

Quaderni di Meykhane

XIII (2023)

Rivista di studi iranici.

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

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1402/2023

ISSN 2283-3072

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

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Arthur Christensen

## Il fabbro Kāvah e l'antico stendardo persiano

Premessa e traduzione dal danese a cura di Maria Giulia Bisconti

### *Premessa bio-bibliografica*

Arthur Emanuel Christensen è stato un orientalista danese<sup>1</sup>, studioso di filologia e folklore iranici. Fu uno dei maggiori esperti sulla civiltà antico e medio persiana a livello mondiale e il secondo più importante orientalista scandinavo di sempre insieme a Henrik Samuel Nyberg. Nacque il 9 gennaio del 1875 a Copenaghen, dove visse tutta la vita e nell'università della quale, dal 1919, tenne la cattedra di filologia iranica. Questa fu istituita proprio quell'anno separandola da quella di filologia orientale. Furono lui e gli altri professori dello stesso insegnamento nelle altre università europee a creare il canone della materia. La sua passione per il Medio Oriente iniziò durante la sua infanzia grazie alle storie delle *Mille e una notte* che suo padre, ispettore del servizio postale, aveva portato a casa per caso dopo che era stato abbandonato nell'ufficio postale per molto tempo. Nel suo diario racconta di come da piccolo fosse rimasto così affascinato da quel libro, soprattutto dalle sue illustrazioni, da iniziare subito a voler sapere di più sulla vita e la cultura mediorientale. Di tutti i ricordi della sua infanzia quelli legati all'immagine che si era creato dell'Oriente sono gli unici con un lato sentimentale. In prima media scrisse un tema sul fatto che da grande avrebbe voluto fare il filologo, sia per lavorare con le lingue che per poter viaggiare in molti paesi e vivere avventure. In quel periodo

---

<sup>1</sup> Su Arthur Christensen si possono vedere i seguenti lavori: J.P. Asmussen, "Christensen, Arthur Emanuel". *Encyclopaedia iranica*, V/5, 1991, pp. 521-523 <https://www.iranicaonline.org/articles/christensen-arthur-emanuel-b.>; J.P. Asmussen, F. de Fontenay, "Arthur Christensen". *Danskbiografisk leksikon*, III, Copenhagen, 1979, pp. 233-236; K. Barr, "Arthur Christensen". *Festskrift udgivet af Københavns Universitet*, November 1945, pp. 129-141; A. Christensen, "Autobiography". *Festskrift udgivet af Københavns Universitet*, November 1903, pp. 111-112.

comunque l'oriente aveva molto fascino in Danimarca soprattutto l'orientalismo "popolare" che attraeva molto i bambini e ragazzi, particolarmente quelli delle classi sociali meno abbienti che, grazie alle storie di paesi lontani e personaggi come Aladino, potevano sognare il raggiungimento di una condizione sociale migliore. Inoltre gli studi orientali erano perfetti per garantire la possibilità di mobilità sociale perché non richiedevano delle solide basi classiche. Molto famosi erano i giardini di Tivoli di Copenaghen, frequentati da tutti i tipi di persone. Nel 1893 ottenne il diploma di scuola superiore e nel 1900 si laureò in francese, storia e latino all'Università di Copenaghen, nella quale aveva studiato anche persiano, arabo, avestico, sanscrito e turco. Per la scelta del percorso universitario aveva ignorato il consiglio del padre di studiare giurisprudenza perché voleva perseguire i suoi sogni. Chiese però un parere all'arabista Johannes Østrup, uno dei suoi ispiratori, il quale gli consigliò di studiare prima di filologia orientale qualcosa con una maggiore probabilità d'impiego. Fu così che scelse il francese pur seguendo i corsi dei più importanti orientalisti del suo paese e continuando a formarsi da autodidatta. A quel tempo erano soprattutto i filologi a studiare i popoli dell'oriente perché si credeva che lo studio delle lingue avrebbe permesso di capire anche la storia e la cultura dei popoli. Ancor prima di laurearsi aveva pubblicato "*Rustem, den persiske Nationalhelt*" (Rustam, l'eroe nazionale persiano) e "*Fortællinger og fabler af persiske Rammeverker*" (Storie e racconti della cornice narrativa persiana). Nel 1903 concluse il dottorato e la sua tesi "*Omar Khajjâms Rubâijât. En litterærhistorisk Undersøgelse*" (Le *Robâ' iyyât* di 'Omar Khayyâm, uno studio storico-letterario delle "quartine erranti"), sul matematico e poeta persiano 'Omar Khayyâm, attirò molta attenzione per la sua esaustività e fu pubblicata in versione ampliata in francese l'anno seguente. Continuò ad interessarsi dell'argomento e nel 1927 pubblicò "*Studi critici sulle Robâ' iyyât di 'Omar Khayyâm. Testo revisionato con traduzione in inglese*" nel quale identificava 121 *rubâ'î* considerabili vere. Queste poesie erano diventate conosciute a livello internazionale grazie al lavoro di traduzione del poeta inglese Edward Fitzgerald, divenendo addirittura il secondo libro più venduto in Inghilterra. Alcune delle poesie tradotte da Fitzgerald non erano però opere di Khayyâm ma solo poesie con stile e temi simili. Fu proprio di questo aspetto che Christensen si occupò cercando di stabilire delle regole che permettessero di individuare le poesie originali. Il suo approccio nomotetico si legava al nuovo orientalismo scientifico che si distaccava dalla versione romantica e popolare che si aveva in precedenza e che lui considerava eurocentrica. Tra fine '800 e inizio '900 tutte le scienze umane iniziarono ad affidarsi più all'esperienza e ai dati che alle teorie per poter trovare "leggi" cercando di avvicinarsi alle scienze naturali. Tra il 1903 e il 1919 lavorò come insegnante e giornalista di politica estera per il Berlingske Tidende finché non ottenne la cattedra da professore straordinario di filologia iranica che tenne fino alla morte nel 1945. Fu il primo professore di filologia iranica dell'università di Copenaghen dato che la materia fu separata dalla filologia orientale proprio nel 1919. Lui e gli altri professori dello stesso insegnamento nelle altre università furono i fondatori del canone della materia. Grazie al suo lavoro al Berlingske Tidende imparò come comunicare al pubblico temi vari non molto conosciuti dal popolo. Fu il primo danese a ricevere questo incarico. Nel 1918 entrò a far parte dell'Accademia reale danese delle scienze e delle lettere.

Studiò anche all'estero a Londra, Parigi, Berlino e Göttingen. In queste due ultime città studiò sotto la tutela del famoso iranista tedesco F. C. Andreas, con il quale formò una forte amicizia e grazie al quale ampliò enormemente le sue conoscenze. Fu proprio Christensen a pubblicare un articolo su alcune scoperte e note di Andreas. Grazie ad Andreas si occupò anche dello studio dei dialetti persiani.

Successivamente si occupò anche di tradurre in danese l'*Avestā* (nel 1923), i racconti persiani moderni e lo *Shāh-Nāma* di Firdūsī.

Nel 1914, 1929 e 1934 visitò la Persia e, dopo ognuno di questi viaggi, pubblicò delle relazioni: "*Hinsides det Kaspiske Hav*" (Al di là del mar Caspio) nel 1918, "*Det gamle og det nye Persien*" (La vecchia e la nuova Persia) nel 1930 e "*Kulturskitser fra Iran*" (Schizzi culturali dall'Iran) nel 1937. Nel 1914 rimase in Persia per sei mesi, durante i quali studiò soprattutto la lingua parlata (per apportare nuove conoscenze alla linguistica comparata), la cultura e la psicologia popolare (per identificare lo "spirito" del popolo persiano). Il libro risultato da questo viaggio (Al di là del mar Caspio) è un vero e proprio diario di viaggio che inizia con un riferimento al professor Andreas, sottolineando così la valenza di viaggio scientifico, e che romanza la sua spedizione, cosa che nei successivi non farà per renderli più accademici. Durante questo viaggio raccolse il materiale per svolgere uno studio sul dialetto semnanide che era molto poco studiato. Su questo scrisse "*Le dialecte de Sāmnān. Essai d'une grammaire sāmnānīe avec un vocabulaire et quelques textes, suivie d'une notice sur les patois de Sāngsar et de Lāsgird*" che pubblicò nel 1915. In generale raccolse sempre nuovi dati su dialetti durante questi viaggi perché, essendo un filologo, si basava principalmente sulla lingua per studiare la storia. Inoltre, da quando era stata creata la categoria di lingue indoeuropee, i dialetti e le lingue venivano studiate per analizzare le somiglianze e cercare di risalire ad un'ipotetica lingua originaria dalla quale sarebbero poi tutte derivate e, per questi studi, le lingue antico iraniche venivano considerate particolarmente importanti perché più antiche di quelle europee e così anche i dialetti iranici moderni perché contenenti formulazioni simili a quelle delle antiche lingue iraniche. Il suo interesse rimaneva però principalmente storico-etnologico per studiare la civiltà proto indoeuropea. Risultati di queste ricerche sono per esempio i due volumi di "*Contributions à la dialectologie iranienne*" del 1930 e 1935. Studiò anche i dati sui dialetti raccolti da altri viaggiatori come Åge Meyer Benedictsen, grazie ai quali pubblicò due opere sui dialetti d'Awromān e di Pāwā. I suoi "*Textes ossètes*" del 1921 si basavano sui racconti di un prigioniero osseto della prima guerra mondiale. Il suo obiettivo per il viaggio del 1929 era sia studiare altri dialetti che studiare elementi antropologici come l'uso dei nomi, la visione del matrimonio e la morte. Durante il viaggio però iniziò a interessarsi ai cambiamenti del popolo iranico che stavano avvenendo dopo la presa del potere da parte di Reza Shah Pahlavi. Dopo questo viaggio iniziò a distinguere tra spirito popolare, che segnava la continuità dal passato al presente, e carattere popolare. Nel 1934 invece fu invitato dal governo iraniano in occasione di un congresso su Firdūsī, considerato uno degli eventi più importanti per gli studi iraniani. Questo congresso era stato organizzato dai nazionalisti iraniani che volevano separare l'Iran e l'Islam sfruttando l'opera di Firdūsī.

