

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI

N. 15

DIRETTORE RESPONSABILE

Carlo Saccone

COMITATO DIRETTIVO

Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone, Nahid Norozi (segreteria di redazione)

COMITATO DEI CONSULENTI SCIENTIFICI

Alberto Ambrosio (Luxembourg School of Religion & Society – LSRS, mistica comparata), *Adone Brandalise* (Uni-Padova, studi interculturali), *Francesco Benozzo* (Uni-Bologna, studi celtici), *Daniela Boccassini* (UBC Vancouver, filologia romanza), *Johann Christoph Buerger* (Uni-Berna, islamistica), *Patrizia Caraffi* (Uni-Bologna, iberistica), *Carlo Donà* (Uni-Messina, letterature comparate), *Patrick Francke* (Uni-Bamberg, arabistica), *Alessandro Grossato* (Facoltà Teologica del Triveneto, indologia), *Giancarlo Lacerenza* (Uni-Napoli, giudaistica), *Mario Mancini* (Uni-Bologna, francesistica), *Roberto Mulinacci* (Uni-Bologna, lusitanistica), *Carla Corradi Musi* (Uni-Bologna, studi sciamanistici), *Giangiorgio Pasqualotto* (Uni-Padova, filosofie orientali), *Nahid Norozi* (Uni-Bologna, mistica arabo-persiana), *Tito Saronne* (Uni-Bologna, slavistica), *Mauro Scorretti* (Uni-Amsterdam, linguistica), *Giulio Soravia* (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), *Kamran Talatof* (Uni-Arizona, iranistica), *Ermanno Visintainer* (ASTREA, filologia delle lingue turco-mongole)

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI
XV (2023)

DRAGHI
Simboli, miti e iconografie

a cura di
Alessandro Grossato



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna



La collana “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” (QSIM), creata e sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche), ha sede presso il Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna ed è affiliata dal 2015 al centro di ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) del medesimo Dipartimento raggiungibile al sito: <http://fimim.altervista.org/index.html>

La posta cartacea può essere inviata a Carlo Saccone, all'indirizzo dipartimentale qui sopra indicato.

Sito web ufficiale della rivista: <http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo-mediterranei/>

Sito in inglese: <http://qusim.arts.ubc.ca/>

Ulteriori materiali e informazioni sul sito di “Archivi di Studi Indo-Mediterranei” (ASIM) <http://www.archivindomed.altervista.org/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, che verranno sottoposti a procedimento di revisione con *peer review*, si prega di utilizzare il seguente indirizzo: carlo.saccone@unibo.it

Per ordinazioni dei volumi della Collana, si prega di contattare l'Editore.

Copyright The Authors© 2024

Printed edition WriteUp Books
via Michele di Lando, 77 — Roma
www.writeupbooks.com
redazione@writeupbooks.com

Collana: *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, n. 15

ISSN: 2532-8492
ISBN 979-12-5544-065-9

I edizione: novembre 2024



[CC 4.0 BY-NC-ND International
Attribution-Non Commercial-
No Derivatives](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

INDICE

<i>Draghi e Serpenti-draghi. Realtà psichiche e visionarie di un Cosmo arcaico</i> di Alessandro Grossato	7
<i>I draghi del cielo</i> di Carlo Donà	29
<i>Il Signore delle Acque. Il drago nelle fonti cinesi più antiche</i> di Riccardo Fracasso	89
<i>La figura del drago in Asia Centrale</i> di Nicola Maria Camerlengo	141
<i>Draghi e creature ofidiche nell'Iran pre-ilkhanide: alcuni casi di iconografie "tradizionali" e di apporti sinizzanti</i> di Matteo Compareti	147
<i>Draghi ed eroi nell'epica persiana, con particolare riguardo al Libro di Sām (Sām-nāme)</i> di Nahid Norozi	169
<i>La natura del drago presso le genti germaniche</i> di Marcello Meli	193
<i>Il simbolismo biblico del drago e delle acque</i> di Renato Giovannoli	201
<i>An Outline of the Spectrum of Occurrences of Dragons and Other Wondrous Reptiles in the History of Jewish Cultures</i> di Ephraim Nissan	251
<i>Ostanes, i Magi e il Drago multiforme</i> di Ezio Albrile	297
<i>Il Drago, la Donna e il Santo sauroctono</i> di Francesca Lucia Faggian	325
<i>Draghi di carta</i> di Elisabetta Tortelli	347
<i>Recensioni di Ezio Albrile</i>	371
<i>Notizie sugli autori e riassunti</i>	385

Draghi e Serpenti-draghi Realtà psichiche e visionarie di un Cosmo arcaico

Alessandro Grossato

Kennst du den Berg und seinen Wolkensteg?
Das Maultier such im Nebel seinen Weg,
In Höhlen wohnt der Drachen alte Brut
Johann Wolfgang VON GOETHE, *Mignon*

Una realtà psichica e visionaria

Per secoli, agli occhi dei nostri antenati, i rinvenimenti casuali di crani d'orsi spelei in alcune caverne alpine¹, ricordati dai celebri versi di Goethe nella poesia *Mignon*, così come le famose *long gu*, “ossa di drago”, *long ya* “denti di drago”², e “uova di drago”³, resti fossili di animali estinti, ricercatissimi per il loro utilizzo nell'ambito della medicina tradizionale cinese⁴, o come i *Beitrourou*, i “serpenti di pietra”⁵, del giacimento fossilifero di Gadoufaoua nel deserto del Tenerè, ben noti ai nomadi Tuareg, sono tutti serviti da conferma simbolica, ancor più che materiale, dei già antichissimi miti relativi ai draghi. La recentissima scoperta, nel sito brasiliano di Serrote do Letreiro, alla periferia nord-occidentale del bacino di Sousa, di un'evidente, deliberata associazione di petroglifi, i più antichi dei quali risalirebbero all'incirca a 9.400 anni fa, con impronte di dinosauri tridattili risalenti al Cretacico inferiore, sospinge ancora più indietro nel tempo gli inizi di un'attenzione che, da subito, non fu solo di semplice

1 Ad esempio, la Drachenhöhle di Mixnitz, in Stiria.

2 Vedi Crump, 1963.

3 Cfr. Buffetaut 2021.

4 Come scrivono Noel T. Boaz e Russell L. Ciochon, “A mysterious affinity exists between the ancient dragons of Chinese myth and the fossilized remains of extinct animals. This association was discovered by accident. In 1899 the German naturalist K. A. Haberer traveled to China to explore the natural history of the western parts of the country, but was forced by the Boxer Rebellion to stay on the Chinese coast. In Shanghai, Beijing, and other cities he discovered that Chinese apothecary shops sold vertebrate fossils under the names of “long gu” (“dragon bones”) and “long ya” (“dragon teeth”). Traditional Chinese believe that the fossilized bones are the remains of dragons-mythical animals associated with rain, clouds, fertility, good fortune, and royal power. Medicine made of ground dragon bones could cure a variety of ills.”, in *Dragon Bone-Hill. An Ice-Age Saga of Homo erectus*, pp. 3-4.

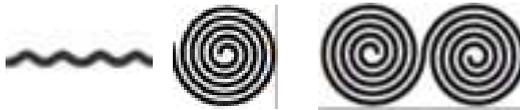
5 In realtà, quello che i nomadi vedevano affiorare dalle sabbie, erano solo le lunghe colonne vertebrali fossilizzate di grandi rettili preistorici.

curiosità, ma anche sacrale⁶.

La diffusione di miti e simbologie inerenti sia draghi che serpenti-draghi, è vastissima, ed è presente in tutti i continenti⁷. Se in Europa questo simbolo sopravvive solo nella simbologia, perlopiù incompresa, delle chiese romaniche e gotiche, o nell'araldica di certi casati nobiliari⁸, esistono diverse aree culturali, specialmente in Asia, dove ancora oggi sopravvivono tradizioni che considerano i draghi una presenza ancor viva, e non solo sul piano 'culturale'. Questo è vero soprattutto in Cina, come ci ha ricordato di recente lo studioso cinese Nu He:

We Chinese all call ourselves “descendants of Yan and Huang and heirs of the dragon.” The cultural awareness of the dragon is an important element in traditional Chinese culture, with a deep and broad national cultural foundation. There is no doubt that the Chinese dragon is the totem, the soul, and the pride of the Chinese people. [...] The “Chapter of Creation” in the Chu Silk Manuscript, excavated from the Chu tomb of the Warring States Period in Zidanku of Changsha, tells the story of how Fuxi of the Daneng Clan, who was born in the primeval times of the universe before the Earth was formed, began to create the world. The Daneng Clan is the clan of dragons. The above legends in early records are the foundations for us Chinese to call ourselves “descendants of Yan and Huang, and heirs of the dragon” today.⁹

In tutte le aree culturali del mondo in cui il Drago è stato presente, più che come semplice mito o simbolo, il Drago veniva sentito come una *realtà* psichica e spirituale permanente¹⁰, capace di manifestarsi con straordinaria e inesauribile potenza, pur se racchiusa in una semplicità quasi assoluta di forme:



ondulata, *forma fluens* che rinvia principalmente al simbolismo dell'acqua, oppure a spirale sia semplice che doppia, che rinvia principalmente al simbolismo delle diverse fasi cicliche del tempo, compreso il ciclo alternato dell'acqua fra cielo e terra. Sono *pattern* estremamente semplici ma significativi, che ritroviamo nella decora-

6 Cfr. Troiano L.P. et al., 2024. Come scrivono gli autori di questo interessante studio, “it is unquestionable that the engravers acknowledged the footprints and intentionally executed the petroglyphs around them, establishing a symbolic connection between human graphic expression and the fossil record.”

7 Cfr. Mundkur 1983.

8 In quest'ultimo caso, e contrariamente alla tradizione prevalente in Occidente, assumendo significati prevalentemente positivi, come vigilanza, custodia, fedeltà e valore militare.

9 He, N., “The Origin of the Chinese Dragon: The Story of the Chinese Spiritual Totem”, in *All About Chinese Culture*, The Chinese Academy of History, Springer, Singapore 2023, p. 3.

10 Virtù che condivide con la Fenice, alla quale era non a caso iconicamente abbinato nell'emblematica cinese, per significare la coppia imperiale.

zione ceramica del Neolitico di tutti i continenti¹¹.

Di lunghezza incommensurabile, sinuoso come un vegetale e spiraliforme come la Via Lattea, il Drago si snoda e s'annoda tre volte nel Cosmo: nell'acqua, sulla terra, e nel cielo. Stringe fra le spire, o rimira dinnanzi a sé, un globo di luce, talvolta fiammeggiante, che sembra promanare dal suo stesso respiro ardente. Le quattro zampe del Drago, così come le sue corna di cervide, alludono alla Terra, sulla quale talvolta cammina. Mentre le fiamme che emette al Fuoco, le ali all'Aria, dov'è talvolta riconoscibile nella forma delle nubi, e le sue squame di pesce all'Acqua. Sovrano dei cieli in tempesta, in diverse tradizioni il Drago è ritenuto personificazione dei fenomeni metereologici estremi, in particolare del Tuono, del Lampo e dell'Arcobaleno¹². *Primus inter pares*, il Drago è allo stesso tempo sia il *Signore* che l'*Archetipo* principale di tutti gli altri rettili, piccoli o grandi che siano. A sua volta, qualunque serpentello, per quanto umile, è comunque un'espressione dimidiata di cotanto archetipo. Secondo la tradizione cinese, tale sovranità si estenderebbe a tutti gli esseri dotati di squame, e quindi anche ai pesci, con i quali i draghi condividono gli *habitat*¹³.



Fig. 1 - 'Serpente Arcobaleno'. Pittura su roccia risalente a 4-6000 anni fa, Terra di Arnhem, Australia. Da Taçon - Wilson - Chippindale (1996), p. 108, fig. 3. **Fig. 2** - *Lo Hong*, alla lettera 'arcobaleno'. Il drago cinese a due teste era in Cina il simbolo per eccellenza dell'arcobaleno. Pendente in giada, periodo degli Stati combattenti (475-221 a.C.), Shanghai Museum. **Fig. 3** - Il Drago come fulmine tra le nubi, ad un tempo lampo di luce e tuono muggente. Katsushika Hokusai (1760-1849), *Drago e nuvole*, Inchiostro su carta. National Museum of Asian Art, Washington.

11 Cfr. Zhushchikhovskaya, Danilova 2008.

12 Cfr. Fracasso (2018).

13 Cfr. Duan Yucai 1815, 13A.54r.



Fig. 4 - Drago annodatosi al centro del corpo e ricurvo su sé stesso. Pendente di giada, Cina, III sec. a.C., Dinastia Zhou orientale, The Metropolitan Museum of Art, 1985.214.99. **Fig. 5** – Statore celtico d'oro, proveniente dalla Germania meridionale o dalla Boemia, II/I sec. ca. a.C. Da Mac Gonagle 2017.

Dietro la semplicità, del resto solo apparente, della forma del Drago, si cela la complessa stratificazione e articolazione di significati sia storici che culturali di questo importante simbolo. Geroglifico del Cosmo e dell'Uomo, *Genio* segreto delle due massime realtà visibili, specialmente quando giungeva ad unire magicamente la potenza psichica dell'*Anima Mundi* a quella di un'*anima hominis*, facendo del suo portatore un *Re* o un *Imperatore*. Ma solo l'anima di un uomo rimasto fedele al suo antico retaggio sciamanico, e quindi capace di 'visioni', cioè di riconoscere la forma del *Drago* sia nelle nubi celesti (**fig. 3**), che in tutti gli altri aspetti del Cosmo. Un uomo ancora consapevole di custodire nelle profondità della sua psiche, l'esatto equivalente di quella Costellazione polare che s'avvolge attorno all'*Axis Mundi*¹⁴.

Il Drago e il Cosmo

*Nāga*¹⁵ o *Makara* (*alias Crocodylus palustris*) in India, Coccodrillo in Egitto, Caimano nelle Americhe, sempre simbolo delle acque cosmiche, il *Drago* è innanzitutto l'*Asura* primordiale, il Demiurgo del mondo precedente al nostro, che si accinge a dare origine a quello successivo, ma senza fretta. In India, il gigantesco serpente-drago, sovrano di tutti gli altri rettili, si chiama Śeṣa ('Residuo') o Ananta ('Senza fine'), e sia

14 Nella fisiologia sottile dello *Yoga* hindu, l'igneo *Kuṇḍalinī* non è solo un semplice serpente arrotolato tre volte e mezzo su sé stesso, bensì attorno ad un asse, che è *polare* in un caso, e *vertebrale* nell'altro.

15 I *Nāga*, capaci di assumere una forma totalmente o parzialmente umana, sono una categoria importante di serpenti mitici, protagonisti di innumerevoli episodi della mitologia e della letteratura tradizionale indiana, sia hindu che buddhista.

pure con diversi altri nomi, a seconda dei ruoli di volta in volta interpretati, è sempre lui il protagonista, la *dramatis persona*. Tradizionalmente, viene considerato una manifestazione diretta di Viṣṇu, come del resto attesta egli stesso per bocca di Kṛṣṇa, suo *avatāra*, nella *Bhagavadgītā*: “Fra i *Nāga* io sono Ananta”¹⁶. In quello che si potrebbe definire il “prologo in cielo” della cosmogonia, nell’intervallo atemporale, perché senza reale durata, che sussiste fra la distruzione di un mondo e la nascita del successivo, mentre Viṣṇu e la sua sposa Lakṣmī riposano tranquillamente sulle sue spire (**fig. 6**), Anantaśeṣa galleggia sulle acque cosmiche. In attesa di risvegliarsi e rifondare il mondo, come l’immenso Serpente-Arcobaleno, descritto nel mito arcaico degli Aborigeni australiani¹⁷. La natura essenzialmente dragonica di Śeṣa, che è quindi potenzialmente capace di distruggere, si rivela pienamente solo alla fine di ciascun ciclo cosmico, quando, come è scritto nel *Brahma Purāṇa*, “Alla fine del *Kalpa*, Rudra nella forma di Saṅkaraṣaṇa esce dalla sua bocca, ardente come la fiamma di un fuoco velenoso e divora i tre mondi.”¹⁸.

Il significato letterale del suo nome, ‘Residuo’, rinvia al fatto che Śeṣa è tutto quello che ‘rimane’ dei mondi quando questi finiscono. Per questo motivo, in alcune miniature indiane lo si vede disteso al di sotto dei piedi di Viṣṇu Viśvarūpa raffigurato come ‘Uomo Cosmico’, quindi più in basso dell’ultimo dei *Pātāla*, i mondi *Inferi* secondo l’Induismo (**fig. 7**). Śeṣa è dunque il punto d’appoggio e di sostegno permanente alla base dell’intero Cosmo¹⁹. Il che denota l’equivalenza, o meglio la complementarità, della sua funzione unitamente a quella di un altro, e più misterioso, Serpente-drago della mitologia indiana, Ahirbudhnya, letteralmente ‘Serpente della profondità’, che presiede al firmamento²⁰, dimora nelle acque superiori, e sovrintende ad un movimento alternato “dal cielo alla terra e di nuovo al cielo, rievocando il noto ciclo nel quale il fuoco e l’acqua, i due elementi fondamentali si alternano nel movimento in salita e in discesa”²¹. Più ‘verticale’ che ‘orizzontale’ rispetto a Śeṣa, secondo il *R̥gveda*, Ahirbudhnya riunisce nella sua natura sia il fuoco che l’acqua²², e secondo Bosch “Yet the fact that this snake is said to have been born from the waters and to dwell in the deep suggests that it is the macrocosmic counterpart of the Devi Kundalini, the snake dwelling in the lowermost body-cavity and closely associated with the stambha of the microcosm.”²³

16 *Bhagavadgītā*, 10, 29.

17 Vedi Elkin 1930.

18 *Brahma Purāṇa*, I, 19.

19 Cfr. *Viṣṇu Purāṇa*, II, 5.

20 *R̥gveda*, I, 186, 5.

21 Heesterman 1957, pp. 120-121 e n. 37.

22 *R̥gveda*, VII, 34, 16.

23 Bosch 1960, p. 208, n. 168. Cfr. *supra* n. 14.



Fig. 6 - Viṣṇu e la sua sposa Lakṣmī riposano sulle spire di Śeṣa, che galleggia sulle acque cosmiche. Miniatura Kangra, 1870 ca., Victoria and Albert Museum, Londra. **Fig. 7** – Viṣṇu Viśvarūpa, l'Uomo Cosmico' che racchiude in sé tutti i mondi e tutte le forme esistenti. Qui il dettaglio della parte inferiore delle gambe e i piedi, con all'interno i tre livelli inferiori dei *Patāla*, i mondi *Inferi*, abitati dai *Nāga*, detti per questo *Nāga-loka*. Śeṣa, Re dei *Nāga*, in quanto base permanente del Cosmo, è raffigurato disteso al disotto delle piante dei piedi di Viṣṇu. Dipinto su carta, da Jaipur, Rajasthan, 1800-1805 ca. Victoria & Albert Museum, IS.33-2006.

L'*alter ego* oscuro di Śeṣa, è il serpente-drago Vṛtra, l' 'Avvolgitore', noto anche col semplice nome di Ahi, il 'Serpente'. Con un ruolo molto più marcatamente dragonico, in apparenza solo negativo, ha la funzione di bloccare il processo cosmogonico nel suo 'stato nascente'. Secondo la cosmogonia indiana, al principio d'ogni nuovo mondo Brahmā si rinchiude nell' 'Uovo del Mondo', detto per questo *Brahmāṇḍa*, ed equivalente simbolico della 'Caverna cosmica'²⁴, per nascervi come 'Germe d'oro', *Hiranyagarbha*. L'Uovo galleggia sulle acque primordiali, avvolto dall'oscurità, ma a un certo punto si apre: dalla metà superiore del guscio, che è d'oro, nasce il cielo; dalla metà inferiore, che è d'argento, la terra. Le membrane interne del guscio formano le montagne, quelle esterne le nuvole, mentre il liquido dell'albume forma fiumi mari e, si può inferire, il tuorlo rosso il Sole. Il tutto, viene subito avvolto e strettamente trattenuto dalle spire incommensurabili di Vṛtra, nella veste di 'Guardiano del tesoro'.

La scena è quindi pronta per lo svolgimento di quella che è, probabilmente, la versione più arcaica e dal significato più profondo a noi nota, del mito archetipale della sauroctonia: quella vedica di Indra che uccide Vṛtra, scagliando la sua arma, il *vajra* (fulmine), liberando così Sole ed Acque dalla prigionia delle spire del Drago:



Fig. 8a e b - Prima e dopo la liberazione del Sole e del Cielo cosmico delle Acque, dalle spire di Vṛtra. Illustrazione indiana dei primi del Novecento. Da Tilak (1903).

Uccise il serpente che giaceva sulla montagna, Tvaṣṭṛ gli aveva forgiato il *vajra* (fulmine) risonante- come le vacche che muggendo fuggono fuori dal recinto, così le acque scesero rapidamente verso il mare. Eccitato prese il soma bevendone il succo nelle coppe di triplice legno. Il generoso prese il *vajra*, l'arma che si lancia, e colpì il primo tra i serpenti. Quando tu Indra, uccidesti il primo tra i serpenti annientasti anche gli inganni dei mentitori, generando il sole, il cielo, l'aurora. Nessuno più ti resistette.²⁵

Non esiste alcuna rappresentazione artistica tradizionale hindu di questo mito vedico, perché troppo antico per averne avute. Ma le due illustrazioni commissionate da Lokamanya Bal Gangadhar Tilak per un suo celebre libro, pur nell'ingenuità del loro stile anglo-indiano, mantengono ancora una certa suggestione (**fig. 8**). Come bene ha saputo spiegare A.K. Coomaraswamy, perché quello che avviene in realtà, è un autosacrificio *in divinis*, in vista della Cosmogonia, perché:

L'uccisore del Drago, il sacrificatore e la vittima, considerati al di fuori della scena di questo mondo, là dove non esistono contrari irriducibili, sono in realtà *Uno*, pur apparendo nemici mortali sulla scena ove si svolge la perpetua guerra tra gli dèi e i titani. Il Padre-Drago, in ogni caso, resta sempre un Pleroma, non soggetto a diminuzione per ciò che esala né ad accrescimento per ciò che inala. Egli è la Morte da cui dipende la nostra vita.²⁶

Un mito del tutto equivalente a quello del Mahāpuruṣa, il Macrantropo vedico,

25 *Rgveda*, I, 32, 2-4.

26 Coomaraswamy 1973, p. 21.

‘ucciso’ e ‘smembrato’ dai *Deva*, per sua esplicita richiesta²⁷. Coomaraswamy inoltre ci ricorda che la tradizione indiana identifica il sangue del *Drago*, immolato da Indra, con il *Soma*, la bevanda d’immortalità. D’altra parte, non a caso il teonimo Soma era un’altra denominazione, e identificazione implicita, di *Vṛtra*:

Non si deve dimenticare che “il Soma era il Drago” e che esso viene sacrificalmente estratto dal Drago, come linfa vivente (*rasa*) da un albero decorticato; questo processo viene descritto con espressioni del genere: I Soli sono serpenti che hanno deposto le loro pelli morte di rettili; Come il serpente dalla sua pelle, lo zampillo d’oro del Soma scaturisce dai germogli schiacciati.²⁸

Dettaglio, quest’ultimo, che ci ricorda certe rilevanti sopravvivenze del mito indiano della sauroctonia, presenti nel retaggio indoeuropeo di alcune antiche tradizioni occidentali, come quella, appunto, relativa alle proprietà magiche del sangue del Drago, contenuta nella leggenda di Siegfried, in norreno Sigurð, dove l’eroe nordico diventa invulnerabile cospargendosi il corpo con il sangue di Fáfnir appena ucciso, e che bevendolo riesce a comprendere la “lingua degli uccelli” (figg. 9-10). Oppure il mito con connotazioni cosmiche, che ha per protagonista il dio norreno Thor, che affronta con il suo martello *Miðgarðsormr* (‘Serpe di *Miðgarðr*’), detto anche *Jormungandr* (‘Vasto Serpente’), e lo sprofonda negli abissi marini (figg. 11-12), dove resterà, circondando l’isola-mondo di *Miðgarðr* come un uroboro, fino alla fine dei tempi. Una forma incivilita, ma ancora profondamente significativa, del mito della sauroctonia, è quella greca dell’Apollo Pizio, alla quale Joseph Fontenrose ha dedicato la sua ponderosa, e ormai classica, monografia²⁹.

