'altra storia. Infatti, Mehrān racconta che quando era piccolo gli era stata raccontata da un vecchio la storia di un re iranico, discendente di Feridun e Iraj, che aveva una bellissima figlia di nome Mehr. Un giorno il re transita per le terre dell'Iraq dove decide di fermarsi presso il fiume Tigri. La fama della bellezza di Mehr subito si diffonde e mette in grande agitazione gli uomini di quelle parti sicché molti pretendenti si fanno avanti. Tra questi vi è anche un nobile di nome Mehrbān che sentendo la fama della bellezza della principessa, se ne era innamorato perdutamente:

هوای آن نگارش در سر افتاد / ز دست دل به بحر غم در افتاد [...]
برآورد آتش عشق از دلش دود / ز چشم پر نمش صد چشمه بگشود [...]
حدیث عشق یکچندی نهان داشت / اگر چه مشک پنهان چون توان داشت

La passione di quel bell'idolo penetrò nella sua testa / a causa del cuore sprofondò nel mare del dolore [...]

Il fuoco d'amore gli sollevò dal cuore ardente fumi [di sospiri] / e dai suoi occhi cento fontane si dischiusero dal tanto piangere [...]

La faccenda d'amore la tenne dentro di sé per un poco / ma il muschio odoroso come si può dissimularlo? (GN, vv. 1409, 1411, 1417)

Ecco che Mehrbān finisce per fidarsi con un amico e questi come da prassi cerca di dissuaderlo, mostrandogli i pericoli e le fatiche dell'amore:

تو می‌دانی که این ره را کران نیست / کسی را کش غم جان نیست جان نیست [...]
طریق شوق را صبرست منزل / محیط عشق را عقلست ساحل [...]
از آن ترسم که چون رازت شود فاش / به داستان داستان سازندت اوباش
ز نامت گرد بدنای برآید / ز کامت بوی ناکامی برآید

Tu sai bene che questa via non ha fine / chi non ha cura della sua anima/vita (*jān*), è come se non l'avesse [...]

L'albergo più adatto sulla via del desiderio amoroso è la Pazienza / la ragione è la riva dell'oceano d'Amore [...]

Temo che quando il tuo segreto sarà disvelato / con l'inganno le canaglie possano creare una storia [calunniosa] contro di te

[E così] dal tuo nome si leverà la polvere dell'infamia / dalla tua bocca si sentirà l'odore della delusione. (GN, vv. 1428, 1430, 1434-5)

Si osservi, ancora una volta, il linguaggio estremamente ambiguo in cui termini come “pazienza” (*ṣabr*) al v. 2 o “infamia” (*bad-nāmi*) al v. 4, potrebbero altrettanto bene descrivere lo stato dell'amante terreno come quello dell'amante mistico. L'amico di Mehrbān a quel punto aggiunge che se proprio non sa come uscirne, egli dovrebbe agire ricorrendo a una ancella della bella Mehr che si chiama Vafādār (“la fedele”), che anzi dovrebbe cercare di contattarla con ogni mezzo o sotterfugio perché è solo lei che lo potrà aiutare. Mehrbān riesce infine a incontrare l'ancella e con tanti doni a conquistare la sua fiducia. Quando poi egli le rivela il suo vero desiderio, Vafādār gli risponde in un primo tempo che non ha speranza, ma alla fine cede all'insistenza dell'innamorato e va a parlare con la bella Mehr, riuscendo ad ammorbidente il cuore della ragazza con gli inganni e la magia (difficile qui non vedere una precisa citazione dell'analogo episodio del *Vis o Rāmin*, in cui una balia-ancella svolge la medesima funzione di mezzana usando trucchi e arti magiche)⁷⁶.

Vafādār torna poi da Mehrbān e gli riferisce che l'incontro tra i due sarebbe pericoloso tranne che in una barca. E i due alla fine riescono a incontrarsi proprio in una barca tra sfarzi e lussi, il tutto descritto puntualmente dall'Autore.

Quando Mehrbān finalmente vede Mehr, dinanzi alla sua irresistibile bellezza, perde i sensi e cade svenuto:

چو چشم مهربان بر مهوش افتاد / چو جعد پر خمش بر آتش افتاد [...]
 ندانسته که بر خاکست یا آب / نه از بیداری آگاه و نه از خواب [...]
 ز خود بیرون شده افتاده بی خویش [...]

Quando gli occhi di Mehrbān caddero su quel volto di luna / egli cadde nel fuoco come la chioma riccioluta di lei [...]⁷⁷

Non sapeva più se era sulla terra o sull'acqua / né era conscio di essere desto o dormiente [...]

Da se stesso era uscito e cadde privo di sé [...]

(GN, vv. 1541, 1544, 1546)

Si noti nell'ultimo verso il ricorrente motivo dello svenimento dell'amante dinanzi alla bellezza dell'amata (v. anche *supra*). Questa reazione istintiva di fronte alla bellezza dell'amata - si direbbe oggi una sorta di “sindrome di Stendhal” - la osserviamo già nel *VR* di Gorgāni, precisamente nella scena dell'innamoramento a prima vista di Rāmin causato da una folata di vento che solleva il velo della portantina di Vis⁷⁸. Si tratta evidentemente di una scena particolarmente cara a Khwāju al punto che egli la ripropone anche nel *HH* in cui il principe Homāy più volte sviene davanti alla visione della bella Homāyun, non solo quando fisicamente la incontra (almeno due volte) ma anche durante il sonno⁷⁹ e in un caso persino alla sola visione del suo ritratto⁸⁰.

La principessa Mehr nel vedere Mehrbān in tale stato ne ha compassione e cercando di consolarlo inevitabilmente sboccia in lei l'amore, ma ormai è l'alba e i due devono separarsi. Gli amanti in seguito stabiliscono un secondo incontro sempre nella barca, ma il destino questa volta mostra il suo volto avverso in quanto:

پدید آمد ز ناگه تندبادی / که چون که کوه در دریا فتادی

76 V. in particolare *VR*, cap. 38; cap. 40, v. 200.

77 L'immagine si comprende a partire dal topos per cui i riccioli dell'amata ricadono sul suo volto splendente o ardente come fuoco.

78 Cfr. *VR*, cap. 32, vv. 12-5.

79 *HH*, p. 167.

80 *HH*, pp. 123-4.

شدی هر لحظه آب دجله بر اوج / فتادی زورق سیاره در موج [...]]
برآمد بادی و کشتی نگون شد / جهان را شورش و توفان فزون شد [...]]
کنار دجله بود و راه کوتاه / قضا را برده ایشان در شنا راه
شنا کردند و بر ساحل فتادند / ز خوناب جگر در گل فتادند

Comparve di colpo una tempesta / tale che la montagna pareva cadere nell'acqua
Ad ogni istante l'acqua del Tigri si sollevava / la barca procedeva sbalottata tra le onde [...]
Arrivò un vento tale che capovolse la barca / mentre nel mondo s'accrescevano furia e tempesta
[...]
La riva del fiume era a poca distanza / destino voleva che i due conoscessero il nuoto
Nuotarono e poi ricaddero sulla riva / per la fatica terribile si accasciarono sul bagnasciuga (GN,
vv. 1589-90, 1638, 1640-41)

Ma questo incidente di percorso non li scoraggia dall'incontrarsi di nuovo. Infatti si rivedono ancora e sempre sulla barca, diletlandosi per un certo tempo, ma nuovamente spunta un imprevisto che interrompe bruscamente la gioia degli amanti:

در آمد کشتیی ناگه چون کوه / درو میخوارگان جمعی بر انبوه
همه کافر دل و با تیغ خون بار / چو چشم مهر مست و ترک خون خوار [...]]
ز تاب شمع روی مهر سر مست / بدانستند کانجا مهوشی هست

Sopraggiunse d'improvviso una nave [grande] come un monte / in essa s'era riunita una compagnia di beoni
Eran di cuore miscredenti e con le spade sanguinanti / ebbri come gli occhi di Mehr, parevano turchi sanguinari [...]
Per la luce emanante dalla candela del volto di Mehr, la ebbra, / costoro compresero che vi era un volto simile alla luna in quella barca (GN, vv. 1673-4, 1676)

Mehr, spaventata, chiede a Mehrbān di gettarla in acqua perché non vuole cadere tra le grinfie della ciurma degli avvinazzati. Ma Mehrbān riesce comunque a respingere l'assalto e a portarla in salvo, e così ancora una volta gli amanti scampano il pericolo. Ma le disavventure dei due non finiscono qui. Il re iranico, padre di Mehr decide di partire. Mehrbān affranto, segue da lontano la loro partenza, finché il corteo reale non giunge nei pressi di Qaṣr-e Shirin dove si ferma. La principessa Mehr invia di nascosto un messaggio al suo Mehrbān chiedendogli di raggiungerla, ma egli per le troppe guardie che si interpongono non riesce avvicinarsi né tanto meno a trovare la stanza di lei, per cui gli amanti sono costretti a guardarsi solo da lontano. La descrizione degli sguardi eloquenti degli amanti che da lontano comunicano con i gesti e la mimica del viso è una tra le scene più belle del romanzo:

نظر کردند در یکدیگر از دور / بپرسیدند حال چشم رنجور
ز دل با هم به دیده راز گفتند / به ابرو حال دیده باز گفتند
زبان بی‌زبانی بر گشادند / نشان بی‌نشانی باز دادند
حکایت از زبان حال کردند / زبان را از حکایت لال کردند
اشارت در میانشان ترجمان شد / کرشمه با اشارت هم‌زبان شد
به رمز و عشوه گفتند آنچه گفتند / به نوک غمزه سفتند آنچه سفتند
نه پای آنک برگردند از آن جای / نه جای آنک بنشینند از پای
چو مستسقی که با جانی پراز تاب / کند از دور چشم تشنه در آب

1. Si fissarono da lontano l'un l'altra / chiedendo dello stato degli occhi sofferenti
2. Con lo sguardo si confidarono il segreto dei loro cuori / con i sopraccigli si dissero dello stato degli occhi

3. Dischiusero la lingua della non-lingua (*zabān-e bi-zabāni*) / si parlarono con i segni del non-segno (*neshān-e bi-neshāni*)
4. Si raccontavano con la [muta] lingua del momento (*zabān-e ḥāl*) / dovendo tacitare la lingua del racconto
5. Le allusioni (*eshārat*) tra loro fecero da interprete / le allusioni insieme con le occhiate (*kereshmē*) presero a parlare
6. Dissero con cenni e civetterie tutto il dicibile / con le frecce di occhiate perforarono tutto il perforabile
7. Non avevano piedi capaci di tornare sui loro passi / né posto su cui potessero fermare i piedi
8. Eran come colui che cerca l'acqua con anima agitata / che da lontano guardi l'acqua con occhi assetati (*GN*, vv. 1736-43)

La maestria della descrizione di questa scena non è tanto o non solo nei frequenti *tajnis* (giochi di parole) molto graditi al gusto persiano, anche se forse non consoni con il gusto dei lettori contemporanei europei, bensì nella capacità di rendere vivace e credibile un dialogo muto, che è supportato solo da “occhi” e “sopraccigli” che si fanno eloquenti (v. 2), da una “lingua senza lingua” e “segni senza-segno” (v. 3), da “allusioni” e “occhiate” (v. 5). I due parlano non con la lingua della bocca ma con la “lingua del momento/stato” (*zabān-e ḥāl*) (v. 4), ovvero il linguaggio della situazione, un'espressione misticheggiante⁸¹. Si tratta di concetti che additano ancora una volta a un “sottotesto” cifrato che vuole orientare la lettura del testo in una direzione precisa. Questo linguaggio non-linguaggio, questa comunicazione per segni non-segni, culmina nella bella finale metafora dello sguardo assetato che vede da lontano l' “acqua” (v. 8).

Tornando alla storia, Mehr e Mehrbān riescono in qualche modo a ricongiungersi: lui è desideroso di un immediato abbraccio amoroso, lei però lo vuole rimandare a dopo il matrimonio, atteggiamento che ci ricorda qui il rifiuto di Shirin di fronte alle suppliche insistenti del focoso Khosrow, e non a caso il luogo in cui la bella Mehr momentaneamente alloggia si chiama Qaṣr-e Shirin⁸²:

چو دیدش مهربان بر جست و شد پیش / گرفتش تنگ در بر چون دل ریش
لبش بر لب نهاد و مست بفتاد / چو زلف سرکشش از دست بفتاد
خیالش بست تا نقشی نگارد / وزان شیرین دهن کامی برآرد
شکر لب پسته را شکر نشان کرد / حدیثی چون شکر با او بیان کرد
که گر داری چو بلبل برگ این شاخ / میفکن بینوا غلغل در این کاخ
به کابینم به دست آر از توانی / وگر نه کی دهد دست این معانی

Quando la vide Mehrbān fece un salto e avvicinandosi / la portò al petto, tenendola stretta come il suo cuore afflitto
Mise le sue labbra sulle sue e si sentì ebbro / come la sua chioma ribelle perse il controllo ...
La sua immaginazione cominciò a vagheggiare il disegno / che da quella [bella dalla] dolce bocca potesse soddisfare il desiderio
[Ed ecco che quella bella] dalle labbra di zucchero sparse zucchero dal pistacchio [dolce delle sue labbra] / e un discorso dolce come zucchero ella volle rivolgergli
Dicendo: “Se miri come l'usignolo a conquistare questo ramo / non fare miseramente tanto chiasso in questo palazzo
Prendimi piuttosto con giuste nozze se davvero ci riesci / altrimenti quando mai potrà realizzarsi quel che intendi? (*GN*, vv. 1736-43)

81 Cfr. Bausani [1999: 351-3].

82 Alla lettera: “palazzo di Shirin”, cittadina che oggi si trova nella regione sud-occidentale del Khuzestan, vicino al confine con l'Iraq. Ma il riferimento non è casuale in quanto riferito alla storia del *Khosrow e Shirin* di Nezāmi, in cui Shirin trova dimora in un palazzo situato in un luogo arido e inospitale.

Gli amanti rimangono in seguito a lungo separati e sofferenti, ma infine la bella Mehr si vede costretta a trasferirsi nelle vicinanze della dimora dell'amato. Ed ecco che troviamo una ulteriore citazione dal *Khosrow o Shirin* di Nezāmi⁸³, infatti come aveva fatto Shirin:

مه خورشید رخ محمل روان کرد / رخ فرخنده سوی مهربان کرد
چو بر نزدیک آن کشور مکان ساخت / به بومی چون کیوتر آشیان ساخت

[Mehr], quella luna dal volto solare, fece avviare la portantina / volgendo il suo fausto volto verso Mehrbān
E quando si fermò vicino al paese di lui / da qualche parte come una colomba ella si fece il nido
(GN, vv. 1773-4)

Il parallelismo è evidente sia nello spostamento deciso autonomamente dalla protagonista femminile, sia nella rinuncia agli agi palatini e nello scegliersi la dimora in un luogo sconosciuto al solo fine di stare nelle vicinanze dell'amato. Ma le difficoltà degli amanti non finiscono qui, infatti subito dopo incontriamo un altro motivo particolarmente caro a Khwāju, quello relativo all'imprigionamento dell'amata:

ز ملک جم برآمد نره دیوی / به جان انس و جان در زد غریوی
کمین بر مهر آتش روی بگشود / ز طرف چشمه‌اش چون باد بر بود
ز مردم کرد پنهانش پری وار / بر آوردش به گردون مشتری وار
چو یوسف ساخت در زندان مکانش / چو عنقا کرد بر قاف آشیانش

Dal regno di Jam provenne un orribile demone / che urlava nell'anima di uomini e bestie
Tese un agguato a Mehr dal volto di fuoco / e la rapì come il vento nei pressi d'una fonte
La nascose come fosse una fata agli occhi della gente / la portò su nel cielo come fosse Giove
Come [nella storia di] Giuseppe le diede per dimora una prigione / come fosse la Fenice sul monte Qāf le fece il nido. (GN, vv. 1775-8)

Khwāju non ci dice chi sia questo orribile demone (*narre div*) ma specifica che proviene dal regno di Jam/Jamshid, il re iranico dei primordi che nello *Shāh-nāmé* comanda i demoni, il che ci indurrebbe a pensare a un emissario del padre di Mehr che a detta di Khwāju era un sovrano iranico. Egli è certamente preoccupato della fuga della figlia, allontanatasi dalla corte per raggiungere un amante sconosciuto; qualcosa di simile troviamo anche nel *HH*, laddove però era un visir cinese non un demone che su ordine del padre di Homāyun l'aveva catturata e fatta imprigionare.⁸⁴ Ma di questo "orribile demone" abbiamo anche altri precedenti nelle lettere persiane, per esempio il *div* che rapisce Mehr e la porta sui cieli ci ricorda vagamente l'Akvān Div dello *Shāh-nāmé* di Ferdowsi che appunto rapiva Rostam.⁸⁵ Nel *HH* in realtà si trova anche un rapimento ai danni di Parizād (cugina di Homāyun) da parte di Zand Jādu ('Stregone/Mago Zand') il quale la imprigiona con un incantesimo, nella Fortezza Dorata; Parizād però verrà liberata dal principe Homāy⁸⁶. Inoltre questo tipo di rapimento, come vedremo più avanti, avrà luogo anche nella storia principale del *GN* ai danni della principessa Gol: anche lì a rapirla sarà un essere soprannaturale malvagio, una sorta di

83 Nezāmi [2017: 126-7].

84 Cfr. *HH*, pp. 295-8. È un topos presente sia nel *VR* di Gorgāni sia nel *Varqé va Golshāh* di 'Ayyuqi (X-XI sec.), nonché nella celebre storia biblico-coranica di Giuseppe gettato nel pozzo - citato tra l'altro nei versi precedente dall'Autore, benché lì i protagonisti siano due maschi e l'amore sia quello tra padre e figlio. Cfr. Norozi [2020: 338-40].