Nel 1907 scrisse la prima versione della sua opera più importante "*L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour*" poi ampliata e revisionata nel 1936 nel "*L'Iran sous les Sassanides*", tuttora considerata una delle opere più importanti di iranistica. Questa è stata tradotta in inglese, francese e persiano.

Centro del suo studio furono le parti della cultura persiana che vanno dagli inizi della storia iraniana fino a Cosroe II. In particolare lo studio dello *Xwadāy-nāmag*, l'antica cronaca di corte sasanide e fonte per gli storici successivi, e la tradizione teologica letteraria medio persiana basata sull'*Avestā*.

Ispirato dal lavoro di Nöldeke sulla storia persiana nell'opera di Ṭabarī, si occupò della storia dell'usurpatore Bahrām Čōbīn nei testi arabi e nello *Shāh-Nāma* per cercare di ricostruire la storia

originale medio persiana. Questo studio venne pubblicato con il titolo di *“Romanen um Bahrâm Tchôbîn”* nel 1907. Successivamente studiò il periodo di Kavād I e la figura di Mazdak pubblicando *“Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite”* nel 1925 e *“Two versions of the history of Mazdak”* nel 1930. Analizzò anche la figura del politico persiano Bozorgmehr ipotizzando che sia possibile identificarlo con Burzoe il medico (*“La légende du sage Buzurjmīhr”*, 1930).

Si occupò di molti campi come la storia, la storia culturale e della religione, le lingue, la filosofia, la medicina e la musica basandosi sia su dati storici che leggendarie. Voleva trattare la storia leggendaria iranica e la cultura che i Sasanidi avevano cercato di assimilare. Grazie a lui si capì l'importanza della tradizione orale nel mondo iranico. I suoi studi furono molto importanti anche per gli studi sul folklore, la psicologia popolare e la filosofia in generale grazie all'influenza dei lavori degli studiosi di folklore Olrik e Von Sydow.

Per quanto riguarda la religione e lo studio dell'Avestā si concentrò sulla figura di Zoroastro, e il periodo in cui visse, e la cronologia delle *Gāthā* e degli *Yašt*. In merito pubblicò opere come *“Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme”* nel 1926 (nel quale fa risalire Zoroastro al 1000 a.C.), *“Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique”* del 1928 (che data gli *Yašt* a prima di Zoroastro) e *“Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes”* del 1943. Le tesi che espresse in questi testi non furono ben accolte dagli altri studiosi. Inoltre editò e scrisse l'introduzione per i primi sei libri degli scritti pahlavi e dell'*Avestā*. L'intera *Avestā* e i manoscritti pahlavi furono portati con copie nella Biblioteca reale di Copenaghen. Non credeva però che fosse possibile scoprire come fosse vissuta davvero la religione nel periodo dell'antico Iran.

In relazione al folklore scrisse *“Trebrødre-og Tobrødre-Stamsagn”* nel 1916 nel quale spiegò la ragione psicologica dietro alla nascita delle leggende sugli antenati nazionali che si hanno in tutto il mondo, *“Contes persans en langue populaire”* del 1918, *“Les sots dans la tradition populaire des Persans”* del 1923 e *“Essai sur la démonologie iranienne”* del 1941, nel quale dimostra come alcune credenze folkloriche iraniane siano arrivate fino ad oggi nell'Islam.

Non dedicò invece molta attenzione alla letteratura del periodo islamico. In questo campo comunque si concentrò soprattutto su Firdūsī traducendo parti dello *Shāh-nāma*, storie folkloriche persiane, poesie di corte e commedie. Scrisse però anche *“Muhammedanske Digtere og Tænkere”* nel 1906 e *“Études sur le persan contemporain”* sulla letteratura e la lingua persiana contemporanea che uscì postumo.

Riguardo alla medicina scrisse *“Om Lægekunst hos Perserne”* nel 1917 e sulla musica *“La vie musicale dans la civilisation des Sassanides”* nel 1936 e molti altri lavori.

Sulla storia leggendaria iranica scrisse svariati testi come *“Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens”* del 1917 e 1934, *“Les Kayanides”* del 1936 e *“Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner”* del 1919.

Oltre alle opere relative al mondo medio orientale scrisse anche *“Politik og Mase-moral”* nel 1911.

Possiamo leggere il pensiero di Barr, successore di Christensen nella cattedra di filologia iranica, e Andersen su Christensen nel bollettino dell'Accademia reale danese delle scienze e delle lettere. Barr, per esempio, ci racconta di come Christensen passò da una visione romantica dell'oriente ad una più razionale. Phillipe Gignoux si occupò di analizzare la più grande opera di Christensen e

mostrarne le mancanze in un articolo sulla rivista “Archäologische Mitteilungen aus Iran” (“Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit: Ein Überblick”).

Christensen morì il 31 marzo del 1945. Dopo la sua morte, come già detto, occupò il suo posto in università il professor Barr che si occupò principalmente di filologia per studiare la linguistica comparata e non la storia e la cultura dei popoli. Dopo di lui la cattedra fu tenuta dal professor Asmussen, il quale invece si avvicinò più alla visione della filologia che aveva Christensen come strumento per studiare le caratteristiche dei popoli.

Ha lasciato in eredità alla Collezione Haandskrift della Biblioteca Reale una serie di manoscritti inediti tra cui la corrispondenza con varie personalità iraniane del tempo.

“*Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner*” (Il fabbro Kāvāh e l’antico stendardo persiano) fu, come già accennato, pubblicato nel 1919 da Christensen e fino ad ora mai tradotto in lingue diverse dal danese. In quest’opera Christensen si occupa di analizzare le leggende e le origini dell’antico stendardo persiano partendo da un’analisi delle fonti antiche che ne parlano come lo *Shāh-Nāma*<sup>2</sup> di Firdūsī, lo *Xvadāināmay*, l’*Avestā*<sup>3</sup> e le cronache arabo-persiane. Ci racconta quindi la leggenda secondo queste fonti mostrando i punti comuni e le parti dissonanti e fa un’analisi linguistica del nome dello stendardo per cercare di risalire alla nascita della leggenda ad esso legata. Oltre a ciò analizza anche la figura del fabbro nelle antiche leggende, la psicologia primitiva, i tipi di vessillo da campo che sappiamo essere stati utilizzati nei secoli sotto le dinastie persiane e le possibili immagini dello stendardo di Kāvāh presenti in mosaici e monete. Quest’analisi è di grande importanza perché non solo ci racconta la probabile leggenda sulla quale si basa la storia dello stendardo reale persiano, ma chiarisce anche alcuni malintesi che fanno avere un’idea sbagliata sulla storia della leggenda di Kāvāh e del suo stendardo, così come sulle sue possibili rappresentazioni.

#### Nota alla traduzione

Ho cercato di rimanere il più fedele possibile allo scritto di Christensen, tentando di rendere in italiano ogni sfumatura che l’autore ha voluto imprimere al testo in danese pur consapevole dei limiti che una traduzione impone; le lingue non sono come singoli oggetti materiali prodotti in serie e perfettamente sovrapponibili: ogni lingua rappresenta una “visione del mondo” ed è a suo modo unica. Traducendo, infatti, si mette alla prova la propria lingua cercando di renderla in grado di accogliere più sfumature possibili del testo originale e allo stesso tempo si mette alla prova il testo originale e lo si toglie dal contesto culturale al quale la lingua lo lega. Come diceva anche Ricœur<sup>4</sup> non si può raggiungere una traduzione perfetta perché c’è una differenza insuperabile tra la lingua originale e la lingua di traduzione. E questa differenza, oltre che semantica e sintattica, è anche culturale, perché ogni parola ha delle connotazioni legate alla cultura e difficilmente traducibili perfettamente in un’altra lingua. Pur attenendomi allo scritto originale il più possibile ho dovuto compiere delle ovvie modifiche per rendere le frasi più adatte alla costruzione italiana e più vicine al senso originale<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Letteralmente “Il libro dei re” è un poema epico scritto intorno al 1000 d.C. e uno dei poemi epici più lunghi al mondo. È importante sia per la cultura e la lingua persiane sia per lo Zoroastrismo perché racconta anche della nascita di questa religione. Racconta del passato mitico dalla creazione del mondo alla conquista araba.

<sup>3</sup> L’insieme dei libri sacri della religione mazdea contenete anche parti sulle tradizioni. È anche l’unica prova dell’esistenza dell’avestico

<sup>4</sup> Filosofo francese. Si occupò anche dei problemi di traduzione.

<sup>5</sup> Desidero ringraziare la Prof.ssa Ilaria Cicola che ha gentilmente rivisto le trascrizioni delle parole arabe nel testo.