Nell’ultimo atto della cosmogonia indiana, il Serpente-drago, dopo quelli di Śeṣa, di cui è il ‘fratello minore’, e di *Vṛtra*, assume un nuovo nome ancora, quello di *Vāsuki*. Con questo nome, è al centro dell’episodio mitico del *Samudra Manthana*, il “Frullamento dell’Oceano di Latte”, descritto nel *Mahābhārata*³⁰ e in alcuni *Purāṇa*. Il gigantesco serpente viene innanzitutto stretto intorno al Monte Mandara, che fa qui le veci della Montagna cosmica, quindi *Deva* e *Asura* lo tirano in senso opposto e alternato, per ‘zangolare’ le acque inferiori come se fossero di latte, estraendone innanzitutto l’*amṛta*, la bevanda d’immortalità, e quindi producendo, alla stessa maniera con cui si fa coagulare il burro, tutti gli esseri e gli enti di questo mondo.

Il Drago nella Caverna al Centro della Montagna cosmica è stato ‘ucciso’, il Sole e le Acque sono stati liberati, l’Oceano di Latte frullato, e la vita di un nuovo Mondo ha avuto inizio. La Stella Polare occupa il posto che provvisoriamente le spetta sulla sommità dell’*Axis Mundi*, e nel cielo notturno settentrionale la grande Costellazione di *Draco* avvolge con le sue ampie spire, sia *Polaris* che le due *Orse*. Anche il Drago

27 *Rgveda*, X, 90.

28 Coomaraswamy 1973, p. 67.

29 Fontenrose 1960.

30 *Mahābhārata*, Ādi Parva, XVII-XIX.



Fig. 9 - Sigurð trafigge Fáfnir, uccidendolo. Disegno di un dettaglio inciso a lato della Croce di Jurby, nell'Isola di Man. **Fig. 10** - Sigurð succhia dal proprio pollice il sangue del cuore di Fáfnir. Da un pannello della porta della Stavkirke di Hylestad, ora al Museo Historisk, Oslo, Norvegia. **Fig. 11** - Thor affronta il serpente-drago Jörmungandr, dopo averlo preso all'amo. Dalla pietra runica di Altuna, dell'XI secolo, Uppland, Svezia. **Fig. 12** - Jörmungandr abbocca all'esca con la testa di toro. Da un manoscritto islandese del XVII secolo, AM 738 4to, 43r, conservato presso l'Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies di Reykjavík (Islanda).



Fig. 13 - Apollo, con arco d'argento, trafigge Pitone davanti al tripode di Delfi. Statera greco d'argento, proveniente da Crotona, 425-350 a.C. The British Museum, 1946, 0101.610.

cinese, viene da sempre assimilato a questa Costellazione, e nell'iconografia è spesso associato, specie in quella imperiale, ad una 'Perla fiammeggiante', che palesemente svolge il ruolo di equivalente simbolico della Stella Polare. In Asia, i serpenti-draghi indiani sono gli indubbi protagonisti del processo cosmogonico, nella sua indefinita reiterazione ciclica, ma si può ben dire che ai draghi cinesi, più numerosi e specializzati, la tradizione ha

affidato il compito di presidiare e custodire la struttura, le principali linee di forza



Fig. 14 – Il Serpente Vāsuki stretto intorno alla Montagna cosmica, qui stilizzata in forma simbolica di colonna. Frammento di timpano proveniente da Prasat Phnom Da, Cambogia. Prima metà del XII secolo. Musée Guimet, Parigi.

del Cosmo. Da tempo, ad esempio, ci sembra una buona ipotesi di lavoro che Fu Xi e Nü Wa, le cui lunghe code ofidiche si intrecciano in Cielo (**fig. 28**), abbiano qualcosa a che fare con l'incrocio astronomico del coluro solstiziale con quello equinoziale, e se ci sarà l'occasione, torneremo sull'argomento. Mentre abbiamo già avuto modo di sottolineare in altra sede, come spetti al misterioso serpente-drago indiano Ahirbudhnya,

alter ego di Aja Ekapāda, il privilegio di ricoprire il ruolo fondamentale di asse di rotazione del Cosmo³¹.

Solo un accenno al ruolo dei Fuzanglong, i draghi che custodiscono i 'tesori' nascosti sottoterra, sia quelli di origine naturale, che quelli prodotti artigianalmente dagli uomini. Si ritiene che quando riemergono dalle profondità della terra per ria-scendere al cielo, in quel preciso punto sorga sempre un vulcano³². Ci sembra più giusto concludere questa sezione con una breve riflessione sulla *Via Lattea*, il Grande Fiume cosmico idealmente percorso dalle lunghe barche a remi dell'Età del Bronzo, dalla prora e la coda a forma di drago, che erano presenti in Asia, Europa, Africa e America centrale. Quasi dei simulacri di Draghi marini, che secondo diversi miti trasportavano il Sole e i defunti nell'oscura Terra dei Morti posta ad Occidente, solcando *au contraire* le correnti galattiche del Grande Fiume Oceano. Un tema dragonico che meriterebbe ben altri sviluppi, specialmente dal punto di vista comparativo.

Il Drago e l'uomo

Come avviene anche per altri simboli, ma in particolare per quelli di tipo animale, la 'chiave' del simbolismo del *Drago*, in tutti i suoi aspetti più rilevanti, va cercata soprattutto nel suo stretto rapporto con l'essere umano³³, più che con il resto del

31 Vedi Grossato 1987, pp. 261-267.

32 Martin A., 2018, p. 151.

33 Vedi Grossato 1999, p. 12. Come scrivevo allora, "Tutti i simboli in generale si spiegano solo in riferimento all'essere umano inteso come una totalità, e quelli figurativi in particolare, soprattutto in

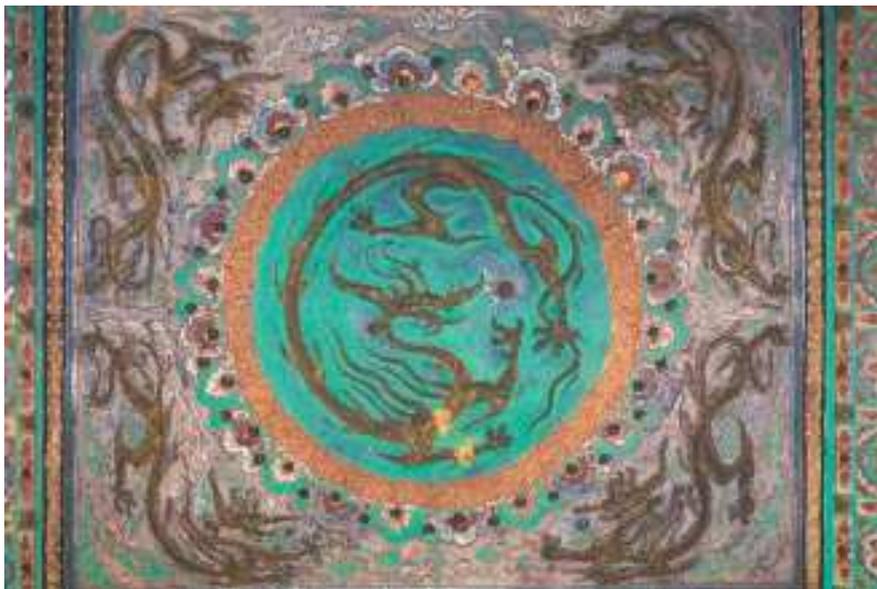


Fig. 15 - Al centro della volta celeste, il Drago dell'omonima Costellazione rimira una Perla fiammeggiante, simbolo della Stella Polare. Altri quattro Draghi, disposti in circolo attorno a lui, dominano i punti cardinali. Pittura murale all'interno della Grotta 235 a Mogao, vicino a Dunhuang, Cina.

Cosmo. A questo riguardo, l'iconografia forse più nota, perché relativamente diffusa in molte culture, era quella che rappresentava il semplice divoramento di un essere umano da parte di un rettile³⁴. La tipologia delle fauci spalancate di un drago zannuto, o dei suoi equivalenti simbolici, in quasi tutte le iconografie a noi pervenute è spesso quella del cocodrillo, ritratto nelle sue principali varianti specifiche, a seconda delle diverse aree geografiche. Quanto poi ai significati che il simbolismo del divoramento poteva avere, erano molto diversi, talvolta addirittura opposti. Nella maggior parte dei casi, stava a significare non solo un drastico passaggio dalla vita alla morte (**fig. 16**), ma anche, con significato più profondo, alla *morte secunda*, quella dell'anima (**figg. 17-18**). Altre volte, più raramente, e in senso diametralmente opposto, non un semplice ritorno alla vita, bensì una vera e propria rinascita spirituale, come nel caso del Profeta Giona o di Santa Margherita (**figg. 19-20**). Tutto dipendeva, iconograficamente parlando, dalla direzione che si prendeva, in entrata od uscita, rispetto alle fauci del 'mostro'.

riferimento alla forma umana. Quella puramente antropologica, intesa nel senso più alto, è dunque la via ermeneutica privilegiata per l'interpretazione di qualunque mito e simbolo."

34 Sull'iconografia e il significato simbolico della "Bocca divorante", vedi Grossato 1999, pp. 34-35.

Il *Drago* era considerato un essere di natura essenzialmente divina, quindi, almeno in rari casi, anche semplicemente transitare attraverso il suo corpo, venendone quindi rigettati, poteva consentire allo sciamano o all'eroe, di assumerne, quantomeno psichicamente, sia la forma che la potenza.



Fig. 16a - L'urlo del marinaio intrappolato dalle zanne di un drago marino con orecchie di leone, la cui testa sporgeva dalla polena del *Gribshunden*, la nave ammiraglia di Re Giovanni di Danimarca e Norvegia, affondata nel Mar Baltico nel 1495. Blekinge Museum, Svezia. **Fig. 16b** – Ricostruzione grafica. Da Eriksson N., 2020, p. 263, fig. 1.

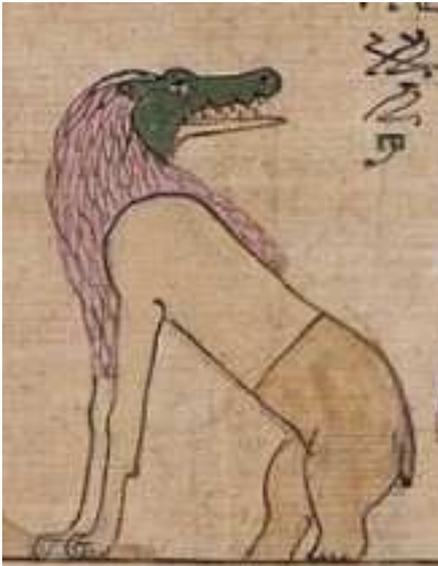


Fig. 17 - Ammit, che divora le anime dei morti, in attesa dell'esito del rito della "Pesatura del cuore". Dettaglio dal Papiro di Hunefer, 1275 ca. a.C. British Museum EA 9901. **Fig. 18** – Con significato probabilmente simile a quello dell'immagine precedente, il dio azteco Quetzalcoatl inghiotte un uomo dalla testa. Telleriano-Remensis Codex, 1550-1563 ca., folio 18 recto, MS Mexicain 385, Bibliothèque nationale de France.



Fig. 19 - Il Profeta Giona, rimasto “per tre giorni e tre notti” nel ventre di un “grande pesce”, spesso raffigurato come un drago marino, ‘rinasce’ dopo questa prodigiosa ‘gestazione’, uscendo dalle sue fauci. Quadro di Pieter Lastman (1621). **Fig. 20** - Santa Margherita che inghiottita dal drago, ne uscirà vincitrice. Bottega di Agnolo Gaddi 1390 ca., Metropolitan Museum of Art: entry 436429.

Sembra essere quest’ultima, esattamente l’esperienza che viene descritta in una rara raffigurazione dell’eroe greco Giasone, il cui corpo fuoriesce esanime dalle fauci spalancate del drago, un dettaglio che peraltro non trova riscontro nelle fonti testuali (**fig. 21**). Come sottolinea la Pontrandolfo, l’artista, “raffigurando Giasone inerme, sembra mettere in risalto il suo ritorno da un mondo non conosciuto”³⁵. Lo sguardo, e l’espressione altera e sovrana di Atena, che sosta in piedi dinnanzi a lui con una civetta nella mano sinistra, lascia indeciso il prosieguo. Sappiamo per certo, dalle varie versioni del mito, che l’eroe uscirà comunque vincitore da questo cimento, ma forse proprio perché temprato e rafforzato dalla prova iniziatica subita, e dal carisma trasmessogli dal Drago, per il tramite della Dea.

Se l’esperienza dell’assimilazione brutale del divoramento, senz’altro significativa sul piano del mito e del simbolo, bastava per caratterizzare la messa in scena efficace di particolari ‘riti di passaggio’³⁶, a tutto questo verosimilmente si aggiungevano già in antico, almeno per una ristretta élite sciamanica, delle possibilità di attingere l’esperienza della propria trasformazione totale o parziale in serpente o in drago assai più profonde e coinvolgenti³⁷, almeno in termini psichici, che certo già in antico dovevano coinvolgere operativamente il ‘corpo sottile’, ovvero il cosiddetto ‘corpo di luce’ dello sciamano o della sciamana³⁸, come dimostra la sopravvivenza,

35 Pontrandolfo, Mugione 1999, pp. 332-334.

36 Vedi Grossato 2022.

37 Per un primo, sommario tentativo di iconografia comparata della metamorfosi, sia maschile che femminile, in rettile o pesce, vedi Grossato 1999, pp.152-161.

38 Van Gennep 1981.

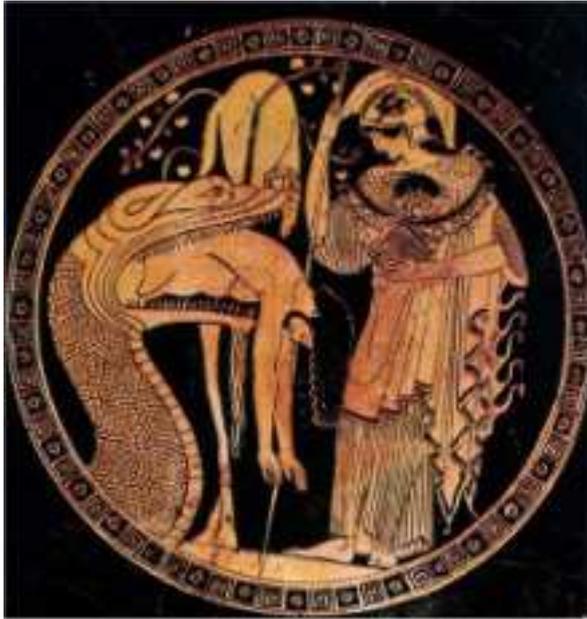


Fig. 21 - Giasone prostrato e inerme nella bocca del drago, alla presenza della dea Atena. *Kylix* attica a figure rosse di Duride, 490 a.C., proveniente da Cerveteri. Roma, Museo Gregoriano (Musei Vaticani), 16545.

di simili tecniche operative, certo raffinate nel tempo, e in particolare quella dello *Yoga* tantrico indiano, nella quale il serpente, *Kundalini*, si è ‘rimpicciolito’, per così dire, ma svolge ancora un ruolo di assoluto protagonista. Ne è eloquente testimonianza il fatto che proprio a Patañjali, il mitico autore degli *Yogasūtra* e considerato l'*avatāra* di *Ādiśeṣa*, si attribuisca tradizionalmente la capacità, da vivo, di trasformarsi completamente in un serpente. E che proprio in tale forma egli venga ancor oggi devotamente raffigurato con immagini di bronzo o pietra, e venerato sia in casa che in numerosi templi dell'India (**fig. 22**). In quest'ottica, appare molto più evidente e comprensibile, ad esempio, quale poteva essere il senso dell'appellativo di *pizie*, cioè “pitonesse”, che veniva dato alle sciamane del mondo greco, che svolsero la loro funzione oracolare addirittura fino al 392 d.C.

All'altro capo del mondo, in America centrale, dove del resto sopravvivranno diverse arcaiche culture sciamaniche, alle quali porrà fine solamente l'arrivo degli Spagnoli nel XVI secolo, taluni esempi dell'iconografia del dio azteco Quetzalcoatl, raffigurato nel momento cruciale della sua trasformazione, non ancora perfettamente compiuta, in *Serpente piumato* (**fig. 23**), inducono a ritenere che gli artisti, nel rappresentare questo sorprendente groviglio di tratti ofidici, ornitomorfi e solo parzialmente umani, si siano verosimilmente ispirati a una lunga e consolidata tradizione di narrazioni, relative alle esperienze dei più autorevoli sciamani locali. Inoltre, recenti



Fig. 22 - Patañjali, autore degli *Yogasūtra*. Mezzo uomo e già mezzo serpente, sospeso in stabile equilibrio sulla punta della coda, in attesa della propria completa trasmutazione. Rilievo di un tempio di Cidambaram, Tamilnadu. **Fig. 23** – Il dio azteco Quetzalcoatl, nell’ipnotico amalgama delle sue forme umane ed animali, qui dominanti, di antropomorfo ha solo il viso, le mani e un piede. Scultura azteca in pietra (1350-1521 d. C.). Parigi, Musée du Louvre.

studi hanno fatto emergere un rito molto particolare, convenzionalmente definito dagli studiosi di lingua inglese come *Serpent Vision*. Con l’offerta rituale, mediante salasso, del proprio sangue, i nobili Maya, sia uomini che donne, invocavano la visione sia di figure divine, che dei propri antenati (**fig. 24**). In entrambi i casi, questi si manifestavano in una forma solo parzialmente umana, relativamente alla metà superiore della figura, e per il resto di serpente-drago, con fauci dentate³⁹. Verosimilmente, si tratta d’una tradizione assai più antica e diffusa in tutto il Mesoamerica, come sembra dimostrare la stupenda stele olmeca di La Venta, risalente al 1300/1400 a.C. (**fig. 25**). Merita ricordare, in questi così come in tutti gli altri casi, che come si può osservare in modo molto evidente nell’iconografia religiosa dell’Induismo, le parti che diventano zoomorfe hanno sempre un più profondo significato spirituale, rispetto a quelle che rimangono semplicemente umane⁴⁰.

Con lo sviluppo nel Neolitico, in aree sempre più vaste, di forme di culture spirituali fondate più sulla collettività ed i suoi riti, piuttosto che sull’esperienza realizzativa di singoli individui carismatici com’erano stati gli sciamani, progressivamente respinti in zone sempre più periferiche e marginali dove ancor oggi in parte soprav-

39 Scheele, Miller 1986, pp. 175-208.

40 Cfr. Grossato 1999, p. 17.



Fig. 24a - *Serpente della Visione* evocato da Wak Tuun, sposa del re Yaxun B'alam IV (709-768), ascende da un incensiere, fra volute di fumo. Dalle sue fauci emerge la figura di una divinità o di un antenato divino. Dal sito Maya di Yaxchilán, architrave n. 15. The British Museum, Londra. **Fig. 24b** - Ricostruzione grafica della figura antropozoomorfa.

vivono, sono le divinità stesse ad assumere sembianze di serpente o drago, mantenendole a lungo nel tempo, sia nelle descrizioni mitiche che nell'iconografia, come ad esempio in Egitto e in tutto il resto del mondo antico, fino all'avvento del Cristianesimo. In parallelo e in coincidenza con lo sviluppo delle prime civiltà urbane e quindi delle prime monarchie, avviene un altro singolare fenomeno, che è spesso direttamente mediato, sia sul piano del mito che del simbolo, da queste nuove figure divine, ovvero il graduale emergere quasi contemporaneo e in diverse parti dell'Eurasia, delle prime, numerose, dinastie del *Drago*. Agli sciamani primordiali, si sostituisce dunque nel tardo Neolitico quel diffuso mito delle origini, che vede spesso una figura divina o semidivina in forma di serpente quale primo sovrano, e in taluni casi addirittura quale capostipite dell'umanità. Secondo il *Rgveda*, persino Indra, che è re degli dèi ed è quindi l'archetipo di qualunque forma di sovranità in India, sposa Apālā, che ha la pelle squamosa di un rettile, perché è una Nāgī, una donna-serpente. Mentre Erodoto ci narra che in Scizia, dentro una caverna, viveva una creatura la cui parte superiore, dalle anche in su, era di donna, e quella inferiore di serpente. Dalla sua unione con Ercole nacque Scite, e da Scite discesero i successivi re degli Sciti⁴¹. Per secoli, dal Giappone alla Grecia, dragonesse e pitonesse diverranno le 'spose cosmiche' dei primi arcaici dinasti eurasiatici, e i re sciamani saranno spesso essi stessi

41 *Erodoto e Tuciddide* 1967, IV, 9-10, 185.



Fig. 25a - Sciamano con maschera di drago sdraiato sulla coda di un serpente-drago, che lo avvolge e sovrasta. Stele olmeca da La Venta, 1300/1400 a.C. National Museum of Anthropology, Città del Messico. **Fig. 25b** - Ricostruzione grafica.

dei ‘serpenti’ o dei ‘draghi’⁴². Il re-sciamano delle origini si “sposava”, quantomeno virtualmente, anche lui con quella potenza dell’anima che, secondo lo *Yoga hindu*, alberga nascosta nella più remota profondità di ciascun essere, ivi raggomitolata alla stregua di una serpe addormentata nella sua tana⁴³.

Un po’ come l’India, anche l’Egitto antico disponeva di una vasta gamma di rettili, di natura più o meno divina o anche semplicemente demònica, aventi le più varie funzioni, sia in rapporto al cosmo che alla psiche umana. Fra questi, c’era il temibile dio coccodrillo Sobek, rappresentato in forma sia completamente animale che zooantropomorfa (**fig. 26**). Assimilato a Horus, dio della regalità, divenne una sorta di *alter ego* dei faraoni, dei quali rappresentava *in divinis il corpo immortale*⁴⁴. Preposto alle acque e quindi alla fertilità, ma soprattutto custode divino del potere del faraone e garante della sua potenza militare, Sobek veniva talvolta raffigurato mentre col braccio sinistro stringe a sé il faraone, in segno di protezione, e gli avvicina la mano destra al viso stringendo l’*ankh*, simbolo della vita, per “vivificarlo” (**fig. 27**).

Secondo la mitologia cinese⁴⁵, dopo un diluvio catastrofico, Fu Xi, considerato

42 Vedi Grossato A., 2013.

43 Vedi Silburn L., 1997, e Grossato A., 2012, pp. 201-203.

44 Sia pure in tutt’altro contesto, e facendo riferimento ai sovrani dell’Europa medievale, in quel suo mirabile studio Kantorowicz, 1957 l’ha definito come il “corpo politico”, che si distingue da il “corpo naturale” e quindi mortale del re, ma il senso è essenzialmente lo stesso.

45 Vedi Birrell 1993.



Fig. 26 – Sobek, il dio coccodrillo. Busto di statua rinvenuta presso la piramide di Amenemhat III, faraone della XII dinastia. Fayyum Ashmolean Museum, Oxford. **Fig. 27** – Sobek in atteggiamento protettivo e “vivificante” verso il faraone Amenofi III, della XVIII dinastia. Statua colossale in alabastro calcareo, della prima metà del XIV secolo a.C., rinvenuta a Dahamsha, oggi al Museo di Luxor.

il primo imperatore, si sposa incestuosamente con sua sorella Nü Wa. È di fatto il primo matrimonio, e darà origine alla nuova umanità. Nei primi esempi figurativi, costituiti da numerose steli in pietra che risalgono all’ultimo periodo della dinastia Han orientale, Fu Xi e Nü Wa sono ritratti con le loro code serpentine allacciate o addirittura annodate (**fig. 28**). I Cinesi, amanti delle datazioni anche per i periodi mitici, pongono il regno di Fu Xi e Nü Wa nientemeno che tra il 2952 e il 2836 a.C.

In Cambogia, secondo la locale leggenda dinastica⁴⁶, il bramino Kaundinya, a seguito di una visione avuta in sogno, sconfigge la principessa Soma, figlia di un capo indigeno che è re dei *Nāga*, e la sposa. La coppia dà quindi origine, generandolo, all’intero popolo Khmer, la fondazione del cui Regno risale ad un periodo compreso fra il III ed il IV secolo d.C.