85 V. *SHN*, III, pp. 287-95.

86 *HH*, pp. 174-80.

demone, chiamato “Stregone/Mago Tormenta” (*Ṭufān Jādu*), anche se Gol non viene portata in cielo, ma rimane in terra segregata in un luogo incantato da sortilegi e talismani.

Tornando alla storia narrata dall'amico Mehran, quando Mehrbān scopre la scomparsa della sua Mehr:

به جان مهربان آتش در افتاد / چو مهر از عشق بر کوه و در افتاد
نه روزی یافت از وصلش نشانی / ندیدش همچو گل در گلستانی
دل و جان در ره سودای او باخت / دو عالم تحفه سودای او ساخت

Nell'anima di Mehrbān cadde il fuoco / come il sole (*mehr*) per amore (*'eshq*) girovagò pei monti e pei deserti

Né trovò mai un segno della sua unione (*vaṣl*) / né vide una rosa come lei in nessun roseto

Il cuore e l'anima si giocò nella via della sua passione (*sowdā*) / dei due mondi fece dono (= vi rinunciò) alla sua passione (*GN*, vv. 1779-81)

Nel secondo emistichio del primo distico si noti il gioco di parole sul termine anfibologico *mehr* che significa qui “sole” ma al contempo allude al nome dell'amata, e significa altresì “affetto/amore”; evidente inoltre è in quel “vagare per monti e deserti” la colta citazione (*talmih*) della sorte del povero Majnun nel suo amore impossibile per Leylā. Nel v. 3 si osservino due noti motivi: il giocare tutto (l'anima e il cuore) per amore e la rinuncia ai “due mondi”, ricorrenti nella poesia di ispirazione mistica. Più avanti torna la voce dell'Autore che, da buon lirico, interviene direttamente nella storia per tirare le sue conclusioni di tono morale e misticheggiante:

چو خواجو از جهان می‌رفت و می‌گفت / وزین حسرت به مژگان سنگ می‌سفت
که دل داده حدیث جان نداند / کسی کو دل دهد جان برفشاند
درین دریا بسی رفتند چون ما / که نامد ساحل این ورطه پیدا
به تلخی داد جان فرهاد مسکین / ندیده کام جان از لعل شیرین
چو عشق آمد چه جای نام و ننگست / دل عشاق در آفاق تنگست
ز هستی درگذر گر زانک مستی / که در مستی ننگجد ملک هستی

1. Se ne andava dal mondo [Mehrbān] come Khwāju / e con questo rammarico perforava la roccia con le ciglia
2. Dicendo: “L'innamorato non sa che cosa sia la vita / colui che dona il cuore [all'amore] si scrolla la vita di dosso
3. In questo mare molti come noi entrarono / ma la riva di questo abisso non è palese
4. Con amarezza il povero Farhād donò la vita / non godendo mai del labbro di rubino di Shirin
5. Quando l'amore arriva, non rimane posto per l'onore o l'onta / il cuore degli amanti si sente stretto pur negli orizzonti [più vasti]
6. Abbandona l'esistenza se davvero sei ebbro [d'amore] / poiché in tale ebbrezza non rientra il regno del mondo (*GN*, vv. 1782-7)

Si noti nel v. 1 l'auto-identificazione del poeta con Mehrbān e, nel secondo emistichio, un implicito accostamento di Mehrbān a Farhād colui “spaccava le rocce” (Farhād è poi citato esplicitamente accanto a Shirin nel v. 4). Qui il tema dominante è quello mistico del *jān-feshāni* (lo scrollarsi la vita di dosso da parte dell'amante) legato al *pāk-bāzi* (il ‘gioco leale’ in amore) che risale a ‘Aṭṭār⁸⁷, esplicitato nell'ultimo verso, ma si vedano gli accenni anche nei vv. 2 e 4.

E qui termina l'*hekāyat* di Mehr e Mehrbān, raccontato dall'amico Mehrān al principe Nowruz per tentare di dissuaderlo dal progetto di allontanarsi dalla sua patria, Marv, per andare a

87 Sul tema del ‘*pak-bāzi*’ cfr. Saccone [2005a: 125-130].

trovare l'amata e lontana Gol, la figlia del Cesare. Sentendo questa storia d'amore priva di *happy end*, Nowruz – che è stato in modo trasparente paragonato a Farhād o a Majnun, ossia due amanti sfortunati – si rattrista e al contempo biasima Mehrān:

شدم افسانه بی روی دلارای / مخوان افسانه و صبرم مفرمای
 حدیث باستان تا چند رانی / به داستان داستان تا چند خوانی [...]
 مده درد سر این دلخسته را بیش / که از نشتر نیاید مرهم ریش [...]
 مده پندم که عاشق نشنود بند / حکایت تا کی و افسانه تا چند [...]
 چه هر یک قصه نابوده خواندید؟ / چه هر دم بیدقی بیهوده رانید؟ [...]
 کسی کش دل ز خون شد نار دانه / نکردد به به افسون و فسانه

Sono diventato la favola [di tutti], privo del volto di quella mia adorna-cuori (*del-ārāy*) / e anche tu, smettiti di raccontami favole e non mi chiedere di pazientare!

Fino a quando vorrai continuare con vecchi racconti? / Subdolamente fino a quando vorrai leggermi le tue storie? [...]

Non darmi ulteriori mal di testa ché già ho il cuore affranto / poiché dal bisturi non viene certo il balsamo sulla ferita [...]

Non mi dare altri consigli poiché l'innamorato non sta ad ascoltarli / fino a quando racconterai queste storie, fino a quando queste favole? [...]

Perché mai ciascuno di voi mi racconta storie mai accadute? / Perché vanamente a ogni istante spingete avanti invano il pedone [per darmi scacco]? [...]

Colui il cui cuore s'è fatto rosso sangue come chicchi di melagrana / non guarisce certamente con le magie e le favole. (*GN*, vv. 1795-6, 1798, 1804, 1808, 1810)

Nowruz è insomma ben conscio del preciso disegno che avevano il precettore-visir e l'amico Mehrān, per cui insiste sull'inefficacia delle loro narrazioni che non potranno mutare il suo animo. Si noti nell'ultimo verso l'elegante giro d'immagini (*morā'āt-e nazir*) mediche: non le favole o le magie ma solo l'amata può curare e guarire il cuore ferito dell'innamorato Nowruz. In conclusione, le "storie terapeutiche" del sapiente Mehrasb e dell'amico Mehrān non sortiscono l'effetto sperato da re Piruz, più forte di esse è il profondo sentimento amoroso del protagonista il quale non demorde e anzi è più di prima intenzionato a inseguire il suo sogno:

دلم جز کوی او جایی دگر نیست / عجب تر اینک او از دل بدر نیست
 بهل تا بر پریم زین آشیانه / برون ایم ز بند آب و دانه [...]
 حجاب عقل و دین بردارم از پیش / ز بی خویشی شوم بیگانه از خویش
 خط مستی کشم در حرف هستی / سر هستی نهم بر پای مستی [...]
 برون ایم ز بار خود به یک بار / بیازم جسم و جانم را در ره یار
 که تا چیزی ز من باقی نماند / شوم فانی و باقی یار ماند

1. Il mio cuore non ha altra dimora tranne il vicolo di lei / ancor più strano è che lei non sia fuori dal mio cuore [...]

2. Lasciami affinché io voli via da questo nido / e mi liberi dalla schiavitù di acqua e mangime [...]

3. Il velo della ragione e della religione dinanzi a me strapperò / privo di me stesso io diverrò estraneo a me stesso

4. Il discorso dell'Esistenza (*hastī*) io cancellerò con la riga dell'Ebbrezza [amorosa] (*mastī*) / la testa dell'Esistenza io piegherò ai piedi dell'Ebbrezza [...]

5. Uscirò dal peso di me stesso una volta per tutte / mi giocherò il mio corpo e la mia anima sulla via dell'amata,

6. Così che non rimanga niente più di me / e io divenga estinto, mentre eterna rimanga solo l'amata! (*GN*, vv. 1825-6, 1830-31, 1836-7)

Discorso come si vede ancora una volta traboccante di termini e concetti derivanti dal gergo mistico fin dal v. 1 dove l'amata tanto cercata in realtà "non è mai uscita" dal cuore dell'amante; oppure si veda al v. 3 il concetto di *bi-khwishī* (assenza da se stesso, l'essere uscito di sé) che si traduce in un diventare "estraneo" (*bigānē*) a se stesso; e poi l'ebbrezza amorosa (*mastī*) che cancella l'esistenza (*hastī*) al v. 4, due concetti qui personificati; e ancora il tema attariano del "giocarsi la vita" (*jān-bazī*) per l'amato al v. 5, per concludere al v. 6 con il topos mistico dell'estinzione (*fanā*) dell'amante perché "solo rimanga l'amata" che evoca la "permanenza" (*baqā*) dopo l'estinzione.

Dopo questi discorsi misticheggianti, Nowruz a mo' di risposta ai consigli di Mehrān gli racconta a sua volta un *hekāyat*, una storia d'amore in cui proprio il protagonista, che ammoniva e metteva in guardia dal percorrere la via amorosa, s'innamora e perde la vita.

2.3.4 La storia di Kamāl e Jamāl

La storia narrata da Nowruz in risposta all'amico Mehrān ha per protagonisti due amanti dai nomi fortemente evocativi: Kamāl e Jamāl. Anche questo quarto racconto, così come i precedenti, assume la funzione di illustrazione di una tesi, ovvero si inserisce in una sorta di "dibattito" a suon di *hekāyāt* (racconti).

C'era a Kermān un bellissimo e pio giovane di nome Kamāl ('Perfezione') che aveva un amico di nome Sharaf ('onore'), che gli era anche fratello di latte, con il quale era cresciuto e aveva studiato.⁸⁸ Ancora una volta constatiamo una scelta accurata dei nomi dei protagonisti. Sharaf ('onore') in particolare rappresenta nella storia colui che custodisce e si fa garante dell'onore e delle convenzioni sociali vigenti. Un giorno mentre passeggiano vedono una bellissima ragazza di nome Jamāl ('bellezza'), alla cui vista Kamāl che precedentemente aveva deriso gli altrui amori, s'innamora perduto:

کمال از جان غلام روی او شد / اسیر سنبل گیسوی او شد
چو در زنجیر گیسویش نظر کرد / چو مجنون سر به شیدایی بر آورد
دلش همچون کبوتر کرد پرواز / چو تیهو گشت صید چنگل باز [...]
خیالش مونس شبهای تاریک / تنش از مویه همچون موی باریک

Kamāl [vedendola] dal profondo dell'anima divenne schiavo del volto di lei / e si ritrovò prigioniero del giacinto della chioma di lei
Quando guardò nella catena dei suoi riccioli / come Majnun la sua testa fu presa dalla follia
Il suo cuore come una colomba prese a volare / come pernice divenne la preda degli artigli del falco [...]
Il fantasma dell'amata divenne un intimo delle sue notti tenebrose / il suo corpo da tanto piangere (*muyé*) si fece sottile come capello (*my*). (GN, vv. 1860-3, 1865)

Sharaf, constatando il radicale cambiamento del suo amico, comincia a biasimarlo e al contempo cerca di sminuire ai suoi occhi i pregi della donna che occupa i suoi pensieri:

شرف دانست کان مرغ سبک پر / اسیر طغزل آمد چون کبوتر
بر آن مسکین زبان طعنه بگشاد / اساس و عظمی هنگام بنهاد [...]
چه دیدی کاین چنین واله فتادی / خرد را در رهش بر باد دادی [...]
اگر ماهست ماهی زرد چهرست / وگر صبحست صبحی سرد مهرست

88 Questo amico, per le particolari caratteristiche descritte nel poema, ci ricorda Behzād, l'amico di Homāy nel *HH* (in particolare cfr. *HH*, pp. 130-2), e costituisce un altro esempio di materiali riciclati dall'Autore a partire dalle sue stesse opere.

Sharaf comprese che quell'usignolo (=Kamāl) dalle ali leggere / era diventato come una colomba preda del falcone (=Jamāl)

Su quel poveretto liberò la lingua dello scherno / cominciando a fargli prediche inopportune [...]

[Diceva:] “Cosa mai avrai visto da diventare così folle d'amore / e da gettare al vento la ragione sulla via di lei? [...]

Se è una luna, è una luna dal volto giallastro / e se è un'alba, è un'alba dal sole freddo! (GN, vv. 1868-9, 1882, 1885)

Ma destino vuole che a sua volta anche Sharaf finisca per cadere nella rete d'amore. Vale la pena leggere da vicino i versi relativi a questo destino, forse il “personaggio” onnipresente e più attivo nel romanzo e nell'epica persiana, che compare in diverse forme e sinonimi nel brano seguente dedicato al momento dell'innamoramento di Sharaf:

ز ناگه دهر داستان سازی کرد / زمانه باز لعبت بازی کرد
 چو در چرخ آمد این گردنده دولاب / بزد نقشی دگر سیاره بر آب
 مشعبد باز گردون دست بگشود / به داستان مهره ای از حقه بنمود
 جهان را از قضا زین سبزه گلزار / دگر نوباهه ای آمد به بازار
 جمال ماه وش در قبه نور / ز رویش گشته عالم روضه حور
 شب خورشید پوش از رخ برافکند / ز تاب چهره آتش در خور افکند
 چو شاه شرق با تیغ جهان گیر / به صحرا زد علم بر عزم نخچیر
 گوزنی کوهساری بر کمر بود / که از شیر شکاری بی خیر بود
 کمند انداز گیسویش برون تاخت / به یک موی از کمر بر خاکش انداخت
 شرف را با جمال افتاد حالی / که بودش یک نفس بی او چو سالی
 زمانه پیشه دارد نقش بندی / گهی رومی نگارد گاه هندی
 فلک بسیار داند مهره بازی / کند از مهره بازی مهره سازی
 بسی بازیچه ها کو یاد دارد / یکی غمگین یکی را شاد دارد
 گدایی را دهد اورنگ شاهی / نهنگی را کند نخچیر ماهی [...]
 چو بگشاید کمین صیاد تقدیر / کشد در چنبرش چون روبه پیر [...]
 به صنعت بین که رنگ آمیز گردون / برآرد هفت رنگ از پرده بیرون
 ببر در دور چرخ لاجوردی / به لعل آتشی از چهره زردی
 که صباغان گردون سبک گرد / گهی نیلی برون آرند و گه زرد
 چو از بام حصار این چرخ کژیاز / به آهنگ مخالف شد نواساز
 برآمد زهره ساز شوق در چنگ / به سوی پرده دل کرده آهنگ
 مه مهر جمال از اوج در تافت / شرف روی از مه و خورشید بر تافت
 سپهر آبگون آتش افروز / فکندش در حضیض آتش و سوز [...]
 ز داستان زمانه داستان شد / به خواری همچو خاک آستان شد

1. D'improvviso il Fato (*dahr*) costruì un suo inganno / il Tempo (*zamāné*) ancora una volta [come un burattinaio] giocò con le bambole
2. Quando nella Ruota (*charkh*) celeste comparve la carrucola dell'Acquario / un nuovo disegno tracciarono i pianeti (*sayyārē*) sull'acqua
3. Il Prestigiatore del Firmamento (*mosh'abed-bāz-e gardun*) adoperando le mani / con un trucco estrasse una perlina dallo scrigno e la mostrò
4. Al mondo per Caso (*az qadā*) da questo florido roseto / un'altra primizia giunse al mercato
5. Era Jamāl, bella come luna, [avvolta] in una cupola di luce / e per il suo volto tutto il mondo diveniva un giardino di *hūrī*
6. La notte copri-sole (=la chioma) dal volto ella scostò / e il suo volto acceso gettò fiamme sino al sole!
7. Allorché il re d'Oriente (=il sole) con la spada conquistatrice / innalzò lo stendardo nella pianura partendo per la caccia,
8. Un cervo di montagna (=Sharaf) stava sui pendii / del tutto ignaro della leonessa in agguato (=Jamāl)

9. La chioma di lei simile a laccio partì all'assalto / con un solo capello lo agganciò alla vita gettandolo a terra
10. Sharaf subì il fascino irresistibile di Jamāl / al punto che senza di lei un istante gli pareva un anno
11. Il Tempo (*zamānē*) fa il mestiere del disegnatore / talvolta disegna in stile romano altre volte in stile indiano
12. La Sfera (*falak*) conosce assai bene il gioco dei dadi: / sa fare, di un giocatore di dadi (*mohrè-bāz*), un ingannatore (*mohré-sāz*)
13. Molti giocattoli ha nella sua memoria / [con essi] rende uno allegro e un altro magari triste
14. A un mendicante dona un trono regale / un pescecane rende preda di uno pesciolino [...]
15. Quando tende un agguato il Destino-Cacciatore (*ṣayyād-e taqdir*) / attira la preda nella sua rete come una vecchia volpe [...]
16. Guarda con quale arte questo Cielo ingannevole (*rang-āmiz gardun*) / sa estrarre sette colori dalla sua tela!
17. Nel tuo giro, o Ruota color lapislazzuli (*charkh-e lājvardi*), toglici / dal volto il pallore col fuoco rosso rubino [di belle labbra]!
18. Gli ambulanti Tintori del Firmamento (*ṣabbāghān-e gardun*) / ora portano il colore azzurro ora quello giallo
19. Quando, dal tetto della fortezza, questa Ruota che bara al gioco (*charkh-e kazhbāz*) / venne a comporre la sua melodia "contraria" (*mokhālef*),
20. Sorse Venere con in mano l'arpa del desiderio / diretta all'alcova del cuore, componendo melodie
21. La luna dell'amore (*mehr*) di Jamāl da lassù prese a raggiare / Sharaf si distolse allora dal volto della luna e del sole
22. Il Cielo (*sepehr*) color acqua e scintillante / lo gettò in un abisso di fuoco e arsura [...]
23. Per l'inganno del Tempo (*zamānē*) egli divenne la favola [di tutti] / fu umiliato al livello della polvere di una soglia (GN, vv. 1901-14, 1916, 1918, 1923-8, 1931)

Khwāju in questo brano ci offre un eccellente esempio della sua impareggiabile arte descrittiva, in cui è evidente il lascito di Nezāmi. Si noti come la ricca ed elegante descrizione dell'innamoramento di Sharaf (vv. 4-10 e vv. 21-23) sia letteralmente sommersa da un profluvio di immagini del "tempo-destino" che fa e disfa le umane sorti, indicato con un numero impressionante di sinonimi che nella traduzione abbiamo sottolineato con l'originale in corsivo, anche se restano fuori da questo brano molti altri termini di uso comune in poesia come: *ruzgār* (tempo), *bakht/dowlāt* (fortuna), *qesmat* (parte), *qadar* (destino prescritto). Ma si osservino anche le varie "professioni" associate a questo vero deus ex-machina: burattinaio (v. 1), prestigiatore (v. 3), che ci ricordano immagini delle quartine di 'Omar Khayyām, disegnatore (v. 11), tintore (v. 18), giocatore di dadi (v. 12), cacciatore (v. 15), musicista (v. 19).