## Il fabbro Kāvah e l'antico standardo persiano

di Arthur Christensen

[3] La storia leggendaria iranica suscita un interesse di tipo particolare. Siamo nella fortunata posizione, ed è un bene per le indagini sulla storia leggendaria nel complesso, di poter seguire per caso lo sviluppo della storia, svolta per volta, per un paio di migliaia di anni, dato che la tradizione degli scritti pahlavi continua quella degli scritti in avestico, garantendo continuità fin nell'epoca islamica. In alcuni casi in cui alla base dell'*Avestā* si trova la tradizione indo-iranica condivisa, comparando con i *Veda* e altre fonti indiane, si può risalire perfino a prima dell'*Avestā*. Questo lungo sviluppo, che può essere seguito spesso passo per passo attraverso un materiale di partenza generalmente ricco, permette ai ricercatori un raro grado di visione d'insieme sulla psicologia della storia leggendaria e sull'interazione tra il processo di costruzione folkloristico e quello quasi colto, spesso unito alla speculazione teologica, sul quale è costruita la storia leggendaria. Per inciso, non bisogna pensare che la differenza tra la tradizione popolare e quella colta sia troppo grande. La storia leggendaria folkloristica non è impersonale, qualcosa nato misteriosamente dalla massa, ma è nata, cresciuta ed è stata costruita dalle menti dei singoli individui. Forse la tradizione popolare conserva solo uno su cento o mille dei tentativi di innovazione o modifiche fatte deliberatamente o involontariamente, fraintendendo e ricordando male; solo quello che soddisfa l'estetica popolare. La modifica folklorica della leggenda è cioè di natura estetica, poiché la tradizione popolare è notevolmente interessata al valore delle leggende [4] per il loro effetto epico o drammatico, mentre lo studioso nella sua modifica arbitraria della leggenda è spesso guidato da considerazioni esterne, con il fine di dare una spiegazione degli eventi e delle relazioni del mondo degli uomini con quello degli dei, o per allinearla cronologicamente e genealogicamente ad altre leggende. Ma il confine fra folklorico e colto è spesso fluido. L'anonimo uomo del popolo che, mentre racconta una leggenda

che ha sentito da esterni, trova il modo per associarla ad un personaggio o ad una località che lui e gli ascoltatori conoscono, è già creatore di una ricostruzione “colta” dei fatti.

La leggenda del fabbro Kāvah ha la sua forma classica nello *Shāh-Nāma* di Firdūsī (completato intorno al 1000 d.C.). Grazie all’epopea di Firdūsī ogni persiano conosce l’antica leggenda nazionale, è quindi naturale iniziare questo studio con un riassunto del racconto di Firdūsī.

Il glorioso governo del re Jamšīd si concluse bruscamente quando il re arabo Ḍaḥḥāk (Zahhāk<sup>6</sup>) si impadronì del suo regno e governò da Babilonia per 1000 anni come un crudele tiranno. Il diavolo si era legato con Ḍaḥḥāk sotto le spoglie di un bravo cuoco, facendogli mangiare carne, in cambio aveva avuto il permesso di baciare Ḍaḥḥāk su entrambe le spalle. Due serpenti crebbero sulle spalle di Ḍaḥḥāk dandogli continuamente tormento. Ogni volta che li tagliava questi ricrescevano. Successivamente il diavolo gli apparve sotto forma di medico e gli consigliò di nutrire ogni giorno i serpenti con cervelli umani in modo da calmarli. Il cuoco del re doveva quindi far uccidere due uomini al giorno per nutrire i serpenti con i loro cervelli. Due nobili uomini decisero di salvare almeno metà [5] delle vittime innocenti. Presero servizio nella cucina reale con il compito di fornire le vittime umane, ma lasciarono che solo uno dei due condannati a morte ogni giorno venisse ucciso e mescolarono il suo cervello con quello di una pecora. Le persone salvate dalla morte furono mandate nel deserto e da loro discendono i Curdi. Ma un discendente dell’antica famiglia reale persiana, Farīdūn (pahlavi Frēdōn, avestico Ōraētaona), fu cresciuto clandestinamente per diventare un giorno il vendicatore del suo popolo. Mentre il regno millenario di Ḍaḥḥāk si avvicinava alla fine un fabbro di Isfahān di nome Kāvah si presentò davanti al suo trono e si lamentò con lui della sua sofferenza; aveva avuto diciotto figli, diciassette dei quali avevano dovuto dare la vita per nutrire i serpenti sulle spalle del re; ora gliene rimaneva uno solo e anche questo era destinato ad essere sacrificato. La coraggiosa rimostranza di Kāvah fece una così forte impressione sul re che gli restituì l’ultimo figlio, e lo esortò a firmare una dichiarazione la quale attestava che Ḍaḥḥāk era sempre stato campione di verità e giustizia ma Kāvah strappò la dichiarazione e se ne andò via orgogliosamente con suo figlio. A questo punto Kāvah raccolse il popolo intorno a sé, tenne un discorso infuocato, mise il suo grembiule di pelle su una lancia ed esortò la folla a combattere sotto quel simbolo per Farīdūn come loro legittimo re. La folla si spostò nel luogo dove si trovava Farīdūn, il quale prese la pelle sulla lancia come suo simbolo e le diede il nome di *Diraḥš-ī Kāvayān* (stendardo di Kāvah). Farīdūn prese dunque il comando della ribellione e, dopo molte battaglie, entrò nel castello di Ḍaḥḥāk e lo atterrò. Ma l’angelo Sarōš (Avestico Sraoša) gli apparve e gli ordinò di non uccidere Ḍaḥḥāk, ma di portarlo via e di legarlo a una roccia dove nessuno avrebbe potuto raggiungerlo e dove sarebbe dovuto rimanere fino all’ultimo giorno. Farīdūn lo incatenò in una grotta nella montagna di Demavend. Dagli scritti pahlavi sappiamo che [6] Ḍaḥḥāk ha un ruolo nell’escatologia e, secondo la leggenda popolare, incatenato a Demavend crea terremoti mentre lotta con le sue catene.

Non entrerà qui nel dettaglio di tutti i motivi legendari, antichi e nuovi, legati alla figura di Ḍaḥḥāk. La correlazione con i terremoti e il mito del Ragnarøk è stata evidenziata da Axel Olrik nella seconda parte del suo libro sul Ragnarøk (p. 170ss). Mi limiterò all’episodio di Kāvah. Uno sguardo più attento alla produzione di Firdūsī mostra che questo episodio non è parte organica della leggenda

---

<sup>6</sup> Zuhhāk è una forma persiana dell’arabo Ḍaḥḥāk, “lo schernitore”, la quale è una trasformazione popolare dell’antico persiano Dahāk (pronuncia popolare in Pahlavi Dahāy), in Avestico Dahāka o Aži Dahāka.

di Ɖaḥḥāk e Farīdūn. Dopo che Farīdūn si è messo a capo della rivolta Kāvah scompare. Se si dovesse giudicare dal resoconto di Firdūsī si potrebbe avere l'impressione che l'episodio di Kāvah abbia avuto il solo compito di spiegare l'origine dello stendardo nazionale, il *Dirafš-i-Kāvayān*.

Se esaminiamo le nostre fonti su questa parte della storia leggendaria persiana prima di tutto scopriamo che, mentre Ɖaḥḥāk e il suo uccisore Ɖraētaona sono citati spesso nell'*Avestā* (*Yasna* 9.7; *Yašt* 5.33-34; 14.40; 19.36-37), nel quale Ɖaḥḥāk non è diventato ancora una figura umana, ma è un drago o un serpente a tre teste, Kāvah non è nominato. Naturalmente non significa necessariamente che questa figura fosse sconosciuta agli autori dell'*Avestā*, ci sono tante figure secondarie nella storia che non appaiono nelle parti che ci sono pervenute dell'*Avestā*. Tuttavia non viene menzionato nel riassunto completo dell'*Avestā* sasanide che si trova nell'ottavo e nel nono libro del *Dēnkard* in pahlavi e, cosa ancora più importante, non appare da nessuna parte nella letteratura teologica pahlavi la quale, tuttavia, nel complesso fornisce informazioni abbastanza complete sulla storia leggendaria nelle parti più antiche. Appare per la prima volta con i cronisti del periodo islamico e con Firdūsī.

Questi storici arabi, persiani e Firdūsī [7] si basavano sulla stessa fonte principale, cioè la grande cronaca di corte della fine dell'impero sasanide, da lungo tempo perduta, chiamata *Xvadāināmag*, "Il libro dei signori". Di norma si può ritenere che il materiale comune a Firdūsī e ai più antichi cronisti arabi e persiani dei quali si sono conservate le opere provenga dallo *Xvadāināmag*. Ora scopriamo che questa cronaca di corte rappresenta una versione più recente della storia leggendaria rispetto alla tradizione religiosa degli scritti pahlavi. Data l'impressione che ho avuto occupandomi di queste questioni, penso di poter dire che gli scritti religiosi pahlavi riproducono la storia leggendaria più o meno come si è sviluppata fino all'epoca partica, mentre lo *Xvadāināmag* la riproduce nella sua forma sasanide. Per l'autore o gli autori dello *Xvadāināmag* la priorità è stata glorificare la casata sasanide. La preistoria viene quindi vista sotto una luce contemporanea; i miti vengono calati nella sfera umana, senza tuttavia rimuovere del tutto il fantastico e l'avventuroso, e le grandi famiglie coeve vengono legate genealogicamente con gli eroi leggendari. Molti episodi storici dell'epoca arsacide e sasanide sono stati legati alla preistoria e anche i personaggi storici di questi periodi sono inclusi nella galleria degli eroi leggendari. I redattori arabi, tramite i quali i contenuti principali dello *Xvadāināmag* sono stati conservati fino a noi, non hanno preso in considerazione la possibilità di apportare modifiche nella trasmissione. Si sono sforzati di eliminare le cose che avrebbero potuto offendere i sentimenti religiosi dei musulmani e hanno cercato di razionalizzare ulteriormente il fantastico presente nel racconto pahlavi. Significativo è lo sviluppo che ha subito Ɖaḥḥāk, da mitico serpente con tre teste nello *Xvadāināmag*, a re umano sulle cui spalle erano cresciuti due serpenti, che si lega alla parte sull'alimentazione a base di cervelli umani, circostanza che non è registrata nelle scritture tradizionali religiose sacerdotali. [8] Oltre a questo racconto troviamo nelle prime fonti arabe, già in *Dīnawarī* e in *Ṭabarī*, una nuova tradizione che parla di tumori simili a serpenti che si erano sviluppati sulle spalle di Ɖaḥḥāk e che dovevano essere spalmati di cervelli umani.