Una dea capace di tramutarsi in serpente⁴⁷, un serpente di mare e una ninfa oceanina sono invece i capostipiti della dinastia imperiale giapponese tuttora esistente, com’è riportato nel *Kojiki* (Cronaca di antichi eventi) del 712 d.C. e nel *Nihongi* (Annali del Giappone) del 720 d.C. Amaterasu era infatti in grado di assumere diverse forme animali, e in particolare quella del serpente, e fra le creature semidivine da lei direttamente generate c’era anche Ryūjin, il gigantesco Serpente o Drago di mare, regnante su tutto l’Oceano. Secondo il mito, il principe cacciatore Hoori sposò la figlia di questo re dragone, l’Oceanina Otohime, dalla quale appunto discende la dinastia Yamato. Anche l’imperatore Hirohito rivendicava, con orgoglio, di discendere dall’Oceanina Otohime.

46 Pélliot 1902.

47 Blacker 1978.



Fig. 28 - Mattone con raffigurazione a rilievo di Fu Xi e Nü Wa, i Primi Imperatori della Cina, secondo il mito. Si noti che, oltre alla coda, anche gli arti inferiori sono dragonici. Dinastia Han orientale (25-220). Rinvenuto a Chongqing, Sichuan, e conservato nel Museo Provinciale del Sichuan (Sichuan Sheng Bowuguan).

Tre fra i più antichi sovrani mitici di città greche, Cecrope, Erittonio e Cadmo, vengono mitologicamente descritti, e simbolicamente raffigurati, come uomini serpenti. Cecrope, primo re di Atene, il suo nome significa letteralmente “il caudato”⁴⁸. Figlio della madre Terra, mezzo uomo e mezzo serpente, egli sarebbe nato direttamente dal suolo dell’Attica. Di Erittonio, figlio di Efesto e della Terra, nato anche lui direttamente dal suolo e a sua volta re di Atene, si diceva che fosse stato addirittura per intero un serpente⁴⁹.

Una citazione a parte merita Cadmo, re di Tiro, e fondatore mitico di Tebe. Per farlo, deve prima uccidere il drago custode di una sorgente. Due volte sauroctono, libera anche Armònia da un drago, Tifeo, cioè Tifone. Zeus, in premio, gliela dona in sposa. Prime nozze della storia, vengono ricordate ritualmente nei Misteri di Samotracia. Omettendo una parte degli ulteriori sviluppi che ha questa narrazione mitica, ricordiamo solo che Cadmo e Armònia si spingono fino in Illiria, dove instaurano il loro secondo regno. Entrambi, ormai vecchi e prossimi alla morte, vengono infine trasformati dagli dèi misericordiosi in una coppia immortale di serpenti.⁵⁰

48 Kerényi 1963, p. 209.

49 Kerényi 1963, p. 213.

50 Sul mito di Cadmo e Armònia si vedano sia Kerényi 1963 che gli studi monografici di Calasso 1991 e di Rocchi 1989.



Fig. 29 - Zeus, assunta la forma di un Serpente, seduce Olimpiade, ingenerando in lei, secondo la leggenda, Alessandro, futuro Re di Macedonia. Affresco di Giulio Romano (1526/1534), Mantova, Palazzo Te.

Ci si potrebbe chiedere cosa rimanga oggi delle antiche ‘Dinastie del Drago’. Mentre in Cina, l’espressione gergale “trono del Drago”, che stava a indicare il sacro seggio degli Imperatori, è stata usata fino agli albori del XX secolo, ancor oggi il Bhutan viene chiamato dai suoi abitanti Druk Yul, “Terra del Drago”, e i suoi sovrani mantengono, da secoli, il titolo di Druk Gyalpo, “Re Drago”. In entrambi i casi, con implicito, comune riferimento astronomico alla grande costellazione circumpolare del Dragone (*Draco*), attorno alla quale ruota in perpetuo la volta celeste.

Riferimenti bibliografici

- BANERJEA J.N. 1956, *The Development of Hindu Iconography*.
 BIRRELL A. 1993, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore-London, John Hopkins University Press.
 BLACKER 1978, “The Snake Woman in Japanese Myth and Legend”, in J.R. Porter – M.S. Russell (eds.), *Animals in Folklore*, Cambridge, D.S. Brewer Ltd and Rowman & Littlefield, pp. 113-125.
 BOSCH 1960, *The Golden Germ*, Mouton and Co., ‘s-Gravenhage.
Brahma Purana, translated by Bibek Debroy, Vol. I, Penguin Random House, New York 2021.

- BUFFETAUT E. 2021, “Dragon eggs from the “Yellow Earth”. The Discovery of the fossil ostriches of China”, in *Historia Natural*, Vol. 11 (1), Buenos Aires, pp. 47-63.
- CALASSO R. 1991, *Le nozze di Cadmo e Armònia*, Adelphi, Milano.
- COOMARASWAMY A.K. 1973, *Induismo e Buddismo*, Rusconi Editore, Milano.
- CRUMP J.I., 1963, *Dragon Bones in the Yellow Earth*, Dodd, Mead & Company, New York.
- DUAN YUCAI 1815, *Shuowen jiezi zhu* (Lo *Shuowen jiezi* con glosse di commento).
- ELKIN A. P., 1930, “The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia”, in *Oceania*, 1 (3), pp. 349-352.
- ERIKSSON N. 2020, “Figureheads and Symbolism Between the Medieval and the Modern. The ship Griffin or Gribshunden, one of the last Sea Serpents?”, in *The Mariner’s Mirror*, 106:3, August, pp. 262–276.
- Erodoto e Tucidide*, 1967, Firenze, Sansoni, introd. di G. Pugliese Caratelli, trad. di A. Izzo D’Accinni (Erodoto) e di C. Moreschini (Tucidide), note a cura di G. Maddoli.
- FONTENROSE J. 1960, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- FRACASSO R. 2018, “Il drago a due teste. Considerazioni sull’arcobaleno in Cina”, in A. Grossato (a cura di), *Miti e simboli dell’arcobaleno, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, XI, Mimesis Edizioni, pp. 55 -77.
- GROSSATO A. 1987, “Shining Legs. The Onefooted Type in Hindu Myth and Iconography”, in *East and West*, Vol. 37, No. 1/4, Is.M.E.O., Roma, pp. 247-282.
- GROSSATO A. 1999, *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell’umano tra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano.
- GROSSATO A. 2012, “Gli elementi simbolici e iniziatici hindu nel “Liber Novus” di Carl Gustav Jung”, in F. Zambon (a cura di), *La visione, Viridarium*, VIII, Edizioni Medusa, Milano, pp. 199-208.
- GROSSATO A. 2013, “La sposa serpente degli antichi re sciamani”, in *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo. Dal mito alle trasformazioni sociali*, a cura di Carla Corradi Musi, Edizioni CINE/SINE, Bologna, pp. 125-135.
- GROSSATO A. 2022, “*Prisca Cosmologia*. Frammenti simbolici di più arcaiche visioni”, in Honorius Augustodunensis, *Imago Mundi*, a cura di M. Albertazzi, Postfazione di A. Grossato, La Finestra editrice, Lavis, pp. XLI-LII.
- GROSSATO A. 2022, “Per una fenomenologia comparata dei fotismi e dei ‘corpi di luce’”, in *Corpi di luce, Kratèr. Quaderni di culture e tradizioni spirituali*, I, Rimini, pp. 7-34.
- HE N. 2023, “The Origin of the Chinese Dragon: The Story of the Chinese Spiritual Totem”, in *All About Chinese Culture*, The Chinese Academy of History, Springer, Singapore.
- HEESTERMAN J.C. 1957, *Ancient Indian Royal Consecration*, De Gruyter, Berlino.
- KANTOROWICZ, E.H. (1957), *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press.
- KERÉNYI, 1963, “Gli Eroi”, in Id., *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore, trad. di V. Tedeschi, parte II, 1-387.
- MAC GONAGLE B., 2017, “Beautiful Monsters. Power and Poison in Celtic ‘Rolltier’ Compositions”, https://www.academia.edu/35384906/BEAUTIFUL_MONSTERS_Power_and_Poison_in_Celtic_Rolltier_Compositions.
- MAGOUN H.W. 1898, “Apām Napāt in the Rig-Veda”, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 19, pp. 137-144.

- MARTIN A. 2018, “Asian and East Asian Dragons”, in *The Dragon, Fear and Power*, Reaktion Books Ltd., London, pp. 135-170.
- MUNDKUR B., 1983, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins*, State University of New York Press, Albany.
- PÉLLIOT 1902, “Mémoires sur les coutumes du Cambodge”, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, t. 2, pp. 123-177.
- PONTRANDOLFO A., Mugione E. 1999, “La saga degli Argonauti nella ceramica attica e protoitaliota. Uso e rifunzionalizzazione di un mito”, in *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image*, École Française de Rome, Roma, pp. 329-352.
- ROCCHI M. 1989, *Kadmos e Harmònia. Un matrimonio problematico*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- SCHEELE L., Miller M.E. 1986, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Kimbell Art Museum, Fort Worth.
- SILBURN L. 1997, *La kundalinī o l'energia del profondo*, Adelphi, Milano.
- TAÇON P. S. C. - Wilson M. - Chippindale C. (1996), “Birth of the Rainbow Serpent in Arnhem Land rock art and oral history”, in *Archaeology in Oceania*, Vol. 31, pp. 103-124.
- TILAK L.B.G. 1903, *The Arctic Home in the Vedas*, Gaykwar Wada, Poona.
- TROIANO L.P. et al. 2024, “A remarkable assemblage of petroglyphs and dinosaur footprints in Northeast Brazil”, in *Nature/Scientific Reports*, n. 14, <https://rb.gy/ycucfh>.
- VAN GENNEP A. 1981, *Riti di passaggio*, Boringhieri, Torino.
- WATKINS C. 1995, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, Oxford.
- WITZEL, M. 2008, “Slaying the dragon across Eurasia”, in John D. Bengtson (a cura di), *In Hot Pursuit of Language in Prehistory. Essays in the four fields of anthropology*, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam, pp. 263-287.
- ZHUSHCHIKHOVSKAYA I., Danilova O. 2008, “Spiral patterns on the Neolithic pottery of East Asia and the Far East”, in *Documenta Praehistorica*, XXXV, pp. 215-226.

I draghi del cielo

Carlo Donà

1. Cominciamo dalle immagini, perché esse, nella cultura, vengono per prime. Circa 37500 anni fa, nella grotta di La Baume Latronne, nel Gard, venne tracciata con robusta efficacia quella che è, per me, la prima immagine di drago giunta sino a noi (**F1.1**)¹. Oggi gli studiosi preferiscono vedervi la figura di un grande felino², ma non ho dubbi sul fatto che si tratti, invece, di un drago vero e proprio. Senza zampe, e dunque sostanzialmente affine a un serpente, di enormi dimensioni, come dimostra il confronto col mammut che sovrasta, e posto al di sotto di una specie di polpo dotato di cinque tentacoli che è anch'esso, palesemente, un essere fantastico, questo drago paleolitico appartiene tutto al mondo dell'immaginario; feroce – lo dimostrano la gran bocca aperta e lunghissimi canini –, e, come si vede dal gran ventre gonfio, avido di cibo, esso possiede tutti i tratti salienti del drago, compresa l'associazione con il mastodonte, dal momento che, secondo Plinio, «Elephantos fert [...] maximos India bellantesque cum iis perpetua discordia dracones tantae magnitudinis et ipsos, ut circumflexu facilis ambient nexuque nodi praestringant» «Gli elefanti più grandi li produce l'India; sono in perpetua discordia con loro i draghi, di così immensa mole che possono facilmente avvolgerli nelle loro spire e stringerli in un inestricabile nodo»³. Un confronto tra il petroglifo e una miniatura medievale sulla lotta tra draghi ed elefanti (**F1.2**) dovrebbe bastare per dimostrare la natura tutta draconica del serpente aurignaziano: e ciò significa, in pratica, che i draghi ci fanno compagnia da sempre.

Se a queste due immagini accostiamo quella, impressionante, di un pitone reticolato di quasi sette metri ucciso da due indigeni Agta delle Filippine (**F1.3**), possiamo almeno intuire quale possa essere stato, non sappiamo quando né dove, il modello dell'ignoto artista di La Baume Latronne, e perché mai il serpente appaia tradizionalmente come l'avversario per eccellenza pressoché in tutte le culture umane⁴. Il Gard dell'Aurignaziano non avrà conosciuto davvero simili mostri, ma i nostri lontani

1 Il saggio è di taglio insieme mitologico e iconologico: testo e immagini vanno quindi considerati in modo del tutto paritetico; le immagini sono indicate con F seguito dal numero d'ordine in grassetto tra parentesi.

2 V. per es. AZÈMA et al 2012 e PIGEAUD 2013, nonché <https://www.creap.fr/Baume-Latronne.htm>.

3 Plinio, *Naturalis Historia*, VIII, 11 in GAIO PLINIO SECONDO 1993, vol. II: 162-164; la traduzione è mia.

4 Cfr. MUNDKUR 1983.

progenitori africani certamente sì, e la memoria culturale è incredibilmente tenace. Non escluderei affatto, inoltre, che la raffigurazione draconica della grotta possa essere nata anche dalle ossa craniche di un qualche antico sauro, rinvenute dal gruppo che la decorò o da un suo qualche antenato. Sappiamo per certo, infatti, che molte storie medievali sui draghi nacquero esattamente in questo modo, cristallizzandosi cioè intorno a parti di scheletro di grandi sauri o di cocodrilli gelosamente conservate come indiscutibile prova dell'esistenza del mostro, e numerose testimonianze provano che le cose andavano così anche nella Grecia antica (F2)⁵: nulla, dunque, vieta di credere che ciò potesse accadere anche nella preistoria.

Mi rendo conto che immaginare un legame diretto tra il drago di La Baume Latronne e la leggenda classica e medievale dei draghi che insidiano gli elefanti è quantomeno azzardato: essendo un monolite isolato che emerge dalle nebbie di un passato remotissimo, dobbiamo considerare il disegno paleolitico significativo solo da un punto di vista puramente simbolico. Ma non è poco: perché dimostra che la *Gestalt* draconica è profondamente sepolta in noi, e che essa assume forme essenzialmente serpentine. Inoltre, l'esistenza di una continuità culturale rigorosa e ininterrotta relativa al drago può essere effettivamente dimostrata sin dalle più remote testimonianze in proposito, nel Vicino Oriente del terzo millennio a. C. Non c'è infatti alcuna soluzione di continuità tra le prime raffigurazioni draconiche e, poniamo, i mostri che popolano *Dragon trainer* (2010) o uno qualsiasi degli innumerevoli film che trattano il tema, né per quanto riguarda l'aspetto dell'animale fantastico, né per la sua funzione, che è fondamentalmente quella dell'avversario.

Almeno dal 2500 a. C. in poi, infatti, il tema della lotta contro il drago, spesso policefalo e munito di zampe (F3.1, F3.3) ma sempre e comunque sostanzialmente ofidico (F3.2), ci è giunto attraverso migliaia di raffigurazioni e di racconti⁶, e sembra essere una di quelle storie che non ci stanchiamo mai di raccontarci e di risentire: così, per non dir d'altro, le fiabe sulla sauroctonia, come ATU 300 *The Dragon-Slayer* e ATU303 *The Twins or Blood-Brothers*, sono in assoluto le più diffuse in tutta l'area eurasiatica⁷. Non saremo forse in grado di ricostruire le radici preistoriche di questo genere di mostri, ma è certo che intorno al topos del drago si è cristallizzata, almeno da cinque millenni, una delle costanti culturali più longeve, più

5 MAYOR 2001: 157-64 sul cratere di (F2), per cui v. https://collections.mfa.org/search/objects*/63.420.

6 La bibliografia in proposito è ovviamente sconfinata: mi limito dunque a ricordare, in quanto essenziali, solo FONTENROSE 1959, che dà una chiarissima panoramica di tutta la tradizione, WATKINS 1985, IVANOV-TOPOROV 1970 e infine, per quanto specificamente concerne il Vicino Oriente antico, MILLER 2014, e per il mondo classico OGDEN 2013 e OGDEN 2013b. Per una veloce e aggiornata panoramica sul tema è inoltre utile WITZEL 2008 sostanzialmente ripreso in WITZEL 2013: pp. 148-154; non mi convince tuttavia la sua metodologia, e in genere non mi trovo d'accordo con le sue interpretazioni.

7 La sigla fa riferimento al catalogo dei tipi favolistici di UThER 2004. Per quanto riguarda ATU 300 e tipi affini cfr. anche RÖRICH 1981 e RANKE 1934, che ha analizzato oltre un migliaio di versioni del racconto.

amate e più largamente diffuse, ma insieme più coerenti e compatte.

2. Due decenni orsono Robert Blust tentò di riunire tutti i tratti salienti del complesso immaginale relativo al drago in una lunga lista (peraltro piuttosto discutibile nella sua articolazione) che comprendeva una trentina di elementi. Significativamente, *due* soli fra essi affiorano in *tutte* le aree del mondo, ed è quindi senz'altro legittimo considerarli i tratti fondamentali del nostro tipo: a) il drago è interamente o almeno parzialmente coperto di squame, e b) esso appare in qualche modo legato alle acque celesti (pioggia), terrestri (fiumi, mari) o sotterranee (fonti)⁸. Entrambi gli elementi meritano attenzione.

a) Il fatto che i draghi siano sempre considerati coperti di squame cornee li pone di per sé nella classe dei rettili, ma più in particolare li assimila ai serpenti, animali che suscitano spontaneamente in noi una reazione psicologica violenta proprio a partire dalla vista della pelle squamosa⁹. Benché si continui anche oggi ad attribuire loro un precipuo carattere sauriano, l'assimilazione draghi / serpenti per noi non è più ovvia, ma fu corrente nel passato, quando nei primi si vedeva semplicemente un tipo di ofide particolarmente grande e temibile. Scientificamente, la confusione tra le due tipologie era pienamente giustificata dalla tassonomia antica, per la quale «Draco maior cunctorum serpentium, sive omnium animantium super terram»¹⁰: donde, per esempio, il fatto che le due specie fossero considerate congeneri in enciclopedie come il *Liber Floridus* di Lamber de Saint Omer, composto tra 1090 e 1120¹¹ (*De dragone, et serpentibus, et colubris*), o ancora in trattati come la *Serpentum ac Draconum Historia* di Ulisse Aldrovandi (1640). Sul piano narrativo, l'equivalenza delle due categorie si manifestava descrivendo nell'uno o nell'altro modo singole figure draconiche, come il greco Ladon o il norreno Níðhöggr; ovvero inserendo indifferentemente un serpente o un drago in redazioni parallele dello stesso tipo narrativo, come accade nelle storie medievali sul *fier baiser*¹². Dal punto di vista onomastico, infine, i termini che designavano questi due tipi animali si confondevano, come nel greco δράκων¹³ o nell'avestico *aži*, che valgono appunto sia 'serpente' che 'drago', o si giustapponevano, come nelle lingue germaniche, dove la parola per 'serpente' (antico inglese *wyrm*, antico alto tedesco *wurm*, norreno *ormr*) è utilizzata come

8 BLUST 2000: 519-536. Lo studioso ipotizza che il meme del drago nasca in sostanza dall'arcbaleno, ipotesi che non condivido, e che dà bene l'idea dell'erudita miopia con cui la maggior parte degli studiosi ha affrontato il problema.

9 V. per es. VAN STRIEN- ISBELL 2017, n. 46331, <https://doi.org/10.1038/srep46331>.

10 Isid. *Etym.*, XII.4.4, *De serpentibus*, in ISIDORO DI SIVIGLIA 2014, vol. II: 42.

11 DEROLEZ 2015.

12 DONÀ 2007: 99-137, e più in generale DONÀ 2020.

13 Cfr. FRISK 1960-70 s. v. δράκων “*Drache, Schlange*”. Il termine deriva, a quanto pare, da una radice indoeuropea legata allo sguardo, tema che compare spesso in associazione col serpente, come prova in particolare il basilisco.

sinonimo di quella che indica il drago, mutuata dal greco (AI *draca*, MAT *trahho*, N *dreki*)¹⁴.

Questa indistinzione caratterizzò in particolare sia l'ambito classico che quello ebraico-cristiano, e di conseguenza fu ereditata dal Medioevo: così, per esempio, nell'*Apocalisse*, troviamo «il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana» (Ap. 12, 9: «ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς») (F4.1), mentre le miniature sulla morte di Euridice, a fronte del testo ovidiano in cui si dice che la ninfa muore per il morso di un serpente (*Met.* X, 9-10: «dum nova naiadum turba comitata vagatur, / occidit in talum serpentis dente recepto»), illustrano regolarmente la scena mostrando in sua vece un drago vero e proprio. In entrambi i casi non si avvertiva contraddizione alcuna tra testo e immagine: lo dimostrano le due didascalie degli esempi, che recitano rispettivamente «Ubi angelus ligavit draconem, id est diabolum in abissum» e «Com<m>e<n>t le serpent mordi Euridice ou talo<n>» (F4.2).

Qualche traccia della originaria commistione tra i due tipi animali peraltro si mantiene ancora oggi: il drago protagonista di *Dragon Trainer*, per esempio, doveva apparire 'carino', e quindi ha subito un'enfatizzazione delle peculiarità neotenuche (F4.3), ma ha preservato, come elementi caratterizzanti della sua vera natura, le squame da rettile, sia pur ridotte al minimo, e la lunga coda serpentiforme, a cui si aggiungono, secondo la tradizione, ali membranose e quell'alito igneo che è, in origine, il bruciante veleno che serpenti come i cobra sputano contro gli occhi dell'avversario.

b) Anche l'associazione topica dei draghi all'acqua ribadisce in fondo che si attribuiva loro una natura essenzialmente ofidica, perché fra i serpenti e l'acqua sussiste un rapporto profondo e indefettibile, basato su evidenti analogie di forma (non a caso diciamo che un fiume 'serpeggia'), di movimento (in entrambi i casi fluido e scorrevole) e di comportamento (perché molti serpenti – i cobra, ad esempio – frequentano volentieri l'acqua e sono ottimi nuotatori). Così, in Oriente tutti gli dèi delle acque orientali hanno forma serpentina, a partire dai Nāga in India¹⁵ o dai Re Draghi della tradizione cinese; in Australia il drago mitico per eccellenza è il Serpente Arcobaleno, «a gigantic serpent who has its home in deep and permanent waterholes and represents the element of water»¹⁶; in Africa, il pitone sacro «embodies a superhuman being, god of war, spirit of the water»¹⁷; e in moltissime tradizioni etniche di tutto il mondo i fiumi e le cascate sono serpenti, o spiriti serpentinici dimorano in caverne a fianco delle fonti, o controllano flussi, inondazioni o diluvi e così via. Queste idee,

14 Cfr. PESCH 2017: 247-272.

15 VOGEL 1926.

16 RADCLIFFE-BROWN 1930: 342-346; per un'ampia rassegna dei miti che riguardano questa figura v. MOUNTFORD 1978: 23-97.

17 HAMBLY 1931: 20; sull'argomento v. in particolare il cap. III, *The Rainbow Snake*.

che di certo appartengono al più antico patrimonio dell'umanità¹⁸, erano ben presenti anche nelle due principali radici della nostra tradizione culturale. In Grecia, Okeanos, dio delle acque cosmiche, era, insieme, una perpetua corrente circolare intorno al cosmo e un grande serpente¹⁹, e simili erano gli dèi fluviali, come Acheloo, che nelle molte raffigurazioni della sua lotta contro Eracle viene usualmente raffigurato come un drago antropocefalo. In Israele, il Leviatano biblico è «serpente tortuoso, [...] drago che sta nel mare» (Is. 27, 1), viene tra l'altro celebrato per la cornea resistenza della sua corazza di scaglie, e come ogni drago che si rispetti, pur vivendo nelle acque, sputa fuoco:

Non tacerò la forza delle sue membra: / in fatto di forza non ha pari. / [...] Il suo dorso è a lamine di scudi, / saldate con stretto suggello; / l'una con l'altra si toccano, / sì che aria fra di esse non passa: / ognuna aderisce alla vicina, / sono compatte e non possono separarsi. / [...] / Dalla sua bocca partono vampate, / sprizzano scintille di fuoco. / [...] / Il suo fiato incendia carboni / e dalla bocca gli escono fiamme.²⁰

Non sarebbe difficile arricchire il corposo dossier sugli strettissimi rapporti tra gli esseri draconici e le acque con molti altri dati, appartenenti alle più diverse culture antiche, medievali e moderne – pensiamo per esempio al fatto che in molte fiabe, come il già citato tipo ATU 300-303, o come ATU 461 *Three Hairs from the Devil's Beard*, un drago o un serpente controllano il flusso di una fonte, o che in tutta l'area europea sono assai diffuse le leggende in cui un santo libera il territorio da un drago che, come la Guivre francese, interdice l'accesso a una sorgente. E, volendo, si potrebbe anche fare riferimento ad alcuni usi notevoli, che oggi non riusciamo più neppure a riconoscere, ma che evidentemente discendono da questo stesso mitema, e parimenti esprimono il rapporto inestricabile fra le figure draconiche e l'acqua. Ricordo in particolare, a puro titolo di esempio, la diffusissima e tenacissima tradizione di decorare con draghi e serpenti i contenitori destinati a dei liquidi. Siamo abituati a notare questa caratteristica nei vasi cinesi, dove la decorazioni a draghi è classica, ma in realtà la si riscontra regolarmente, e sin dal IV millennio a. C. in poi, anche nel Vicino Oriente, in Africa e nelle Americhe, mentre in Occidente questo tipo di decorazione fu frequente in tutta l'Antichità, e si mantenne, attraverso il Medioevo e il Rinascimento, almeno fino al XIX secolo.