In breve, Sharaf si ammala pure lui di amorosa pena e chiede al suo capezzale l'amico Kamāl, supplicando il suo perdono per averlo in precedenza deriso e biasimato:

ترا انکار می‌کردم به مستی / خود از مستی گرفتم ترک هستی
ز آزارت چنین زار اوفتادم / ز انکارت بدین کار اوفتادم
چو بودم همنشینت در غم و درد / کمال همنشین در من اثر کرد
ز سوز عشق بر آتش نشستم / وگرنه من همان خاکم که هستم [...]
ز مستوری به خود مغرور گشتم / به مستی لاجرم مشهور گشتم

Ti respingevo in quanto eri ebbro [d'amore] / ora io stesso per tale ebbrezza abbandono l'esistenza

Per averti offeso sono caduto nella tristezza / per averti respinto sono malamente caduto in questa faccenda

Poiché ero un tuo intimo nel dolore e nella pena / ecco che la perfezione del confidente (=Kamāl) su di me ebbe effetto

Dall'arsura d'amore sono finito nel fuoco / altrimenti io sarei rimasto la stessa polvere che sono
 [...] ⁸⁹
 Per la mia virtù ero orgoglioso di me / [ma ora] sono famoso solo per l'ebbrezza [amorosa] (GN,
 vv. 1951-4, 1958)

Dopo queste parole toccanti, Sharaf muore. Di nuovo Khwāju, volgendosi al suo uditorio, si produce in considerazioni di carattere morale e misticheggiante:

ز خواجه این سخن را یاد می دار / دل انده پرستان شاد می دار
 شراب بیخودی همواره می نوش / لباس عاشقی پیوسته می پوش
 بپرس از ناتوانان تا توانی / تصور کن ز روز ناتوانی
 مکن عیب اسیران بر سر راه / که چرخ بگردد یک روزه در چاه
 اگر شیر زیان را صید کردی / چو در دام اوقتی در قید میری

O tu, di Khwāju queste parole ricorda / e il cuore consola degli [innamorati] adoratori di nostalgia (*andoh-parast*)!
 Il vino dell'assenza di sé (*bi-khwodī*) bevilo sempre / la veste dell'amore indossala sempre!
 Chiedi degli impotenti finché puoi / immagina te stesso nel giorno dell'impotenza!
 Non spiattellare per strada i difetti dei prigionieri [d'amore] / ché la Ruota anche te getterà un giorno nel pozzo
 Anche se il leone furioso hai potuto catturare / quando pure tu cadrai nella rete morirai prigioniero (GN, vv. 1984-8)

Qui termina la sezione del GN dedicata a questo lungo e raffinato "dibattito" con scambio di *hekāyat* tra Nowruz e coloro che cercavano di dissuaderlo dal proposito di partire.

2.4. Congedo di Nowruz dal padre e inizio del viaggio alla ricerca dell'amata Gol

Dopo di che Khwāju comincia il successivo capitolo con un preludio bacchico, con evidente allusione all'ebbrezza amorosa, quindi riprende i fili della storia principale. Mehrān avendo udito il racconto di Kamāl e Jamāl, si pente di aver cercato di contraddire e ostacolare Nowruz e a quel punto gli promette di seguirlo nel viaggio verso *Rum* (si noi che lo stesso farà Behzād, l'amico intimo di Homāy nel *HH* di Khwāju) ⁹⁰.

Nowruz prepara di nascosto il viatico, si reca quindi al cospetto del padre re Piruz chiedendogli il permesso di partire con la scusa di voler andare a trovare un vecchio eremita che dovrebbe dargli i consigli più illuminati. Per convincere il padre, il principe descrive a lungo il suo stato di intimo disagio e la sua sofferenza nella vita di palazzo che gli è diventato ormai una prigione:

در این مدت که بر من تیره شد بخت / وجودم سست گشت و کار شد سخت
 جهان در ورطه تیمارم انداخت / بدینسان خسته و بیمارم انداخت [...]
 ولی غاریست در این کوه سرکش / مزاری فاضل و منزلگهی خوش
 مقام خضر و جای نیک مردان / درو قطب سپهری سبزه گردان
 در آنجا معتکف پیری ز ابدال / چو قطب خلوت گردون کهن سال [...]
 مگر خضرم از آن مشرب که دانی / دهد یک شربت آب زندگانی

89 Il secondo emistichio di questo distico e quello del distico precedente sono una citazione diretta (*taḍmin*) da un famoso distico di Sa'di: کمال همنشین در من اثر کرد / وگرنه من همان خاکم که هستم که هستم, che diventa poi un vero e proprio proverbio e verrà ulteriormente riproposto sino a un *mosammaʿ* (componimento strofico) di Malek al-Sho'arā Bahār (Mashhad 1886- Tehran 1951) il cui primo emistichio è: شبی در محفلی با آه و سوزی.

90 Cfr. *HH*, pp. 130-2.

دمی در من دمد عیسای مریم / کند عظم رمیمم زنده در دم
بود کایم به هوش از خواب مستی / ز بیماری رسم در تن درستی

In questo periodo in cui su di me il Destino s'è fatto oscuro / in cui il mio essere s'è indebolito e la mia faccenda s'è fatta difficile,
Il mondo mi ha gettato in un abisso d'angoscia / mi ha reso così afflitto e malato [...]
Ma [io so che] esiste una caverna in quell'alto monte / un famoso luogo di pellegrinaggio, una lieta dimora
Una stazione di Khedr, un luogo di uomini pii / e in essa v'è un Polo (*qoṭb*)⁹¹ celestiale, un uomo dedito alla preghiera
In quel luogo in verità dimora un pio maestro, uno dei Sostituti (*abdāl*) / che è come un Polo dell'eremo celeste, dai molti anni [...]
Chissà forse Khedr da quella fonte che ben sai / mi darà un sorso dell'Acqua di Vita!
[Magari] un soffio aliterà in me Gesù figlio di Maria / e ridarà vita alle mie ossa malate all'istante
Oh, possa io destarmi dal sonno dell'ebbrezza / e dalla malattia giungere alla salute!
(GN, vv. 2065-6, 2073-5, 2084-6)

Il re Piruz sentendo il discorso commovente di Nowruz, piange non sapendo cosa più fare con il figlio, infine acconsente alla richiesta sperando che egli possa ritrovare davvero la salute. Con questo espediente Nowruz riesce finalmente ad uscire dal palazzo, accompagnato da un corteo di sacerdoti (*mobadān*). Giunti a una radura, vi si accampano e bevono del vino; tutti infine s'addormentano, tranne Nowruz che prontamente si allontana prendendo la via di *Rum*. Il padre viene a sapere della partenza del figlio e a quel punto non può che rassegnarsi:

که خسرو بی لب شیرین نسازد / عجب گر جان شیرین در نیازد
چو تشنه در هوای آب میرد / چگونه در سراپش خواب گیرد

Poiché Khosrow senza le labbra di Shirin non ha pace / sarebbe strano se [mio figlio] la dolce vita non si giocasse [nell'amore]
Come un assetato egli muore dalla voglia di acqua / come potrebbe addormentarsi nel suo miraggio? (GN, vv. 2188-9)

Nel capitolo successivo Khwāju di nuovo compone un preludio lirico di tono mistico, per poi riprendere la storia. Ormai in viaggio verso Rum, strada facendo Nowruz si ferma in una pianura in cui vede un giovane di nome Sharvin figlio di Shervān⁹² che sta arrostando un cervo. Quando costui vede Nowruz si spaventa e lo attacca, ma questi ha presto la meglio e sta quasi per ucciderlo quando il giovane implora pietà e gli racconta del suo stato di amante infelice:

جوان خسته خاطر چون چنان دید / که سر بر پای تیغ سرفشان دید
ز نرگس دان چشمش لاله بشکفت / برآورد آه و از دود جگر گفت
دلی دارم که جز مأوای غم نیست / سری دارم که جز خاک قدم نیست
که جان رفت و رخ جانان ندیدم / گذشتم از سر و سامان ندیدم

91 Si tratta di un termine che nella gerarchia spirituale del sufismo indica comunemente il vertice sotto il quale si trovano i Pilastri (*awṭād*) e quindi i Sostituti (*abdāl*) citati nel verso successivo, in proposito cfr. Perego [1998: 25, 40, 195]. Qui i due termini sono usati enfaticamente per sottolineare la santità del personaggio in questione.

92 Ci sono più Sharvin nella storia dell'Iran, secondo il Dehkhodā sarebbe stato il nome di un generale sassanide, ma anche di un governatore del Tabarestān; la sua città Shervān/Shirvān richiamerebbe il nome del re sassanide Anushirvān, ma potrebbe anche riferirsi agli Shirvānshāh per cui si veda Mosaheb [2002, vol. II: 1468-71], in particolare p. 1470. Non è semplice stabilire se Khwāju si riferisca a un personaggio storico preciso, rimane più probabile che lo Sharvin di questo brano sia solo un nome casuale.

Quel giovane afflitto quando vide se stesso nell'istante / in cui la sua testa era sotto una spada taglia-teste,
Dal narciso dei suoi occhi fece sbocciare il rosso tulipano (=pianse lacrime insanguinate) / quindi innalzò un sospiro e dal profondo delle viscere disse:
"Ho un cuore che non è altro che un rifugio del dolore / una testa che non è altro che polvere sotto i piedi,
Perché l'anima mia ora se ne va senza aver visto il volto dell'amata / ho sacrificato la testa senza aver nulla realizzato! (GN, vv. 2249-52)

Nel riconoscere un dolore comune, Nowruz commosso si trattiene dall'ucciderlo. Il giovane Sharvin gli racconta il suo travagliato amore per Salmà figlia del re Salm di Rum, un potente discendente del re iranico Manuchehr, la quale vive in un'inespugnabile fortezza d'acciaio in zone montuose. Nowruz, impietosito, decide a quel punto di aiutarlo:

امانش داد و از چنگش رها کرد / به لایه گفت خوش باش ای جوانمرد
که گر آید به پایان روزگارم / نهم سر یا مرادت بر سر آرم [...]
اگر لعل است از کانش برآرم / وگر لؤلؤ ز عمانش برآرم

[Nowruz] Lo risparmiò liberandolo dalle proprie mani / quindi benevolmente gli disse: "Sii lieto, o gentiluomo
Poiché se anche giungessero a termine i miei giorni / ci rimetterò la mia testa o esaudirò il tuo desiderio [...]
Se [Salmà] è un rubino, la estrarrò dalla miniera / e se è una perla la tirerò fuori anche dal mare di 'Omān (GN, vv. 2281-2, 2286)

Qui ha inizio una storia secondaria, tra le tante che costellano poemi di questa natura sia nelle lettere persiane sia nelle letterature europee. Nowruz, con l'aiuto di Sharvin, allestisce una carovana per avere più facile accesso alla fortezza d'acciaio del re Salm. Quindi si fa passare per un mercante di gioielli e attraverso Yāqut, un servo di Salm, informa il re del suo imminente arrivo al che viene subito invitato a corte.

Nowruz dinanzi a re Salm si presenta come Jomhur figlio di Bazm-afruz ('che accende il banchetto'), ma il re non è un ingenuo, si accorge subito di certe incongruenze, riconoscendo in lui le qualità di un nobile piuttosto che quelle di un mercante, e così dice tra sé:

خروسی کان نمی خواند به هنگام / بجز کشتن نباید بردنش نام
هراسی در دل آید زین جوانم / اگر چه راز پنهانش ندانم
درو بینم نشان مرزبانان / ندارد گونه بازرگانان
یقین دانم که با این مهره ماریست / به زیر این گل صدبرگ خاریست

Un gallo che non canti nel momento giusto / non si deve chiamarlo se non per ucciderlo
Da questo giovane mi giunge timore al cuore / benché io non conosca il suo segreto nascosto
In lui vedo i segni dei nobiluomini / non ha certo costui l'aspetto dei mercanti
Sono sicuro che con questa perla c'è anche il serpente / sotto questa rosa dai cento petali ci sono anche le spine! (GN, vv. 2373-6)

Tuttavia re Salm decide di stare al gioco, mostrando rispetto e interesse gli chiede di vendergli i suoi gioielli e poi di partecipare al banchetto preparato in suo onore, cose cui naturalmente Nowruz acconsente. Il re Salm intanto ordina di versare del veleno nel suo calice, senonché il menzionato servo Yāqut, avendo ricevuto precedentemente in dono dei gioielli da Nowruz, lo informa del piano. Nowruz riesce con uno stratagemma a far bere lo stesso calice proprio al re Salm e ai suoi compagni e poi, vistolo impotente, senza indugio decide di tagliargli la testa. Ucciso il re, Nowruz

riesce a sconfiggere anche il suo esercito, e qui naturalmente Khwāju non si lascia sfuggire la possibilità di prodursi in una descrizione minuziosa della battaglia che si svolge per oltre sessanta distici, episodio in cui trova posto anche un duello tra Nowruz e un guerriero di nome Gurang, che finisce prevedibilmente con la morte di quest'ultimo.

A questo punto ci aspetteremmo che Nowruz sia odiato dalla bella Salmā, in quanto egli ne aveva crudelmente ucciso il padre Salm ma invece, nonostante in lutto, ella non sa resistere al fascino del principe iranico, anzi vorrebbe affrettare le nozze con lui:

چنان بر لوح خاطر نقش می بست / که با نوروز پیوندش دهد دست

Così nella tavola della sua immaginazione ella si figurava / che con Nowruz potesse avvenire il matrimonio (GN, v. 2597)

Siamo di fronte a un altro motivo ricorrente: l'uccisione del padre, non impedisce alla bella di turno di innamorarsi dell'eroe iranico, fosse egli anche l'assassino. Per esempio questo avviene proprio nel *HH* dove Homāy uccide in battaglia il padre dell'amata Homāyun, con cui poco dopo convola a nozze.⁹³

In seguito Nowruz consulta gli astrologi per individuare il momento propizio per il matrimonio e, dopo la cerimonia nuziale, egli insedia Sharvin sul trono del re ucciso, padre della sposa, per riprendere infine la via di Rum. Nell'episodio, certamente secondario, Khwāju ha modo di descrivere ulteriormente le qualità e virtù del suo protagonista, non avido di potere ma generoso con gli amici, quasi un ideale modello di *javān-mardī*, che ritroviamo peraltro anche in Homāy, il protagonista del *HH*.

Il viaggio prosegue, e dopo qualche tempo Nowruz trova sulla sua via un pascolo in cui un esercito si è accampato. Qualcuno lo informa che il capo di questo esercito, Farrokh-ruz ('Dal fausto giorno'), re di Shām, è anche lui un innamorato di Gol, ma non riuscendo uccidere il drago (la condizione "impossibile" posta ai pretendenti, v. *supra*), aveva dichiarato guerra al padre di lei per impossessarsi della principessa con forza. Nowruz viene informato anche del fatto che Farrokh-ruz era stato già sconfitto ed ora campeggia in quel luogo delizioso, in attesa che "lo zefiro gli porti il profumo della sua amata Gol". A questa notizia la ferita amorosa di Nowruz si riapre, ma egli decide saggiamente di proseguire per il suo viaggio finché, strada facendo, giunge dinanzi a un antico monastero cristiano:

به عهد باستان بنیاد کرده / در آنجا راهبانی سال خورده
حواری نسبتان عیسوی دم / همه تسیحشان از اشک مریم
چو منزل کرد شاه در پای آن برج / چو در شاهوار آمد در آن درج
کشیشی دید در کنجی نشسته / صلیب افکنده و ز نار بسته

Era stato fondato nei tempi antichi / colà v'erano monaci attempati

Erano discendenti degli apostoli, dall'alito profumato di Gesù / i grani del loro rosario erano le lacrime stesse di Maria

Si fermò il principe ai piedi della torre [del monastero] / come perla preziosa entrò in quello scrigno

Un monaco vide seduto in un angolo / presso la croce, cinto di *zonnār*. (GN, vv. 2685-8)

In questo monastero risiede appunto un monaco con cui Nowruz si intrattiene e questi, riferendosi alla sua generosità nei riguardi di Sharvin, gli profetizza che raggiungerà la sua meta:

93 Cfr. *HH*, pp. 321-7.

مخور غم کز غمت شادی فزاید / ز اقبال گل دولت برآید [...]
 جوانمردی بجای او نمودی / غبار غصه از جانش زدودی
 مرا حال نصیر و نصر عیار / به یاد آمد درین گردنده پرگار
 بگویم با تو کانرا یاد داری / بجز تخم نکوکاری نکاری

Non darti pena, ché dalla tua pena la gioia crescerà / dal tuo Fato la rosa della Fortuna sorgerà
 [...]