La storia del fabbro Kāvah e della nascita del vessillo nazionale si trova sia nei cronisti arabo-persiani sia in Firdūsī e sicuramente si trovava nello *Xvadāināmag*. Dato che non può essere verificato nella letteratura teologica pahlavi, c'è la possibilità che sia post-arsacide e appartenga al periodo sasanide della storia leggendaria. Com'è nata questa leggenda? A mio parere c'è dietro un equivoco



linguistico. Nell'*Avestā* abbiamo l'antica parola *kavi* che viene tradotta con "principe", la quale è correlata al sanscrito *kavi*- "saggio". La parola avestica è usata prima di tutto nelle *Gāthā*, gli antichi inni zoroastriani e, imitando il linguaggio delle *Gāthā*, occasionalmente anche nell'*Avestā* recenziere per indicare un gruppo di agguerriti oppositori di Zarathuštra. I *kavi* qui sono menzionati accanto ai *karapan*; i primi sono i grandi signori laici ostili a Zarathuštra, i secondi sono dei suoi avversari tra i sacerdoti dei *daēva*. La parola *kavi* è usata già nelle *Gāthā* come una specie di titolo del re Vishtāspa, il quale proteggeva Zarathuštra, e questo titolo è presente anche nell'*Avestā* recenziere legato ad alcuni dei più antichi re e principi leggendari, tutti membri della dinastia fondata dal Kavi Kavata, la seconda grande dinastia della preistoria. Dal genitivo plurale di *kavi* trasferito alla declinazione in *a* secondo la regola comune del medio persiano ha origine l'aggettivo *kavjān* con il significato di "reale". Accanto a *kavi* nelle *Gāthā* si trova un'altra derivazione con *vṛddhi*: *Kavajas-čā* "e i sostenitori di Kavi". Se consideriamo il pahlavi *kāvjān* come risalente a questa forma di *vṛddhi*, *Drafš-i-kāvjān* significherebbe semplicemente "lo stendardo del re". [9] Da *kavjān* di solito si sviluppa la successiva forma *kajān* (pahlavi sasanide e neopersiano) come *kavi* in sasanide. In Pahlavi e neopersiano diventa *kē*, *kaj* e, la già citata storia leggendaria dinastica, si chiamerà Kajanide. Nella letteratura pahlavi si riconoscono le forme più recenti *kē*, *kajān*, ma, in armeno, il cui patrimonio di parole iraniche risale al periodo arsacide, l'antica forma con la *v* si è conservata (Kav Xosrov presso Sebeos= Kē Xōsrav), e il pahlavi manicheo (frammenti di Turfan) ha le forme *qav* e *qāv*. La soppressione di *v* in generale in pahlavi risale quindi al periodo partico o al primo periodo sasanide. Nell'antica dicitura *dirafš-i-kāvjān*, questa è la forma pahlavi, la *v* è rimasta invariata sotto l'influenza della traduzione letteraria ma, poiché in epoca sasanide il popolo usava *kajān*, non comprendeva più la forma *kāvjān* ma percepiva questa parola come patronimico, il che presupporrebbe il nome personale Kāv<sup>7</sup> con l'uso molto comune del suffisso pahlavi *-ak*: *Kāvāk* (pronunciato *Kāvay*), che in neopersiano è diventato Kāvāh. Da questo Kāvāh era stato dato il nome allo stendardo. Questo è stato il punto di partenza per altre formazioni di casi. Bal'amī, il traduttore e adattatore persiano di Ṭabarī del decimo secolo d.C., utilizza la dicitura corretta quando<sup>8</sup> menziona la battaglia di Qadisija, durante la quale lo stendardo cadde in mano agli Arabi, indicandolo come "lo stendardo dei Kajanidi" (cioè *dirafš-i-kajān*), ma poi aggiunge che deriva da Kaj, il quale lo aveva portato quando era partito da Isfahān per la vittoriosa battaglia contro Ḍaḥḥāk. Nel suo racconto della storia di Ḍaḥḥāk e Farīdūn (Zotenberg I, pp. 117-118) chiama il fabbro di Isfahān con il nome comune Kāvah. Anche Justi nel suo *Iranisches Namebuch* dà [10] come etimologia del nome Kāvah, l'avestico *kāwayā*, "reale, della tribù dei Kavi", ma non tratta le conseguenze sull'origine della leggenda di Kāvah.

La leggenda del fabbro Kāvah è quindi nata, se la mia spiegazione è corretta, nel corso del periodo sasanide ed è diventata rapidamente popolare. Tanto che una delle sette famiglie nobili principali e titolare di alcune alte cariche ereditarie, cioè la famiglia Kārēn, la quale aveva svolto il suo ruolo già sotto gli arsacidi<sup>9</sup>, tra cui Sōxṛā che fu molto potente sotto il re Kavād (488-96 e 498-531), lo prese come capostipite. Firdūsī cita (Vullers II, p. 96, verso 238) Qārēn, figlio di Kāvah, tra i capi di guerra

<sup>7</sup> Nell'antico neopersiano esiste la parola *kāv* (erroneamente letta *gāv*) con il significato di "eroe".

<sup>8</sup> Traduzione di Zotenberg III, pag. 395. Il testo non è stato pubblicato.

<sup>9</sup> Un Kārēn è menzionato nell'anno 59 d. C., Tac. *Ann.* XII, 12ss.

al tempo di Farīdūn<sup>10</sup> e, secondo Ṭa'ālibī, questo Kārēn sarebbe stato proprio il figlio di Kāvah che, grazie dall'audace apparizione del padre a Ḍaḥḥāk, era stato salvato dalla morte<sup>11</sup>.

Anche nello *Xvadāināmāy* la leggenda di Kāvah è chiaramente legata in modo approssimativo all'antico racconto della battaglia di Farīdūn contro Ḍaḥḥāk. Questo si evince non solo dal racconto di Firdūsī, ma anche da quello di Ṭabarī (ed. p. 207-210). Ṭabarī (morto nel 923 d. C.) fornisce tre diversi racconti su Kāvah che risalgono a varie fonti, tutte però probabilmente risalenti allo *Xvadāināmāy*. Dopo il primo gli emissari di Ḍaḥḥāk avevano catturato due dei figli di Kāvah<sup>12</sup> per sacrificarli ai serpenti sulle spalle del re. Allora Kāvah appese una borsa di cuoio (*ḡirāb*) su un bastone che teneva in mano ed incitò il popolo [11] a combattere contro il tiranno. Quando Kāvah prevalse gli uomini presero questo stendardo come un simbolo di fortuna, lo onorarono e divenne lo stendardo principale dei re di Persia, nel quale cercavano benedizione, che chiamarono *Dirafš-i-kābān*, e che non facevano portare in giro se non per questioni importanti da risolvere. Il secondo racconto parla di come Ḍaḥḥāk fuggì terrorizzato quando la folla si sollevò contro di lui sotto la guida di Kāvah. Ma Kāvah dichiarò al popolo di non aspirare alla regalità e lo reindirizzò verso Farīdūn, il quale era nascosto per paura di Ḍaḥḥāk. Quindi Farīdūn divenne re e imprigionò Ḍaḥḥāk nella montagna di Demavend. Il terzo racconto di Ṭabarī parla dell'audace invettiva di Kāvah contro il tiranno. Secondo la versione realizzata da Ṭabarī, Ḍaḥḥāk fece solo una volta un'azione encomiabile correlata alla storia nel seguente modo: quando il popolo si lamentò della malvagità di Ḍaḥḥāk, i capi si accordarono per lasciare che Kāvah di Isfahān si presentasse davanti a lui per metterlo di fronte ai suoi modi tirannici. Furono ammessi al suo cospetto, Kāvah si fece avanti e rimase per un po' senza salutare il re. Alla fine disse: «Oh re, con quale saluto ti saluterò? Con i più grandi saluti che spettano a chi padroneggia tutti questi possedimenti<sup>13</sup>, o con quello per chi governa solo questo cielo, cioè Babilonia?». Ḍaḥḥāk rispose: «Naturalmente con l'onore che spetta a chi governa tutti i continenti, perché io sono il signore di tutta la terra». Allora quello di Isfahān disse: «visto che hai preso il controllo di tutti i paesi e hai posto la tua mano su tutti loro, qual è la nostra situazione? Perché hai fatto ricadere le offerte di cibo [per i serpenti] solo su di noi e hai posto il peso di tutti i tuoi peccati solo su di noi piuttosto che su gli altri paesi? Perché [12] allora non hai diviso questo e quello tra noi e [gli altri abitanti] dei paesi?». Con ciò formulò apertamente la sua accusa che colpì così fortemente Ḍaḥḥāk da indurlo a confessare le sue colpe e promettere penitenza e cambiamento e la gente se ne andò rassicurata. Poi arrivò sua madre Udak<sup>14</sup> che lo rimproverò per la sua debolezza verso gli insubordinati. Lui rispose che lo avevano sconfitto con ragionamenti di diritto e la invitò a tacere. Alcuni giorni dopo diede udienza agli abitanti, concesse loro un indennizzo e cercò di alleviare la loro sofferenza con calma. Nel racconto di Ṭabarī questo episodio non è messo in relazione con la

<sup>10</sup> *Qārēn-i-Kāvagān*, p. 110, verso 774, oppure *Qārēn-i-Kāvajān* in cui P. Horn osserva che si hanno due forme abbastanza diverse: 1. phl. *Kāvay*, np. *Kāvah*, 2. av. *kāvaja*. Secondo la mia opinione queste forme non sono completamente diverse.