3. Ci si è interrogati a lungo sulle vere ragioni dell'ubiquitaria presenza dei draghi nell'immaginario, ma senza mai riuscire a dare al problema una risposta definitiva e

18 In proposito è ancora utile il dossier compilato da FRAZER 1898, vol. V: 44-45 (IX, 10, 5); i dati sono stati ripresi, senza sostanziali variazioni ma integrandoli in un quadro assai più ampio, nel secondo volume di *The Golden Bough*, v. FRAZER 1911, vol. 2: 155-170, *Sacrifices to Water-Spirits*.

19 V. per es. Okeanos nel *dinos* attico a figure nere di Sophilos, 580-570 a. C., London, BM, n. 1971,1101.1, https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1971-1101-1.

20 *Giobbe* 41, 4-13.

realmente convincente; a mio avviso perché, come accade per altre figure analoghe (penso per esempio al licanthropo), si cerca di spiegare la loro diffusione attraverso un'unica causa, fisica o psicologica o storica che sia, trascurando il fatto che un tema così ricco, longevo e tenace deve essersi cristallizzato piuttosto a partire da un insieme di elementi concomitanti (la nativa ossessione per i serpenti, i resti fossili dei grandi sauri, l'atavica paura della belva divorante ecc.) che agivano di concerto, potenziandosi mutualmente. Partendo da questa ipotesi, nelle pagine che seguono cercherò di mettere a fuoco, in prospettiva mitologica e iconologica, uno di questi fattori 'dracogeni' che, per quanto ne so, è stato fino ad ora pressoché del tutto trascurato nonostante la sua rilevanza: quel mondo celeste a cui fanno riferimento già molte delle più antiche testimonianze figurative sul drago effigiando una stella accanto all'immagine del mostro (F3.2-3).

Di draghi, in cielo, l'uomo ne ha visti tanti da sempre: non per nulla, la tradizione culturale di norma dota questi animali di ali (F1.2, F4.2, F5.1), e li associa volentieri all'arcobaleno, alle nubi o ai fulmini. Il più misterioso tra essi è probabilmente il grande drago dei nodi lunari, quello che, secondo il mito, di tempo in tempo provoca le eclissi mangiandosi il sole o la luna (F5.2)²¹; ma è soprattutto nelle figure delle costellazioni che questi mostri serpentinati sono presenti (F5.3). Nella tradizione occidentale ne possiamo menzionare almeno tre: innanzitutto Draco²², che sta proprio al centro della volta, poi Serpens, stretto tra le braccia di Ophiucus e suddiviso in Serpens caput a est e Serpens cauda a ovest, e infine l'immensa Hydra, posta sotto a Leo e a Cancer, che, nella carta dell'*Astronomicum Caesareum*, sovrasta la gran mole di Navis. Prese nel loro insieme, queste tre costellazioni almeno nell'immaginario coprono, alle nostre latitudini, tutta l'estensione del cielo visibile: la zona circumpolare (Draco), il centro della volta (Serpens), e i suoi estremi margini (Hydra): lo si vede particolarmente bene nel meraviglioso affresco celeste della Sala del Mappamondo a Caprarola (F5.4)²³.

Al gruppo strettamente draconico va poi aggiunto almeno Cetus, che propriamente non è una balena, come nella carta di Apianus, ma il mostro marino che Perseo uccide per salvare Andromeda, e appartiene dunque *in toto* alla stirpe draghesca²⁴,

21 Il sole, secondo una teoria antichissima, viene inghiottito dal serpente cosmico la notte, quando cala nel mondo dei morti, e quando si verifica un'eclisse. Lo stesso serpente, però, lo sputa e quindi lo restituisce alla vita il mattino seguente o al termine dell'eclisse: per questo i nodi lunari ascendenti e discendenti, cioè i punti in cui l'orbita della Luna attraversa l'eclittica, producendo in determinate condizioni le eclissi, vengono chiamati, in astrologia, *Caput Draconis* e *Cauda Draconis* e sono divisi da un intervallo di 27 giorni che si chiama, significativamente, mese draconico. Bouché-Leclercq 1899: 122-23; Cumont 1929: 194-195, e soprattutto i bellissimi (e dimenticati) lavori di Hartner 1938: 112-154 e Idem 1955: 5-23, successivamente ristampati in Idem 1968, rispettivamente pp. 349-404, e 268-286.

22 Per convenzione, chiamerò i corpi celesti utilizzando il loro nome latino.

23 V. Colonna-Fioravanti 2008 e <http://www.atlascoelestis.com/Caprarola.htm>

24 Fontenrose 1959, in particolare cap. VI: 94 ss.

perché dalla sua unione con Phorkys, come insegna Esiodo (*Teogonia* vv. 333 ss.), essa genera tutte le principali creature serpentine del mito greco a partire da Ekidna. Diametralmente opposta a Hydra, Cetus sembra quasi rispecchiarla, per forma, grandezza e posizione rispetto all'eclittica: per questo, forse, nelle raffigurazioni le due costellazioni hanno spesso un aspetto molto simile (F5.1), e la tradizione mitica le apparenta²⁵. Andrebbero inoltre considerate all'interno del gruppo draconico anche altre costellazioni antiche, come Scorpio, sulla base dell'affinità che lega scorpioni e serpenti, e il misterioso Caput Medusae, che Perseo stringe in mano trattenendolo per la chioma anguicrinata.

Nelle pagine che seguono mi occuperò per forza di cose soltanto di Draco e di Hydra, ma è comunque il caso di tener presente sullo sfondo tutto il gruppo, se non altro perché la frequenza con cui nello zoo celeste compaiono esseri a qualche titolo draconici è di per sé significativa e per nulla scontata. È legittimo sospettare, per un verso, che alcune delle peculiarità del drago vadano ricondotte alla situazione cosmica di queste costellazioni; per l'altro verso, che soltanto attraverso queste figure celesti si possano mettere bene a fuoco alcuni elementi della tradizione mitopoietica che riguarda questo mostro archetipico.

Ovviamente, entrambe le costellazioni condividono innanzitutto i due caratteri fondamentali del topos draconico, e dunque sono di essenza serpentina e si collegano all'acqua. Vediamo come.

Draco, nonostante il suo nome, venne usualmente raffigurato come un serpente, e fu chiamato ὄφις da Eratostene e Ipparco, mentre apparve saltuariamente come *Serpens* o *Anguis*, *Coluber* o *Python* nelle fonti latine²⁶: per Virgilio, per esempio, «maximus hic flexu sinuoso elabitur Anguis / circum perque duas in morem fluminis Arctos» (*Georg.* I, 244-45).

Quanto a Hydra, per Ovidio è semplicemente *Anguis* («*Anguis, Avis, Crater, sidera iuncta micant*» *Ov. Fasti*, II, v. 266), ma è *Hydros* / *Hydra*, cioè il serpente marino, per la maggior parte degli autori. Già alla fine del III millennio a. C. si rappresentava Hydra come un serpente cornuto posto vicino alle costellazioni che la circondano, Leo e Scorpio (F6.1), ovvero come un serpente schiacciato da un leone che denuncia la sua natura celeste attraverso le ali (F6.2). Nella successiva tradizione babilonese Hydra appare, sempre sotto Leo, come un drago, dotato di ali, di zampe e di una testa da quadrupede (F6.3)²⁷, e l'oscillazione non stupisce troppo, visto che il drago è il *Mischwesen* per eccellenza. Come provano il lungo corpo serpentino e il collo crestato e ricoperto di scaglie, il tono fondamentale della costellazione re-

25 Ma bisognerebbe forse tener conto anche della fondamentale serpentinità dei fiumi celesti, primo fra tutti Eridanus.

26 Cfr. il vecchio ma insostituibile ALLEN 1899 in particolare su *Draco*: 202-206, su *Hydra*: 246-249.

27 WEIDNER 1967. Cfr. la tavoletta di Yale MLC 1866, edita in BEAULIEU ET AL. 2018: 35-43, in particolare Diii, I, «Il Serpente [𒍪]MUŠ = *nirahu*] è provvisto di ali», e il relativo commento a p. 52 .

sta tuttavia quello anguineo, e appunto raffigurata come serpente vero e proprio la ritroviamo, per esempio, nel grande zodiaco di Dendera (F6.4), che risale all'epoca tolemaica, ma potrebbe riportare una mappa celeste anteriore di molti secoli.

Del pari, entrambe le costellazioni hanno uno stretto legame all'acqua, ma è abbastanza difficile metterne a fuoco l'esatta natura.

Dalla tradizione astrologica classica Draco, che «tra l'una e l'altra <Orsa> come il ramo di un fiume, si dispiega, [...] gran portento, rifrangendosi immenso tutt'intorno»²⁸, viene di norma identificato con Ladone (Λάδων), che è, secondo Apollodoro, «un serpente (δράκων) immortale, nato da Tifone e da Echidna, che aveva cento teste»²⁹, e ha il compito di fare la guardia al sacro albero che produce le mele d'oro, oppure, assai più raramente, Draco è figlio di Ares che Cadmo uccise prima della fondazione di Tebe³⁰, e in entrambi i casi è associato alle acque. Ladone vive infatti nel bel mezzo del più estremo dei mari, nella remotissima isola delle Esperidi che si trova «presso Atlante, nel paese degli Iperborei»³¹, mentre il drago di Tebe sta a guardia di una fonte, e non permette a nessuno di avvicinarsi ad essa³². Inoltre, per Esiodo Ladone è figlio di Ketò (Κητώ = Cetus) e di Forco (Φόρκος)³³, e quindi di indubbia ascendenza marina, perché, secondo quel che riferiscono gli scolî, «Forco è il flusso delle onde, Ketò la profondità»³⁴, e «nei recessi della terra tenebrosa / tra le sue spire immense / custodisce greggi tutte d'oro»³⁵. Ora, la genealogia non fa troppa difficoltà, essendo tra l'altro Ketò madre di Echidna³⁶, e possiamo accettare anche le greggi, che potrebbero essere mele, perché il termine che usa Esiodo, μῆλα, può

28 Aratus, *Phaen.*, vv. 45-47, in ARATO DI SOLI 2018: 8-9.

29 Apollod. *Bibl.*, 2, 113, in APOLLODORO 1996: 147.

30 Apollod. *Bibl.*, 3, 4, 1, in APOLLODORO 1996: 198.

31 Hyg. *Fab.*, II, 3, in IGINO 2022: «Il Drago mostra il suo gran corpo steso tra le due Orse. Si racconta che un tempo custodiva le mele d'oro delle Esperidi e che sia stato ucciso da Ercole; Giunone lo trasferì tra le stelle perché era stata lei a indurre Ercole a partire per affrontarlo. Dicono che il suo compito fosse quello di custodire il giardino di Giunone. Narra infatti Ferecide che, quando Giove sposò Giunone, la Terra si presentò alle nozze offrendo mele d'oro con i loro rami. Piena d'ammirazione, Giunone chiese alla terra di trapiantarle nei suoi giardini che si estendevano sino al monte Atlante [...] e vi pose il drago come custode, ed è notevole infatti che tra le stelle sopra il Drago si stagli la figura di Ercole, come spiega Eratostene; ciò che conferma che il nome di Drago gli si adatta perfettamente».

32 Esistono anche altre identificazioni raramente attestate: con il serpente inviato dai giganti contro Atena, che la dea uccise e scagliò in cielo, fissandolo sull'asse del mondo (Schol. Germ. BP 60.25 Breyzig) e con il serpente in cui si trasformò Zeus allorché mutò in orse le sue nutrici (Schol. Arat. Vet 45, 46; Schol. Od. 5.272 Dindorf).

33 Hes. *Theog.*, vv. 333-335, in ESIODO 2009: 135

34 Sch. ad *Theog.*, v. 270, in ESIODO 2009: 522-23.

35 Hes. *Theog.*, vv. 334-335, in ESIODO 2009: 135

36 Hes. *Theog.*, v. 297, in ESIODO 2009: 132.

indicare tanto i pomi che i montoni³⁷, ma come collegare questi recessi della terra dove sta Ladone con la sommità dei cieli che ospita Draco? Per il momento basterà aggiungere che queste oscure profondità fanno decisamente pensare a zone tartaree o a caverne, e a qualcosa che sta assolutamente in basso sembra alludere anche la menzione ad Atlante e il seguito della storia nella versione di Apollodoro, in cui Eracle manda appunto il titano a prendere le mele d'oro al suo posto: perché è chiaro che Atlante, sorreggendo i cieli, deve per forza stare *sotto* di essi, come l'Atlante Farnese (F7.4), più o meno in corrispondenza del Polo Sud. Come può dunque Apollodoro dire che l'isola delle Esperidi si trova «nel paese degli Iperborei», visto che questi, giusta il loro nome, stanno 'Oltre Borea', cioè nel più estremo nord? In prima approssimazione, queste oscillazioni potrebbero dimostrare di per sé l'antichità delle tradizioni che riguardano Draco: sembrano spiegazioni *a posteriori*, che devono in qualche modo giustificare il fatto che alla sommità della volta celeste c'è un drago di cui nulla si sa, ovvero di cui nulla si vuole dire (perché, naturalmente, dobbiamo anche tener conto della possibilità che alcune nozioni astronomiche facessero parte di una sapienza esoterica e segreta), ma vedremo in seguito che la contraddizione si spiega anche in modo più preciso e più denso di significato.

Anche a proposito di Hydra, il cui nome deriva dal gr. ὕδρα ed è derivato da ὕδωρ 'acqua', l'astronomia greco-latina racconta solo storie molto confuse, come se in realtà non si sapesse bene perché mai quel gran corpo è finito in cielo: si spiega infatti la sua presenza solo a partire dalle costellazioni che la accompagnano, Corvus e Crater, per esempio sostenendo che essa è un serpente d'acqua che un corvo goloso di fichi ha preso da una fonte per giustificarsi, mentendo, del ritardo con cui ha eseguito un ordine di Apollo³⁸. Ma se Cetus è per tradizione il drago marino che esce dal mare per divorare Andromeda e viene ucciso da Perseus, l'Idra per antonomasia è quella che infesta la palude di Lerna: e, fatto notevole, in questo caso essa sarebbe sorella di Draco, essendo nata come lui, a quanto narra sempre Esiodo³⁹, dagli orrendi accoppiamenti di Ekidna e Tifone, e come lui essendo finita in cielo dopo essere stata uccisa da Eracle: «Poiché il Granchio assisteva l'Idra di Lerna, si dice sia diventata una costellazione insieme con l'Idra»⁴⁰. Sia come sia, non c'è dubbio, comunque, che Hydra è strettamente legata all'elemento umido, visto che propriamente è il serpente d'acqua femmina.

4. A parte la loro natura insieme ofidica e acquae, e la loro comune appartenenza alla stirpe di Ketò ed Ekidna, Draco e Hydra sono strettamente collegati da altri due tratti rilevanti, che sarà opportuno mettere bene a fuoco. Innanzitutto, sono en-

37 In realtà, tuttavia, l'oscillazione mele-montoni meriterebbe un lungo discorso, che dovrebbe riguardare in primo luogo il Vello d'Oro, cioè la pelle di ariete guardata da un altro gran drago del mito,

38 Eratost., *Cat.* § 41, in ERATOSTENE 2009: 146-147; Hyg. *Astr.* II, 40, in IGINO 2009: 57-58.

39 Hes. *Theog.*, vv. 304-335, in ESiodo 2009: 132-135.

40 *Sch. ad Th.*, 313 in Esiodo 2009: 528-29.

trambe costellazioni di dimensioni imponenti, ma entrambe *non* sono contraddistinte da stelle particolarmente notevoli⁴¹. Hydra è in assoluto la costellazione più ampia dell'intera volta celeste (1303 gradi quadrati, più del 3% del totale), Draco, coi suoi 1083 gradi quadrati, è l'ottava: e giusto per completezza non sarà inutile aggiungere che Cetus è in ordine di grandezza la quarta e il Serpentario, Ophiucus l'undicesima⁴².

Ma ancor più che per le dimensioni, le due costellazioni sono estremamente ragguardevoli per la posizione che occupano, e *a fortiori* per quella che occuparono un tempo: si trovano infatti entrambe in luoghi eccezionalmente importanti della volta celeste, e ciò fu particolarmente vero nel IV millennio a. C., quando, ritengo, si dovette cristallizzare la maggior parte della tradizione mitopoietica che le riguarda.

Draco, lo ripeto, si trova proprio al vertice della sfera celeste – come afferma, tra VI e VII secolo d. C., il *Sefer Yeşirah* «il dragone [sta] nel mondo [celeste] come un re sul suo trono»⁴³ –, e più in particolare circonda completamente col suo corpo l'asse dell'eclittica, mentre con la punta della coda lambisce la Polare, che oggi si trova all'estremità della coda di Ursa Minor (*α Ursae Minoris*). Ma dal 3942 a. C. al 1793 a. C., per effetto della precessione degli equinozi, cioè di quel lentissimo moto rotatorio per cui, in circa 26.000 anni, l'asse di rotazione descrive un cerchio appunto intorno all'immobile asse dell'eclittica, Draco fu in assoluto la costellazione più prossima al Polo, arrivando a combaciare quasi perfettamente con esso verso il 2830 a. C., allorché il Polo in pratica coincise con *α draconis*, Tubhan (dall'arabo *thu 'bān* “Il grande serpente”). Lo mostra con particolare chiarezza la carta celeste di Hevelius (**F7.1**), in cui compare intorno al polo dell'eclittica il cerchio della precessione.

Non meno notevole, ma per opposte ragioni, è, e fu, anche la posizione di Hydra. Oggi essa sottolinea con relativa precisione il cerchio massimo dell'eclittica: il lungo corpo sinuoso del serpente marino si allunga infatti quasi parallelamente alla traccia del percorso apparente del sole per un amplissimo spazio di cielo, mentre interseca con la testa l'equatore celeste (**F7.2**). Nello stesso periodo in cui Draco stava sul Polo, tuttavia, e sempre per effetto della precessione, Hydra vi contrassegnava con buona approssimazione l'equatore celeste (**F7.3**): in virtù di questa collocazione, essa era dunque posta esattamente sul confine con quell'emisfero meridionale che tradizionalmente venne considerato occupato dalle acque inferiori e dal mondo dei morti: per questo il MUL-APIN (ca. 1000 a. C.), la più famosa lista babilonese di corpi celesti, la chiama ^{mul d}MUS che potremmo tradurre con ‘Stella del divino Serpente’ e più volte la descrive solidale con Leo (**F8.1-3**), che in effetti in cielo la sovrasta, ma chiosa che essa è *Niraḥ Ningišzida bēl eršeti*, “Il serpente Ningišzida, signore del mondo sotterraneo”⁴⁴.

41 <https://www.constellation-guide.com/constellation-map/largest-constellations/> .

42 https://in-the-sky.org/data/constellations_by_size.php

43 *Sefer Yeşirah* § 59, in BUSI-LOEWENTHAL 1995: 44.

44 *MUL.APIN*, I ii.8, in HUNGER- STEELE 2019: 40 (135), per la solidarietà con Leo (Urgulū) I ii

In questo mondo sotterraneo, per effetto della precessione, Hydra è poi lentamente sprofondata nel corso dei secoli: il confronto tra la mappa del III millennio a. C. (F7.3) con il globo dell'Atlante Farnese, del II secolo d. C. (F7.4) e una mappa stellare attuale (F7.2), rivela che l'equatore si è progressivamente spostato verso il capo del serpente, per cui Corvus e Crater, sono ormai entrambe nell'emisfero meridionale, e Hydra stessa, stagliandosi enorme tra Puppis e Centaurus, è veramente la signora delle acque vietate e mortali del mondo di sotto che minacciosa erge il capo nella fascia superiore del cielo.

Da tutto ciò discende che le due costellazioni draconiche sono morfologicamente contrapposte. Draco è ripiegato su sé stesso, e ha la posizione che assume un serpente quando si avvolge intorno a un ramo; Hydra è distesa, nella postura che i serpenti prendono quando nuotano. L'uno sta alla sommità della volta celeste, e circonda l'asse dell'eclittica, cioè l'unico punto del cosmo che non è soggetto al moto della precessione, e, in virtù della sua posizione, alle nostre latitudini non scende mai sotto l'orizzonte. L'altra, invece, sta ai margini del cielo visibile, e dunque resta sempre piuttosto bassa sulla linea dell'orizzonte, tanto che per la maggior parte dell'anno la si può scorgere solo parzialmente, e soprattutto, un tempo, correva proprio lungo quella linea equatoriale che massimamente rivela coi suoi spostamenti l'effetto della precessione.

5. In secondo luogo, tanto Draco che Hydra sono costellazioni antiche, cioè risalgono a un periodo precedente, e di molto, la grande stagione dell'astronomia greca, verosimilmente proprio perché entrambe contrassegnano due luoghi di estrema importanza: pur non contenendo, in sé, astri particolarmente rilevanti sono dei fondamentali *space marks*⁴⁵. Nel caso di Draco,

The only possible reason for forming this random scatter of mediocre stars into a Dragon seems to be that it marked the two poles, the North Ecliptic Pole which is fixed (in the middle of its coils), and the North Celestial Pole of 2800 BC (Thuban, which is in its tail). (A date of 1000 years would also fit the configuration).⁴⁶

Draco appartiene dunque a un gruppo di costellazioni di origine non strettamente mesopotamica che Roger immagina «*devised for the navigator of ships*». Interventi recenti depongono a favore di una sua alta antichità: in forme riconoscibili la costellazione potrebbe infatti essere stata effigiata già su una conchiglia incisa con immagini astrali appartenente alla cultura di Vinča, e risalente circa al 5.500 a. C.⁴⁷.

42: 48 (137), I iii 17: 53 (137), I iii 32: 57 (139), 1, r. 50.

45 Cfr. GURSHTEIN 1993: 171-190, che sottolinea come «... ancient observers had been trying to solve not only the problem of uniting bright starry groups into the constellations (starry pictures) but also the problem of fixing certain important areas of celestial sphere (space marks).»

46 ROGERS 1998: 83-84.

47 SZUK-CSILLIK 2021: 120-122.

Senza spingersi troppo oltre nel buio di questo passato immemorabile, credo si possa dare per scontato che si conoscesse Draco già almeno da quando, agli inizi del III millennio, essa contrassegnava sia il Polo dell'asse di rotazione che quello dell'eclittica e possedeva dunque una posizione assolutamente unica nella sfera celeste⁴⁸.

Un discorso analogo riguarda Hydra, che in virtù della posizione e dell'enorme estensione contrassegna (e più ancora contrassegnava un tempo) la circonferenza dell'equatore celeste disponendosi parallelamente alla galassia in un'area celeste relativamente poco popolata. I sigilli di Tell Asmar (F6.1) e di Murgahab (F6.3) dimostrano che Hydra la si riconosceva perfettamente già nel III millennio a. C., e più in particolare, in Mesopotamia, essa era individuata in una costellazione detta ^{mul}MUŠ⁴⁹, 'la stella del serpente o del drago', che veniva connessa a Nergal, cioè al pianeta Marte, alla sua compagna, Ereškigal, regina del mondo dei morti, ma soprattutto a divinità infernali come Ninazu, il "Re dei serpenti", o appunto Ningišzida: Hydra era forse il loro messaggero, e in questo caso il suo nome babilonese poteva essere *bašmu*⁵⁰.