Sei stato generoso e coraggioso con Sharvin / tergendolo la polvere dell'ansia dalla sua anima
 [E ora poiché] la storia di Naşir e Naşr il Brigante / m'è venuta in mente sotto questo compasso
 rotante (=la cupola celeste),

Vorrei raccontartela perché tu possa ricordarla / e tu non semini altro che il seme di opere buone
 (GN, vv. 2701, 2703-5)

È questo solo il primo di vari incontri che il principe Nowruz farà nel viaggio con monaci o asceti cristiani (v. *infra*), e che con lui si mostreranno sempre ben disposti e talora anche prodighi di consigli.

La storia di Naşir e Naşr-e 'Ayyār

A questo punto del romanzo si inserisce un ulteriore racconto, il quinto, attraverso cui l'asceta cristiano intende manifestamente incoraggiare il principe Nowruz nella sua impresa. Il racconto del monaco gira intorno all'idea e l'etica della *javān-mardi*, perché in estrema sintesi illustra come grazie alla sua disinteressata generosità Naşr-e 'Ayyār (Naşr "il Brigante") riesce a ottenere il compenso desiderato.⁹⁴

C'era in Khorāsān un potente re che aveva un unico figlio di nome Naşir ('il vittorioso'), un ragazzo bellissimo ma anche assai pio. Un giorno Naşir chiede al padre di recarsi alla Mecca per compiere il pellegrinaggio. Il padre acconsente dandogli molto danaro e gli raccomanda, una volta arrivato a Baghdad, di alloggiare e lasciare i propri averi presso un amico fidato e generoso di nome Naşr-e 'Ayyār.

Naşir parte con una carovana alla volta della Mecca, ma strada facendo i briganti lo assalgono e saccheggiano la sua carovana uccidendo i pellegrini, e anche Naşir è gravemente ferito e privato di ogni suo avere. Tra grandi pene e difficoltà riesce comunque ad arrivare a Baghdad e trova Naşr-e 'Ayyār il quale lo accoglie generosamente, s'incarica di curare le sue ferite e proteggerlo finché Naşir riconquista la salute. Un giorno, mentre Naşir passeggia in giardino ecco che scorge una donna bellissima dinanzi alla quale gli tremano le gambe:

رخش را شمع مه پروانه گشته / ز رفتارش پری دیوانه گشته
 برآمد بادی از صحرای سودا / فتادش آتش دل در سویدا
 تنش چون بید لرزنده از باد / چو سنبل گشتش از غم شاخ شمشاد
 برست از ارغوانش برگ خیری / رخ بستان فروزش شد زیری

La candela della luna dinanzi al volto di lei si faceva umile falena / per il suo portamento persino le fate impazzivano [d'invidia]

Sopraggiunse un vento dal campo della passione / gettando il fuoco nel più profondo del cuore di lui

Come un salice al vento il corpo di Naşir si fece tremulo / dal dolore quel ramo di bosso si fece come tenero giacinto

94 In generale sulla relazione tra brigantaggio e spiritualità nel mondo islamico cfr. A. Iacovella [2006].

Crebbe dal rosso *arghavān* [del suo volto] un fiore giallo / quel volto illumina-giardini gli si fece tutto giallo (GN, vv. 2768-71)

Naṣr-e ‘Ayyār d’improvviso vede Naṣir mutato e sconvolto, gliene chiede il motivo e comprende che egli s’è innamorato della sua amatissima moglie:

قضا را بود آن فرخنده دیدار / به کابین در نکاح نصر عیار
اگر چه خاطرش صید حرم بود / به مردی قبله اهل کرم بود
نکرد آن حال پنهان آشکارا / در آمد از در لطف و مدارا

Per caso quella bella di fausto aspetto / era proprio la moglie di Naṣr-e ‘Ayyār
Ma benché la mente di lui fosse tutta presa dall’alcova / in fatto di generosità (*mardī*) egli era la *qibla* dei generosi
Per cui egli non palesò a Naṣir il suo intimo imbarazzo / [anzi] mostrò con lui solo grazia e gentilezza (GN, vv. 2781-3)

Insomma Naṣr-e ‘Ayyār non solo non dice al suo ospite Naṣir che la donna di cui si è invaghito è sua moglie, anzi persino gli promette che cercherà al più presto di farla sposare con lui. Quindi all’insaputa di Naṣir ripudia la moglie, rimandandola da sua madre. Poi lo stesso Naṣr-e ‘Ayyār, offrendo grandi ricchezze, chiede la mano della ex-moglie per il suo amico Naṣir. Più tardi Naṣir tornato in Khorāsān scoprirà la generosità estrema dell’amico e deciderà di trattare la sua sposa, ossia la ex-moglie di Naṣr-e ‘Ayyār, come una sorella.

Nel frattempo Naṣr-e ‘Ayyār, impoverito per avere speso molti suoi averi per favorire il matrimonio di Naṣir e colpito da altre sventure, cade in un tale stato di disgrazia che non vede altro rimedio se non recarsi in Khorāsān, per chiedere aiuto a Naṣir. E Naṣir, memore di tanto smisurata generosità, lo accoglie a braccia aperte e gli dona un grosso gregge. Ma ancora una volta il destino non è clemente con Naṣr-e ‘Ayyār perché i lupi divoreranno tutte le sue pecore. Naṣir per una seconda volta gli offre la stessa possibilità, ma puntualmente il destino si accanisce con Naṣr-e ‘Ayyār il quale di nuovo perde tutto il suo gregge, questa volta attaccato dai leoni. Una terza volta Naṣir gli offre un gregge, e finalmente questa volta il destino aiuta Naṣr-e ‘Ayyār, anzi, le sue capre figlieranno e avranno tutte parti gemellari:

چو باز آمد ز در بخت جوانش / سپهر پیر داد از غم امانش
برون رفت اختر از برج و بالاش / فروزان گشت خورشید جلالش [...]]
قران کرد اخترش با زهره در ثور / برفت از دست کیوان ساغر جور [...]]
زمانه دادش از دولت دو بهره / ز هر یک بز پدید آمد دو کهره [...]]
برست از نحس کیوان اختر او / شه سیارگان شد چاکر او

Quando rientrò dalla porta la sua giovane Fortuna (*bakht*) / questo vecchio Cielo (*sepehr*) gli diede [infine] rifugio dalla pena
La sua Stella (*akhtar*) uscì dalla costellazione del tedio / il Sole maestoso per lui prese a risplendere [...]
La sua Stella gli allineò Venere nella costellazione del Toro / dalla mano di Saturno cadde il calice della crudeltà [...]
Il Tempo (*zamānē*) gli concesse dalla Fortuna (*dowlat*) due profitti: / da ogni capra nacquero due caprette! [...]
La sua Stella si liberò dall’infesto Saturno / il re delle stelle (= il sole) divenne il suo servo!
(GN, vv. 2850-1, 2853, 2856, 2858)

Come abbiamo visto anche prima, tra varie eleganti immagini astrologiche, troviamo qui ulteriori insistiti riferimenti al concetto del Tempo-Destino, vistosamente personificato, per Khwāju come si intuisce piuttosto centrale nelle umane vicende sia nel bene che nel male. Si osservi in particolare

l'ingresso tra i vari astri e pianeti nominati anche della "stella" (*akhtar*) personale di Naṣr-e 'Ayyār. Sembrano qui compresenti due concezioni antitetiche, una chiaramente espressa ossia quella di un destino o fato cieco e quella, solo implicita, del *qadar* (decreto) divino - cui certamente Khwāju, un temperamento profondamente mistico e sufi militante, è allineato - l'una, residuo del lascito antico-iranico tendenzialmente pessimista, l'altra profondamente insita nella più ottimistica visione islamica. In breve, dopo tante disavventure Naṣr-e 'Ayyār non solo diventa ricco, ma a quel punto Naṣir gli promette persino di dargli in sposa sua "sorella", che il lettore già sa non essere altri che la ex-moglie dello stesso Naṣr-e 'Ayyār il quale però è ancora ignaro di tutti gli sviluppi successivi. E Naṣr-e 'Ayyār, "miracolato" dal destino, scopre la piacevole verità soltanto nella camera nuziale:

گرفتیش دست و دادش خواهر خویش / که گوهر را سزد هم گوهر خویش
چو با زن شد به حجله نصر عیار / برون آمد ز پرده لاله رخسار
یکی بگشود چشم و شوی خود دید / یکی دیگر زن مه روی خود دید

[Naṣir] prese la sua mano e gli diede sua sorella / poiché la perla merita di stare con la sua perla
Quando Naṣr-e 'Ayyār andò con la donna nella camera nuziale / e uscì dal velo quel volto di tulipano,
Una aprendo gli occhi vide il proprio marito / l'altro vide il volto di luna di sua moglie! (GN, vv. 2862-4)

A quel punto sarà la moglie a raccontare che cosa le era accaduto e Naṣr-e 'Ayyār a comprendere il grado di riconoscenza dell'amico Naṣir il quale aveva saputo rispondere alla sua generosità con lo stesso dono.

2.5. Altre avventure di Nowruz

Nowruz e i briganti

Tornando alla storia principale, Nowruz, sempre diretto verso Rum, prosegue per la sua via in cui presto si imbatte in una carovana. Viene a sapere che il suo capo, Bakht-afruz ("Fortuna splendente"), è il consorte della balia della principessa Gol, ossia la bella figlia del re di Rum, per la quale egli si era messo in viaggio. Ma proprio nel momento del loro incontro, ecco che dei briganti attaccano la carovana: Nowruz reagisce prontamente, riesce a difendere i carovanieri, uccidendo il capo dei briganti e catturando gli altri che poi consegnerà a Bakht-afruz. Qui Khwāju coglie l'occasione per soffermarsi su questi ostacoli che continuamente sorgono nel percorso che Nowruz aveva intrapreso, traendone puntualmente la morale:

طریق دوست بی دشمن محالست / امید وصل بی هجران محالست
گل از خار و زر از خارا برآید / مه از میغ و در از دریا برآید
کسی کو مهره را باشد طلبکار / ببايد رفتش در دیده مار

La via dell'amata è impossibile senza affrontare i nemici / la speranza dell'unione (*vaṣl*) è impossibile senza conoscere il distacco (*hejrān*)
La rosa spunta sulla spina e l'oro dalla pietra dura / la luna dalle nuvole fuoriesce e la perla dal mare
Colui che cerchi tesori e perle / dovrà arrivare dinanzi agli occhi del drago! (GN, vv. 2949-51)

Discorso in cui riemerge in filigrana un sottotesto misticheggiante: gli ostacoli che si parano davanti al protagonista sono *prove* che l'amante deve inevitabilmente superare per potere conseguire l'"unione" con l'amata dopo il "distacco", due termini-chiave della mistica sufi.

Proseguendo per la sua strada Nowruz arriva finalmente nei territori “romani” (*rumi*) governati dal padre di Gol e poco dopo, s’imbatte in una fortezza d’acciaio davanti alla quale staziona una guardia con il compito di ammonire i viandanti a non proseguire per la presenza di uno spaventoso drago sputa-fuoco. Nowruz, memore della condizione che il Cesare aveva posto per poter ottenere la mano di Gol, vuole vedere il drago e ucciderlo per portarne il cadavere al padre della sua amata. Chiede alla guardia dove sia il rifugio del drago e, malgrado gli ammonimenti di questa, si avvia deciso allo scontro con il mostro che così è descritto da Khwāju:

به سینه کوه مال و صخره فرسای / به دنبالہ زمین کوب و کمرسای
سرش چون پشته پر خار سر تیز / مقامش دوزخی پر برق خون ریز
دهانش کوره انگشت سوزان / دو چشمش حلقه مشعل فروزان
زبانش خنجر زهر آب خورده / لبان را چشمه زهر آب کرده
فشش همچون دم غرغاو گشته / سرو مانند شاخ گاو گشته
سر نیشش بسان نوک نیزه / دل کوه از نهیبش ریزه ریزه [...]]
بخار سینه اش 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 آهن

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

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 (*ghazhghāv*) / 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 sbriaciava [...]

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 (*GN*, vv. 2990-5, 2997-9)

Il principe Nowruz è spaventato da questo spettacolo orribile e, similmente al principe Homāy nel *HH* che chiedeva soccorso a Dio invocandone il Nome Supremo⁹⁵, anch’egli recita delle lunghe preghiere prima di andare ad affrontarlo, 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 [...]]
مگر لطف توأم یاری نماید / وگرنه هیچ کاری بر نیاید
بگفت این و به کوشش تن بیاراست / نیایش کرد و از یزدان مدد خواست

“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”

95 Cfr. *HH*, p. 174.

Questo disse e si preparò allo sforzo immane / pregò e chiese soccorso al Signore Iddio (GN, vv. 3025-9)

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
هژیر اژدهاکش نیزه بگذاشت / عمود گاو سر بر گردن افراشت
بزد بر کله و مغزش فرو ریخت / زمین با خون و مغزش در هم آمیخت

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 (GN, vv. 3047-50)

2.6. Arrivo di Nowruz alla reggia del Cesare di Rum, ulteriori prove e incontro con la bella Gol

Nowruz trionfante porta con un carro il cadavere dell'animale al Cesare di Rum, il quale lo accoglie calorosamente elogiandolo e donandogli tesori. Il Cesare chiede a Nowruz chi sia da dove provenga e perché si trovi nelle terre di Rum, e aggiunge che aveva sentito di lui dal capo-carovana Bakht-afruz, il predetto marito della balia di Gol, che gli aveva riferito delle sue prodezze contro i briganti. Si noti che Nowruz si presenta al Cesare senza rivelare la propria origine regale, forse per cautela (si potrebbe pensare qui alla secolare inimicizia tra i sassanidi e i romani d'oriente), e dopo i convenevoli gli ricorda la sua promessa con queste parole:

ز ایرانم یکی مرد سپاهی / چشیده آب تیغم مار و ماهی
زمانه اژدهاکش کرد نامم / بجز پیوند قیصر نیست کامم
شهان هر عهد و پیمانی که کردند / یقین دانم که از آن برنگردند

Sono un uomo d'arme che viene dall'Iran / la mia spada lucente hanno assaggiato pesci e serpi
Il Tempo mi ha dato la fama di "uccisore di draghi" / [ma] non desidero altro che imparentarmi con il Cesare

Quando i sovrani fanno patti e promesse / ad esse, ne sono certo, non si sottraggono (GN, vv. 3108-10)

Ma il Cesare, che in realtà non vuole maritare l'amata figlia, mette davanti a Nowruz un'altra condizione ossia quella di combattere in lotta libera (*koshti*) con un suo temibile schiavo nero dal corpo massiccio di nome Shebl; se supererà anche questa prova, allora diverrà suo genero ed erediterà pure il trono, altrimenti verrà ucciso. Nowruz accetta la nuova condizione, al che il capo-carovaniere Bakht-afruz cerca di dissuaderlo in quanto gli è chiaro che il Cesare intende solo togliere di mezzo un pretendente sgradito, ma va da sé che questi consigli non fanno breccia. Khwāju non perde l'occasione per descrivere con la consueta perizia il nero forzuto che deve combattere con Nowruz:

در آمد ناگهان کوهی کمرکش / فتاده در درون از سهمش آتش
سیاهی همچو دوداندود دیوی / از او در جان مرد و زن غریوی
پلنگی آهنین چنگال جنگی / چو شیر شرزه نامش شبل زنگی [...]

سرش چون گنبدی پر دود دوزخ / نفس تون و دهان مانند مسلخ [...]
سحر کو سر برآوردی ز بالین / برفتی روز را نور از جهان بین [...]
چو شیدایی برون جسته ز زنجیر / و یا شیرى شنیده بوی نجیر
بغزید و به میدان رخ درآورد / لباس خام گرگ از سر برآورد
سیه شد چشم چرخ لاجوردی / نهان گشت آفتاب از روی زردی

Sopraggiunse d'improvviso quello [schiavo grande] come montagna / gettando fuoco negli animi [degli astanti] per la paura che incuteva

La sua nerezza era come quella di un demone avvolto nel fumo / alla sua vista dal profondo dell'anima uomini e donne lanciavano grida [di spavento]

[Era come] una pantera dagli artigli di ferro pronta alla lotta / simile a leone feroce, il suo nome: Shebl il Negro (*Shebl-e zangi*) [...]

La sua testa era come una cupola colma di fumo infernale / l'alito un fetore e la bocca un macello [...]

All'alba quando alzava la testa dal cuscino / agli occhi spariva la luce del giorno [...]

Come un pazzo liberato dalla catena / o un leone che sente l'odore della preda,

Ruggì e verso l'arena si volse / la pelliccia di lupo dalla testa si tolse

Si annerì l'occhio della Ruota del cielo color lapislazzuli / il sole si nascose per [la vergogna del] suo pallore (*GN*, vv. 3174-6, 3178, 3182, 3191-3)

Dinanzi all'aspetto demoniaco del suo avversario, Nowruz nuovamente chiede aiuto a Dio e dopo una lotta durissima, riesce alla fine a sopraffare l'avversario spaccando in due la testa di Shebl. Quindi Nowruz fiducioso chiede al Cesare di rispettare la sua promessa, ma questi tergiversa e lo invita ancora a pazientare.