<sup>11</sup> Secondo un'altra genealogia, come ci fa notare Ṭabarī (De Goejes ed. p. 878, Nöldeke, *Gesch. d. Persere u. Araber* ecc. p. 127), la famiglia Kārēn ha origine dal leggendario Manuščihr. Altrove Ṭabarī colloca i Kārēn al tempo del re Vištāspa, si veda Nöldeke, cit. nota 2.

<sup>12</sup> Ṭabarī riporta la forma arabizzata Kābī (cfr. arab. Qubad. Phl. Kavāḏ)

<sup>13</sup> Quest'espressione, ripresa dai geografi greci, riproduce il persiano *kišvar* (avestico *karšvar*). Il mondo è diviso in sette *kišvar*, di cui il medio (*Xvanīras*, avestico *X'aniraθa*) è il mondo conosciuto mentre gli altri sei, almeno nell'antichità, sono mistici. I primi re leggendari regnavano su tutti e sette i *kišvar*.

<sup>14</sup> È probabilmente in una formazione della leggenda leggermente tardiva che Udak [اودک، وديک، phl. *Ōḡay*] diventa la madre di Ḍaḥḥāk. Nel ventesimo *fargard* dell'avestico Nask Sūdākār (sintesi in *Dēnkard* IX. 21. 2-6) *Ōḡay* è nominata come un demone femminile che sedusse Jim (Jamšid) portandolo al peccato.

rivolta così come in Firdūsī e, probabilmente, è la storia originale. All'inizio non era Kāvah l'eroe di questo episodio ma, con il passare del tempo, l'evento è stato legato al suo famoso nome e poi modificato leggermente per servire da giustificazione per la rivolta.

Bal'amī, l'adattatore persiano di Ṭabarī, la cui opera fu completata nel 963 d.C., non aggiunse nulla di nuovo al racconto di Ṭabarī. Per lui non è la borsa di pelle quella che Kāvah innalza sul suo bastone ma la pelle del suo grembiule, come per Firdūsī; tuttavia egli fornisce un resoconto diverso secondo il quale fu issato il turbante di Kāvah come simbolo di unione. Mas'ūdī (morto nel 956) nel suo libro *Murūğ al-dahab* (ed. Barbier de Meynard II, p. 251-52) riassume brevemente l'episodio ma senza nominare Kāvah; si legge solo che i Persiani si ribellarono a Ḍahḥāk, presero Farīdūn come capo e innalzarono uno stendardo di cuoio che chiamarono *Dirafš-i-kāvjān*<sup>15</sup> e che Farīdūn catturò Ḍahḥāk e lo imprigionò a Demavend. [13] Nel *Kitāb-al-tanbīh* di Mas'ūdī (Bibl. Geogr. Arab. VIII, p. 86, traduzione di Carra de Vaux pp. 123-25) la rivolta di Kāvah è menzionata in accordo con la produzione di Ṭabarī; qui Kāvah è definito un ciabattino, variazione probabilmente dovuta al fatto che la parola persiana *drafš* oltre a significare "stendardo" può significare anche "indumento del ciabattino". Di Kāvah si dice semplicemente che prese uno stendardo di cuoio come simbolo di appartenenza. Ḥamza Isfahānī, nella sua breve trattazione della preistoria persiana, ignora l'episodio di Kāvah, come fa il più antico Dīnawarī. Bīrūnī (morto nel 1048) spiega nella sua cronologia (ed. Sachau p. 222) le origini della festa di Mihr (giorno di Mihr, giorno 16 del mese di Mihr, in realtà un'antica festa del raccolto) dicendo che in quel giorno il popolo scoprì della rivolta di Farīdūn contro Ḍahḥāk dopo che Kābī lo aveva attaccato per primo. Anche Muṭahhar ibn Ṭāhir al-Maqdisī nel suo *Kitāb al-bad' wa l-ta'rīḥ* (scritto nel 966 d.C.; le *Livre de la création et de l'histoire* pubblicato e tradotto da Cl. Huart, III, testo arabo p. 143, traduzione pag. 148) ha collegato la festa di Mihr a questi eventi ma dicendo che in quel giorno Farīdūn incatenò Ḍahḥāk a Demavend dopo la rivolta di Kāvah e l'innalzamento dello stendardo.

Ṭa'ālibī (morto nel 1038) fornisce un resoconto dettagliato degli eventi nel suo *Ġurār aḥbār al-mulūk al-furs wa siyarihim* (*Histoire des rois des Perses*, pubblicato e tradotto da H. Zotenberg p. 26ss.). La sua produzione è elegante, scorrevole e completa, le fonti sono in parte collegate e dotate di dettagli pittoreschi. Così l'episodio di Kāvah nella sua opera è spiegato in modo migliore rispetto alle fonti precedenti ed è inserito nella lotta tra Ḍahḥāk e Farīdūn. Il racconto di Ṭa'ālibī, seguendo la storia di Ṭabarī, racconta di come Ḍahḥāk, una volta ascoltato le lamentele sulla sua tirannia, per un certo periodo si chiuse in sé stesso. L'audace accusatore è Kābī di Isfahān (versione del nome arabizzata da Ṭabarī) che Ṭa'ālibī non identifica con il fabbro Kāvah, il quale compare più avanti. Per un equivoco linguistico [14] Kāvah aveva preso il suo nome e la sua professione, per un altro equivoco linguistico da lui emersero due figure leggendarie. Uno dei figli di Kāvah era stato sacrificato ai serpenti sulle spalle del re e, quando lo privarono del secondo figlio<sup>16</sup> per lo stesso motivo, il padre si strappò le vesti, si cosparsé il capo di cenere e chiamò il popolo in suo aiuto issando la pelle del suo grembiule su un'asta e incitando le masse riunitesi a rovesciare il tiranno e insediare Farīdūn. Quando la folla arrivò al castello di Ḍahḥāk il re all'inizio montò a cavallo e si gettò sugli oppositori,

---

<sup>15</sup> Testo: *kāwān*.

<sup>16</sup> I due figli presso Ṭabarī e Ṭa'ālibī sono probabilmente più antichi dei 18 di Firdūsī, i numeri crescono mentre si sviluppa la leggenda.

ma perse il suo coraggio quando i comandanti lo abbandonarono e diede l'ordine di restituire a Kāvah il figlio che si chiamava Kārēn. Nel frattempo il popolo aveva fatto uscire Farīdūn dal suo nascondiglio e lo aveva acclamato re. Il corteo, con in testa Kāvah che portava lo stendardo improvvisato, avanzava verso il castello di Ḍaḥḥāk dove le guardie vennero uccise e la folla entrò. Farīdūn, affiancato da Kāvah e da suo figlio Kārēn, si avventò su Ḍaḥḥāk, lo legò con un laccio fatto della sua pelle e lo portò a Demavend, dove lo imprigionò in fondo ad un pozzo. Dopo di che Farīdūn diede a Kāvah e a suo figlio Kārēn degli abiti d'onore, li colmò di onori, ricchezze, possedimenti e rivestì d'oro e intarsiò con pietre preziose lo stendardo di cuoio. Questo simbolo della vittoria fu chiamato *Dirafš-i-kāvjān* e i re successivi fecero a gara per ornarlo con le pietre più preziose, lo fecero portare davanti a sé in battaglia e lo affidarono solo al comandante supremo; dopo la fine della guerra veniva di nuovo consegnato al tesoriere che aveva il compito di custodirlo.

Kāvah e lo stendardo del regno vengono menzionati anche da Ibn Miskawayh e più tardi da Abū l-Fidā', Yāqūt, al-Qazwīnī Ḥamdullāh Mustawfi e altri ma queste fonti successive si limitano a riprodurre i racconti [15] delle fonti precedenti con più o meno dettagli. Qualcosa di nuovo emerge solo dall'opera dello storico persiano Mīrḡōnd (morto nel 1498), scritta in stile sontuoso persiano e poco critica, *Rauḍāt-al-ṣafā*. Mīrḡōnd scrisse che Farīdūn, dopo la vittoria su Ḍaḥḥāk, fece di Kāvah un generale e lo inviò contro Rūm (l'Impero romano, Bisanzio) e, alla testa del suo esercito, Kāvah marciò per circa venti anni per tutto il mondo civilizzato, sottomettendo tutti i paesi che attraversava e sfoggiando in ogni battaglia il *dirafš-i-kāvjān*. Come ricompensa per questa impresa Farīdūn gli affidò il governatorato dell'Iraq e il distretto di Ispahan e Kāvah vi tornò con numerose greggi e tesori. Dopo dieci anni di governo nella sua provincia Kāvah morì, cosa che generò un grande dolore a livello nazionale. Farīdūn chiamò al suo cospetto i due figli Kārūn (o Kārēn) e Kobād rendendogli grandi onori. Attribuendo a Kāvah un figlio di nome Kobād (Kavād) la tarda tradizione ha cercato di metterlo in relazione genealogica con il più famoso dei re sasanidi, Cosroe Anōšīrvān, il cui padre e predecessore si chiamava Kavād. Lo possiamo vedere nella produzione di d'Herbelots, dato che questo orientalista francese (morto nel 1695) nella sua *Bibliothèque orientale*, che si basa su fonti tarde, alcune poco conosciute, dice esplicitamente<sup>17</sup> che Cosroe discende per linea diretta dal fabbro di Isfahān. Così possiamo seguire lo sviluppo delle leggende legate al fabbro Kāvah, l'uomo che avrebbe dato il suo nome al vessillo nazionale sasanide, ma che in realtà prese il nome dallo stendardo. Torniamo ora indietro alla forma originale della leggenda di Farīdūn-Ḍaḥḥāk ed esaminiamo se nell'antico mito della lotta del principe con il drago a tre teste non esista una figura dalla quale possa essere nato il personaggio di Kāvah.