Più complesso è il discorso che riguarda Draco, che è invece assai poveramente attestato; una sua parte era forse vista come un giogo (e si chiamava ^{mul}MU·S·IR₂·KEŠ₂·DA, acc. *niru raksu*, vale a dire più o meno "Il Giogo annodato")⁵¹, immagine non illogica se si pensa alla sua posizione rispetto alle due Orse, ma di per sé, per quanto ne so, i testi accadici *non* menzionano esplicitamente al nord della volta celeste alcuna costellazione riconducibile alla nostra. Eppure, anche in Mesopotamia un drago celeste abita l'apice del cielo; ad esso si riferisce il bellissimo *Inno agli dèi della notte*, che almeno una delle due redazioni del testo situa chiaramente tra un gruppo di costellazioni circumpolari opponendolo a un altro serpente che possiamo senz'altro identificare con Hydra: «Oh grandi dèi della notte. / Fuoco lucente, / gagliardo Erra, costellazioni dell'Arco e del Giogo, / Drago [*mušhuššum* 'Serpente furioso']⁵² che atterrisci, / Orsa Maggiore, Capra / Bisonte, Serpente [*bašmum* 'serpente cornuto'] / fatevi vedere!»⁵³. Sappiamo inoltre che un drago di qualche tipo si affianca a Hydra, poiché numerosi testi li enumerano insieme sempre attraverso

48 Contra LE BŒUFFLE 1996 : 53, secondo cui «La constellation du Dragon est très ancienne, mais pourtant elle est un peu postérieure à ses voisins immédiates».

49 GÖSSMANN 1956, n. 284: 112-113.

50 WIGGERMAN 1992: 166-169, ripreso in WIGGERMAN 1996, §6 e WIGGERMAN 1997.

51 GÖSSMANN 1956, n. 282: 112; MUL.APIN r. 18 in HUNGER-STEELE 2019, la definisce «Il grande Anu del cielo»; a questo 'Giogo del cielo' corrispondevano il 'Giogo della terra' e quello 'del cielo': cfr. LE BŒUFFLE 1996: 60.

52 Cfr. *Assyrian Dictionary*, s. v., vol. 10.2, p. 270, WIGGERMANN, *mušhuššu*, RIA vol. VIII (1995), pp. 455-62 e LAMBERT 1985.

53 *Preghiera agli dèi della notte*, in CASTELLINO 1987: 652-53. Il testo risale alla metà del II millennio a. C. Per un'edizione più recente v. HOROWITZ 2000; si fonda sull'altro testimone COOLEY 2011.

l'opposizione *bašmu / mušḫušū*⁵⁴. Sulla scorta di alcuni sigilli, Crossen e Procházka hanno riconosciuto questa costellazione settentrionale in Ursa Minor stessa⁵⁵, ma francamente l'ipotesi non mi persuade.

Sono convinto che si possa chiarire un poco la questione grazie alla trascurata testimonianza dei *kudurru o narûs*, cippi lapidei diffusi con la dominazione cassita, a partire dal XVI secolo a. C., che riportano donazioni di terre, accompagnandole con raffigurazioni degli dèi celesti, fra i quali compare con grande frequenza un essere serpentino a volte identificato con il dio Ištaran. Gli studiosi, di norma, ne hanno trascurato il valore simbolico, considerandolo poco più che un elemento puramente decorativo.

Finally, I think we have to take the artistry of the sculptor into account. The god Ištaran is not known as an important god in the period of the Entitlement *narûs*. Yet his symbol, the snake, appears pre-eminently on almost every member of the corpus-across the top of the relief field, down the side, or curled up at the very apex of a stele. It seems that the artistic potential of the long and flexible serpent body provided the sculptor with an opportunity to exhibit his creativity-even playfulness-in design as well as his skill in execution.⁵⁶

La situazione mi sembra tuttavia più complessa, perché queste raffigurazioni appartengono a *due* gruppi ben distinti, che, ritengo, possiamo proprio associare per un verso a Hydra, per l'altro a Draco.

Hydra viene sempre posta, grande e ben distesa, ai *margini* del cielo; il che, si noti, non significa che essa possieda una posizione assoluta fissa. Può infatti stare in basso (**F8.1**), a fianco degli altri corpi celesti (**F8.2**) o persino in alto (**F8.3**), non perché cambi la sua posizione, ma semplicemente perché cambia, di volta in volta, il punto di vista della rappresentazione. Così, nel *kudurru* di Marduk-apla-idinna (1179-59 a. C.) (**F8.1**)⁵⁷, Hydra compare sotto la dea Gula in trono e Scorpio, alla base stessa del cosmo. In quello di Ritti-Marduk (ca. 1120 a. C.) (**F8.2**)⁵⁸, essa borda il fianco del cippo, distesa accanto ai simboli stellari di Ishtar, Sin e Shamash, cioè Venere, Luna e Sole (registro superiore), ai tre altari di Anu, Enlil ed Ea, e, scendendo, ai contrassegni di divinità come Marduk, Nabû, Ninkharsag, Adad, Gula, Ishkha-

54 V. per es. *Enûma eliš*, I, 141 in LAMBERT 2013: «uš-zi-iz ba-aš-mu muš-ḫuš u ^dla-ḫa-mu» «She created the Hydra, the Dragon, the Hairy Hero», ripetuto quasi letteralmente a II, 27, III, 31 ecc.; un incantesimo (*Šurpu* VIII, LAMBERT 2013: 226) «en šu-ut me ^{meš} nāri u na-ba-li ba-aš-mu ^dlaḫ-mu ^dmuš-[ḫuš]» «May the creatures of the waters of the river and the dry land, the Hydra, the Laḫmu-monster, the Dragon»; la lista della decorazione del tempio di Marduk a Babilonia (*ibidem*: 228) ecc. In tutte queste testimonianze il termine che indica il Drago non è accompagnato dal determinativo ^{mm} che indica i corpi celesti, ma da quello degli esseri divini.

55 CROSSEN-PROCHÁZKA 2007: 96-98.

56 SLANSKI 2003: 165.

57 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174461>

58 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1882-0522-1800

ra, o Nusku. Infine, nel più tardo kudurru di Marduk-zakir-shumi (**F8.3**)⁵⁹, Hydra contorna la parte superiore della volta celeste, ma ciò accade perché in questo caso la volta stessa è vista dall'alto, in proiezione azimutale polare, come provano la figura al centro, che è ^{mul}LUL.A o ^{mul}Ka₅.A, acc. *šelebum*, la 'Stella-volpe', cioè Alcor, appartenente a Ursa Major⁶⁰, e le costellazioni che la accompagnano, Pleiades, Leo, e Scorpio, le quali dimostrano che qui si procede dal centro in direzione equatoriale.

Dunque, quale che sia la sua collocazione nel cippo, Hydra / ^{mul}MUŠ è sempre situata agli estremi confini della volta celeste, è sempre di dimensioni molto grandi rispetto a tutti gli altri simboli stellari, e sempre viene raffigurata nella postura allungata che la caratterizza. Del resto, almeno in alcuni casi la sua identificazione è indiscutibile, come accade in un kudurru del XII sec. a. C., in cui essa appare come serpente cornuto calpestato da Leo (**F8.4**).

In opposizione a Hydra, però, i kudurru rappresentano anche un altro tipo di serpente-drago, nettamente diverso dal punto di vista morfologico, perché si trova invariabilmente al *centro* del cippo, occupandone il punto più elevato, è sempre strettamente avvolto su sé stesso, ed è di grandezza analoga a quella degli altri simboli celesti che lo circondano (**F9.1-3**). Non vedo ragione per non identificare questo serpente sommitale con Draco, ma, a dire il vero, non credo sia del tutto scontato che si tratti proprio di un astro o di una costellazione: alla luce di quel che si è detto a proposito della sua posizione e della sua scarsa rilevanza visiva, non mi sembra illogico supporre che qui il drago possa raffigurare piuttosto il vortice di stelle creato dalla rotazione celeste (**F9.4**) e sia pertanto il simbolo della rotazione stessa.

Una testimonianza, tarda ma notevolissima, permette di comprendere più a fondo il valore simbolico di questo *mušhuššu* polare e di precisare i rapporti che lo legano a Hydra. Mi riferisco a un *kudurru* non finito del XII secolo a. C., che raffigura l'emisfero superiore del cosmo (**F10.1**)⁶¹. Alla base, cioè ai margini dell'abisso delle acque, c'è un drago nel quale, alla luce della tradizione dei kudurru, e in virtù della posizione che assume non possiamo non riconoscere Hydra. Questo drago ha pressoché lo stesso aspetto che Hydra assume nella tavoletta astrale discussa più sopra (**F6.3**), ma in questo caso viene raffigurato come un uroboro, cioè come un serpente allungato a formare un anello con il capo sulla coda, e sul suo lunghissimo corpo sorgono quattro grandi pilastri che sono, evidentemente, i sostegni del cielo soprastante, rappresentato come una triplice cinta secondo la tradizione mesopotamica, che distingue tre fasce, dette i sentieri di Ea, di Anu e di Enlil, e abitato dagli dèi planetari. Infine, alla sommità della stele, laddove il cosmo termina con la figura pressoché illeggibile di un quadrupede accovacciato, troviamo un serpente strettamente arroto-

59 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174456>

60 Cfr. MUL.APIN 1, r. 15 in in HUNGER-STEELE 2019: «La stella che sta nell'asse del Carro, la Volpe, Erra, il più forte degli dèi». Sulla Stella-volpe v. anche CROSSEN-PROCHÁZKA 2007, nonché WEIDNER 1971.

61 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174455>

lato su sé stesso, la cui testa pende nella fascia che raffigura i pianeti. Non tutto mi è chiaro nella raffigurazione – in particolare bisognerebbe riflettere sull'animale alla sommità –, ma non credo ci possano essere dubbi sull'immagine complessiva che il kudurru presenta. In esso, Draco e Hydra si contrappongono e segnano, per così dire, i due opposti estremi del cosmo rotante, visto nel suo aspetto di 'Terra abitata' o di 'Tellus quadrata', perché, come hanno mostrato De Santillana e Von Dechend in pagine esemplari, la 'Vera Terra' è la fascia dello Zodiaco, e più in particolare «il piano ideale passante per i quattro punti dell'anno, gli equinozi e i solstizi»⁶².

L'uroboro in basso appartiene in un certo senso al cielo, e disegna il cerchio massimo della volta, come nel kudurru di Marduk-Zakir-Shumi (F8.3), ma si situa *sotto* le sue mura merlate e *fuori* di esse, esattamente come Hydra / ^{mul}MUŠ si colloca tutta sotto il piano dell'eclittica, sia pure volgendo verso l'alto il capo, proprio come la costellazione, che ha la testa sopra la linea equatoriale; infine, esso regge i pilastri posti agli spigoli del prisma, che non possono che essere interpretati, in chiave celeste, altro che come i quattro punti che reggono la 'Vera Terra', cioè, appunto i due solstizi e i due equinozi, mentre la merlatura della muraglia celeste rappresenta, il moto del sole lungo l'eclittica.

Come mostra (F10.2), possiamo leggere perfettamente l'immagine del kudurru alla luce delle cosmologie arcaiche di popoli africani come i Bambara o di Dogon, sia per quanto riguarda l'aspetto complessivo del cosmo⁶³, sia per quanto riguarda particolari come la merlatura, evidentemente analoga alla rappresentazione che questi popoli danno del corso del sole⁶⁴. Ma se le cose stanno così, i due draghi si situano a rigore *fuori* dal cielo stesso: cioè starebbero, nello schema del cosmo africano, nelle due aree a Nord e a Sud della 'Terra abitata', aree che secondo i Dogon appartengono entrambe agli "uomini dei recessi oscuri". Il serpente superiore, in particolare, si colloca su un piano diverso rispetto a quello delle fasce planetarie, e sembra essere una sorta di motore dell'insieme: il che ben si adatta al Polo, che di per sé non è un astro, ma il punto particolare da cui sembra originarsi il moto rotatorio della sfera celeste. Per contro, il drago inferiore, in quanto confine e fondamento della volta, occupa tutto il cerchio massimo, e quindi eccede, e di molto, i limiti pur vastissimi di Hydra, ma possiamo, forse, comprendere un poco anche la genesi di questa sua trasformazione.

62 DE SANTILLANA VON DECHEND 1983: 92.

63 ZAHAN 1951; v. in particolare p. 13: «L'astronomie bambara et dogon est géocentrique. La terre a la forme d'un œuf; cependant, les deux peuples considèrent avec prédilection dans cet 'œuf du monde' (dyenk ili, en bambara) la partie au-dessus de laquelle s'effectue le mouvement apparent du soleil, durant l'année, entre les deux tropiques. Cet espace est la portion habitée et socialisée de la terre, eu égard au monde Noir. Il est envisagé sous la forme d'un cylindre qui, vu en plan, constitue le carré ou le rectangle du monde. Au-dessus de la terre tournent le soleil, la lune, les planètes et les étoiles».

64 ZAHAN 1951 : 14 : «Le mouvement du soleil est, donc, une double marche: une quotidienne d'Est en Ouest, et l'autre, annuelle, du Nord au Sud et retour. Les deux mouvements combinés constituent la marche hélicoïdale du soleil autour de la terre. Graphiquement l'hélice solaire est représentée par une ligne en dents de scie».

6. Se trasponessimo la raffigurazione del kudurru in un piano otterremmo esattamente la stessa immagine della sfera celeste che ci danno i manoscritti medievali e rinascimentali di Arato (**F11.1**), coi cerchi concentrici con le varie fasce del cosmo; ma in questo caso al centro troviamo Draco, mentre ai margini Hydra appare per così dire raddoppiata dalla mole simmetrica di Cetus (cfr. le frecce rosse in **F11.1**), che viene di norma effigiata in forme praticamente identiche a quelle che venivano un tempo attribuite a ^{mul}MUŠ (**F11.2**).

Alla luce della fondamentale testimonianza del kudurru di Melishipak (**F10.1**), è pertanto legittimo assimilare Hydra all'uroboro, ma il rapporto che sussiste tra la nostra costellazione e il serpente che si morde la coda, una delle figure più evocatrici e misteriose del teatro cosmico⁶⁵, andrà precisato un poco. Qualche testo antico può chiarire un poco i termini generali della questione.

Lontano, ignota, irraggiungibile alla nostra gente / e a stento accessibile agli dèi, è l'orrida madre degli anni / l'immensa grotta delle ere, che nel suo vasto seno / somministra il tempo e lo richiama indietro. L'antro lo circonda / un serpente che tutto divora con placido imperio; / in perpetuo rilucono le sue verdi squame, e la coda, flessa all'indietro, / la morde con le fauci, con tacito scorrimento legandosi alla sua stessa origine.⁶⁶

A un certo punto gli viene incontro un essere alato di forme umane che gli dice [...] «Guarda giù verso la terra». Alessandro con timore guardò, e vide un grosso serpente acciambellato, e in mezzo ad esso un'aia. Quello disse: «Riconosci cos'è? L'aia è il mondo, il serpente il mare che circonda la terra.»⁶⁷

Invero, il loro genitore [di Giove e Giunone] si avanzò tardo e lento nei passi, con il capo coperto di un manto azzurrino. Teneva innanzi con la destra un drago che vomitava fiamme e che divorava la punta della propria coda e che si credeva che indicasse con il suo nome il numero dell'anno.⁶⁸

Ma parecchi altri figli aveva Loki. Angrbodha si chiama la gigantessa in Iötunheimr. Con lei Loki generò tre figli: uno era il lupo Fenrir, l'altro Iömundandr, cioè il serpente di Miðgarð, la terza è Hel. [...] Allföðhr [Odino] mandò gli dèi a prender quei

65 Benché, per quanto ne so, manchi ancora uno studio davvero esaustivo dedicato al tema, la bibliografia sull'uroboro è ampia, a partire dal ricchissimo PREISENDANZ 1940, dai bei saggi di DEONNA 1952 e 1955 e da SHEPPARD 1962. Tra i lavori più recenti, ricordo solo: KAKOSKY 1986, ALBRILE 2009, OERHL 2013, FERNÁNDEZ GARCIA 2017-18, e soprattutto VAN DER SLUIJS-PERATT 2009, che è di gran lunga la miglior introduzione generale al tema.

66 Claudiano, *De consulatu Stilichonis*, II, vv. 424-30, in PLATNAUER 1922, vol. II: 32.

67 *Storia straordinaria e davvero mirabile del re Alessandro signore del mondo*, II, 41, in STONEMAN-GARGIULO 2012, vol. II: 287.

68 MARZIANO CAPELLA 2001, I, 70: 43.

figli per recarglieli innanzi. E quando essi vennero a lui, egli gettò il serpente nel mare profondo che cinge tutte le terre, e questo serpente crebbe in tal misura che giace in mezzo al mare intorno a tutte le terre e si morde la coda...»⁶⁹

Si è molto discusso su che cosa fosse davvero l'uroboro, che per gli antichi, così come per gli studiosi moderni, di volta in volta, rappresenta l'anno o il tempo, la galassia o il drago dei nodi lunari, l'eclittica o il sole, l'universo intero o gli inferi⁷⁰. Poiché ognuna di queste ipotesi si basa su autorevoli testimonianze, ci si deve per forza rassegnare a considerare questo immenso serpente circolare una figura in sé contraddittoria: basti pensare al fatto che già nella tradizione egizia esso appare come il drago, identificabile con Apep / Apophis, che viene debellato e vinto – «*Your tail is in your mouth, shunned snake! [...] The Great One whom he encircled has escaped!*»⁷¹, – ma anche come il serpente che protegge la testa e i piedi del defunto Tutankhamon († 1323 a. C.), assicurandogli la vita eterna (F12.1), o che tutela il sole stesso circondandolo col suo corpo nel suo periglioso viaggio notturno. Esattamente allo stesso modo, mille cinquecento anni dopo, la *Pistis Sophia* identifica l'uroboro sia con le tenebre esteriori, sia con il Sole⁷², mentre, dopo altri quindici secoli, esso può simboleggiare, a seconda dei casi, la promessa massonica della salvezza eterna, come nella tomba di Herder (F12.2), oppure il malvagio mostro che imprigiona entro il regno del tempo e della morte (F12.3), e che l'anima deve superare per raggiungere la felicità del paradiso (F12.4).

È difficile ridurre a sensata unità questa ridda di dati in parte contraddittori, e in ogni caso non si tratta certo di cosa che si possa fare qui, ma varrà comunque la pena di sottolineare che all'origine dell'uroboro potrebbe esserci stata proprio Hydra, anche se nel corso del tempo l'immagine del serpente circolare deve essersi arricchita, acquisendo sfumature sue proprie, e distinguendosi progressivamente dalla costellazione che l'aveva generata. Lo suggeriscono almeno quattro elementi.

a) I testi citati più sopra, dimostrano che l'uroboro, di per sé, cerchia la terra e il tempo; lo stesso suggeriscono rappresentazioni come una splendida coppa fenicia in cui esso circonda le scene della vita (F13.1). Questa collocazione liminale appartiene a una tradizione largamente diffusa, che ritroviamo, tra l'altro, negli splendidi disegni di sabbia dei Navajo (F13.2), o fra i Dogon del Mali (F13.3). In ogni caso si tratta, ovviamente, di una collocazione che è squisitamente celeste. Così per i Navajo il grande serpente che cerchia il tutto è connesso con quattro serpenti minori che sono

69 *Gylfaginning* § 34, in SNORRI STURLUSON 1975: 80.

70 Oggi per lo più l'uroboro viene identificato con la galassia (RAPPLENGLÜCK 2016), e soprattutto con il drago dei nodi lunari (M. A. VAN DER SLUIS 2009).

71 ALLEN 1994, n. 268: 9, anticamera della piramide di Teti, muro orientale, ca. 2300 a. C.

72 Cfr. *Pistis Sophia*, III, 126, 2 in MORALDI 1982: «Le tenebre esteriori sono un grande drago con la coda in bocca, sono fuori del mondo e circondano tutto il mondo. Dentro di esse, i luoghi di condanna sono molti...» (p. 699), e IV 136, 7 «Il disco solare era un grande drago con la coda in bocca...» (p. 723).

i guardiani dei quattro angoli del mondo (e dunque corrispondono esattamente ai quattro pilastri che si ergono su Hydra nel kudurru del Louvre)⁷³. Per i Dogon, come tra i Norreni, l'uroboro segna il confine col mare esteriore, ed è collegato al pilastro che sostiene il cielo⁷⁴, e ancora nel 1638 la cosa era perfettamente chiara a Francesco Borromini, che pose un uroboro cosmico nel bellissimo soffitto di palazzo Falconeri (F13.4). In tutti questi casi la posizione che assume il serpente è *esattamente* quella che in cielo caratterizza Hydra, che circonda la terra dispiegandosi lungo il cerchio massimo della sfera celeste, nuotando nelle acque del gran mare inferiore.

b) Sussiste una variante poco studiata del motivo uroborico in cui non abbiamo un serpente solo disposto ad anello, ma due serpenti, o un serpente e un drago, che si fronteggiano, mordendosi la coda l'un l'altro e, nel caso più esplicito, si dispongono anch'essi in un circolo⁷⁵, più o meno come Hydra e Cetus. Lo schema è di origini antiche, visto che lo ritroviamo già in raffigurazioni del III millennio a. C. (F14.1), una volta di più, si mantenne per millenni soprattutto negli ambiti, sempre estremamente conservativi, delle discipline esoteriche (F14.2), che preservarono perfettamente il suo carattere eminentemente cosmico, associandolo all'*axis mundi*, ed è sicuramente connesso con la tradizionale immagine dell'ouoroboros, come mostra una placca proto-elamita del terzo millennio a. C. (F14.3).

c) In alcuni casi, l'uroboro è chiaramente identificabile con Hydra in base al contesto: è per esempio il caso di un sigillo sassanide del V-VI secolo, in cui l'associazione con il leone da un lato, coi simboli cosmici dall'altro, non lascia alcun dubbio (F15.1), e chiaramente discende dalla tradizione rappresentativa antica (F6.1-4).

d) Sia Hydra che l'ouoroboros sono specificamente connessi con le profondità infernali. Hydra già nelle tradizioni mesopotamiche è, secondo la già ricordata formula del MUL.APIN, «Il serpente Ningišzida, signore del mondo sotterraneo» e mantiene questa caratterizzazione a lungo. Per esempio l'*Apocalisse di Baruc*, o *Baruc 3*, composta tra il I e il III secolo d. C., narra come il profeta venga condotto da un angelo attraverso i cieli, e, giunto al confine con le acque esterne, veda un enorme serpente senza dubbio identificabile con la costellazione per forma e posizione che, sembra di capire dal testo, ha il compito di regolare l'altezza dei flutti e contiene in sé il Tartaro⁷⁶. Dall'altro lato, l'ouoroboros ha spesso un'identica caratterizzazione. Così, in alcuni amuleti egiziani, in cui vediamo Bes trafiggere un serpente che contiene dentro

73 V. in particolare GRIFFIN-PIERCE 1992; è significativo nella nostra prospettiva soprattutto lo schema del cosmo riportato alla tav. 2, p. xxv.

74 Serpenti simili sono noti anche a molte altre culture africane. Tra i Fon del Benin, per es., si celebra un serpente cosmico detto Ahido-Hwedo, servitore del creatore Mawu-lisa. Questo serpente non solo porta il creatore in bocca, mentre egli dà forma al mondo, ma alla fine della creazione, si arrotonda intorno all'universo, mantenendo ogni cosa al suo posto (SCHEUB 2000: 8.).

75 Cfr. DOUGLAS VAN BUREN 1935-36.

76 *3 Baruc*, versione greca 4, 3-6, versione slava 4, 3-4 in CHARLESWORTH 1983, pp. 666-667. Sul carattere cosmico del testo v. WRIGHT 2000: 164-174.

di sé tutto ciò che è nocivo (F15.2). Del pari, in un racconto che troviamo riportato in vari testi, da una interpolazione della versione siriana della *Passio Cyriaci et Julittae* alla tradizione popolare slava, troviamo un immenso serpente uroboro che circonda la città di Babilonia (o a seconda delle versioni la ‘Terra dell’Oscurità’), inghiotte periodicamente un gran fiume (di solito identificato con il Giordano), e tenta invano di divorare il protagonista⁷⁷. A storie di questo tipo possiamo inoltre collegare il tema, diffusissimo per tutto il Medioevo, del serpente – singolo o doppio – che cerchia l’Ade (F15.3) o lo contiene tutto dentro di sé (F15.4).