La stessa sera la balia di Gol si reca presso Nowruz e, dopo aver lodato le sue prodezze, gli racconta che Gol avendo assistito dal tetto della reggia alla lotta, si è innamorata di lui⁹⁶:

که چون شبل سیه را در ربودی / بدان جادو ید بیضا نمودی
گل گلچهر سوسن بوی گلرنگ / به بام آورده بود از حجره اورنگ
تماشا را گشوده نرگس مست / به زور بازویش افکندی از دست
کنون پیشش نگر کز غم دوتا هست / چو زنگی روزش از محنت سیاهست
گرفتی کشتی و کشتی به دردش / مهل با روی زرد و آه سردش
بگیرش دست چون افتاده توست / دلش ده چون زجان دل داده توست

[Gli disse]: “Quando sfidasti Shebl il Negro / e a quello stregone mostrasti la Mano Bianca⁹⁷

Gol dal volto di rosa e il profumo di giglio / fece portare dalla stanza sul tetto il suo baldacchino

Guardava con i narcisi [dei suoi occhi] ebbri: / con le tue braccia forzute tu l'hai conquistata

Adesso il suo dorso è piegato in due per la pena amorosa / come i negri i suoi giorni sono neri da tanto dolore

Iniziando quella lotta, di passione l'hai sopraffatta / orsù, non lasciarla sola con il volto pallido e il freddo sospiro!

Porgile la mano poiché è caduta per amor tuo / donale il tuo cuore poiché dal profondo dell'anima t'ha donato il suo cuore” (*GN*, vv. 3259-64)

96 Per il motivo della modalità d'innamoramento per sbirciamento dall'alto, si veda: Norozi [2018b].

97 Il profeta biblico è citato nelle lettere persiane soprattutto per alcuni miracoli come quello, qui menzionato, della “mano bianca”, ossia mondata dalla lebbra (*Corano* VII: 108; XX: 22; XXVI: 33; XXVII: 12; XXVIII: 32), o quello della verga che si trasforma in serpente dinanzi al Faraone (*Corano* XX: 17-24, VII, 103-127) nella “gara di magia” con i maghi egiziani.

A queste parole Nowruz risponde descrivendo il suo stato di innamorato con immagini che rimandano al suo lungo pericoloso viaggio, enumerando gli ostacoli che ha dovuto via via affrontare, per desiderio di Gol:

هنوز از سنبلش نشنیده بویی / شدم دور از جمال او چو مویی [...]]
چو با آن مار دمکش در فتادم / شکنج زلف او آمد به یادم
وزان ساعت که در زنگی زدم چنگ / نرفت از چشمم آن خال سیه رنگ [...]]
اگر گردند دشمن دوستانم / نخواهد بود بی گل بوستانم [...]]
چو می‌دانی که من اینجا غریبم / ببخش از خوان ببخشایش نصیبم [...]]
چراغی ده کزین ظلمت برآیم / کلیدی ساز کین در برگشایم

Non avevo neppure sentito il profumo del giacinto [della sua chioma] / che, lontano dalla sua bellezza, diventai magro come un capello [...]
Quando lottavo con quel drago sputa-fiamme / pensavo alle torture dei suoi capelli
E in quell'ora in cui ghermii quel nero / non s'allontanò dai miei occhi il nero del suo neo [...]
Mi diventassero nemici anche gli amici / non sarà mai privo di Gol il mio roseto [...]
Poiché sai che io qui sono straniero / dalla mensa donami, generosamente, quel che mi spetta! [...]
Dammi una lampada affinché io esca da quest'oscurità / fammi una chiave così ché io apra questa porta! (GN, vv. 3278, 3281-82, 3284, 3292, 3296)

La balia di Gol conforta Nowruz e gli assicura che presto la sua “notte del distacco” arriverà al “giorno dell'unione”. In seguito Nowruz si reca nuovamente presso il Cesare a reclamare la mano della principessa, ma il re di Rum mentre comincia a discorrere sulla virtù della pazienza e temporeggia, con eleganti metafore gli ricorda anche - essendo ignaro della vera identità di Nowruz - il suo rango inferiore:

مگس با باز اگر انباز باشد / خیالست اینکه او هم باز باشد
کجا با خاره خیری یار گردد / گل سوری عروس خار گردد [...]]
ولی چون قول و پیمان با تو کردیم / که از پیمان و قولت بر نگردیم
کنون در آن معانی استواریم / به هر صورت که خواهی سربرآیم
به صبر این کارها گردد میسر / به عمری می‌شود خاک زمین زر

Anche se la mosca con il falco si associa / è illusione ritenere che anche lei sia un falco
Quando mai una roccia può essere amica di una violaciocca / quando mai una rosa di Siria può essere amica di una spina? [...]
Ma siccome noi abbiamo fatto un patto con te / promettendo che non ci saremmo distolti dal patto
Adesso fermi rimarremo in quanto abbiamo inteso / in ogni modo che desideri ci atterremo [ai patti]
[Ma sappi] con la pazienza tali faccende vanno a buon fine / una vita occorre perché la terra divenga oro (GN, vv. 3340-1, 3346-8)

Il Cesare insomma promette e non promette, di fatto rimanda tutto a tempo indeterminato. Nella stessa notte arriva a corte un messaggero che annuncia che l'esercito di Farrokh-ruz ha circondato il palazzo e vuole rapire la principessa. Avevamo già incontrato questo Farrokh-ruz, un altro pretendente di Gol, precedentemente sconfitto in un primo tentativo di abbattere il Cesare e conquistare la principessa. Ed ecco che il Cesare, forse anche per togliersi dall'imbarazzo, come ultima condizione per concedere la mano di Gol chiede a Nowruz di sconfiggere l'assediate Farrokh-ruz, ennesima prova che il nostro eroe accetta di nuovo senza batter ciglio.

2.7 Nowruz nella stanza di Gol: scene di corteggiamento

Ma prima di passare alla battaglia tra l'antico spasimante Farrokh-ruz e il principe Nowruz, nell'inedito ruolo di difensore del Cesare di Rum, Khwāju inserisce altri tre capitoli di oltre 200 distici, non solo creando nell'economia della narrazione una sapiente variazione dopo la scena del duello mortale tra Nowruz e Shebl il Negro, ma anche riproponendo la materia centrale del suo romanzo, quella amorosa, e spingendo la *quête* di Nowruz verso il suo prevedibile epilogo.

La stessa notte in cui giunge la notizia dell'arrivo dell'esercito di Farrokh-ruz, Nowruz afflitto dall'amorosa sofferenza, si reca presso l'alcova di Gol:

شبی تیر غمش دلدوزتر بود / شرار سینهاش دلسوزتر بود [...]
 برون آمد چو مرغ از آشیانه / چو مه شد در لباس شب روانه
 روانش گشته خون از عشق دلبر / روان شد تا به پای قصر قیصر [...]
 چراغ شب نشینان دید مرده / نگهبانان شب را خواب برده [...]
 بزد طوفی در آن بتخانه چین / شبستان دید پر خورشید و پروین

Una notte in cui la freccia del dolore gli penetrava ancor più nel cuore / e la fiamma nel suo petto bruciava ancor di più [...]

[Nowruz] uscì come un usignolo dal nido / come la luna si mise in movimento coperto dalle vesti della notte

Il suo spirito sanguinava dal tanto amore per la sua rubacuori / mentre camminava diretto alla reggia del Cesare [...]

Vide spente colà le lampade dei veglianti / le guardie della notte erano tutte addormentate [...]

Fece un giro in quella "pagoda di idoli cinesi" / le alcove vide tutte piene di soli e pleiadi (= magnifiche fanciulle) (GN, vv. 3399, 3402-3, 3409, 3419)

Nowruz, penetrato nel gineceo del Cesare, si fa coraggio e prosegue finché non arriva alla stanza di Gol in cui ella sta dormendo beata. Khwāju, come da par suo, si sofferma sulla descrizione di questo primo incontro e della bellezza di Gol dormiente, contemplata dal suo innamorato. Vediamone qualche verso:

گل گلچهر بر اورنگ خفته / وزو اورنگ رنگ گل گرفته
 نهاده شمع ها پیرامن گل / سمنبر در میان چون خرمن گل [...]
 چو نرگس چشم مستش رفته در خواب / چو سنبل زلف شستش گشته پرتاب [...]
 چو دید آن فتنه را در خواب نوشین / درو حیران شدش چشم جهان بین
 به دل گفت این گل بستان فروزست / و یا در تیره شب تابنده روزست
 بهشتی پیکری حورا سرشتست / و یا سروی ز بستان بهشتست

Gol, quel volto di rosa, dormiva nel suo letto / e il letto da lei aveva assunto il color della rosa
 Intorno a Gol v'erano molte candele / tra di esse quel petto di gelsomino era come mazzo di rose [...]

Come narcisi i suoi occhi ebbri erano immersi nel sonno / come il giacinto la rete della sua chioma era tutta pieghie e volute [...]

Vedendo Nowruz quella tentazione sprofondata in dolce sogno / in tale visione stupefatti rimasero i suoi occhi

Disse al suo cuore: "Questa è la rosa che illumina il giardino / oppure è giorno luminoso in notte oscura?"

È una figura paradisiaca dall'indole di *urì* / oppure un cipresso del giardino del paradiso?" (GN, vv. 3424-5, 3428, 3440-2)

Descrizione in cui, dopo i giochi di parole scontati su *gol*/rosa dei primi due versi, e le similitudini classiche del v. 3 (narcisi-occhi, giacinto-chioma), si vira verso altre immagini che enfatizzano il

carattere di “visione” straordinaria che esperisce Nowruz di fronte a tanta “tentazione” (*fetné*), rimanendone “stupefatto” (*heyran*), un termine che richiama la *heyrat* o “stupore” dei mistici sufi (v. 4); la visione dell’amata poi è resa abilmente contigua alle “beatitudini” paradisiache (v. 6).

Khawāju descrive ulteriormente l’effetto della visione della bellezza di Gol su Nowruz, precisando che gli fa perdere i sensi, un topos non nuovo nel romanzo persiano medievale (c’è per es. già nel *Vis o Rāmin*, come sopra ricordato):

به پرواز آمدش مرغ دل مست / هوایی گشت و شد یکباره از دست
ز خود می‌رفت و می‌آمد دگر باز / درو می‌دید و می‌رفت از خبر باز

Prese a volare l’usignolo del cuore suo ebbro / lo rapì la passione e di colpo svenne
Da se stesso usciva e di nuovo ritornava / la guardava e di nuovo perdeva i sensi (GN, vv. 3443-4)

Nowruz si riprende ma, estasiato dalla vista della bella Gol addormentata, non sa come controllarsi, è indeciso se baciarle i piedi o la bocca oppure non toccarla per niente, ma alla fine:

چو تاب تلخی هجران نیاورد / به بوسی شکرش را چاشنی کرد
لبالب شد دهانش از می‌تاب / وزان پس کرد عزم جام جلاب

Dacché non ebbe la forza di sopportare l’amarezza del distacco / con un bacio lo zucchero di lei assaggiò
La sua bocca si riempì sino all’orlo di vino puro / dopo di che si volse alla coppa d’acqua di rose (GN, vv. 3449-50)

Dopo averla baciata sulla bocca, Nowruz infila nel dito della principessa dormiente il proprio anello regale ed esce dal palazzo:

ز لعل تابناکش خاتمی بود / که در دست شهان زانسان کمی بود
برون آورد و در انگشت گل کرد / که باشد سرخ گل را لعل در خورد

Nowruz aveva un anello con incastonato un brillante rubino / un rubino che era raro vedere alle dita dei re
Se lo sfilò e lo mise al dito di Gol [dormiente] / giacché una rosa rossa ben merita un rubino! (GN, vv. 3452-3)

Al suo risveglio Gol scopre l’anello e comprendendo che è di Nowruz, il suo amore si riaccende ancor più ardente di prima causandole inquietudine. Ella chiede allora del vino, e Khawāju si produce anche qui in una scena relativamente nuova in cui è una donna, piuttosto che l’eroe, protagonista di una vera e propria ubriacatura che, sottilmente, rimanda all’ebbrezza amorosa che ormai l’ha travolta:

به گرمی چون شرابی چند در گشت / صنم را آتش دل تیزتر گشت
قدح می‌خورد و میزد چون قدح جوش / نبید تلخ می‌شد از لبش نوش
رخش گشت از می‌گلگون چو لاله / ز نرگس لاله اش بگرفت ژاله
به ساقی گفت ازین آهسته تر باش / وگرنی راز پنهانم شود فاش [...]]
مبر چندین به جام می ز دستم / که من امروز خود بی باده مستم
پس آنکه از نواسازان نوا خواست / که گردد کار عشاق از نوا راست
خوش آوازی ترنم ساز چنگی / به رخ رومی به چین طره زنگی
نگارینی که نامش بود شهناز / ز نوروز این نوا آورد بر ساز

Quand’ella ebbe bevuto più volte il vino, accalorandosi / in quell’idolo bello il fuoco del cuore divenne più forte

Gustava il calice di vino e ribolliva come calice / il vino amaro prendeva dolcezza dalle sue labbra

Il suo volto divenne per il vino rosato come il tulipano / dal narciso degli occhi rugiada si posò sul tulipano [delle guance]

Allora disse al coppiere: “Vai più piano / altrimenti il mio segreto nascosto si rivelerà [...]

Con coppe di vino non farmi uscire di me stessa / ché io sono oggi ebbra anche senza il vino”

Dopo di che richiese musica ai suoi menestrelli / ché il tormento degli innamorati con la musica si acquieta

Una cantante, compositrice di melodie per arpa / che aveva volto romano e chioma africana (=nerissima)

Una vera bellezza che aveva nome Shahnāz / sul bel Nowruz questa canzone prese a cantare (GN, vv. 3502-5, 3508-11)

La canzone eseguita dalla cantante Shahnāz (nome che, più avanti, il poeta spiega essere anche il nome di una tonalità musicale tradizionale)⁹⁸ è riportata in un brano lungo circa 70 distici, di cui vedremo solo qualche verso:

بیا ای یار تا با هم بسازیم / نسوزیم از غم و با غم بسازیم
دل شاد از درون ریش جویم / غم دل با درون خویش گویم [...]]
نظر هم با خیال یار بازیم / نوا از ناله‌های زار سازیم
چرا از تشنگی در آب میریم / گهی در تب گهی در تاب میریم
ز بس کز چشم ما سیلاب ریزد / عجب باشد که توفان بر نخیزد [...]
حدیث عشق در دفتر نگنجد / شراب شوق در ساغر نگنجد [...]
شب تاریک روزان را سحر نیست / ز روز بی دلان تاریکتر نیست

Vieni, o amica affinché insieme sopportiamo (*besāzim*) questa pena / e non bruciamo (*nasuzim*) dal dolore e al dolore ci adattiamo (*besāzim*)

Il cuore dall'intimo ferito cerchiamo di rallegrare / il dolore del cuore cantiamo al nostro animo dolente [...]

Facciamo un gioco di sguardi con il fantasma dell'amico / una melodia costruiamo dai lamenti struggenti

Perché mai nella sete d'acqua dovremmo morire / perché ora nella febbre, ora nell'ardore, dovremmo morire?

A tal punto dai nostri occhi si riversa la piena [delle lacrime] / che è strano se non si alza ancora la tempesta [...]

Il discorso d'Amore nel quaderno non entra / il vino della passione nel calice non entra [...]

Non arriva all'alba la notte di chi ha giorni tenebrosi / non c'è giorno più buio del giorno degli innamorati (GN, vv. 3512-3, 3515-7, 3523, 3525).

Dopo questo elegante preludio, la canzone di Shahnāz prosegue in prima persona, e nel lamento dell'io lirico chiaramente si proietta la sofferenza della bella Gol:

غریب افتادهم با آشنایی / که هر روزش کشد خاطر به جایی
غریب آن نیست کورا آشنا نیست / غریب آنست کز محنت جدا نیست
به مستی در جهان افسانه گشتم / ز خویش و آشنا بیگانه گشتم
وگر وقتی شرابی کردهام نوش / ز تاب دل چو ساغر کردهام جوش
وگر یاد لب لعلش نکردم / حرامم باد هر جامی که خوردم [...]
سر آن بهتر که باشد بر کف دست / دل آن خوشتر که باشد واله و مست
گل از نوروز گیرد رنگ و بویی / بهار از ابر یابد آب رویی

98 Sulla terminologia musicale in Khwāju, cfr. “Indice dei nomi: *eştelāhāt-e musiqi*” in Khwāju-ye Kermāni [1991: 753-5].

Mi sento estranea (*gharib*) con un che conosco (*āshnā*) / la cui mente è sempre occupata in qualche posto
Straniero non è colui che non ha un conoscente / ma colui che non è separato dalla pena [amorosa]
Per l'ebbrezza una favola divenni nel mondo / un'estranea (*bigānē*) divenni a me stessa e a chi conosco
E se qualche volta un vino ho gustato / ho ribollito per l'ardore di cuore come il calice
E se non ho ricordato il labbro di rubino di lui / mi sia proibita ogni coppa del vino che bevvi! [...]
La testa, meglio è che sia nel palmo della mano [pronta a sacrificio] / il cuore, più dolce è che sia ebbro e folle d'amore
La rosa (*gol*) è dalla primavera (*nowruz*) che riceve profumo e colore / [così come] la primavera è dalla nuvola che riceve il suo orgoglio

من آن مرغم که صد سیمرغ بودم / ز بازان دل به بازی می ربودم [...]
کنون بنگر که چون پر برگشادم / به دام شاه بازی در فنادم
گر از خاک رهش دوری گزینم / سمندروار در آتش نشینم [...]
گل از نوروز نتواند بریدن / که بی نوروز گل خوش نیست دیدن [...]
نمی‌خواهم حیات جاودانی / که سیرم بی تو ز آب زندگانی [...]
نشام بر در میخانه جوید / حدیثم از می و پیمانہ جوید [...]

Io sono quell'usignolo ch'era [una volta] cento Simorgh / e ai falchi carpiva il cuore per gioco [...]
Adesso guarda come ho spiccato il volo / per cadere nella rete di un falco reale
Se dalla polvere della sua via mi allontanassi / come salamandra dimorerei nel fuoco [...]
La rosa (*gol*) dalla primavera (*nowruz*) non può separarsi / ché senza primavera non è bello vedere la rosa [...]
Non voglio la vita eterna / ché senza di te mi è di troppo l'Acqua di Vita [...]
Il mio indirizzo cercatelo alla soglia della taverna / la mia storia cercatela nel vino e nella coppa [...]