La domanda sorge spontanea: perché è stato proprio [16] un fabbro a dare il nome allo stendardo? In realtà ci sono alcuni elementi che potrebbero indicare che ci troviamo di fronte a un elemento antico. Il mondo delle leggende indoeuropee è pieno di racconti sui fabbri. L'arte del fabbro alla sua origine e nei suoi primi sviluppi aveva il fascino della stregoneria. Gli dei e i demoni insegnarono all'umanità l'arte del fabbro o forgiarono le armi con le quali gli uomini compiono grandi imprese eroiche. Basti ripensare a Hefaistos e Vølund e i nani forgiatori di armi delle leggende eroiche germaniche. Nella mitologia vedica il dio Tvaṣṭar forgiò l'arma con la quale Indra uccise il serpente Vṛtra. La tradizione avestica ci fornisce solo frammenti del mito e della leggenda, per esempio

---

<sup>17</sup> Articolo *Gao* alias Kāvah.

dall'*Avestā* non scopriamo dove Ɖraētaona (Farīdūn) si sia procurato l'arma per combattere con il drago a tre teste. D'altro canto la tradizione più tarda ha conservato tratti che sono significativi per questo ambito. Firdūsī ci racconta che Farīdūn, prima di partire per combattere Ɖaḥḥāk a seguito della rivolta di Kāvah, mandò a chiamare degli abili fabbri e, quando questi arrivarono, disegnò sulla terra una mazza con la testa di un toro e chiese di forgiarne una di metallo con quella forma. I fabbri compirono questo lavoro e furono ricompensati da Farīdūn con vestiti, oro, argento e meravigliose promesse per il futuro. Armato di questa mazza Farīdūn andò a combattere il tiranno. Anche Ɖa'ālibī racconta questo episodio, la forgiatura del *gurz-i-gāvsār*, "la mazza a forma di toro", presumibilmente è anche nel *Xvadāināmag*. L'idea che sta dietro l'utilizzo della forma della testa di toro è sufficientemente chiara secondo la psicologia primitiva; è la nozione di potere magico insito nell'immagine. Modellando l'estremità della mazza come la testa di un toro si dà, per così dire, all'arma la forza del toro che è concentrata nella testa e nelle corna. Questo episodio del racconto dello *Xvadāināmag*, in ogni caso, messo in relazione con il racconto vedico della forgiatura dell'arma da parte di Tvaṣṭar [17] per Indra, fa ragionevolmente supporre che la leggenda di Ɖaḥḥāka-Ɖraētaona, nella sua antica forma iranica, sia legata alla storia di come un altro fabbro, probabilmente una divinità originaria, abbia forgiato l'arma con la quale Ɖraētaona uccise Aži Ɖaḥḥāka. Questa è naturalmente la fine della battaglia, prima che il mito della lotta con il demone fosse connesso al mito del gigante incatenato. Quando in seguito l'origine del vessillo fu legata a Farīdūn, e il fraintendimento del medio persiano *drafs-i-kāvjān* portò alla formazione del nome Kāvay, Kāvah, l'antico fabbro mitico che aveva dotato l'eroe reale della sua arma diventò il leggendario creatore dello stendardo sotto il quale il popolo si riuniva in battaglia. Per richiamare l'origine della leggenda Kāvah ha conservato il mestiere di fabbro e, poiché i fabbri indossano grembiuli di pelle, e il vessillo sasanide era a quanto pare fatto di cuoio, lo sviluppo della leggenda ha suggerito che Kāvah avesse improvvisato lo stendardo innalzando il suo grembiule di pelle su un'asta: tuttavia questa caratteristica probabilmente è apparsa solo in epoca islamica, poiché si trova solo in una minoranza delle fonti arabo-persiane basate sullo *Xvadāināmag*. Il mito della forgiatura dell'arma tuttavia non scomparve del tutto, ma, poiché lo spazio lasciato libero dal mitico fabbro, il quale aveva assunto un nuovo ruolo, era occupato dai fabbri del bazar, questa figura assunse quindi una forma più impersonale e venne in qualche modo messa in ombra.

Rimane ora da chiederci se siamo in possesso delle immagini dell'antico stendardo nazionale, il *dirafš-i-kāvjān*. [18] Secondo la convinzione comune è proprio così. Nel noto mosaico della "Battaglia di Alessandro" a Pompei c'è un'insegna da battaglia a forma di

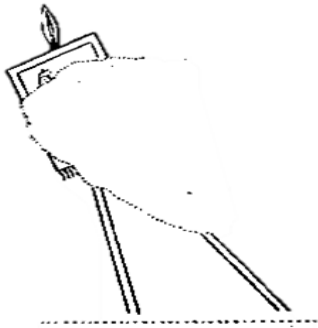


Figura 2. Lo stendardo della "battaglia di Alessandro".

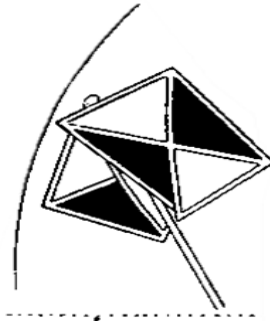


Figura 3. Lo stendardo persiano nel vaso dipinto da Duris secondo Sarre.

stendardo su una lancia dietro al carro del Gran Re. Secondo Sarre<sup>18</sup> sembra trattarsi di una cornice con su teso un drappo rosso-bruno. Il mosaico in questo punto è gravemente danneggiato ma si intravede ancora la testa di un uccello nella superficie interna dello stendardo, che Sarre ritiene di poter identificare con sicurezza con un gallo. Lo stendardo della "battaglia di Alessandro" da un lato ricorda in parte uno stendardo persiano raffigurato su un vaso dipinto da Duris che si trova al Louvre<sup>19</sup> e dall'altro quello raffigurato sulle monete persiane del periodo seleucide e arsacide. Queste monete, che recano anche



Figura 4. Monete di Persepoli secondo

incisioni in partico pahlavi, sono state coniate da una dinastia locale che aveva rapporti di vassallaggio prima con i Seleucidi, poi con gli Arsacidi. L'impressione delle monete è abbastanza uniforme, il dritto mostra la testa del re, il rovescio mostra l'altare del fuoco al centro sul quale si libra Ōhrmazd, a sinistra dell'altare si trova il re in preghiera e a destra lo stendardo. Si tratta di un oggetto quadrato incorniciato o meno e

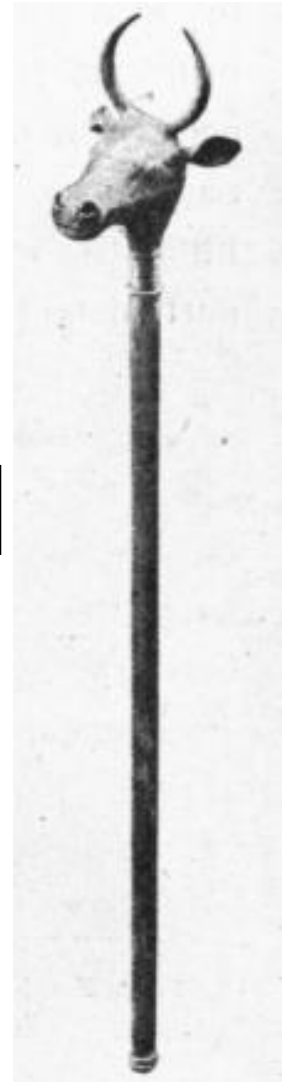


Figura 1. Mazza iranica a forma di testa di toro di epoca più recente. Forse usata come bastone del comando. Si trova al museo Nazionale di Copenaghen.

<sup>18</sup> L'antico orientale. *Feldzeichen*, *Klio* III (1903), p. 348.

<sup>19</sup> Cfr. Sarre, 1. c. p. 352.

decorato [19] con un motivo con poche variazioni, a forma di croce di Sant'Andrea o di stella, che occupa l'intero quadrato d'avorio all'interno della cornice, se ce n'è una. Dalla parte inferiore del quadrato pendono due, tre o, di norma, quattro frange; su alcune monete tuttavia le frange sono assenti. In una moneta il rovescio non mostra l'altare, ma il re seduto sul trono con una lunga asta nella mano sinistra, presumibilmente uno scettro, e una coppa nella destra, mentre davanti a lui si erge lo stendardo sulla sua asta. Alcune monete presentano un uccello, nel quale Sarre vede sempre un gallo che canta, in cima allo stendardo o su un pilastro che sta al posto dello stendardo (Sarre, 1. c. p. 350). Il professor M.A. Levy, che per primo si è occupato ampiamente di queste monete, osserva che lo stendardo deve essere un simbolo religioso, ma non ci è dato sapere altro (ZDMG. 21, p. 439).