Dunque, sulla scorta della fondamentale testimonianza del kudurru di Melishipak (F10.1) e di tutti questi indizi, numerosi e convergenti, credo si possa ipotizzare con ragionevole sicurezza che se, da un lato, Hydra e l’uroboro sono collegati e in parte coincidenti, dall’altro la costellazione serpentina subequatoriale e quella polare sono insieme simmetriche e contrapposte, e devono aver in qualche modo costituito, già prima del II millennio a. C., i due punti cardinali della geografia celeste.

È certo, infatti, che intorno alle due figure di Draco e di Hydra si cristallizzò, senza dubbio sin da tempi estremamente remoti, una tradizione mitopoietica di grande rilevanza, che possiamo comprendere davvero solo partendo dal presupposto che le nostre costellazioni, in quanto *space marks*, fossero per così dire, in sé stesse essenzialmente metaforiche, cioè assumessero un preminente valore simbolico. Ricapitoliamo. Entrambe sono contraddistinte soprattutto dalla loro posizione. Il serpente che circonda il Polo è sempre caratterizzato dal fatto di stare alla sommità del mondo – cioè, visto che stiamo parlando di immagini arcaiche, occupa l’estremità dell’albero, della montagna, o del pilastro che rappresentano l’asse del cosmo; l’altro serpente invece cerchia quello che di solito viene raffigurato come il mare esterno o inferiore, o la frontiera del tartaro. L’uno è dunque all’apice della volta celeste, là dove si origina il suo perpetuo moto circolare, e per questo appare come strettamente arrotolato su sé stesso, e riprende la posizione che il serpente assume prima di attaccare, scattando come una molla con impressionante velocità; l’altro rappresenta invece l’estremo confine del cosmo, disegnando il cerchio massimo in cui il movimento si mostra più ampio, veloce ed evidente, e per questo non solo è disteso, ma per *amplificatio* deve apparire come un uroboro, cioè un serpente che si morde la coda, e può essere visto come il circolare fondamento del tutto (F10.1, F13.1) o la porta stessa del Tartaro (F15.4).

Nel serpente superiore possiamo riconoscere il nostro Draco almeno *ex post*, ma esso, sospetto, dovette rappresentare in origine sostanzialmente proprio il simbolo del Polo (che, lo ripeto, si situò in Draco dal 3942 a. C. al 1793 a. C.), e, per estensione, dell’asse di rotazione tutto: in questa figura si vide dunque a mio avviso il fulcro, l’origine prima del moto eternamente circolare della volta.

Il drago inferiore è lecito identificarlo con Hydra, se non altro in virtù delle enormi dimensioni della costellazione e della sua collocazione meridionale, ma, trasfor-

77 GRESSMANN 1921, WESSELOFSKY 1877 e 1885.

mato in uroboro, certo per esprimere con la massima chiarezza il moto circolare e perpetuamente ricorrente della sfera celeste, esso rappresentò fundamentalmente il cerchio equatoriale, e dunque il confine tra il cielo vero e proprio e le acque del mare inferiore. In entrambi i casi, abbiamo evidentemente a che fare con tradizioni remote, ricostruibili solo per frammenti e utilizzando testimonianze che spesso deformano o fraintendono il disegno originale, ma comunque dimostrano una larghissima diffusione di queste idee.

7. Esattamente come Hydra / ouroboros, anche il serpente raggomitolato che domina i *kudurru* appartiene a una *Gestalt* largamente attestata sin da tempi molto remoti, che non sarà inutile ricostruire a grandi linee. La ritroviamo per la prima volta, per quanto ne so, in una grande quantità di pintadere appartenenti a quel vasto insieme di culture fiorite nel bacino del Dienst e del Diepr a partire V millennio a. C. (F16.1)⁷⁸, cioè proprio nell'ambito di quelle culture in cui per la prima volta troviamo attestata, forse, la costellazione di Draco⁷⁹. A partire da qui possiamo seguire la diffusione di questo motivo dall'Egitto (F16.3) alla Persia (F16.2) fino alla Cina (F16.4) e all'Oceania (F16.5), dove esso si associa al grande Serpente Arcobaleno, e all'America (F16.6).

Nella maggior parte delle occorrenze queste testimonianze ci sono giunte decontestualizzate e isolate, e sono quindi di problematica interpretazione, ma nei rari casi in cui ciò non accade, come avviene per le raffigurazioni del Serpente Arcobaleno australiano (F16.5) o del gioco Mehen egiziano (F16.3)⁸⁰, la fondamentale dimensione cosmica della figura è indubbia.

Per il resto, credo basti confrontare tutte queste immagini tra loro e con le analoghe raffigurazioni mesopotamiche (F9.1-3, F10.3) per rendersi subito conto che le sottende tutte un'unica tradizione, che evidentemente, se non altro in virtù della sua larghissima diffusione, deve aver avuto remotissime origini. Per tentare di comprenderla, potremmo partire da diversi punti. Per esempio, si potrebbe riflettere sul fatto che Mehen, 'l'Arrotolato' (F16.3), è il dio serpentino che protegge Ra nel suo viaggio notturno sulla barca solare attraverso le perigliose acque dell'oltretomba (F27.2): una funzione che ben si attaglia al serpente avvolto attorno all'asse dell'eclittica, la quale costituisce da tutti i punti di vista l'inamovibile pilastro attorno a cui si dipana il viaggio del Sole, ma che, proprio come nel caso della testimonianza di Apollodoro che situa Ladone nei pressi di Atlante, fa sicuramente riferimento sia al 'sotto' delle profondità tartaree che al 'sopra' di quelle azimutali.

Ma forse è più semplice partire proprio dal Draco / Ladone della tradizione occi-

78 Si veda la ricca collezione di manufatti di questo tipo presente nei musei romeni, e appartenenti a vari rami della cultura di Cucuteni-Trypillia: <http://clasate.cimec.ro/lista.asp?psearchtype=AND&psearch=pintadera>.

79 SZÜK-CSILLIK 2001, *passim*.

80 PICCIONE 1990.

dentale. Proprio come Mehen, infatti, anche Ladone ha sicuramente a che fare con il viaggio notturno del Sole: la remota isola in cui egli risiede deve il suo nome al fatto di essere abitata da tre ninfe di luminosa bellezza che portano i nomi del tramonto: Egle, 'la Brillante', Erizia, 'la Rossa' ed Esperaretusa, 'l'Aretusa della sera'. Di questa isola sappiamo che è situata nell'estremo occidentale (dove, evidentemente, i nomi delle sue abitatrici), ed è posta oltre i confini dell'ecumene. Tanto Ladone che le Esperidi vi guardano dei pomi aurei sommamente sacri, che possono stare solo nel giardino degli dèi: ed è ovvio che si tratta di pomi che possiamo senz'altro accostare alle mele dell'immortalità della tradizione celtica⁸¹, o a quelle dell'Albero della Vita posto al centro dell'Eden, ma anche alle magiche mele d'oro che tanto spesso troviamo nelle fiabe. Per procurarsele, Eracle deve innanzitutto scoprire l'inaccessibile via che conduce a questa terra schiettamente oltremondana, e solo l'immortale Nereo – non per nulla un dio marino di forma serpentina – gliela sa indicare. L'eroe deve quindi attraversare la Libia fino al "mare esterno", e può raggiungere quest'isola solo prendendo a prestito la barca del Sole, che è una grande coppa, in cui, guarda caso, si naviga immersi in un sonno di morte: «Dorme e va, per vie d'acqua, sopra un letto grazioso – / una gran coppa di mano d'Efesto, / d'oro pregiato, che si libra a fiore d'onda: / è un volo, dal paese delle Esperidi / all'Etiopia, dove il carro celere e i cavalli / stanno, fino al baleno dell'Aurora»⁸². Sceso a terra, Eracle deve infine misurarsi, secondo la consuetudine del racconto eroico, contro il drago che è il geloso custode del tesoro; e ha la meglio. Possiamo leggere il resoconto della morte di Ladone in un bel passo delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, che mette perfettamente a fuoco i profondi rapporti tra il drago e le donne soprannaturali⁸³, ma ci danno un'idea della scena soprattutto numerose opere d'arte dell'età antica, giacché l'incontro tra Eracle il drago costituì un tema assai amato, come attestano Pausania, che lo vide effigiato nel santuario di Olimpia⁸⁴, o le *Imagines* di Filostrato il vecchio (2.17 ss.).

Cosa esattamente significhi tutto questo sul piano celeste lo spiegano, a loro modo, le miniature con cui i manoscritti astrologici, che di norma raffigurano Draco che avvolge le due Orse (**F17.2**), ma a volte mostrano insieme la costellazione di Eracle e quella del Drago (**F17.3**), riprendendo puntualmente la tradizione figurativa classica, con il serpente arrotolato lungo il tronco del melo. Ora, il drago che difende

81 Cfr. per es. l'*Avventura di Conle (Echtrae Conli)* in CATALDI 1985: 66-69, in cui il protagonista viene attirato in un mondo posto fuori dal tempo da una donna invisibile che gli dona una mela magica; per raggiungere questa magica terra, abitata solo da 'donne e fanciulle' (p. 67) Conle deve navigare verso il tramonto del sole, su una barca di cristallo incredibilmente veloce.

82 Mimmermo frg. 10 D; traggio il testo da PONTANI 1969: 41. Sulla barca del sole cfr. Stesicoro frg. 6 D: «Entrava il Sole nella grande coppa / d'oro, partiva per il cupo fondo, / oltre i varchi d'Oceano, della notte divina / verso la madre, e la sposa, e i figli...», ivi: 296.

83 APOLLONIO RODIO 1986, lib. IV, vv. 1406 ss.: 680-83.

84 PAUSANIA 1999, VI, 19.8: 116-17, descrive un dono votivo degli Epidamni che «... contiene una volta celeste sorretta da Atlante, e poi un Eracle e l'albero delle Eperidi – un melo – e un serpente avvinghiato all'albero.»

le sacre mele nell'isola oltremondana e quello che circonda con le sue spire il Polo dell'Eclittica sono ovviamente identificabili; pertanto, le due immagini sono solo due varianti adiafore, due sinonimi simbolici che dobbiamo riuscire a riconoscere come tali, perché Draco è Ladone, e per questo fronteggia appunto quella costellazione di Hercules / Engonasin che costituisce una delle più ampie figure del cielo boreale. La sostanziale equivalenza tra il serpente del mito e quello del cielo da un lato, e di Draco raffigurato tra le due Orse o avvolto sull'albero cosmico mentre fronteggia Eracle dall'altro, è chiaramente dimostrata dalle raffigurazioni (**F18.1**) che giustappongono le due immagini, con ogni evidenza per sottolinearne la perfetta omologia⁸⁵.

Ma poiché ciò attorno a cui il serpente si attorciglia è essenzialmente l'albero del mondo, l'*Axis mundi*, ne dobbiamo dedurre che Draco viene rappresentato alla sommità e visto dall'alto, ma in realtà si suppone che esso si avvolgesse attorno all'asse per *tutta* la sua lunghezza. Se lo immaginiamo così, del resto, ogni contraddizione scompare, e possiamo capire perché mai l'albero dei pomi aurei possa essere vicino al luogo in cui si trova Atlante. Resta tuttavia da capire di quale asse si tratti, perché anche i pochissimi che si sono resi conto del problema, tendono, a quanto mi sembra, a fare un po' di confusione in proposito.

The ancient recognized the two ends of the ecliptic as divine and transcendent destinations of souls. The one in the north, in Draco, is affiliated with Paradise. The other, in the south, marks the subterranean kingdom of the dead. This cosmic axis allows us to extract the spiritual geography embedded in the constellations of Hercules and Draco and to understand just why the golden apples of Hesperides were so valuable. [...] Draco the Dragon was the guardian of Paradise, the realm of immortality. In the sky, he is still a guardian, only now he guards the celestial Paradise and the same tree that fruits apples of eternal life. That tree is a celestial axis, but it's not the polar axis. It is the rock-steady ecliptic axis [...]. Draco protects the unprecessing north ecliptic pole in its coils. That pole does not swivel through the sky because the Dragon is now immortal and eternally vigilant. If that weren't enough to lock him in place, the foot of Hercules the Strongman keeps his nose to the heavenly grindstone of the world mill.⁸⁶

Tutto questo è vero, ma va precisato. Di per sé Draco si avvolge come abbiamo visto attorno all'immobile asse dell'Eclittica, l'albero che non è soggetto al tempo, e da cui legittimamente pendono i frutti dell'eternità. Le raffigurazioni del serpente arrotolato sembrano tuttavia piuttosto alludere alla sua prossimità all'asse di rotazione, facendone il simbolo stesso del movimento rotatorio. Donde una contraddizione che serpeggia – è il termine giusto! – un po' in tutta la documentazione, e che mi sembra emergere chiaramente, per esempio, in due raffigurazioni tardoantiche, analoghe per epoca e tematica, come la splendida Patera di Parabiago (**F18.2**), «work

85 Si veda in particolare la ricca galleria di immagini raccolta nell'Iconographic Database del Warburg a http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/results_basic_search.php?p=1&var_1=hesperides.

86 KRUPP 1991: 299.

of art sublime both in composition and content»,⁸⁷ e la placca mitraica di Modena (F18.3). La *lanx* di Parabiago, al margine destro effigia quelli che sono, secondo me, i due assi del cosmo: troviamo dapprima Aion, il dio del tempo infinito (αἰών), che è ovviamente l'incrollabile, eterno asse dell'Eclittica, e in quanto tale è giustamente circondato dalla la cintura zodiacale; al suo fianco, appare un obelisco, che per esclusione non può che essere l'asse di rotazione, e attorno ad esso è appunto avvolto un serpente, in cui non possiamo che riconoscere il nostro Draco, che ruota intorno al Polo⁸⁸. Per contro, nella tavola mitraica di Modena, che palesemente raffigura una scena analoga, il personaggio effigiato all'interno della fascia zodiacale, che possiamo bensì chiamare Phanes o Protogonos ma che in sé è di nuovo essenzialmente l'asse dell'eclittica, è esso stesso cerchiato dal serpente, che sembra proteggerlo e tiene il capo, alla sommità dell'uovo primordiale, esattamente come il serpente alla sommità del *kudurru* di Melishipak (F10.1).

Le due raffigurazioni, per quanto simili, relativamente a Draco affondano le loro radici in tradizioni diverse. La prima immagine (F18.2), in quanto vede nella costellazione la fonte del moto rotatorio, deve risalire a un modello risalente al tempo in cui il Polo cadeva in *α draconis*, per cui in effetti la rotazione partiva dalla coda del Drago e si trasmetteva a tutto il resto della volta celeste. Lo spiega un cabalista spagnolo del Medioevo, Joseph ben Abraham Gikatilla (1248-1305) nel suo trattato *Il mistero del Serpente e del giudizio su di esso (Sod ha naqash u-mishpatò)*.

Sappi che il serpente al principio della sua creazione rappresenta qualcosa di importante e di necessario per l'armonia, finché sta al suo posto. Esso era un gran Servo, che era stato creato per portare il giogo del dominio e del servizio. La sua testa superava le altezze della terra e la sua coda raggiungeva le profondità dell'inferno. E in tutti i mondi aveva il suo posto adatto e rappresentava qualcosa di molto importante per l'armonia di tutti i gradi, ciascuno al suo posto. E questo è il mistero del serpente celeste, che è noto dal libro *Yetzirà*, che muove tutte le sfere e guida il loro corso da est a ovest e da nord a sud. E senza di esso non avrebbe vita nessuna creatura del mondo sublunare, e non vi sarebbe seminazione né crescita e nessuno stimolo alla procreazione di tutte le creature. Ora questo serpente stava fuori dalle mura del circondario celeste, ed era legato con la parte di dietro del suo corpo al muro, mentre il suo volto si volgeva all'infuori; non poteva rivolgersi all'interno perché questo era il suo posto e la sua legge, di badare da fuori all'opera della crescita e della generazione, e questo è il mistero dell'albero della conoscenza del bene e del male.⁸⁹

87 VERMASEREN 1977: 73.

88 La maggior parte degli interpreti vede nell'obelisco col serpente il simbolo del tempo che scorre: di questo parere sono tra gli altri MUSSO 1983: 48-49, che enfatizza (giustamente) il rapporto con il Sole, GODWYN 1981: 119, ALBIZZATI 1937: 196, che viceversa ne sottolinea l'aspetto sincretistico, SIMON 1992: 336; CERNUTI 2022: 47). Altre letture vedono nell'obelisco col serpente l'Albero della Vita (VERMASEREN 1977: 72), la roccia da cui nasce Mitra (LEVI 1935: 10-11), o molto letteralmente «a gnomon with a snake swarming up it» (ALVAR 2008: 141,) ovvero il serpente di Esculapio (https://it.wikipedia.org/wiki/Patera_di_Parabiago).

89 Cito da SCHOLEM 1982: 255 n. 113.

Il testo è preciso, sia pure nell'immaginosa lingua con cui si esprime il mito: il serpente sta «al principio della creazione», cioè alla sommità della volta, è stato «creato per portare il giogo del dominio e del servizio», cioè per avvolgersi intorno all'asse di rotazione ('giogo': si rammenti il 'giogo del cielo' babilonese) che si espande a tutto il cosmo ('dominio') ma si volge senza fine ('servizio'), e per questo «la sua testa superava le altezze della terra», cioè oltrepassava il Polo Nord, mentre «la sua coda raggiungeva le profondità dell'inferno», cioè stava oltre il Polo Sud, appunto perché è avvolto attorno all'*axis mundi*; in quanto tale esso è essenziale all'armonia di tutti i mondi che formano il cosmo tripartito degli antichi (inferi, 'terra abitata', cioè piano dell'eclittica, e cielo vero e proprio) perché «muove tutte le sfere», cioè, appunto, inaugura il moto rotatorio che produce il tempo, e dunque la crescita; di per sé, tuttavia, esso sta «fuori dalle mura», cioè si pone oltre i limiti del cosmo tripartito, come nel kudurru di Melishipak (F12.1), ma il suo capo «si volge all'infuori», perché, per dirla con Arato «Il capo è obliquo e pare integralmente reclinato / verso la coda di Elice. [...] La testa si rivolge al limitare dove sono tutt'uno tra di loro / il tramontare e il sorgere»⁹⁰.

La seconda raffigurazione (F18.3) deve invece affondare le sue radici in uno strato culturale relativamente più recente, poiché rimonta sicuramente a quando, messa a fuoco la precessione, si comprese che solo l'asse dell'Eclittica poteva essere considerato realmente immobile, e di conseguenza lo si ritenne, non a torto, come la porta stessa dell'eternità. Poiché questo asse era strettamente legato al Sole, che intorno ad esso compiva il suo corso annuale, e dal momento che Draco lo avvolgeva completamente nelle sue spire, se ne dovette concludere che il drago aveva la funzione di proteggere il Sole stesso, sostenendo il fulcro del suo cammino, o, detto in altro modo, che esso guardava l'accesso alla pianta che produceva i frutti dell'eternità, che i Greci chiamavano pomi delle Esperidi, mentre per gli Ebrei erano i frutti dell'albero che si trova nel bel mezzo dell'Eden, l'Albero della Vita, e non quello della Conoscenza. E non sarà inutile aggiungere al proposito che, per un verso, queste idee devono avere un'origine piuttosto remota se, come notava già il vecchio Bouché-Leclercq, «On sait que le pôle par excellence était pour les Chaldéens le pôle de l'écliptique»⁹¹, per l'altro verso, ben si sposano con l'immagine del drago in quanto custode, dal momento che δρᾶκων è legato a δέχομαι, che vale 'vedere, guardare'. Nel corso del tempo queste due prospettive, insieme affini e diverse, devono essersi sovrapposte, confondendosi: il che non può stupire troppo, visto che anche oggi si ama parlare di *axis mundi* al singolare, ignorando del tutto il fatto che gli assi del mondo in realtà sono *due*, e molto diversi l'uno dall'altro.

8. Anche il tipo del drago assiale, cioè del serpente avvolto intorno all'*axis mundi*, che a seconda dei casi e delle culture può apparire come albero, colonna, monte,

90 ARATO DI SOLI 2018, vv. 58-62: 12-13.

91 BOUCHÉ-LECLERCQ 1899 : 122.

omphalos o macroantropo, si deve essere fissato in tempi remotissimi, in quanto è attestato già in quella misteriosa civiltà del neolitico preceramico che fiorì, intorno al X millennio a. C. nel medio corso dell'Eufrate. Lo ritroviamo infatti, col serpente semplicemente giustapposto all'albero, dapprima in una placca incisa da Göbekli Tepe (F19.1), e quindi, di nuovo a partire almeno dal IV millennio a. C., diffuso nell'arte di tutto il Vicino Oriente antico, per esempio nel famoso 'Adam and Eve seal' del British Museum, che evidentemente raffigura un Albero del mondo tra due dèi (F19.2), o in una coppa cipriota dell'inizio del I millennio a. C. (F19.3), che può dare un'idea della tenacia con cui questa versione del tema si è trasmessa per millenni. A partire però almeno dal III millennio a. C., per esempio in un sigillo bactriano (F19.4), vediamo affiorare un'altra variante, più esplicita, in cui il serpente si avvinghia intorno all'asse, e non è più soltanto vicino ad esso. È in questa forma maggiormente espressiva che il motivo divenne topico nell'arte antica, sia con l'albero che con l'omphalos (F19.5) o il monte come immagini dell'asse, affiorando in centinaia, e probabilmente migliaia, di raffigurazioni diverse: basti ricordare che durante tutto il Medioevo esso caratterizzò stabilmente le innumerevoli immagini di Adamo ed Eva (F19.6), e che lo troviamo regolarmente attestato in un'area vastissima, che va almeno dalla Lapponia e dalla Karelia dei tamburi sciamanici (F19.7) all'Indonesia del teatro delle ombre, dove con questo motivo si caratterizza abitualmente il *Gunungan* ('Montagna') o *Kayonan* ('Albero') (F19.8), cioè la raffigurazione del Pilastro visto insieme come montagna, albero o palazzo abitato da vari esseri soprannaturali.

Confido che già la pura giustapposizione di questi esempi sia sufficiente per comprendere che, come avveniva per l'Hydra / ouroboros, anche in questo caso siamo di fronte a una tradizione variegata ma sostanzialmente unitaria, la quale si dispiegò attraverso molti millenni, da un capo all'altro dell'Eurasia, ma seppe sempre mantenere una chiara consapevolezza dell'originaria natura cosmica della raffigurazione. Lo vediamo ancora benissimo, per esempio, all'estrema fine del '400, nel frontespizio della *Practica musice* di Franchino Gaffurio (F19.9), in cui il nostro serpente assiale attraversa una dopo l'altra tutte le sfere celesti, congiungendo la terra con il mondo trascendente in cui regnano Apollo e le Grazie. Non potendo commentare l'immagine, gioverà almeno riportare un brano dell'analisi, magistrale, che le dedicò Edgard Wind.

Il serpente di Gaffurio [...] si distingue per un particolare attraente. Mentre si tuffa a capofitto nell'universo, ripiega l'estremità della coda in un anello su cui Apollo posa cerimonialmente i piedi. La coda di un serpente che si curva su se stessa è un'immagine di eternità o di perfezione [...]. Nel suo schema Gaffurio indica quindi chiaramente che il Tempo scaturisce dall'Eternità, che la progressione lineare del serpente dipende dal suo contatto con la sfera più alta, dove la coda si curva in un circolo.⁹²

9. Insomma, sia nel caso di Draco che in quello di Hydra, siamo di fronte a una

stratificazione culturale imponente, estremamente antica e di larghissima diffusione, che cela dietro alle due figure draconiche una densissima molteplicità di significati mitici; purtroppo possiamo ricostruire questo complesso culturale solo per frammenti significativi, ma, ma nonostante le lacune, esso ci appare ancora sostanzialmente compatto e coerente.