خبر داری که از خویشم خبر نیست / ز بی خویشی مرا پروای سر نیست [...]
دمی بنشین و بنشان آتشم را / به دست آور دل محنت کشم را
گرم بر دل بود بار تو شاید / کشم بار تو تا جانم برآید [...]
منم شمع و تو روز ای روشنایی / بمیرم پیش رویت چون بیایی
گرم بر باد شد دل در هوایت / کنم هم جان فدای خاک پایت

Sai che di me stessa non ho più notizie? / Nell'assenza di me (*bi-khwishī*) non m'importa più della testa? [...]
Fermati un istante e spegnimi il fuoco / prendi nelle tue mani questo mio cuore travagliato!
Se sul cuore porto il peso [dell'amore] di te è ben giusto / sopporterò il tuo peso finché avrò vita [...]
Io sono una candela e tu il giorno, o luce [mia] / dinanzi al tuo volto mi spegnerò quando vorrai venire
E se il cuore mio nella tua passione finirà al vento / sacrificherò anche la vita per la polvere dei tuoi piedi (GN, vv. 3531-35, 3537-8; 3543, 3545-6, 3548, 3556, 3559; 3569, 3573-4, 3578-9)

La canzone di Shahnāz parla in modo trasparente dell'amore di Gol e Nowruz, i cui nomi nel testo sono ripetutamente citati sfruttandone le valenze anfibologiche. Si notino anche le belle immagini aviarie, in cui l'amata è paragonata a un usignolo che sta per essere ghermito dal falcone. Ma si osservi soprattutto il linguaggio estremamente ambiguo, tipico della poesia di ispirazione più schiettamente sufi, che nel profluvio di immagini bacchiche (vino, coppa, ebbrezza, taverna) introduce concetti come l' "assenza da sé" (*bi-khwishī*) o "estraneo" (*biganē*) - "conosciuto/intimo"

(*āshnā*), il che di nuovo fa percepire al lettore il sottotesto mistico che sottende la bella favola d'amore tra Gol e Nowruz.

2.8 L'ultima battaglia di Nowruz e matrimonio con Gol

Tornando alla storia, il capitolo successivo è relativo a una sanguinosa guerra incominciata da Farrokh-ruz, re di Shām/Siria che non avendo speranza di conquistare pacificamente la mano di Gol circonda col suo esercito il palazzo del Cesare per conquistare con la forza la figlia di questi. Khwāju descrive ampiamente le scene di questa guerra, in circa 80 distici, in cui alla fine Nowruz, vestito con una pelliccia di leone (*kimokht-e daygham*), riesce a sconfiggere a duello Farrokh-ruz montato su un elefante e a ucciderlo.

A questo punto Nowruz, durante i festeggiamenti per la vittoria, torna alla carica con il Cesare. Avendo ancora una volta dimostrato il suo valore egli si trova nella condizione ideale per chiedere la mano di Gol, ma il Cesare nicchia, vuole ancora rimandare tutto di un mese. Bevendo molto quella sera stessa Nowruz si addormenta e ha una visione onirica in cui, come era accaduto all'inizio della storia, ancora una volta vede due uccelli-veggenti, due usignoli, che parlando tra loro informano Nowruz di una terribile realtà di cui il principe è totalmente all'oscuro:

میان سبزه زاری دید در خواب / که بودی بر کنار چشمه آب
شکفته گل در آن پیروزه گلشن / دو بلبل کرده بر شاخی نشیمن
یکی می گفت و می زد آه دلسوز / که حاضر بودی ای یار دل افروز
که امشب چون کمین بر گل گشودند / چو گلبرگش ز گلشن در ربودند [...]
قضا را پاسی از شب گذشته / همه میخوارگان خوش خواب گشته
مگر طوفان جادو را زناگاه / گذار افتاد بر قصر شهنشاه
چو آن مرغ جهانسوز فسون ساز / به شادروان قیصر کرد پرواز
چو نرگس دید گل را خفته در کاخ / چو باد مهرگان برپوش از شاخ
هوا بگرفت و بردش تا به ارمن / که هست او را در آن منزل نشیمن
گلی از باغ وصل آن دل افروز / نچیند هیچکس بیرون ز نوروز
ورش در پی کند شهزاده پرواز / به کوهستان ارمن یابدش باز

[Nowruz] era in mezzo al prato allorché in sogno / vide che stava presso una fonte d'acqua
Era sbocciata una rosa in quel roseto celeste / due usignoli erano appollaiati sopra un ramo
Uno diceva all'altro sospirando ardentemente: / "Tu eri presente o amico illumina-cuori
Quando stanotte hanno teso un agguato a Gol? / E hanno carpito il suo petalo di rosa dal roseto?
[...]

Destino (*qaḍā*) volle che trascorsa una parte della notte / con tutti i beoni sprofondati in dolce
sonno,

Lo Stregone Tormenta (*Tufān Jādu*) d'un tratto / piombasse sulla reggia del re dei re (=il
Cesare)

Ebbene quell'uccellaccio incendia-mondo incantatore / volò sino al padiglione regale del Cesare
E scorgendo quei narcisi (=gli occhi) di Gol addormentata nel palazzo / come il vento autunnale
(*mehrgān*) li carpì dal ramo

Preso dalla passione [quel demone] l'ha portata fino in Armenia / poiché in quelle terre si trova
la sua dimora

Una rosa (*gol-i*) dal giardino dell'unione con quella illumina-cuori / nessun altro coglierà
all'infuori di Nowruz

E se il principe volerà in viaggio sulle sue tracce / nelle montagne d'Armenia la ritroverà" (GN,
vv. 3756-9, 3761-67)

Ancora una volta, con grande intuito e sapienza narrativa, Khwāju introduce un sogno in una fase saliente della storia, che poi inevitabilmente determina un ulteriore ritardamento del finale *happy*

end. Nowruz da quell'incubo si sveglia di soprassalto, corre angosciato al palazzo del Cesare e scopre che effettivamente hanno rapito la principessa. Il padre è disperato e prega Nowruz di partire alla ricerca di Gol, e gli promette di acconsentire questa volta al matrimonio con la figlia non appena egli l'avrà riportata indietro sana e salva. Nowruz accompagnato da altri prodi si mette in cerca di Gol ed ecco che poco dopo, similmente a quel che succedeva al principe Homāy in un episodio del *HH*⁹⁹, il protagonista si allontana dai suoi compagni e cavalcando solitario scorge sul sentiero un onagro:

ز ناگه دید گوری بر گذرگاه / چراگر گشته بر پیرامن راه
چو بانگ نعل که فرسا بر آمد / چو برقی گرم خیز از جا بر آمد
شه نخجیرگیر شیر چنگال / تکاور در جهانیدش ز دنبال
اگر چه در گذشت از باد شبگیر / ندید از هیچ سوی گرد نخجیر

D'improvviso a un passaggio vide un onagro / che brucava nelle vicinanze del sentiero
Quando si levò il suono degli zoccoli frangi-pietre del cavallo [di Nowruz] / come un lampo saettante [l'onagro] da lì balzò via
Il re cacciatore dagli artigli di leone / fece schizzare il corsiero al suo inseguimento
Ma benché superasse in velocità il vento notturno / [presto più] non vide in nessuna direzione la polvere dell'animale (*GN*, vv. 3817-20)

Durante l'inseguimento a un certo punto il cavallo si ribalta e Nowruz cade a terra e sviene. Quando rinviene egli vede su di sé un giovane che gli offre un calice, dandogli la buona novella che giungerà presto alla sua amata:

منال از تیرگی دهر زنهار / کز آب تیره خیزد در شهوار [...]
اگر گردون خطایی کرد با تو / ز بد مهری جفایی کرد با تو
بزن پای و از پایش درانداز / به یک قطره به دریایش درانداز
مکن اندیشه زان بد مهر خونخوار ...

Non ti lamentare dell'oscurità del Destino (*dahr*), bada! / Dalle acque oscure emergerà infine la perla regale [...]
Se la Sfera celeste (*gardun*) ti fece qualche sgarbo / e malevola usò con te qualche crudeltà,
Con un calcio tu falla cadere a terra / con un colpo di spada scagliala nel mare!
Non preoccuparti di quel malvagio [demone] assetato di sangue ... (*GN*, vv. 3847, 3852-4)

Abbiamo qui un ulteriore esempio delle figure oracolari o con funzione di guida, soprannaturali o meno, che compaiono sulla via dell'eroe in questa parte conclusiva della storia, nell'ordine: la coppia di uccelli (peraltro già presente all'inizio della storia), l'onagro-guida e da ultimo il giovane "onnisciente" che porta a Nowruz buone notizie, i quali, assieme ad altri elementi come i demoni e il drago conferiscono al poema un carattere marcatamente fiabesco, un tratto senz'altro caratteristico di Khwāju e che lo contraddistingue rispetto ai suoi modelli.

In seguito anche questo giovane, di cui per la verità il testo non chiarisce se è un maschio o una femmina, essere umano o angelico, sparisce nel nulla. A quel punto, il principe Nowruz ritrova i suoi compagni e riprende con loro la ricerca della sua bella Gol, ma avanzando presto si rende conto che ha perso la strada. E proprio nel momento dello smarrimento, ecco sopraggiungere un asceta, ancora una volta un pio cristiano (ne aveva incontrato un altro in precedenza, v. *supra*), che così viene descritto:

99 Cfr. *HH*, pp. 120-1. Sulla presenza di questa figura di animale-guida in Khwāju e nel romanzo in versi persiano, cfr. Norozi [2017e].

کشیشی دید ناگه سالخورده / شراب دور مالا مال کرده
ز روح آوازۀ عیسی شنیده / رخ عیسی به چشم روح دیده
قدح های مسیحی نوش کرده / سیق های الهی گوش کرده [...]
به صورت پیکری در قبه نور / به معنی طایری از روضۀ حور

D'improvviso un prete cristiano vide, assai attempato / uno che il vino del tempo aveva ben riempito

Dal profondo dello spirito aveva sentito le parole di Gesù / il volto di Gesù aveva visto con l'occhio dello spirito

I calici cristiani aveva assaporato / le lezioni divine aveva ascoltato [...]

All'apparenza era una figura in un alone di luce / nella sostanza era un uccello del paradiso delle *urī* (GN, vv. 3886-8, 3890)

Il vecchio, che a tutti gli effetti sembra pure lui un essere soprannaturale (anche per come sparisce poco dopo in un batter d'occhio), incoraggia Nowruz a proseguire, assicurandogli che solo lui sarà capace di ritrovare Gol e uccidere il demone-stregone, ma lo avverte anche che troverà sulla via molti incantesimi da sciogliere, i quali potranno essere neutralizzati soltanto con la citazione del nome supremo di Dio (*esm-e a'zam*)¹⁰⁰:

طلمسی کایدت در ره فرا پیش / از آن تمثال هایل هیچ مندیش
به هر کار اسم اعظم یاد می دار / که گردد بر مرادت سر بسر کار

Quando ti apparirà un qualche incantesimo sulla via / non preoccuparti se vedrai un'orribile figura

Per ogni faccenda il Nome Supremo tu ricorda / e tutta la tua faccenda si risolverà secondo i tuoi desideri (GN, vv. 3898-9)

Poi l'asceta cristiano gli spiega che dovrà avanzare ancora per tre parasanghe, fino a quando troverà un luogo tenebroso in cui sorge un edificio a cupola noto come Palazzo di Shāpur (*Qaṣr-e Shāpur*):

که بینی گنبدی عالی ز مرمر / مه منجوق او بر طاق اخضر
خروسی بر فرازش کرده پر باز / شده بر ماه منجوق آشیان ساز
هرآنکه گو بود زانجا فتاده / در گنبد شود در دم گشاده
اگر خواهی که کامی بر سر آری / از آن بالا به یک کلکش در آری
وگر خود کژ رود تیر از کمانت / شود نخچیر جادو مرغ جانن
در آن طارم بود یار تو در بند / بدین بند و گشا کار تو در بند
بگفت این وز نظر شد ناپدیدار / شهنشہ در تحیر ماند از آن کار

“Colà vedrai una magnifica cupola fatta di marmo / il cui vessillo a mezzaluna sta sopra un arco verde

Sul culmine della cupola v'è un Gallo con ali aperte / il quale ha fatto il nido su quel vessillo a mezzaluna

Quando quel Gallo da lì sarà caduto / la porta della cupola all'istante verrà aperta

Se vuoi realizzare il tuo desiderio / con una freccia dovrai [colpirlo e] farlo cadere di lassù
Ma, se la freccia del tuo arco fallisse / la tua vita diverrebbe la preda di quell'uccello-mago

In quel padiglione è legata la tua amata [Gol] / e a questo legare-e-sciogliere è legata la tua faccenda”

Disse questo [l'asceta cristiano] e scomparve dalla vista / di lui il re dei re Nowruz rimase stupefatto (GN, vv. 3901-7)

100 Il motivo della menzione del Nome Supremo lo troviamo anche nel *HH*, quando Homāy annienta l'incantesimo di una fortezza in cui alloggiavano orribili mostri di fuoco, v. *HH*, p. 174.

Come si vede qui si aggiunge all'onagro e agli uccelli predetti un ulteriore animale dai caratteri magici, il Gallo, che presto impegnerà il protagonista. Il principe Nowruz non sa che cosa pensare di quel vecchio asceta, d'un tratto sparito ai suoi occhi: "Forse era una pura allucinazione?" si chiede. Ad ogni modo, egli, pur con qualche ansia, segue punto per punto le indicazioni dell'asceta. Proseguendo in direzione del luogo indicatogli, vede dinanzi a sé un mare di fuoco e pronunciando il Nome Supremo riesce a superarlo indenne. Infine, arriva al predetto "Palazzo di Shāpur", posto al centro di un bellissimo giardino, ma ecco che un nuovo ostacolo gli si para dinanzi:

غریوی آمد از ناگه به گوشش / بجست از جای خنگ تیز هوشش
 سیاهی دید زین بر پیل بسته / چو شیر بر سر کوهی نشسته
 به دستش ارقمی پر پیچ و پر خم / دمنده از دهن دود جهنم
 چو دیوی بسته از زندان جمشید / ز بيمش رفته رنگ از روی خورشید
 کمین بگشوده بر شاه سواران / پدید آمد در دم برق و باران
 شهنش کرد اسم اعظم آغاز / همان دم سایه بان میغ شد باز
 در نیرنگ بر جادو فرو بست / نیامد هیچ کارش دیگر از دست
 پلنگ شیر دل بازو برافراخت / به گرز گوسارش خاک ره ساخت

D'improvviso giunse alle sue orecchie un ruggito / ebbe un sussulto il suo intelligente cavallo
 Vide un negro in groppa a un elefante / seduto come un leone sopra un monte
 In mano teneva un serpente attorcigliato, bianco-nero / dalle cui fauci emanava un fumo infernale
 Come un demone pareva scappato dalla prigione di Jamshid / per paura di lui il sole era impallidito
 Aveva teso un agguato al re dei cavalieri / all'istante comparvero lampi e piogge
 Il re dei re Nowruz reagì citando il Nome Supremo / e in quello stesso istante l'ombrello delle nubi si aprì
 La porta dell'incantesimo su quella magia si richiuse / né altro sortilegio poté più venirne fuori
 Quella pantera (=Nowruz) dal cuor di leone alzò allora il braccio / e con la sua mazza dalla testa di bue la polverizzò (GN, vv. 3933-40)

In seguito Nowruz, seguendo le istruzioni ricevute, uccide anche il Gallo con una freccia - che, precisa il testo, è rafforzata con le piume di Simorgh, similmente a quanto faceva Rostam nel duello mortale con Esfandiyār¹⁰¹. Ed ecco che, cadendo giù dalla cupola il Gallo, viene annullato l'ultimo incantesimo e si apre il lucchetto della porta "grande come un elefante". Entrando nel padiglione sottostante, Nowruz ritrova finalmente la sua bella Gol – piangente, ma regalmente seduta su un trono dorato - la quale viene paragonata dall'Autore a un rubino incastonato in anello d'oro. Nowruz, felice, la libera e insieme prendono la via del ritorno.

Strada facendo sentono un lamento provenire da un luogo tenebroso. È Mehrān, l'amico intimo di Nowruz, il quale s'era messo in viaggio nella speranza di trovare il principe ormai da troppo tempo assente, e che - in uno dei tanti episodi secondari del poema - era stato catturato e incatenato in una buia stanza, in mezzo a tesori e dipinti preziosi, da un personaggio che abbiamo già incontrato (v. *supra*), lo Stregone Tormenta. Nowruz senza indugio lo libera e s'impossessa del tesoro conquistato, una cui parte distribuisce all'esercito e il resto del bottino lo carica sui cammelli; quindi riprende il viaggio di ritorno alla reggia del Cesare. Una parte dei dettagli dell'episodio della liberazione dell'amico Mehrān richiama un episodio analogo del *HH*, a riconferma della tendenza di Khwāju, certamente un poeta molto prolifico, a riciclare, ove necessario, motivi ed episodi vari.

101 *SHN*, V, pp. 397-40.