Justi fu, per quanto ne so, il primo ad aver affermato che questo stendardo deve essere il *dirāfš-i-kāvjān*. Avanza addirittura questa teoria come un dato di fatto. Nel suo testo sull'antica storia persiana nel *Grundriss d. Iran. Philologie* II (p. 486-487), si legge: «...accanto all'altare si trova lo stendardo di Kāvah o stendardo imperiale che si può vedere (purtroppo danneggiato) anche sull'immagine a mosaico pompeiano della battaglia di Isso...». Questo punto di vista è largamente accettato. Sarre ipotizza che lo stendardo nella "battaglia di Alessandro" e delle monete di Persepoli siano lo *dirāfš-i-kāvjān*. Dice (1. c. p. 350): «mentre il più antico stendardo reale persiano, che era in uso ancora all'epoca di Senofonte, consisteva in una rappresentazione figurativa di un'aquila d'oro ad ali spiegate portata su una lancia, sembra che in seguito ci sia stato un secondo stendardo reale, [20] come si può vedere in modo poco chiaro dal mosaico di Alessandro, un vessillo di porpora con la rappresentazione dorata di un gallo di profilo. I principi di Persia, che sostenevano di discendere dagli antichi re persiani, hanno raffigurato sulle loro monete come simbolo della loro legittimità nazionale l'antico vessillo imperiale, uno stendardo decorato con un gallo, che è conservato nel tempio principale della loro residenza. La leggenda, che si esprime nello pseudonimo di Firdūsī, vede ... in questa bandiera imperiale il grembiule del fabbro Kāwe». Lo stesso punto di vista è espresso dal professor O. Mann nel primo numero della rivista nazionalista persiana *Kāvāh* (24 Gennaio 1916).

Ma questa identificazione è davvero giustificata? L'aspetto dello stendardo di Kāvah ci viene fornito da diverse fonti arabe e neopersiane relative alla storia antica della Persia. Questi resoconti sullo stendardo possono essere considerati più o meno affidabili perché risalgono al *Xvadāināmag*, che fu scritto in un'epoca in cui il *dirāfš-i-kāvjān* esisteva ancora oppure, attraverso vari intermediari, si basano sui resoconti dei partecipanti alla battaglia di Qādisiyya, nella quale lo stendardo cadde in mano agli Arabi e il califfo Omar lo fece bruciare o, secondo un'altra versione, lo fece tagliare in pezzi che vennero distribuiti ai soldati. Ṭabarī descrive lo stendardo quando menziona la battaglia di Qādisiyya e lo fa nel modo seguente: «*Dirāfš-i-kāvjān*, lo stendardo di Cosroe, era di pelle di leopardo, largo 8 cubiti e lungo 12». Il suo adattatore persiano Bal'amī racconta (Zotenbergs traduzione, I, p. 117-118) che lo stendardo era stato decorato con una grande quantità di monete d'oro e d'argento, pietre preziose e perle. Mas'ūdī (*Murūğ*, Barbier de Meynard IV, p. 200) riporta la stessa nota di Ṭabarī con l'aggiunta che lo stendardo sventolava da lunghi pali di legno uniti fra loro. In un altro punto della stessa [21] opera (ibid. p. 224) si legge che era ricoperto di rubini, perle e vari tipi di pietre preziose. Dirār ibn al-Ḥattāb, che si impadronì dello stendardo lo vendette per 30.000 denari ma ne valeva 1.200.000 (2.000.000 secondo il *Tanbīh* dello stesso autore Bibl. Geogr. Arab. VIII, p. 86, Carra de Vaux p. 125). Il geografo Ibn Rustah scrive (*Bibl. Geogr. Arab.* VII, p. 196) che il *dirāfš-i-kāvjān* era in origine un panno rosso su un'asta di legno nero ma in seguito Kāvah appese questo ad

un pezzo di seta e il tutto ad una figura di un animale selvatico che issò sulla lancia<sup>20</sup>. Secondo Ḥwārizmī (*Mafātīḥ-al-‘ulūm*, ed. v. Vloten p. 115) lo stendardo era fatto di pelle d’orso, secondo altri di leone, e i re lo tenevano come simbolo di buona sorte, lo ricoprivano d’oro e lo ornavano di pietre preziose. Ta‘ālibī riferisce (Zotenberg, p. 38) che Farīdūn, dopo la vittoria su Ḍaḥḥāk, chiese il grembiule di cuoio che Kāvah aveva issato sull’asta, lo fece ricoprire d’oro e intarsiare con gioielli e ne fece uno stendardo della vittoria; i re successivi fecero a gara per adornarlo con le pietre più belle così che divenne la perla, il capolavoro e la meraviglia dei secoli. Con lui concordano i resoconti di al-Muṭaḥhar ibn Ṭāhir (*Livre de la création et de l’histoire*, pubblicato e trad. da Cl. Huart III, testo arabo, p. 132, traduzione p. 148: lo stendardo era di pelle di capretto, secondo altri di pelle di leone) e Bīrūnī (Chronol. ed. Sachau p. 222). Firdūsī racconta (ed. Vullers, I, p. 48, Verso 263 e seguenti) che Farīdūn fece ricoprire il grembiule con un broccato greco e lo adornò con pietre preziose su fondo oro, vi fece mettere sopra una sfera simile alla luna<sup>21</sup> e lo fece appendere con drappi svolazzanti rossi, gialli e viola; in seguito i re aggiunsero [22] nuove gemme e decorarono lo stendardo con preziosi broccati e seta dipinta. Il *Dirafs-i-kāvjan* faceva parte, insieme alla corona, delle insegne reali (ed. Vullers II, p. 762, Verso 1415 e ed. Mohl VII, p. 388, Verso 395ss); in tempo di guerra veniva posto accanto al trono del re (Vullers I, p. 479, Verso 750), 5 Mōbaḍer nominati dal re lo portavano in marcia davanti all’esercito (Vullers II, p. 558, Verso 655) e in battaglia veniva affidato ai suoi migliori combattenti (Vullers II, p. 762, Verso 1415ss. e II, p. 253, Verso 1424ss). Ibn Ḥaldūn (ed. Quatremère III, Not. et Extr. t. 18, p. 135; trad. de Slane, ib. t. 21, p. 185) dice che sullo stendardo era ricamata una figura talismanica composta da segni numerici trovati tramite calcoli astrologici.

Da questi resoconti risulta quindi che, alla fine del periodo sasanide, lo stendardo di Kāvah era uno stendardo di cuoio largo 8 cubiti e lungo 12, ricoperto di costoso broccato d’oro e intarsiato con pietre preziose, forse lavorato con figure che avevano un certo significato astrologico. Non sembra esserci alcuna somiglianza tra questo stendardo, il vessillo da campo della “battaglia di Alessandro” e gli stendardi sulle monete persiane. Ovviamente lo stendardo avrebbe potuto cambiare aspetto nei secoli successivi, ma non mi sembra ci siano motivi convincenti per identificare questi ultimi stendardi con il *dirafs-i-kavjan*. L’uso di stendardi come vessilli da campo risale presumibilmente all’epoca indo-iranica; in ogni caso è opinione comune, anche se

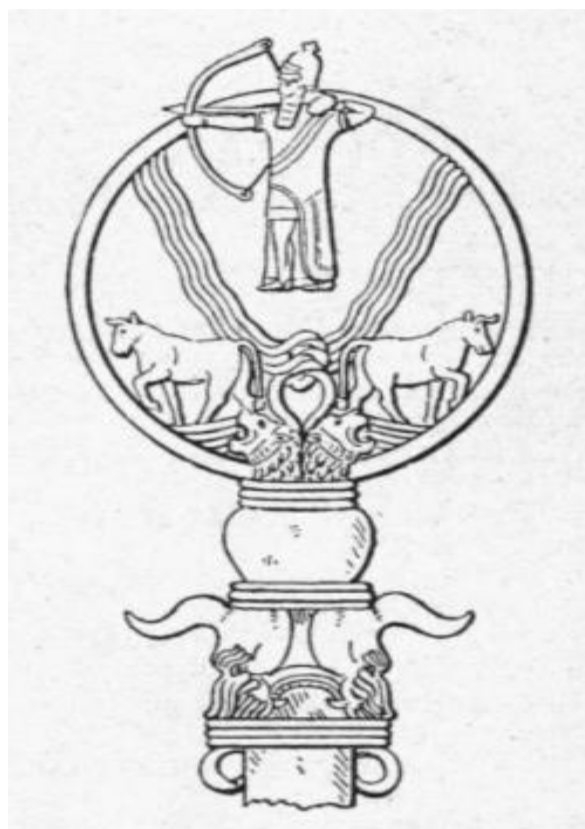


Figura 5. Segno da campo assiro secondo Botta

<sup>20</sup> Il luogo sembra dover essere approssimativamente così secondo la descrizione. È evidentemente fortemente imposto. Si dice che Kāvah issò lo stendardo per “Bēvarāsp” (Dahāk) invece che “per Farīdūn” e anche ciò che segue non sembra essere del tutto in linea.