Hydra fu dunque connessa ai due cerchi massimi ortogonali agli assi, e cioè l'equatore, che attraversa con la testa, e l'eclittica, che segna con relativa precisione, dispiegandosi tra essa e il tropico del Capricorno, e collocandosi con la sua lunga coda sotto il punto equinoziale della Vergine (autunno): esattamente come accade a Cetus dall'altra parte della volta celeste, la cui coda si situa sotto l'equinozio dei Pesci (primavera) (F20.1). In quanto tale, Hydra divenne, come recita un emblema cinquecentesco «L'anellata serpe che mostra e apprende la firma eternità», colei che cerchia la caverna del Tempo, come in una bella tavola delle *Immagini degli dèi antichi* di Vincenzo Cartari (cfr. T8): per questo essa delimita innumerevoli gemme magiche tardoantiche, e viene tenuta in mano da Crono / Saturno (F20.3), che, in quanto più esterno dei pianeti, è colui che inaugura il mutevole tempo della storia, cioè instaura l'obliquità dell'eclittica, in opposizione all'eterno moto circolare del cielo, e di conseguenza al suo tempo eternamente ricorrente.

Draco, simmetricamente, ha a che fare non solo con entrambi i poli, ma anche con entrambi gli assi cosmici che li identificano, ed è stato per questo in particolare collegato, per un verso, con la rotazione della sfera celeste, apparendo legittimamente come colui che dava inizio al movimento del cosmo, e dunque al tempo del divenire, per l'altro verso, all'opposto, con la vita eterna o l'uscita dal tempo, un tema particolarmente adatto ad esprimere l'inamovibile fissità dell'asse dell'eclittica, e che si è conservato per millenni. Lo prova, per esempio, il confronto fra un'immagine del tempio di Seti I ad Abydos (XIII sec. a. C.) (F21.1), che mostra Toth mentre passa al faraone l'ankh, la croce ansata simbolo della vita eterna, tenendo in mano due scettri attorno ai quali si avviticchiano due serpenti urei che portano le corone dell'Alto e Basso Egitto, e il frontespizio del *Mundus Subterraneus* di Athanasius Kircher, in cui Draco è ancora il guardiano dell'asse che porta dal mondo degli uomini all'oltremondo divino (F21.2).

Insomma: Draco e Hydra sono costellazioni analoghe e simmetriche – cosa che, ribadisco, la lingua mitica esprime presentandole di norma come strettamente consanguinee – ma in quanto tali si contrappongono come centro e confine, perché questa fascia la sfera che quello domina sulla verticale del centro; ovvero si oppongono come potenza e atto, perché in Hydra si dispiega compiutamente quel movimento celeste che Draco avvia: un confine e un movimento, lo ripeto, che sono relativi, *insieme*, allo spazio e al tempo, dal momento che il moto celeste fissa sia l'uno che l'altro⁹³.

93 Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 219a-219 b in ARISTOTELE 1987: 102-103: «Il tempo non è movimento, ma non è senza movimento [...]. Il movimento segue alla grandezza [e] poiché la grandezza è

Così definite, in quanto affini e complementari ma anche contrapposte, le due costellazioni sono rintracciabili in molte testimonianze delle culture più diverse, a patto s'intende di comprendere gli enigmatici messaggi della lingua del mito. Nella tradizione culturale occidentale possiamo riconoscerle già nella Grecia arcaica, quando un presocratico come Ferecide di Siro (VI sec. a. C.) – «il primo a scrivere sulla natura e l'origine degli dèi»⁹⁴, che oltre ad essere uno dei Sette Sapienti fu, secondo Aristotele e Diodoro Siculo (10, 3, 4) maestro di Pitagora⁹⁵ –, cantava di due dèi remoti, entrambi serpentini e legati alle acque, posti all'inizio del Tempo e situati insieme al vertice del cielo e nell'oceano che circonda la terra: sono Ophion (Ὀφίων 'serpente'), o Ophioneus (Ὀφιονεύς) e la sua consorte (Εὐρυνόμη, propriamente 'dall'ampia pastura'), che avrebbero governato il mondo agli albori della storia abitando la sommità dell'Olimpo, ma sarebbero in seguito stati cacciati nel mare esterno da Crono e Rhea⁹⁶. Nel III secolo a. C. la loro storia veniva narrata da Apollonio Rodio,

Orfeo sollevò nella sinistra la cetra e diede inizio al suo canto.
Cantava come [...] all'inizio Ofione ed Eurinome,
figlia d'Oceano, ebbero la signoria dell'Olimpo
nevoso, e come, vinti dalla violenza, cedettero
il proprio potere, Eurinome a Rea e a Crono Ofione,
e precipitarono dentro le acque d'Oceano...⁹⁷

Alla fine del mondo antico, li riconosciamo ancora chiaramente in un gran numero di testi religiosi, soprattutto di ispirazione gnostica, come gli apocrifi *Atti di Tommaso*: «Et le serpent lui dit: "Je suis [...] le fils de celui qui est assis sur un trône sur toute la terre [...]. Je suis le fils de celui qui ceinture la sphère [...] celui qui est en dehors de l'océan, de qui la queue est placée dans sa gueule"»⁹⁸.

continua, è continuo anche il movimento, e per il fatto che lo è il movimento, è continuo anche il tempo. [...] Questo in realtà è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi».

94 Diogene Laerzio, I, 116-119, 121 in COLLI 1978, 9[B 1]: 86-87.

95 V. per es. Origene, *Contro Celso*, 6,42 in COLLI 1978, 9[B 14] a: 98-99: «E dice che Ferecide, il quale visse molto più anticamente di Eraclito, racconta il mito secondo cui un esercito era schierato in battaglia contro un esercito, e all'uno assegna come comandante Crono, all'altro invece Ofioneo, narrando poi le loro sfide e contese, e che avevano stipulato un accordo secondo cui, chiunque dei due schieramenti fosse caduto dentro Ogeno, esso sarebbe risultato vinto, mentre quello che l'avesse ricacciato e sconfitto avrebbe posseduto il cielo. E dice che all'intenzione di costui aderiscono sia i riti segreti riguardanti i Titani e i Giganti – di cui si narra la battaglia contro gli dèi –, sia quegli degli Egizi riguardo a Tifone, a Oro, e a Osiride». Anche Filone di Biblo ricorda che Ferecide non solo menzionava Ofione ma anche gli Ofionidi.

96 Particolarmente interessante Massimo di Tiro, 4,4 in COLLI 1978, 9[B 10]: 96-97: «ma considera anche l'espressione di Ferecide di Siro: Zeus e Ctonie, ed Eros tra essi; e la nascita di Ofioneo, e la battaglia degli dèi, e l'albero, e il Peplo.»

97 APOLLONIO RODIO 1986, I, 495 ss.: 140-141.

98 FESTUGÈRE 1983, § 32 : 60.

Seguire con attenzione le tracce mitiche di queste due costellazioni è impossibile, perché ogni documento andrebbe a lungo commentato: Ferecide, ad esempio, sembra identificare Ophion sia con Draco che con Hydra, ma poi, per così dire, le distingue collocandole su due piani temporali incompatibili e diversi, e per noi non è ovvio ciò che questo può significare. Non potendo dunque completare questo dossier come si dovrebbe, mi limiterò a raccogliere quattro testimonianze che, partendo da oriente, permetteranno, per concludere, di inserire queste due figure dell'immaginario in un contesto di adeguata ampiezza cronotopica.

a) In Cina Draco compare nella sua funzione di marcatore del Polo già in testimonianze molto antiche in cui, fatto ancor più notevole, si ricorda chiaramente il suo spostamento. In parecchi testi del periodo degli Stati Combattenti (770-221 a. C.) e della dinastia Han si narra infatti di un drago con testa umana e capelli rossi chiamato Gonggong o Kanghui, discendente dell'Imperatore Rosso Yan Di, che in tempi remoti volle diventare signore del cosmo, e quindi combatté contro il dio Zhuanyu, discendente dell'Imperatore Giallo, che è il signore della Polare. Quest'ultimo prevalse e Gonggong, furioso, urtò allora con la testa uno degli assi celesti, il monte Buzhou, inclinandolo, e dunque rompendo le 'Corde della Terra', facendo crollare i pilastri del Cielo e provocando un diluvio⁹⁹: cioè, diremmo noi, dando luogo all'obliquità dell'eclittica e all'inizio del Tempo, e dunque spostando i quattro punti che segnano equinozi e solstizi e facendo sì che parte della Terra, intesa nel senso antico di *Tellus quadrata*¹⁰⁰, cioè del piano dell'eclittica, finisse 'sommersa' al di sotto del piano dell'Equatore celeste. È, in sostanza, la storia che ci narra la Genesi, sia pure da un diverso punto di vista: il serpente polare dà inizio al tempo del divenire (ché questo concretamente implica la creazione dell'obliquità dell'eclittica), e per questo finisce male. Nella versione cinese, però, la storia continua, e per porre rimedio ai disastri compiuti da Gonggong la dea Nüwa «...fuse insieme pietre di cinque colori per ricoprire il cielo azzurro, / tagliò le zampe della grande tartaruga per farne i quattro pilastri, / uccise il drago nero per dare sollievo alla provincia centrale / e ammassare canne e ceneri per fermare l'impeto delle acque»¹⁰¹. In nota, i curatori dell'edizione spiegano che il Drago Nero è «The essence of water, thus responsible for floods», per cui è difficile non riconoscere rispettivamente Draco e Hydra in questi due pericolosi turbatori dell'ordine cosmico. E personalmente non ho dubbio che all'opposizione tra queste due costellazioni vada riferito anche il fatto che, già nella Cina del III-II

99 Mi limito a rinviare a *Gonggong* nel bel manuale di YANG-AN 2005: 124-126 e all'ottima voce <http://www.chinaknowledge.de/History/Myth/personsgonggong.html>. Per una descrizione dettagliata dell'accadimento, ovviamente sempre in questi termini mitici, v. per es. LIU HAN 2010, VI, 7: 224.

100 Il termine che indica le 'Corde della Terra', *Di Wei*, è composto dai due caratteri *di* 'Terra' e *wei* 'corde', ma quest'ultimo carattere vale anche 'angolo', per cui l'espressione può essere intesa come letteralmente corrispondente alla *Tellus quadrata* degli antichi: v. YANG-AN 2005: 94-95, s. v. 'Cords of the Earth'.

101 Liu Han 2010, VI, 7: 224-25.

millennio a. C., i draghi appaiano in due facies caratteristiche, una, detta a C, arrotolata su sé stessa (F23.1), analoga all'antico carattere *qiu* (F23.2), e una, detta a S, distesa (F23.3) e analoga al carattere *long* (F23.4)¹⁰²: caratteri che ovviamente significano entrambi 'drago'.

Del pari, non possiamo non ravvisare le due costellazioni draconiche nei versi di uno dei più affascinanti testi dell'epoca, le *Domande Celesti* (*Tiān Wèn*) attribuito a Ch'ü Yüan (340? - 278 a. C.), strettamente legato alla tradizione a cui appartengo opere come la *Praśna Upaniṣad*, lo *Yasna* 44 dello *Zend Avesta*, o il *Vafprūdñismál* eddico: «Dove si trova un draghetto senza corna / portando un orso sulla schiena? / L'orribile Idra con nove teste, / dove si aggira così velocemente?».

b) In India le nostre due costellazioni appartengono entrambe a uno strato mitologico estremamente antico, vale a dire vedico. Draco, in virtù della sua posizione apicale attorno all'asse del mondo e della sua funzione di propulsore del moto celeste, corrisponde evidentemente all'immenso serpente Vāsuki o Ananta, propriamente 'l'Infinito', che, avvinto alla sommità del monte Meru / Mandara, imprime ad esso la rotazione che consente, in sostanza, il divenire. Si tratta del grande il mito della Frullatura dell'Oceano di Latte (*Samudra Manthana*), che vede momentaneamente alleati dèi e demoni al fine di ottenere la bevanda di immortalità, *amṛta* (termine letteralmente equivalente all'ἄμβροσία dei Greci), un mito che troviamo ricordato in tutti i principali classici della tradizione sanscrita a partire dal *Mahābhārata*¹⁰³, e che vediamo rappresentato in innumerevoli opere d'arte, prima fra tutte Angkor Wat in Cambogia. Ovviamente, non posso dilungarmi sul mito in sé¹⁰⁴, ma sarà almeno in caso di notare, a margine di un paio di raffigurazioni (F23.1-2), che il serpente è il secondo *nāgarāja*, cioè uno dei due re dei draghi mitici; che è arrotolato intorno a quello che a tutti gli effetti è un palo, il quale sta immerso nelle acque dell'oceano posto al di sotto della terra (F23.1), e posa su una tartaruga (F23.2), Akūpāra o Kurma, avatar di Viṣṇu¹⁰⁵: evidentemente l'equivalente indiano di quella tartaruga che in Cina Nü-wa immobilizza per fare delle sue zampe i quattro solidi pilastri del cosmo.

Quanto a Hydra, non ho dubbi che la si possa identificare con il misteriosissimo Ahi Budhnya (lett. 'Serpente dell'aria')¹⁰⁶, che cerchia la terra stando nelle acque

102 Traggio le informazioni, e le illustrazioni della figura 10, da CHILDS-JOHNSON 2017: 1-19.

103 *Mahābhārata*, *Āstika Parva*, 16.1 ss., in VAN BUITENEN 1973, cfr. per es. 16.10: 73: «Then the Gods and the Asuras spoke to the King of tortoises Akūpāra: "Pray be thou the foundation for Mount Mandara." The tortoise consented and lent its back to the mountain; and Indra squeezed down the top of the mountain with his tool. Thus the Gods made Mount Mandara the churning staff; and using the Snake Vāsuki as the twirling rope, started to churn the ocean, treasury of the waters».

104 Mi limito a rinviare in proposito a DUMÉZIL 1924, e alla voce 'Sacred Drink' in MALLORY-ADAMS 1997: 494-496.

105 V. per es. il dossier raccolto in proposito da AYANGĀR 1901, *The Tortoise*: 211-229.

106 *Ahi* vale 'serpente' o 'drago', e deriva da una radice indoeuropea (IEW 43-45) che ha dato, per esempio, il greco ὄφις, ma ha anche un valore aereo, in quanto, come spiega il *Nirutka* di Yāska

sottostanti: ne parla già il *Rgveda* (1500-1000 a. C.?) «I will sing to the water-born serpent with hymns: / he is sitting in the depth of the rivers, in the dusky realms»¹⁰⁷, significativamente connettendolo con gli emisferi celesti: «Now, you divine World-Halves, one should praise (you) along with Ahi Budhnya, with watery sacrifices»¹⁰⁸. La storia di questo essere divino viene raccontata in estenso dal *Mahābhārata*, che lo identifica con il primo *nāgarāja*, colui che in quanto tale ha per eccellenza diritto al titolo di Ananta: si tratta di Śeṣa, ‘Colui che resta’, fratello di Vāsuki, che accetta di fungere da solido fondamento della terra stando appunto nelle acque sottostanti.

Śeṣa consented; the firstborn of the first among the Snakes passed /through a chasm in the earth and stayed there. He carries Goddess Earth on his head, / encompassing all around the felly of the ocean /... / support to this earth, encircling her entire with endless / coils.¹⁰⁹

Anche nella tradizione indiana, dunque, proprio come in quella greca, i due draghi sono fratelli, e sono entrambi essenziali per il funzionamento del cosmo, ma entrambi hanno anche un lato oscuro e pericoloso: Vāsuki durante la frullatura dell’oceano, emette un veleno così tossico da poter annientare l’intero universo, e solo il provvidenziale intervento di Śiva può evitare la catastrofe, mentre Ananta, come afferma il *Brahma Purana* causerà la fine stessa del mondo: «At the end of the Kalpa, Rudra in the form of Saṅkarṣaṇa comes out of his mouth, blazing like the flame of poisonous fire and devours the three worlds. He holds the entire sphere of the world rising above like a peak»¹¹⁰.

c) Possiamo confrontare quest’ultimo racconto con la tradizione germanica: anche qui (F23.3) abbiamo due serpenti: da un lato Iömundandr, figlio di Loki, disposto ad anello sul mare che circonda Miðgarð, ed è per questo chiamato Miðgarðsomr, ‘La Serpe della Terra di Mezzo’), e dall’altro Niðhögg, ‘<quello> che colpisce con odio’, che vive succhiando il sangue dei cadaveri alle radici dell’albero del mondo, Yggdrasil, nei pressi di Hvergelmir, il pozzo da cui si originano tutte le acque. Il primo alla fine del mondo sorgerà dagli abissi per battersi con Thor in un duello mortale che produrrà, sembra di capire, lo sterminio degli uomini, il secondo invece farà in modo che la terra sprofondi: proprio come nel mito cinese. Così li descrive la *Völuspá*.

56. Avanza l’illustre stremato contro il serpe	figlio Hlóðyn [Thorr], che non merita infamia;
---	---

(VII-V sec. a. C.), II, 17, può indicare anche le nuvole (SARUP 1967: 32): v. WATKINS 1985: 311-12; quanto a *budhnya*, sempre il *Nirutka* (X, 44, p. 168) chiarisce che «He who is Ahi is budhnya, i. e. a dweller in atmosphere».

107 *Rgveda*, VII, 35, in JAMISON-BRERETON 2014: 927.

108 *Rgveda*, IV, 56, 6, in JAMISON-BRERETON 2014: 641.

109 *Mahābhārata*, I, 5, *Āstika Parva*, 32.19 ss., in VAN BUITENEN 1973: 93.

110 *Brahmapurāṇa*, 19.20 in SHASTRI 1985, vol. I, p. 116.

tutti gli uomini quando furioso colpisce [...]	abbandoneranno le loro dimore; il protettore di Miðgarð. ¹¹¹
66. Sopravviene l'oscuro serpe ammalante, sulle sue ali porta Niðhögr cadaveri.	drago [<i>dreki</i>] volando dal basso di Niðafiöll; – plana sulla vallata – E ora lei sprofonda. ¹¹²

Si potrebbe obiettare che in questo caso Niðhögr, ovviamente corrispondente a Draco, non sta alla sommità della sfera celeste ma alla sua base, ma abbiamo già visto che le cose sono più complesse di quanto non si creda, dal momento che il drago polare si avvolge per tutta la lunghezza dell'asse. Inoltre, a prescindere dal fatto che l'albero cosmico è spesso un albero inverso¹¹³, e che ci viene esplicitamente detto che una delle radici di Yggddrasil sta 'in cielo', sopra' e 'sotto' sono concetti vaghi, se applicati al cosmo, e non per nulla la *Tabula smaragdina* inizia affermando che «quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius: ad perpetranda miracula rei unius»: Dante, per esempio, arrampicandosi sul monte del purgatorio, sale o scende?

Quanto a Miðgarðsömr, è notevole che la *Völuspá* lo immagini come un uroboro che vive nelle acque, ma insieme come il limite del mondo, e come il suo protettore, che per questo «non merita infamia». Sono esattamente le stesse note che risuonano nella tradizione egiziana o negli scritti gnostici, e dal momento che disegnano una melodia che non è affatto banale, vale la pena di prestar loro la debita attenzione.

d) Infine, giusto per dare all'insieme del mio lavoro un'appropriata struttura urobolica, concluderò ritornando all'ambito mesopotamico da cui siamo partiti. Dal kudurru di Munnabittu (**F9.3**) e da qualche altra sparsa testimonianza sappiamo che il drago della sommità del cosmo veniva identificato con il dio Išaran, che è in sostanza un divino giudice: cosa che possiamo capire alla luce del brano delle *Confutazioni* di Ippolito in cui si commenta, secondo la dottrina dei Perati, il passo di Arato che ho citato più sopra.

... he [Aratus] suppose the serpent to be arrayed around the north pole, the zenith from where the serpent observes all and oversees all, so that nothing that is done

111 *Völuspá* str. 56, che cito da *Gylfaginning*, cap. 51 nella versione di MELI 2008: 196. In entrambi i casi è essenziale l'approfondito commento dell'editore. Il "rampollo di Hloðyn" – una divinità femminile di cui non sappiamo nulla – è Thorr. Ma la stessa morte attende gli uomini, che sono costretti, letteralmente a "sgombrare la terra", cioè a morire. Cfr. *Gylfaginning*, cap. 51 in SNORRI STURLUSON 1975, pp. 116-121. Il testo precisa «Thorr ricevette la morte dal serpe di Miðgarð dopo essere indietreggiato nove passi: cadde a terra morto a causa del veleno che il serpente gli aveva soffiato contro»: la stessa morte sperimenta Beowulf, vv. 2711-2714.

112 *Völuspá*, str. 66, da MELI 2008: 209

113 Si veda il fondamentale saggio di A. COOMARASWAMY, *L'albero rovesciato*, in COOMARASWAMY 1987: 323-354.

escapes him. For when all the stars in heaven set, this pole does not set at all, instead, it travels high over the horizon, observing and overseeing all so that nothing done, he says, can escape his notice.¹¹⁴

In alternativa, Draco poteva essere identificato con il figlio di Ištaran, Niraḫ / Irḫan, ‘Piccolo serpente’¹¹⁵; entrambi gli dèi potevano essere indicati con ^dMUŠ (quindi come ‘Serpente divino’), in opposizione a ^{mul}MUŠ, ‘Serpente stella’, che, come si ricorderà, indica Hydra, ma è legato a dèi come Ningiszida o Ninazu. Ma Ištaran e Niraḫ / Irḫan sono poco più che puri nomi, e ho l’impressione che dietro di loro si nascondessero figure divine più auguste: Irḫan è detto «padre di tutti gli dèi» e «signore dell’Altro Mondo», Ištaran è un altro nome per il grande Anu di Der; ^dMUŠ ha inoltre quello che Lambert chiama «a riverine character», in quanto può indicare l’Eufrate, e nel cilindro di Gudea viene identificato con Enki-Ea il dio delle profondità acquatiche, «puro Irḫan (^dMUŠ) dell’Apsû»¹¹⁶. Gli studiosi ne hanno concluso che «...apparently ^dNiraḫ is the deified snake and ^dIrḫan the deified river Eurphrate (represented as a snake) but since in III^d millennium texts ^dMUŠ spells both Niraḫ and Irḫan, their early history appeared confused»¹¹⁷, ma soprattutto che «Irḫan [...] is [...] a primaeval water with underworld connections»¹¹⁸. Il che, evidentemente, ci riporta all’ambito celeste, perché è ovvio che l’Eufrate nel suo aspetto divino non è il fiume terrestre ma il suo archetipo uranico, e ci riconduce, per vie inaspettate, al tema della connessione tra figure draconiche e acque.

Quanto a Hydra, possiamo senz’altro riconoscerla in un frammentario mito sull’uccisione del drago detto MUŠ.[HUS] o Lab[bu] da parte del dio Tišpak¹¹⁹. Generato dal mare (Tâmtu = Tiamat) e progenie del fiume, e dunque anch’esso di natura acquee, ma al contempo disegnato da Enlil in cielo (r. 7) dove evidentemente appare come costellazione, il drago ha dimensioni immani (r. 8: «la sua lunghezza era di cinquanta miglia»), che vengono descritte coi termini che di norma si utilizzavano per indicare le distanze celesti¹²⁰, si erge dai flutti (r. 22: «si muoveva su nove cubiti d’acqua») e minaccia gli dèi, certo perché Hydra alza la testa al di sopra dell’equatore; costoro allora pregano un dio sommo (Ea? Sin?) di salvarli, e questi

114 HIPPOLYTUS 2016, IV, 47, 2-3 : 232-33.

115 MCEWAN 1983: 222.

116 Per tutto questo v. LAMBERT 2013: 238-40.

117 WIGGERMAN 1997: 43 n. 89.

118 LAMBERT 2013: 240.

119 F. WIGGERMAN 1989, LEWIS 1996, interessante soprattutto per la documentazione iconografica; COOLEY 2013: 120-124; il testo è tradotto in BOTTÉRO-KRAMER 1997, n. 27: 494-96; per una interpretazione leggermente diversa cfr. *The Slaying of Labbu* in LAMBERT 2013: 361-365. Il testo è di età incerta, e, per usare l’espressione di Lambert, «It could have been written anytime between 1800 and 800 BC.» (p. 362). Un mito affine ha per protagonista Nergal, che uccide un «serpente creato dal mare», *Ibidem*, pp. 384-386; trad. it. BOTTÉRO-KRAMER, 1997: 496-99.