Al loro arrivo a corte, il Cesare di Rum, padre di Gol, organizza una festa sontuosa, con tanto di vino musiche e danze. In mezzo alla festa, Mehrān, ormai ubriaco comincia a raccontare e tra le altre cose rivela anche la vera identità di Nowruz ad alcuni invitati, i quali riferiscono tutto al padre di Gol. A tale notizia il Cesare è felice, in quanto sappiamo che uno dei motivi per cui aveva dapprima negato e poi rimandato in continuazione il matrimonio della figlia con Nowruz era proprio il suo imbarazzo di fronte alla prospettiva di dare la figlia in sposa a un semplice guerriero. Il Cesare a questo punto non perde altro tempo, consulta subito gli astrologi i quali gli danno responsi favorevoli sul matrimonio e si giunge così alla celebrazione delle nozze. Naturalmente in questo finale lieto seguito a tante disavventure Khwāju, da abile lirico, trova l'occasione per sfoggiare la sua arte descrittiva in non meno di un centinaio di distici. Sono descritti minuziosamente il matrimonio sfarzoso, gli ambienti palatini addobbati e profumati, la bellezza degli sposi e la loro felicità ecc. Particolare curioso: il loro contratto matrimoniale anacronisticamente - sappiamo che Nowruz è un principe sassanide e Gol una principessa "romana" - viene stipulato secondo... la legge islamica:

چو زان مهوش مراد شه برآمد / اشارت کرد تا مهران درآمد
به دین احمدی و کیش تازی / به آیین بزرگان حجازی
گل شیرین شمایل را به کابین / به خسرو داد همچون جان شیرین

Quando grazie a quel volto di luna si realizzò lo scopo il re Nowruz / fece chiamare l'amico Mehrān

Nella religione di Maometto (*be din-e aḥmadi*)¹⁰² e nella fede araba / alla maniera degli eminenti del Ḥejāz

[Mehrān] la dolce figura di Gol in sposa / diede al principe (*khosrow*), come sua dolce (*shirin*) anima (GN, vv. 4161-3)

dove nel terzo verso si sarà notata la abile colta citazione della coppia protagonista del celebre poema di Nezāmi, il *Khosrow e Shirin*, a cui qui evidentemente Khwāju tributa il suo omaggio.

Né Khwāju si esime a questo punto dal ritrarre fedelmente, con una elegante girandola di immagini e metafore erotiche, la congiunzione fisica degli amanti nella prima notte di nozze, un brano che si prolunga per un centinaio di distici e che è certamente un esempio del suo virtuosismo lirico-descrittivo.¹⁰³ Egli inizia citando le parole di affetto e amorosa sottomissione del principe Nowruz rivolte alla sua amata, qualcosa che ha una funzione di preludio ai giochi amorosi. Quindi si prosegue con la descrizione puntuale dell'amplesso, con dettagli pruriginosi ma sempre velati da ricche ed eleganti immagini, di cui proponiamo solo alcuni versi:

چو بلبل کرد پرواز از سر شاخ / درافتاد از هوا در روزن کاخ [...]
زده قفلی بر آن از گوهر کان / زده مهری برو از جوهر جان
نه بر گنجش فتاده چشم ماری / نه بر اطراف باغش رسته خاری
نه آن مخزن کسش در باز دیده / نه مرغی بر سر بامش پریده
ز بهر قفل رومی کرد بر ساز / کلیدی آهنین تا گشت در باز
کمیت سرکشش چون پیل می‌رفت / به هر یک گام ره یک میل می‌رفت [...]
چو کلکش بر حریر آمد درفشان / نهاد آنگه قلم را در قلمدان
ز آب آتشی تر شد بساطش / برون جست آتش از آب نشاطش [...]

102 L'originale è Aḥmad (etimologicamente: il 'lodevole') che è un epiteto di Muḥammad. Il termine ha la stessa radice *ḥamd* ('lode').

103 Per uno studio sulle descrizioni di scene d'amplesso in alcuni poemi della letteratura persiana, si veda Norozi [2018a].

دو نسرین بر دو گل در یک گلستان / دو سیمین تن دو سر در یک گریبان [...]
 شقایق در کنار و گل در آغوش / شده احوال گیتی شان فراموش [...]
 به مشک و آب گل تن را بشستند / پرستشگه به سجده نقش بستند

Come l'usignolo dal ramo prese a volare / finì per la passione nella finestra del palazzo
Un lucchetto vi stava fatto di perla di miniera / un sigillo vi era che veniva dall'essenza
dell'anima
Né sul suo tesoro l'occhio di alcun serpente era caduto / né intorno al suo giardino era cresciuta
alcuna spina
Né di quello scrigno qualcuno aveva visto il coperchio dischiuso / né mai un uccello sul suo
tetto aveva volato
Per quel lucchetto romano (*rumi*) egli approntò / una chiave di ferro sicché la porta infine fu
aperta
Il suo corsiero ribelle fece correre come elefante / ad ogni passo percorreva un miglio di strada
[...]
Quando la sua penna fu giunta sventolante sopra la seta / egli mise infine il calamo nel calamaio
Con acqua focosa bagnò il suo tappeto / il fuoco schizzò dall'acqua della sua gioia [...]
Due rose selvatiche su due rose in un unico roseto / due corpi argentei e due teste in un unico
colletto [...]
Il papavero e la rosa erano l'uno nelle braccia dell'altra / dimentichi entrambi di ciò che
avveniva nel mondo
Infine con muschio e acqua di rose i corpi detersero / e il tempio ornarono prostrandosi in
preghiera (*GN*, vv. 4264, 4267-71, 4278-9, 4282, 4288, 4291)

Nel terz'ultimo distico si può cogliere forse una citazione dal *Vis o Rāmin*, laddove in un famoso distico Gorgāni, proprio nella descrizione dell'amplesso dei suoi protagonisti, diceva: «Se la pioggia su quei due volti di gelsomino / fosse piovuta, i loro petti non si sarebbero bagnati [tanto stavano stretti]» (*VR*, cap. 45, v. 96). Come si vede, analogamente a quanto Khwāju faceva nella corrispondente scena d'amplesso del *HH*¹⁰⁴, nessun dettaglio anatomico o fisiologico della congiunzione degli amanti viene omesso, in questa descrizione "pirotecnica" e felicemente fantasiosa del gioioso trionfo degli amanti nell'alcova. Si noti come il verso finale, ancora una volta con un anacronismo voluto, rimandi in modo trasparente al rito dell'abluzione richiesto dalle regole rituali dell'Islam prima della preghiera.

2.9 Epilogo

Siamo giunti all'epilogo della storia, che rivela un'interessante appendice di carattere filosofico-sapientiale. Dopo qualche tempo, Nowruz chiede al Cesare il permesso di ritornare in Iran in quanto desidera rivedere il re padre, ormai vecchio, di cui da troppo tempo non ha notizie. Il Cesare pur dispiaciuto acconsente alla partenza e organizza il viaggio con una carovana carica di doni, assegnando alla figlia una ricca portantina e relative ancelle, il tutto venendo debitamente descritto con la consueta perizia da Khwāju.

Nowruz sulla via di ritorno, dopo due settimane di viaggio, si ferma in un luogo in cui sente parlare di un sapiente monaco cristiano (*rāheb*) di nome Dānesh-afroz ('Illumina-scienza') che vive in un convento. Nowruz decide di incontrare questo terzo personaggio cristiano del poema a cui - particolare intrigante - pone ben quattordici domande di natura religioso-filosofica, alle quali seguono le risposte del vecchio monaco, che occupano oltre cento distici complessivi. Ecco l'elenco: la prima domanda è sull'origine della vita (*mansha*) e sul Ritorno nell'Aldilà (*ma'ād*); la

104 *HH*, pp. 343-8.

seconda sull'adorazione degli idoli; la terza sul Signore del Tempo Ultimo (*ṣāḥeb al-zamān*) ossia sul messia escatologico; la quarta sui movimenti delle costellazioni (*ḥarakāt-e falakī*); la quinta sulla durata dei periodi delle costellazioni (*moddat-e advār-e falak*); la sesta sui segreti della preeternità e sul primo inviato/profeta di Dio (*asrār-e azal va avval kas-i ke mab'uth bud*); la settima sulla morte (*mamāt*); l'ottava sulla vita (*ḥayāt*); la nona sullo spirito (*ruh*); la decima sugli attributi dell'uomo sapiente e sull'espressione della sapienza; l'undicesima sull'immaginazione (*taṣavvor*); la dodicesima sul primato (*taṣaddor*); la tredicesima sul Favore (*tafaḍḍol*); e l'ultima sull'umiltà (*tavādo*). Come si vede, domande di natura religiosa e filosofica si mescolano ad altre di tipo più scientifico e ad altre ancora che trattano virtù mistiche. Ci soffermeremo per brevità solo su alcune, che sono sufficienti per dare almeno un'idea dell'episodio, per cui leggeremo i distici relativi alla prima e alla terza domanda:

سؤال از منشاء و معاد و جواب آن

بگو اول که ما خود از که زادیم / وز آن عالم بدینجا چون فتادیم
ازینره چون به منزل پر برآریم / وزین دریا به ساحل سربرآریم
نشیم بر کدامین قبه سازیم / جنیبت بر کدامین قله تازیم
جوابش داد کای فرزند نامی / جهان پیر را جان گرامی
تو از مادر اگر سفلی نهادی / ز پشت نه پدر علوی نژادی
چه پرسى قصه ره کان درازست / درین وادی بسی شیب و فرازست
از آن جانب نیامد هیچکس باز / که سازد نغمه ای از پرده راز
حدیث رفتگان را رفته داند / خط آشفته آشفته خواند
نرفته چون قدم در ره توان زد / نمی شاید دم از این داستان زد
که آن منزل کزین عالم برونست / کسی کانجا رسد داند که چونست
که زین نه پرده میخواند نوایی / که از گنبد به گوش آید صدایی
نمی داند کسی احوال آنجا / کسی کانجاست داند حال آنجا

1. Domanda sull'origine [della vita] e sul Ritorno nell'Aldilà e relativa risposta

“Anzitutto dimmi noi da chi siamo nati / da quel mondo fin quaggiù come siamo caduti?
Da questa via a quella Casa [nell'aldilà] come voleremo / e da questo mare alla riva come
giungeremo?
Su quale cupola costruiremo la dimora / su quale vetta spingeremo i nostri cavalli?”
Gli rispose [il monaco]: “O tu, dall'augusto nome / o tu, anima cara al vecchio mondo
Se tu dal lato di Madre (Terra) sei di indole infima / da lato dei Nove Padri (=le Sfere celesti) sei
di stirpe sublime
Perché mi chiedi della via? Essa è lunga / in questa valle ci sono molte erte e pendii
Da quell'altro versante non ritornò qui nessuno / per intonare un canto sul velo del Mistero
Il racconto dei trapassati solo un trapassato lo sa ridire / lo scritto degli sconvolti solo uno
sconvolto lo sa leggere
Se non si è partiti come si può camminare su questa via? / Né si è certo degni di parlare di
questa storia
Di quella Casa che è fuori da questo mondo / solo colui che Colà arriva sa qualcosa di com'è
fatta
Solo colui da questi nove veli (*pardé*)¹⁰⁵ sa intonare una melodia (*navā'-i*) / alle cui orecchie
dalla Cupola celeste giunga un suono (*ṣedā'-i*)
Nessuno conosce le condizioni dell'Aldilà / solo chi è già colà arrivato le conosce davvero”
(GN, vv. 4413-24)

Alle domande ansiose di Nowruz, qui re-sapiente più che eroe-guerriero, il monaco cristiano risponde con dichiarazioni di sapore sapienziale, di ampia circolazione nella poesia persiana; un

105 Termine anfibologico che può indicare nel gergo musicale scale o tonalità e che qui, in senso traslato, allude ai cieli visti come veli che avvolgono la terra.

elemento più originale si nota soltanto nel penultimo verso dove è un'eco del tema dell'"armonia delle sfere", di greche ascendenze, che peraltro già si trovava in Nezāmi.¹⁰⁶ Esaminiamo brevemente anche la terza domanda:

سؤال در صاحب الزمان و جواب آن
 دگر پرسید کای بحر معانی / چو ابر بهمنی در درفشانی
 مراد از فتنه آخر زمان چیست / به عهد آخرین صاحب زمان کیست
 جوابش داد کز استاد کتاب / حدیثی کرده ام اصغا درین باب
 که جز عیسی فلک در آخرین عهد / نبیند هیچ مهدی را درین مهد [...]]

3. Domanda sul Signore del Tempo Ultimo (*ṣāḥeb al-zamān*) e relativa risposta

[Nowruz] ancora chiese: "O tu, Mare di Significati profondi / tu che sei come la nube di febbraio nello spargere perle

Cosa s'intende per la sedizione (*fetnē*) degli Ultimi Tempi (*ākhar zamān*)? / Nell'Era Ultima (*'ahd-e ākharin*) chi sarà il Signore del Tempo (*ṣāḥeb al-zamān*)?"

Il vecchio gli rispose: "Dal maestro del Libro (*ostād-e ketāb*) / su questa materia ho sentito un racconto (*ḥadīth*)

Ossia che, tranne Gesù, il cielo dell'Ultima Era / non vedrà nessun Messia (*mahdi*) in questa culla (*mahd*) [...] (GN, vv. 4438-41)

Siamo obbligati a questo punto a domandarci perché Khwāju più volte nella sua opera sceglie come figura di saggio/sapiente un vecchio monaco o asceta cristiano. La considerazione più ovvia ossia che la storia è prevalentemente ambientata in terre cristiane, non convince del tutto. Tale scelta ci sembra rapportabile a ragioni diverse, forse a un qualche motivo biografico-personale, legata per esempio alle esperienze e agli incontri maturati durante i viaggi del poeta, anche perché, nel suo *HH*, ambientato prevalentemente in terre cinesi, troviamo un'analogia figura di sapiente asceta o monaco cristiano¹⁰⁷.

A proposito di questa terza domanda, si osservano ancora non soltanto termini del gergo religioso islamico: la *fitna* (*fetnē*) degli ultimi tempi, il messia escatologico (*mahdi*), ma anche almeno uno specificamente sciita come "Signore del Tempo" (*ṣāḥeb al-zamān*), che ricorda l'"imam del tempo" dello sciismo duodecimano, ulteriore indizio delle simpatie sciite dell'Autore (v. *supra*, § 1.3). Lo stesso brano però ci porge anche un indizio opposto perché nella risposta del vecchio asceta cristiano troviamo la citazione quasi letterale di un noto *ḥadīth* del Profeta dell'Islam che dice: *lā masīḥ illā 'Īsā* (non c'è messia tranne Gesù), mentre gli sciiti pur riconoscendo un qualche ruolo escatologico a Gesù (vagamente accennato in *Corano* XLIII: 59-61), considerano messia l'Imām Muḥammad al-Mahdi, che si attende alla fine dei tempi nell'imminenza del giorno della resurrezione (*yawm al-qiyāma*).

Khwāju nelle ultime pagine del poema si prende la briga di precisare anche il tempo di percorrenza della carovana di Nowruz che ritorna in terre iraniche: dopo due settimane percorse per arrivare al convento del monaco cristiano, la carovana riparte alla volta dell'Azerbāyjān; da qui, dopo una sosta di sei giorni presso un governatore locale di Nakhjavān, essa prosegue verso la meta finale ossia Marv, la terra natale di Nowruz in Asia Centrale, viaggio che a detta dell'Autore dura un mese. Sulla città di Marv in quanto capitale, leggiamo un'affermazione interessante che ci segnala ancora al tempo di Khwāju (XIV sec.) la percezione dell'importanza che essa doveva avere

106 Cfr. l'*Eqbāl-nāmē* di Nezāmi, in particolare il racconto intitolato "Platone compone una melodia ad ammaestramento di Aristotele" traendola dall'ascolto dell'"armonia delle sfere" per cui si veda Nezāmi [2002²: 132-7].

107 Cfr. *HH*, pp. 261, 308.

avuto in altri tempi (peraltro non a caso anche nel VR il re dei re Mobad, come è noto, ha la sua capitale proprio a Marv):

که در عهد ملوک باستانی / چنین گویند ارباب معانی
که هر کو در خراسان پادشاه بود / به مرو شاهجانش تختگه بود

Nei tempi dei re antichi / così dicono i signori dei significati (=i poeti)
Colui che regnava sul Khorāsān / a Marv-e Shāhjān aveva la capitale (GN, vv. 4555-6)

Arrivati a Marv-e Shāhjān la coppia regale viene accolta calorosamente dal re dei re Piruz che è descritto da Khwāju con un profluvio di *talmih* (dotte citazioni) tratte dall'epica (Khosrow, Jamshid, Key Qobād). La scena in cui il principe Nowruz ritorna ad abbracciare il padre viene accostata abilmente a vari personaggi e figure dal *Corano* (Yusof/Giuseppe, Ya'qub/Giacobbe, Ayyub /Giobbe):

شاه ساسانیان فرخنده پیروز / چو بوی گل شنید از باد نوروز
به جم گویی که خاتم باز دادند / به کسری ملکت جم باز دادند
بشیر ماه مصر آمد به یعقوب / نوید صحت آمد سوی ایوب [...]]
شهنشاه جهان داور ز شادی / بزد بر مه کلاه کیقبادی
خراج ملک را سالی ببخشید / به هر بی‌مایه ای مالی ببخشید

Quando il re dei sassanidi, il fausto Piruz / il profumo di rosa (*gol*) percepì dal vento di *nowruz*,
A re Jamshid diresti che avessero restituito il sigillo¹⁰⁸ / o che a Khosrow avessero restituito il regno di Jamshid!

L'annunciatore della luna d'Egitto (=Giuseppe) venne a Giacobbe / la buona novella della salute ritrovata venne a Giobbe [...]

Il re dei re [Piruz], il giudice del mondo per la gran gioia / mise sulla luna la corona di Key Qobād!