<sup>21</sup> Sarre ricorda (l. c. p. 357) a proposito il particolare monile a forma di sfera che si trova sopra al copricapo dei re sasanidi e che si trova anche altrove sul re e sul suo cavallo come sulle statue dei re sasanidi nei rilievi dell’epoca.



contestata da Geldner (*Ved. Stud.* 3. 57), che la parola sanscrita *drapsa-*, corrispondente all'avestico *drafša-*, occasionalmente significhi “stendardo, vessillo” come la parola avestica. In Yasna 10. 14, [23] quando tratta della preparazione e del consumo della bevanda Haoma, si dice (l'interpellato è Haoma personificato): «non si muoveranno a loro piacimento come lo stendardo del toro quando ti consumeranno, andranno dritti quelli che si compiacciono di te...». Questo stendardo del toro è comunemente inteso come lo stendardo di Kāvah, che in questo caso sarebbe stato fatto di pelle di toro, tuttavia Bartholomae (*Altiran. Wörterbuch*, articolo: *drafša-*) ritiene che il termine si riferisca piuttosto ad uno stendardo contenente l'immagine di un toro o di una testa di toro, ritengo che questa opinione sia molto probabilmente corretta. Tali vessilli da campo sono noti dai rilievi assiri. In Botta *Monuments de Ninive* II, p. 158, c'è una tavoletta costituita da un disco, probabilmente di metallo, su cui è raffigurato in alto un dio dotato di arco e in basso due tori con la testa girata verso i lati<sup>22</sup>. L'asta che porta il vessillo da campo è decorata in alto con teste di toro o di drago con le corna, simili ai capitelli conosciuti di colonne presenti a Persepoli in un periodo leggermente successivo. Lascio aperta la questione sulla possibilità che, anche in questo caso, possa esserci un collegamento con la mazza con testa di toro di Farīdūn. Abbiamo diverse testimonianze sul fatto che le insegne da campo fossero diffuse in Persia nell'antichità. Nell'*Anabasi* I,10 di Senofonte si parla dell'insegna reale, un'aquila d'oro su un'asta. Nel trattato di Luciano su come si deve scrivere di storia, capitolo 20, si afferma che il serpente è l'insegna da campo dei Parti per una certa grande divisione dell'esercito, per quanto l'autore ricordi, di 1000 uomini, e altrove [24] nella letteratura greco-romana sono menzionate le insegne del serpente e del drago dei re sasanidi e arsaacidi<sup>23</sup>.

Anche gli Arsaacidi come gli Achemenidi avevano l'aquila o il falco come insegna da campo<sup>24</sup>. La scrittura del primo capitolo del Vendidād risale all'epoca del re partico Mitridate I, dove (§ 6) la città di Baktra è chiamata «Baktra dagli alti vessilli». Il resoconto di Firdūsī sugli antichi tempi leggendari iraniani menziona diversi vessilli con immagini di animali o simili e, poiché il resoconto risale allo *Xvadāināmay*, sono senza dubbio le immagini da campo sasanidi ad aver fornito il modello per la sua descrizione. Un particolare stendardo reale reca l'immagine del sole su sfondo viola e una sfera lunare dorata nella parte alta (Vullers I, p. 478, Verso 734). In un'altra parte (Vullers II, p. 785, Vers 310ss) si menziona uno stendardo decorato con l'immagine di un leone i cui artigli reggono una mazza e una spada<sup>25</sup>, un altro nero recante l'immagine di un lupo, un terzo con l'immagine di una tigre, un quarto con una mezza luna circondata da nuvole oltre ad uno stendardo con una gazzella, uno con un cinghiale e uno con un'aquila d'oro. Il più grande di tutti gli eroi, Rustam, [25] e suo figlio Fārāmurz portavano lo stendardo con l'immagine di un drago a 7 teste. Vullers II, p. 801, Verso 527, racconta di uno stendardo con l'immagine di un sole e un altro con l'immagine di un asino selvatico, un altro

<sup>22</sup> Cfr. Sarre, 1. c., p. 334 e seguenti.

<sup>23</sup> Il professor M. Cl. Gertz dà le seguenti informazioni: nella *Vita Aureliani* di Flavio Vopisco al capitolo 28 i “persici dracones” sono menzionati tra i bottini riportati da Aureliano nella sua vittoria su Zenobia. L'enciclopedia di Suida contiene tre articoli: [Ἰνδοί, χίλιοςτή e σημεῖα Σκυθικά] che menzionano questi stendardi a forma di drago che, tuttavia, sembra attribuire in particolare agli Indiani e agli Sciti; dice che le teste di serpente erano d'argento come le fauci aperte e i denti in vista mentre i corpi erano cuciti in seta e assomigliavano per lunghezza e colore ai corpi dei serpenti veri. Secondo Ammiano Marcellino XVI, 10. 7 anche i Romani adottarono l'uso di questi stendardi a drago. Nei commenti a questo punto si dice che avvenne solo al tempo di Traiano e come fonte principale dove si tratta di questi “draconi” si cita l'opera di Justus Lipsius *De militia Romana* Lib. IV (p. 267ss. Nell'edizione Antverp. 1596). Nei testi di Ammiano sono citati anche molti altri testi dove si tratta di questi “dracones” romani.

<sup>24</sup> Cfr. Andreas a Sarre, 1. c. p. 353 e seguenti.

<sup>25</sup> Cfr. lo stemma persiano moderno: un leone con una spada tra gli artigli e un sole nascente disegnato sulla schiena del leone

con la luna su sfondo viola e con frange nere, uno con l'immagine di un bufalo ecc. Ogni eroe di guerra porta il suo particolare stendardo e, che non si tratti semplicemente di un'arbitraria invenzione poetica, è dimostrato dal fatto che Firdūsī associ sempre lo stesso stendardo allo stesso eroe. Senofonte inoltre ci dice che la tenda di ogni comandante era riconoscibile grazie ad un'insegna e che, durante la marcia, l'insegna dell'Arcitaxis veniva portata davanti al suo Taxis (Kyrop. VI. 3. 4, cfr. Sarre, 1. c. p. 351).

Ritengo piuttosto improbabile che gli Achemenidi avessero uno stendardo imperiale chiamato "Stendardo di Kavi". L'impero achemenide culturalmente è sostanzialmente d'influenza medobabilonense, il suo orizzonte culturale è occidentale. Nonostante il riconoscimento di Ahura Mazdāh come dio supremo, nonostante la graduale penetrazione delle idee zoroastriane, l'intero circolo culturale settentrionale e orientale iranico, che trova la sua espressione nella storia leggendaria avestica, è, come sembra, estraneo agli Achemenidi. Praticamente nessuna di queste leggende ha trovato spazio nelle fonti greche della storia achemenide. Se le leggende della dinastia Kavi (Kavi Kavāta, Kavi Usan, Kavi Haosravah, Kavi Aurvataspa, Kavi Vištāspa) erano note a Persepoli, Ecbatana e Babilonia, questa conoscenza era comunque mantenuta all'interno di cerchie così ristrette che l'uso della parola *kavi* e dei suoi derivati come designazione del re persiano e di ciò che era a lui collegato non è ipotizzabile. Perciò, anche il vessillo da campo della "battaglia di Alessandro", non può essere il *Dirafš-i kāvjān*. Lo stendardo delle monete persiane del periodo seleucide e arsacide ricorda in modo innegabilmente forte lo stendardo del mosaico di Alessandro; ma mi sembra improbabile che il vecchio vessillo dell'impero achemenide, dopo aver vissuto un'esistenza modesta [26] nell'insignificante, piccolo stato della Persia, sia stato ripreso Arsacidi Partici, il cui impero non si era sviluppato dallo stato della Persia. E altrettanto irragionevole mi sembra l'idea che il *dirafš-i-kavjan* si sia conservato in Persia nei quasi 400 anni di dominio partico per poi tornare ad esserne il vessillo con l'avvento della dinastia persiana sasanide.

Gli Arsacidi, che venivano dall'Iran settentrionale e crearono un impero il cui nucleo originale era costituito dall'Iran settentrionale e orientale, sono stati naturalmente collegati al circolo culturale iranico settentrionale e orientale ed è mia opinione che solo con loro il complesso delle leggende del nord est dell'Iran, che si conosce da accenni nell'*Avestā* e dal quale si è sviluppata la storia leggendaria iraniana, si è diffuso in tutto l'Iran ed è diventato patrimonio nazionale degli Iraniani. Questo è il presupposto per l'uso della parola *kāvjān* nel senso di "reale" e quindi per il nome dello stendardo *dirafš-i-kavjan*. La tradizione secondo la quale uno stendardo reale faceva parte delle insegne del gran re risale probabilmente al periodo Achemenide, ma lo stendardo di cuoio decorato con pietre preziose chiamato *dirafš-i-kavjan* è probabilmente originario dei re Partici, forse portato dalla loro patria nel nord, e da allora adottato dai Sasanidi.

(trad. dal danese di Maria Giulia Bisconti)

## Bibliografia

- Asmussen, J.P. "Christensen, Arthur Emanuel", *Encyclopaedia iranica*, V/5, 1991, pp. 521-523.  
Christensen, A. "Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner", *Historisk-filosofiske meddelelser*, 7, København, 1919: Andr. Fred. Høst & Søn.

- Elwell-Sutton, L.P. “Arthur Emanuel Christensen”. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*”, 1983, Vol. 10, No. 1 (1983), pp. 59-68.
- Fontenay, Fr. de “Christensen, Arthur”, *Dansk biografisk leksikon*, V, København, 1934: J.H. Schultz forlag, pp. 12-14.
- Søltoft, M.H. *Arthur Christensen, iransk filologi og jagten på det indoeuropæiske. En videnskabshistorisk rejse*, DSCA Monografi/Monograph 1, 2007.

### **Sitografia**

- “Christensen, Arthur”, *Encyclopedia of Religion*, Encyclopedia.com (25 maggio 2023) <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/christensen-arthur>
- “Christensen, Arthur”, *Enciclopedia Treccani, Enciclopedia italiana*, I appendice, 1938: [https://www.treccani.it/enciclopedia/arthur-christensen\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/arthur-christensen_%28Enciclopedia-Italiana%29/)
- “Christensen, Arthur”, *Enciclopedia Treccani, Enciclopedia online*: <https://www.treccani.it/enciclopedia/arthur-christensen/>