Le tasse del regno per un anno sospese / a ogni povero fece dono di qualche possesso (GN, vv. 4557-9, 4577-8)

Prevedibilmente il padre di Nowruz organizza una memorabile festa. Ma dopo sei mesi re Piruz muore, lasciando il trono al figlio Nowruz che governerà, come viene detto di consueto nel finale di questo genere di poemi, “con giustizia e sapienza”. Infine Nowruz avrà un figlio di nome Qobād che a sua volta salirà al trono alla morte dei genitori i quali se ne vanno dal mondo a breve distanza l'uno dall'altra:

فرو خواندند مرغان خوش آواز / به اخلاص این دعا را چند ره باز
که گر نوروز خرم رفت بر باد / گل صد برگ خندان را بقا باد
پس از نوروز گل هم بار بر بست / قفس بشکست و چون بلبل برون جست
نشد یک هفته کان ماه دو هفته / به زیر ابر شد چون مه نهفته
چو خالی شد ز خسرو تخت پیروز / روان شد مهد گل در فصل نوروز
سریر افروز شد تاج قبادی / برآمد بانگ کوس کیقبادی

Gli usignoli dalle liete canzoni cantarono / in sincerità questa preghiera più volte:

“Se il felice Nowruz se n'è andato con il vento / a Gol dai cento petali sia data lunga vita (*baqā*)!”

Ma dopo Nowruz anche Gol raccolse i bagagli / ruppe la gabbia e come usignolo volò fuori

108 Qui re Jamshid che ritrova il perduto sigillo - dove si osserva la tradizionale sovrapposizione alla figura e alla storia di Salomone - è citato solo come termine di paragone per enfatizzare la gioia di re Piruz per il figlio ritrovato.

Non passò una settimana che anche quella luna piena / se ne andò sotto la nuvola come luna nascosta
 Poiché di sovrani si svuotò il trono di Piruz / la portantina della rosa (*gol*) partì nella stagione di primavera (*nowruz*)
 [Allora] illuminò il trono la corona di Qobād [il figlio di Nowruz] / e s'innalzò il rullio del tamburo di Key-Qobād¹⁰⁹. (*GN*, vv. 4727-32)

In questi versi l'artificio retorico della pur scontata anfibologia (*iḥām*) giocata sui nomi dei due protagonisti - ampiamente sfruttato in tutto il poema - sottolinea ancora una volta la stretta relazione tra la rosa/*Gol* e la primavera/*Nowruz*, quasi una sorta di poetica solidarietà o reciproco costante richiamo tra il piano della natura e quello della storia narrata, che è poi se si vuole una delle (molteplici) chiavi di lettura di quest'opera magnifica che ci giunge dal Trecento persiano.

Bibliografia primaria:

- ‘ATTĀR, F. [2016], *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999; nuova ed. riveduta Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston.
- [1990], *Il Poema celeste*, introduzione traduzione e note a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli/Bur.
- [1961], *Khosrow-nāmē*, a cura di A. Soheyli Khwansari, Zavvār, Tehran.
- [2003], *La Rosa e l'Usignuolo*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma.
- FERDOWSI, A. [1391⁴/2012], *Shāh-nāmē*, 8 voll., a cura di Dj. Khāleghi-Motlagh, Markaz-e dā'erat alma'āref bozorg-e eslāmi, Tehran (abbreviato in *SHN*).
- GORGĀNI, F. [1381²/2002], *Vis o Rāmin*, a cura di M. Rowshan, Enteshārāt-e Mo'āšer, Tehran (abbreviato in *VR*).
- KHWĀJU-YE KERMĀNI [1370²/1991], *Gol o Nowruz*, a cura di Kamal 'Ayni, Mo'assese-ye moṭāle'āt va taḥqīqāt-e farhangi, Tehran.
- [1370/1991], *Khamse-ye Khwāju-ye Kermāni*, a cura di S. Niyaz Kermani, Dāneshgāh-e Shahid Bāhonar, Kerman.
- [1370/1991], *Gol o Nowruz*, in KHWĀJU-YE KERMĀNI [1370/1991], *Khamse-ye Khwāju-ye Kermāni*, a cura di S. Niyaz Kermani, Dāneshgāh-e Shahid Bāhonar, Kerman, pp. 467-760 (abbreviato in *GN*).
- [1369/1990], *Divān-e ash 'ār*, a cura di Soheyli Khwansari, Bahār, Tehran.
- [1374/1995], *Divān-e kāmēl-e Khwāju-ye Kermāni*, a cura di S. Qane'i, Enteshārāt-e Behzād, Tehran.
- [1386/2007], *Sām-nāmē*, a cura di M. Mehrabadi, Donyā-ye ketāb, Tehran.
- [1399/2020], *Rasā'el-e Khwāju*, a cura di M. Abedi; M. Shadruymanesh, Mirāth-e Maktub, Tehran.
- KHWĀJU DI KERMĀN [2016], *Homāy e Homāyun. Un romanzo d'amore e avventura dalla Persia Medievale*, traduzione introduzione e note a cura N. Norozi, prefazione di J. C. Bürgel, Mimesis, Milano (abbreviato in *HH*).
- NEZĀMI [2002²], *Il Libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli, Milano.
- [1985²], *Leylā e Majnūn*, a cura di G. Calasso, Adelphi, Milano.
- [2017], *Khosrow e Širin. Amore e saggezza nella Persia antica*, introduzione traduzione e note a cura di D. Meneghini, Ariete, Torino (abbreviato in *KHSH*).

109 Si tratta del primo sovrano della seconda semileggendaria dinastia del *Libro dei Re* di Ferdowsi, quella Keyanide, i cui sovrani risultano nell'ordine: Key-Qobād, Key-Kāus, Key-Khosrow, Key-Lohrāsp, Goshtāsp, Bahman, Homāy, Dārāb I, Dārāb II. Quest'ultimo viene sconfitto da Alessandro il Macedone, che così pone fine alla dinastia. Naturalmente il Qobād qui citato, figlio di Nowruz e Gol, è un sassanide non un keyanide, benché nella percezione dei posteri e a quanto si vede dello stesso Khwāju, i sassanidi si collegassero, dopo la parentesi partica, alle dinastie dei più antichi re persiani.

Bibliografia secondaria:

- ABEDI, M., *Moqaddame-ye Moṣaḥḥeh*, in KHWĀJU KERMĀNI, *Rasā'el-e Khwāju*, a cura di M. Abedi; M. Shadruymanesh, Mirāth-e Maktub, Tehran 1399/2020.
- ANONIMO [1963], *Humāy-nāma*, a cura di A. J. Arberry, Luzac & Company LTD, London.
- ANONIMO [1993], *Il Libro di Sindbad. Novelle persiane medievali*, a cura di E. V. Maltese, UTET, Torino.
- ANONIMO [1983], *Pañcatantra*, a cura di G. Bechis, Guanda, Milano.
- ARBERRY, A.J. [1958], *Classical Persian Literature*, Allen-Unwin, London.
- [1963], *Preface*, in *Humāy-nāma*, a cura di A. J. ARBERRY, Luzac & Company LTD, London, pp. 1-22.
- ‘AṢṢĀRI TABRIZI [1375/1996], *Mehr o Moshtari*, a cura di R. Mostafavi Sabzevari, Dāneshgāh-e ‘Allāmē Ṭabāṭabā’i, Tehran.
- ‘AYYUQI [1343/1964], *Varqē va Golshāh*, a cura di Dh. Ṣafā, Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehran.
- BASIRI, M.; GHAFFARI, N. [1398/2019], *Zendegi-ye Khwāju-ye Kermāni*, Khāmushi, Tehran.
- BAUSANI, A. [1960], *La letteratura neopersiana*, in BAUSANI, A.; PAGLIARO, A., *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano.
- [1999²], *Persia religiosa*, Lionello Giordano, Cosenza.
- BLAIR, S. [2013], *A Romantic Interlude: The Wedding Celebrations from a Manuscript with Three Poems by Khwāju Kirmani*, in BLAIR, S., *Text and Image in Medieval Persian Art*, Edinburgh University Press, pp. 172-227.
- BOMBACI, A. [1969], *La letteratura turca, con un profilo della letteratura mongola*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano.
- BOYLE, J.A. [1968], *Dynastic and Political History of the Il-khāns*, in BOYLE, J.A. (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. V, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 303-421.
- BROWNE, E.G. [1928], *A Literary History of Persia*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge.
- BÜRCEL, J.C. [2006], *“Il discorso è nave, il significato un mare”. Saggi sull’amore e il viaggio nella poesia persiana medievale*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma.
- CHRISTENSEN, A. [1936], *L’Iran sous les Sassanides*, Levin and Munksgaard, Copenhagen.
- DE BRUIJN, S.T.P. [1983], *Of Piety and Poetry*, Curzon, Leiden.
- [2009], *K’aju Kermāni*, in «Encyclopaedia Iranica» (2009) leggibile online: <http://www.iranicaonline.org/articles/kvaju-kerman-poet-and-mystic>
- DEHKHODĀ, A.A. [2006], *Loghatnāme-ye Dehkhodā*, digital version, Tehran, Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehran.
- D’ERME, G.M. [2003], *Il viaggio come cornice: una fonte (possibile) del macrotesto*, in: G. CARBONARO, E. CREAZZO, N.L. TORNESELLO (a cura), *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente, IV Colloquio internazionale (Vico Esquense 26-29 ottobre 2000)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 143-154.
- FESHARAKI, M.M.; SETAYESH N. [1397/2019], *Tahlil-e dāstān-e Gol o Nowruz-e Khwāju-ye Kermāni bā ta’kid bar farāyand-e fardiyyat-e Jung*, «Do-faṣl-nāme-ye zabān o adabiyāt-e fārsi», XXVI/85, pp. 161-76.
- FAKHIMI FARYABI, F.; FARZI, H. [1396/2017], *Rikhtshenāsi-ye manzume-ye Gol o Nowruz-e Khwāju-ye Kermāni, bar Asās-e naẓariye-ye Vladimir Propp*, «Fonun-e adabi», IX/2, pp. 119-132.
- FITZHERBERT, T. [1991], *Khwāju Kirmānī (689-753/1290-1352): An Éminence Grise of Fourteenth Century Persian Painting*, «Iran», Vol. 29, pp. 137-151.
- HEDAYAT, S. [2002], *Chand noktē dar bāre-ye Vis o Rāmin* in GORGĀNI F., *Vis o Rāmin* a cura di M. Rowshan, Enteshārāt-e Mo’āṣer, Tehran, pp. 381-413.
- HOSEINI, M. [1388/2009], *Rishehā-ye zan-setizi dar adabiyāt-e klāsik-e fārsi*, Enteshārāt-e Cheshmé, Tehran.
- IACOVELLA, A. [2006], *Ayyarūn e Futuwwa*, in A. Grossato (a cura), *Le vie spirituali dei briganti*, Medusa, Milano, pp. 107-116.
- JALĀL ṬABIB SHIRĀZI [2001], *Gul u Nawrūz*, a cura di ‘Ali Mohaddeth, Uppsala University, Tryck & Medier, Sweden.
- JAYHANI, H. [2014], *Bāgh-i Samanzār-i Nūshāb: tracing a landscape, based on the britishlibrary’s maṣnavī of Humāy u Humāyūn*, in «Muqarnas», vol. 31, pp. 99-121.
- KILITO, A. [1944], *L’occhio e l’ego. Saggio sulle “Mille e una notte”*, Il Melangolo, Genova.

- MENEGHINI, D. [2017], *Introduzione*, in NEZĀMI, *Khosrow e Širin. Amore e saggezza nella Persia antica*, introduzione traduzione e note a cura di D. Meneghini, Ariete, Torino, pp. 11-32.
- MOSAHEB, G. (a cura) [1381/2002], *Dā'erat o-l-ma'āref-e fārsi*, 5 Voll., Amir Kabir, Tehran.
- MOHADDETH, A. [2001], *Moqaddame-ye Moṣaḥḥeh*, in JALĀL ṬABIB SHIRĀZI, *Gul u Nawrūz*, a cura di 'Ali Mohaddeth, Uppsala University, Tryck & Medier, Sweden, pp. 1-23.
- MOHAMMADZADEH, S.A.; RO'YAYI, V. [1386/2007], *Sām-nāmé az kist?*, in «Majalle-ye dāneshkade-ye adabiyāt va 'olum-e ensāni» 158/3, Mashhad, pp. 159-176.
- NOROZI, N. [2016a], *Alle origini del romanzo persiano medievale: il Vis o Rāmin di Gorgāni (XI sec.)*, «Quaderni di Meykhane» VI, pp. 1-52.
- [2016b], *Introduzione*, in Khwāju di Kerman, *Homāy e Homāyun. Un romanzo d'amore e avventura dalla Persia Medievale*, introduzione traduzione e note a cura di N. Norozi, Prefazione di J.C. Bürgel, Mimesis, Milano, pp. 23-77.
- [2016c], *Aspetti di misoginia nella cultura letteraria della Persia islamica*, «Rivista di Studi Indo-Mediterranei» VI (2016), pp. 1-24.
- [2017a], *Vazn-e sonnat-e adabi dar Khwāju-ye Kermāni az rahgodhar-e taṣvir-e "nakhlband"*, «Quaderni di Meykhane» VII (2017), pp. 1-10.
- [2017b], *Figure di "donne duellanti" nei poemi epico-romanzeschi persiani dei secoli XI-XIV e nella Gerusalemme Liberata*, «Quaderni di Filologia Romanza», XXV, n.s. 4, pp. 7-21.
- [2017c], *Le dinamiche femminili del Libro dei Re di Ferdowsi*, «Études Médiévales» XVII-XIX, pp. 231-258.
- [2017d], *Immagini poetiche del giardino e del talamo nella prospettiva erotico-spirituale del poema persiano Homāy e Homāyun di Khwāju di Kerman (XIV sec.)*, «Rivista di Studi Indo-Mediterranei» VII, pp. 1-28.
- [2017e], *Le metamorfosi dell'onagro (gur) dalle lettere persiane medievali a Balzac*, «Quaderni di Meykhane» VII, pp. 1-25.
- [2017f], *"Non battere la donna, ma quando si ribella..."*. *Misoginia e ginofobia nel romanzo persiano medievale*, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei» VII (2017), pp. 1-24.
- [2018a], *Il linguaggio e l'eros: esempi dal romanzo persiano medievale*, in "Prospettive della semantica / Perspectives on Semantics, ed. by F. Benozzo, Special issue of «Quaderni di Semantica», n.s. 4, pp. 1041-1076.
- [2018b], *Scenografie dell'incontro amoroso al balcone nel Vis e Rāmin di Gorgāni (XI sec.) e sua esemplarità per i posteriori poemi persiani*, in «Quaderni di Meykhane» VIII, pp. 1-31.
- [2019a], *The verse romance Homāy o Homāyūn of Ḥwājū Kermānī: a "love and adventure story" or an allegory of a spiritual quête?*, «Eurasian Studies» 17, pp. 23-48.
- [2019b], s.v. «Kh^vājū Kirmānī», in *The Encyclopaedia of Islam, III*, Brill, Leiden-Boston, pp. 124-128.
- [2020], *Intertextual aspects in two verse romances in Persian Middle Ages: Gorgāni's Vis and Rāmin (11th cent.) and Khwāju Kermāni's Homāy and Homāyun (14th cent.)*, «Quaderni di Semantica», n.s. 6, pp. 329 - 364.
- ORSATTI, P. [2006], *Kosrow o Širin*, in «Encyclopaedia Iranica»: <http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-o-sirin>
- [1997], *L'innamoramento di Ḥusraw e Širīn nel poema di Nizāmī e la funzione psicagogica della parola*, In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996), Supplemento no 2, «Rivista degli Studi Orientali» 71, pp. 129-145.
- [2019], *Materials for a History of the Persian Narrative Tradition, Two Characters: Farhād and Turandot*, Collana di Filologie medievali e moderne 19, serie orientale 4, Venezia, Edizioni Ca' Foscari.
- ORSINI, F. (a cura di) [1992], *Le storie del pappagallo*, Marsilio Editori, Venezia.
- PALTRINIERI, E. [1992], *Il 'Libro degli inganni' tra Oriente e Occidente*, Le lettere, Torino.
- PEREGO, M. [1998], *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Mimesis, Milano.
- RYPKA, J. [1968], *A History of Iranian Literature*, Reidel Publishing Company, London.
- SACCONE, C. [2004], «Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana», in A. Grossato (a cura), *Elia e al Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-143.

- [2005a], *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. II, Carocci, Roma.
- [2005b], *Tipologie dei poemi a cornice persiani*, in Bernardini M.; Tornesello N., *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, 2 voll., Univ. degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, vol. II, pp. 975-1004.
- [2018], *Il Leylā e Majnun di Nezāmi, ovvero paradigmi dell'amore folle nel romanzo persiano medievale*, Special issue of «Quaderni di Semantica», n.s. 3 -4 (2017-2018), pp. 169-201.
- SAFA, Dh. [1367/1988⁸], *Tārikh-e adabiyāt dar Irān*, 5 voll., Enteshārāt-e Ferdowsi, Tehran.
- AL-SAHLAJĪ [2018], *Il libro della Luce. Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, a cura di N. Norozi, presentazione di Carlo Saccone, Edizioni Ester (Collana "Antiche Realtà del Sacro" diretta da Ezio Albrile), Bussoleno (TO).
- SARFI, M. [1398/2019], *Farhang-e 'āmmeh dar āthār-e Khwāju-ye Kermāni, Khāmush*, Tehran.
- THARVATIAN, B. [1370/1991], *Ro'yā-ye 'eshq dar mathnavi-ye Gol o Nowruz*, Āyandé, Tehran.
- SOHEYLI KHWANSARI, A. [1961], *Moqaddamé*, in 'Aṭṭār, *Khosrow-nāmé*, a cura di A. Soheyli Khwansari, Zavvār, Tehran, pp. 3-66.
- [1369²/1990], *Moqaddamé*, in KHWĀJU KERMĀNI, *Divān-e ash'ār*, Bahār, Tehran, pp. 2-85.
- ZOLFAGARI, H. [1394/2015], *Yekṣad manẓume-ye 'āsheqāne-ye fārsi*, Tehran, Nashr-e Charkh.