120 COOLEY 2013: 123.

invia a compiere l'impresa Tišpak, il quale riesce ad uccidere il mostro utilizzando, non sappiamo come, il suo sigillo, e grazie a questa impresa acquisisce «il Potere sovrano» (r. 21)¹²¹.

Ma nella variante mesopotamica il discorso non finisce qui: sono infatti convinto che le nostre due costellazioni draconiche si possano senz'altro identificare anche con la coppia primordiale di cui narra il grande poema cosmogonico babilonese, l'*Enūma eliš*, Apsû (lett. 'le acque del profondo') e Tiamat (legato al *tâmtu* 'mare' appena incontrato), che dobbiamo immaginare entrambi come essenzialmente ofidici. «Quando Lassù il cielo non aveva ancora nome, / e Quaggiù la terra ferma non era ancora chiamata con un nome, / soli, Apsû il primo loro progenitore / e madre Tiamat mescolavano insieme le loro acque»¹²². L'eco della augusta anteriorità di questa coppia primordiale insieme acqua e serpigna risuona spesso nelle tradizioni mitiche: – pensiamo per esempio a Nun e Nunet in Egitto, o agli dèi primordiali di Ferecide o Apollonio Rodio – e in particolare, come dimostrò più di un secolo fa un geniale saggio di Hermann Gunkel,¹²³ affiora ancora in *Genesi* 1, 2, che dà l'Abisso e le Acque¹²⁴ come entità preesistenti all'azione creatrice di Dio: «tenebras super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas». Altrettanto spesso queste acque primordiali possono essere viste come un dio solitario, serpentino e primigenio da cui tutto si origina e in cui tutto rifluisce (un ouroboros, appunto), sul tipo dell'Ōkeanós greco, che pur essendo secondo la tradizione figlio di Urano, è esplicitamente considerato il progenitore degli dèi (θεῶν γένεσις, *Iliade* XIV, 201), o del misterioso serpente Sata di cui parla il *Libro dei morti*: «Io sono il serpente Sata dai molti anni; ogni giorno muoio e ogni giorno rinasco. Io sono il serpente Sata, che risiede nel più profondo recesso della terra. Io sono il serpente Sata, che muore, e rinasce, e ogni giorno mi rinnovo e ritorno giovane»¹²⁵. In Mesopotamia ciò accade soprattutto in un bellissimo inno: «Sei tu, Fiume divino, il creatore di tutto! / ... / e sul tuo fondo Ea, re dell'Apsû, / ha edificato la sua dimora: / Egli ti ha concesso l'Impeto, lo Scintillio, il Terrore, e ha fatto di te un Diluvio irresistibile»¹²⁶.

Ma torniamo all'*Enūma eliš*, che narra come meglio non si potrebbe la storia di

121 Il ruolo di Tišpak e la sua stessa personalità divina sono per più versi problematici: una tavola scolastica accadica del XXII sec. a. C. lo menziona come «*stewart of Tiamat*», Tsumura 2005: 39.

122 *Enūma eliš* I, 1-5, in Bottéro-Kramer 1997: 641.

123 Gunkel 1895, di cui si può leggere una versione abbreviata col titolo *The Influence of Babylonian Mythology Upon the Biblical Creation Story*, in Aa. Vv., *Creation in the Old Testament*, ed. by B. V. Anderson, Philadelphia, Fortress Press, 1984, pp. 25-52.

124 Il termine ebraico per 'acque', *tēhôm*, è etimologicamente legato all'equivalente accadico *tāmtum* o *tāmtum* da cui deriva anche Tiamat, probabilmente attraverso una comune radice semitica **tīhām-*, ed è prossimo soprattutto all'ugaritico *thmt*, anch'esso femminile e pronunciato *ta-a-ma-tu*/*tahāmatu*⁴⁴ come nome di una dea oceanica; questo non significa necessariamente che la *Genesi* faccia un qualche riferimento alla dea stessa: cfr. Tsumura 2005: 36-57.

125 Papiro di Nu, British Museum n. 10.477, fol. 11, da Wallis Budge 2016: 142.

126 Bottéro-Kramer 1997, n. 33: 516-17.

queste acque primordiali. Apsû, l'abisso acqueo del profondo, vorrebbe eliminare i suoi figli, che col suo chiasso non lo lasciano riposare, cioè è contrario al divenire, e dunque viene detronizzato e ucciso da suo figlio, l'astuto Enki-Ea, signore appunto delle acque e della saggezza, il quale proprio su Apsû costruisce il suo palazzo: «...poi, avendolo abbattuto, / lo mise a morte [...] Stabili allora su Apsû la sua abitazione, [...] chiamò questo palazzo Apsû»¹²⁷. Di per sé, Apsû sembrerebbe non poter stare che nel più profondo del mare inferiore, ma, narra ancora l'*Enūma eliš*, alla sommità del Cielo Marduk edifica una perfetta replica di Apsû stesso:¹²⁸ il che, credo, potrebbe ben significare che il Polo settentrionale è un doppio di quello meridionale. Così, il segno ENGUR viene di norma applicato all'Apsû, ed è usualmente tradotto con 'acque' o 'acque inferiori' '(cosmic) underground waters'¹²⁹, ma è a volte spiegato come 'cielo', e secondo il *Reallexikon der Assyriologie* vale 'Enki', che è appunto il dio del cielo¹³⁰. Dunque, cosa o chi sia Apsû è difficile dire; ma nulla vieta, mi sembra, che si possa riconoscere in lui proprio il nostro Draco polare e assiale, sebbene la sua sede per eccellenza sia il Polo meridionale, il luogo in cui Niðhöggr si nutre di cadaveri.

In quanto fiume, in analogia con Gaṅgā o Okeanòs, ma anche con una tradizione che è tutt'ora viva – penso per esempio al Drac che passa per Grenoble – dobbiamo senza alcun dubbio immaginarlo come un drago androcefalo: in questa guisa, potrebbe essere stato effigiato come sostegno del trono di Ea o di un dio a lui equivalente, che in alcune raffigurazioni elamite siede chiaramente alla sommità del mondo, ed è a sua volta circondato da un altro serpente o da una coppia di serpenti in cui, ovviamente, mi piacerebbe riconoscere Hydra e Cetus (F24.1-3)¹³¹.

127 *Enūma eliš*, I, 69-76 in BOTTÉRO-KRAMER 1997: 645-646.

128 Così traduce LAMBERT 2014, *Enūma eliš*, IV, 141-144: 95: «He crossed over the heavens, surveyed the celestial parts, / And adjusted them to match the Apsu, Nudimmud's abode. / Bēl measured the shape of the Apsu / And set up Ešarra, a replica of Ešgalla. / In Ešgalla, Ešarra which he had built, and the heavens, / He settled in their shrines Anu, Enlil, and Ea». Cfr. V, 119 ss.: 105: «Above the Apsu, the emerald (?) abode, / Opposite Ešarra, which I built for you, / Beneath the celestial parts, whose floor I made firm, / I will build a house to be my luxurious abode» e VI, 61 ss., «When the second year arrived, / They raised the peak of Esagil, a replica of the Apsu. / They built the lofty temple tower of the Apsu / And for Anu, Enlil, Ea and him they established it as a dwelling». Nella traduzione di BOTTÉRO-KRAMER 1997: 671, 677, 681-82 i passi sono poco comprensibili, e si perde quasi del tutto la loro valenza propriamente cosmica. Per l'interpretazione, tutt'altro che semplice, v. LAMBERT 2014: 196-200 e LIVINGSTONE 1986: 79-91.

129 Per es. DELITSCH 1914, s. v. *Engur*: "Wassertiefe (apsû, engurru)"; BLACK-GEORGE-POSTGATE 2000, s. v. *Engurru(m)*: "Subterranean Waters", Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary' <http://oracc.iaas.upenn.edu/epsd2/cbd/sux/o0027037.html> e <http://oracc.iaas.upenn.edu/epsd2/sux?xis=sux.r00b05b>.

130 LAMBERT 2014: 199; *Reallexikon der Assyriologie*, vol. II, p. 272 s. v. *Engur*; in K 3476 una tavoletta edita da LIVINGSTONE 1986: 121-125, Enki si trova nell'Apsû (r. 2) e perfino Anu viene inviato lì (r. 15).

131 DE MIROSCEDI 1981.

Le connessioni cosmiche sono ancora più evidenti nel caso di Tiamat, la serpentina paredra di Apsû, che secondo l'*Enūma eliš* viene squartata da Marduk, e utilizzata per creare il mondo: «La tagliò in due, come un pesce da seccare, / e ne dispose una metà che incurvò come il Cielo. / Ne tese la pelle, su cui insediò guardiani / ai quali affidò la missione / di impedire alle sue acque di erompere.»¹³² In questo contesto, possiamo credo appunto riconoscerla in Hydra, ma una volta di più a patto di vedere nella costellazione l'uroboro che risiede nelle acque del mare universale.

Per comprenderlo, bisogna tuttavia decifrare correttamente almeno due punti del passo. Innanzitutto, le acque che devono essere trattenute sono, ovviamente, quelle della semisfera celeste posta sotto il piano dell'eclittica, le «aquas quae erant sub firmamento» di *Genesi* 1, 7¹³³, ma in un altro senso questi flutti sono anche Tiamat stessa, perché costei è, insieme, un serpente e la distesa delle acque (*Enūma eliš* r. 5), esattamente come Hydra¹³⁴. In secondo luogo, i misteriosi guardiani ai quali si accenna nel passo del poema devono essere equivalenti alle quattro colonne che nel kudurru di Melishipak (**F10.1**) si ergono sull'uroboro, o ai quattro piedi della Tartaruga Celeste che Nū-wa deve tagliare per farne i pilastri che sorreggono il cielo.

Più spesso nelle tradizioni mitiche questi sostegni vengono raffigurati appunto come esseri soprannaturali che sostengono la volta celeste ergendosi appunto dalle acque: nello Zodiaco di Dendera (**F25.1**)¹³⁵ sono quattro dee possenti (ma delle acque sottostanti è rimasto solo un brandello in basso a destra, indicato nell'immagine dalla freccia), nella cappella arcivescovile di Ravenna quattro angeli che sorreggono l'*apex coeli* occupato dal Chrismon ergendosi su quattro pennacchi di un turchese profondo (**F25.2**), in India sono i Lokapāla, i quattro re divini, Kubera, Yama, Indra e Váruṇa, che fanno la guardia ai punti cardinali; nella tradizione germanica quattro nani, che sorreggono la volta del cielo creata, proprio come nel poema babilonese, dallo smembramento di un macroantropo primordiale, il gigante Ymir:

Essi presero Ymir e lo posero in mezzo al Ginnungagap [l'abisso primordiale] e fecero di lui la terra, del suo sangue il mare e le acque [...] e poi che ebbero fatta e resa ferma la terra, le posero tutt'intorno all'esterno il mare ad anello [...] Essi presero

132 *Enūma eliš* IV, 137-139, che cito da BOTTÉRO-KRAMER 1997: 670-671, ma tenendo presente anche altre edizioni, e in particolare quella di LAMBERT 2014: 4-134.

133 Cfr. per tutto questo DE SANTILLANA-VON DECHEND 1983, che è evidentemente il testo che più direttamente ha ispirato queste mie pagine.

134 Questa sua doppia natura è stata messa a fuoco da molto tempo: cfr. già BARTON 1893, che inizia appunto affermando «The word Tiamat is [...] in Assyrian both the name of the personified sea and of a female mythical sea-monster» (p. 1). Ancora Berosso, del resto, sapeva che Tiamat, chiamata alla greca Θάλασσα, era una dea genitrice primigenia, e che con il suo cadavere, tagliato in due, erano stati creati il cielo e la terra.

135 Lo zodiaco viene di norma datato al I sec. a. C., ma le quattro costellazioni situate ai punti degli equinozi e dei solstizi sono Taurus, Leo, Libra, e Aquarius, una combinazione che si è avuta all'incirca dalla metà del IV millennio a. C. al 1500 a. C.

anche il suo cranio e ne fecero il cielo e lo posero sopra la terra poggiato alle sue quattro regioni, e sotto ogni angolo misero un nano: essi si chiamavano Austri, Vestri, Norðri, Suðri.¹³⁶

In realtà, questi quattro guardiani sono, in ogni caso, i quattro vertici della *tellus quadrata* degli antichi, cioè, appunto, i quattro punti dell'eclittica, i due solstizi e i due equinozi, che scandiscono l'anno e segnano il corso del Sole, impedendogli di inabissarsi definitivamente proprio in quelle acque oltremondane e mortali in cui esso discende ogni notte.

Beninteso, la vicenda può essere narrata anche in altri modi. Così, per restare nell'ambito delle storie che stiamo esaminando, le acque celesti inferiori e i suoi guardiani li vediamo entrambi raffigurati, in una lingua mitica diversa ma equivalente rispetto a quella del kudurru di Melishipak o dell'*Enūma eliš*, in uno dei più famosi capolavori dell'arte assira, la cosiddetta Sun God Tablet di Nabû-aplu-iddina (**F26.1**)¹³⁷.

A sinistra il re, condotto da un sacerdote e accompagnato da una dea, si presenta a Šamaš, il grande dio del Sole, il quale, enorme e solenne, siede in trono, a destra, e protende i simboli del potere, il cerchio e la riga. Sotto queste figure ci sono appunto le acque cosmiche, e la loro natura specificamente celeste è rivelata dai quattro simboli stellari che le costellano: sono appunto i flutti che Hydra / Tiamat cerchia e delimita. Al centro dell'immagine c'è il Sole, radiante, che viene sostenuto sopra le acque dalle quattro gambe dello sgabello (ne vediamo solo due, ovviamente, ma dobbiamo immaginare che altre siano dietro, parallele a quelle che appaiono), e sono queste quattro gambe, appunto, per strano che possa parere, l'equivalente delle quattro dee di Dendera, o dei quattro pilastri del kudurru di Melishipak, o dei quattro angeli di Ravenna: d'altronde. Ma che l'idea non muti lo dimostra il fatto che l'analogo sgabello su cui siede Utu-Šamaš è retto non solo da quattro gambe, ma da quattro esseri demonici, che sono ovviamente del tutto analoghi alle dee di Dendera, o agli angeli di Ravenna.

Lo ripeto: la lingua sacra del mito, come quella comune, conosce le possibilità della sinonimia simbolica, per cui, per comprenderla, bisogna essere in grado di decifrare il significato costante di espressioni diverse ma equivalenti; il che non è facile perché di per sé si tratta di un linguaggio allusivo, immaginifico, spesso volutamente oscuro, e che raramente situa il discorso in un adeguato contesto cosmico, o lo fa solo *en passant*, attraverso indizi che vanno anch'essi decifrati e compresi. Nel caso specifico della tavola di Nabû-apla-iddina, varrà la pena di osservare a tal fine le due iscrizioni della parte superiore a destra, che suonano: «Sin [il dio della Luna], Šamaš [il dio del Sole] e Ištar [Venere] raffigurati opposti all'Apsû, tra Niraḫ (^dMUŠ)

136 *Gylfaginning* §7, in SNORRI STURLUSON 1975: 57.

137 WOODS 2004.

e il pilastro» e «l'araldo di Šamaš, il serpente dalle due facce»¹³⁸. Ma come abbiamo visto, Niraḥ (equivalente a Irḥan) è il dio serpente che compare alla sommità dei kudurru: egli è dunque colui che, in quanto 'araldo di Šamaš' regola il corso del sole, e per questo si trova su quel Pilastro (*timmu*: 'pole, post, pillar, column'), che a questo punto interpreterei senza esitazioni come l'asse dell'eclittica: quell'asse attorno al quale, appunto, in altre immagini equivalenti si avvicicchia Draco. È ovviamente, un dio semiofidico (^dMUŠ), e il suo lungo corpo serpigno si inarca alle spalle di Šamaš', per cui dalla sommità del cielo arriva fino a toccare le acque inferiori: proprio come i serpenti assiali che abbiamo esaminato più sopra. Non credo si possa mettere in dubbio la sua sostanziale affinità con Mehen 'l'Arrotolato', il serpente egizio che protegge il sole nel suo pericoloso viaggio notturno sulle acque primordiali, e che di norma viene effigiato strettamente avvolto su sé stesso (F16.3), ma, proprio come Draco nei manoscritti astrologici (F18.1), può anche apparire allungato attorno a Ra, dio del Sole (F26.2), assumendo esattamente lo stesso aspetto che ha Niraḥ nella tavoletta babilonese. Resterebbe da spiegare il significato della formula 'opposti all'Apsû' riferita ai tre dèi astrali, ma il lettore dovrebbe a questo punto essere in grado di intuirlo da sé.

10. Ma a questo punto, è opportuno che mi fermi: molte aspetti essenziali sono forzatamente rimasti fuori da questa rapida rassegna (per esempio il mito del combattimento tra Indra e Vṛtra, o la storia biblica del peccato originale), ma avrebbero richiesto un discorso troppo lungo, e in ogni caso, credo, questo viaggio intorno ai draghi celesti ha comunque dimostrato *ad abundantiam* quanto antica e densa sia la speculazione mitica cristallizzatasi attorno a queste figure, e questo solo, in fondo, era lo scopo di questo mio lavoro. Volendo, sono convinto che si potrebbe partire dalla documentazione che ho raccolto per ritrovare la genesi di molti temi tradizionalmente connessi al drago *tout court*: penso per esempio alla sua funzione di feroce guardiano di tesori, al fatto che di norma esso abita le profondità della terra ma insieme vola nell'alto dei cieli, alle sue connessioni inferiche e così via. Ma il problema è che tutti questi temi andrebbero letti e interpretati con estrema cautela, proprio perché sono di schietta origine mitica, anche se per lo più ci sono giunti in forma largamente demitizzata, e noi il mito da lunghissimo tempo non riusciamo più a comprenderlo agevolmente, perché abbiamo perso la chiave della sua lingua. In questa prospettiva, è chiaro che queste pagine non sono, e non voglio essere, nulla di più di un volenteroso e faticoso tentativo di decifrazione: ipotetica, naturalmente, ma fondata su un ampio ventaglio di testimonianze convergenti.

Dall'insieme di queste testimonianze emerge senza dubbio, nebbiosa ma imponente, l'immagine di un'antichissima tradizione culturale fondata sul cielo. Si tratta di quella tradizione antica e dimenticata che, più di mezzo secolo fa, Giorgio de Santillana e Herta von Dechend hanno circoscritto, come meglio non si potrebbe,

nel loro memorabile *Mulino di Amleto*. Da allora sono emersi molti dati che hanno radicalmente mutato l'idea che avevamo degli inizi della storia. Per un verso, i grandi progressi dell'archeostronomia hanno dimostrato, sia pur con qualche marginale forzatura, che il cielo è stato davvero il centro dell'umana cultura sin dalle sue origini più lontane, e che la speculazione astronomica ha caratterizzato tutte le più antiche civiltà. Per l'altro verso, eccezionali scoperte archeologiche hanno provato che, ben prima delle prime culture note sino a qualche decennio fa, si ebbe una straordinaria stagione intellettuale di cui pochissimo sappiamo: basti pensare al sito di Göbekli Tepe, i cui templi, imponenti, furono edificati a partire dal XII secolo a. C., e dopo essere stati frequentati per qualche millennio, vennero volutamente sepolti, per essere riscoperti solo a partire dal 1995.

Tutto ciò forma il vasto scenario in cui collocare i dati che sono emersi nel corso di questa indagine, e permette, forse, di comprendere come sia stata possibile una così ampia e precoce disseminazione di nozioni astronomiche e mitiche. Perché una disseminazione, beninteso, deve esserci stata; solo per questa via, ritengo, possiamo giustificare le somiglianze e i parallelismi che percorrono la documentazione che ho raccolto, somiglianze e parallelismi che legano fra loro culture lontanissime, e che vanno considerati frutto di omologia, e non di semplice analogia. Non so dove né quando si sia cristallizzato il complesso culturale che ho cercato di descrivere, ma dato il ruolo liminale associato a Hydra, esso deve aver preso forma a latitudini abbastanza settentrionali, e mi sembra certo che ebbe origini assai remote: forse rimonta al periodo, fra IV e I millennio a. C., in cui entrambe le costellazioni si trovavano, come abbiamo visto, in posizioni particolarmente rilevanti. Ma non possiamo escludere neppure che queste nozioni, che ovunque ci appaiono quasi semicancellate dal tempo, appartenessero in origine a un'età ancor più remota, e fossero il frutto di una speculazione celeste letteralmente primordiale.

Ho iniziato il mio discorso partendo da uno straordinario disegno paleolitico, posto letteralmente all'inizio della cultura umana. Ebbene, qualche anno fa, Marc Azéma, il principale studioso di La Baume-Latronne, ha disposto le raffigurazioni del soffitto della grotta in una serie di cerchi concentrici (**F27.1**), così come hanno fatto, per molti secoli, gli illustratori dei codici di Arato con le costellazioni (**F27.2**). Se confrontiamo la raffigurazione paleolitica con quelle dei manoscritti astrologici, non può non saltare agli occhi che non solo il Drago si trova proprio là dove dovrebbe essere, ma che esso ha la forma appropriata, e anche il contesto in cui egli è situato è astronomicamente corretto: il mammut che il mostro sovrasta corrisponde quasi esattamente a Ursa Minor, è collocato al posto giusto, e ha una forma che ben si potrebbe adattare a quella della costellazione; inoltre, il curioso 'polpo' sopra la testa del drago – che Azéma con evidente forzatura interpreta come un altro mammut – ha una forma del tutto analoga a quella di Hercules, anch'esso di antichissima tradizione mitologica, mentre; infine, fatto ancora più importante, il curioso arco in prossimità della coda del drago (altro mammut, per Azéma!), avrebbe tutte le carat-

teristiche per rappresentare perfettamente il ‘buco del cielo’, cioè il polo attorno al quale tutta la volta ruota (F9.4). Certo, si tratta di pure suggestioni, e su un piano strettamente intellettuale, non posso che supporre che tutte queste convergenze siano solo un bizzarro frutto del caso; ma alla luce della documentazione raccolta in queste pagine, tutto sommato non posso neppure evitare di trovarle delle coincidenze che fanno pensare.

Immagini



F1 Preistoria del drago: **1.1** - Il ‘drago’ di La Baume Latronne, Gard, ca. 37500 BP¹³⁹. **1.2** Il drago e l’elefante Aberdeen University Library, Univ. Lib. MS 24, folio 65v¹⁴⁰. **1.3** Pitone reticolato ucciso da due indigeni Agdta (Filippine)¹⁴¹.



F2 L’antico mostro - Cratere arcaico corinzio a fondo rosso, Eracle ed Esione, ca. 550 a. C., Boston, Museum of Fine Arts, nr. 63.420.

139 <https://www.donsmaps.com/baume.html>

140 <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f65v>

141 Da HEADLAND- GREENE 2011.



F3 Prime raffigurazioni della lotta col drago – **3.1** Dio che combatte contro un drago a sette teste, incisione su conchiglia, periodo proto-dinastico III, 2500-2400 a. C., Bible Land Museum, Jerusalem, n. 2051¹⁴². **3.2** Contenitore in clorite da Kafajeh (Iran), 2600-2400 a. C., London, British Museum, nr. 128887¹⁴³. **3.3** Impronta di sigillo cilindrico assiro, 900-600 a. C. Paris, Musée du Louvre, AO 22940¹⁴⁴.



F4 Drago e serpente – **4.1** – Beatus de Liébana, *Commentaria in Apocalypsin*, Babilonia, Saint-Sever, metà del sec. XI, Paris, BN, ms. lat. 8878, fol. 202 v.¹⁴⁵ **4.2** *Ovide Moralisé*, Lyon, Bibliothèque de la Ville, ca. 1375, Ms. 742, fol. 166 r.¹⁴⁶ **4.3** Manifesto pubblicitario di *Dragon Trainer*, 2010.



142 <https://twitter.com/serbiaireland/status/1337724161234530306>

143 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1936-1217-2

144 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010147693>

145 <https://archive.org/details/beatusaliebanacommentariusin...beatusabtv1b52505441p/page/n423/mode/2up>

146 <https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/mdata5b0c43ce79f42d790ccc6486227c-4815d1f77565>



F5 – Il drago nel contesto celeste – **5.1** Cetus, Germanicus, *Aratea*, Limoges, ca. 1000, Aberystwyth, Llyfrgell Genedlaethol Cymru, NLW 735c, f. 10 v.¹⁴⁷ **5.2** Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis*, VI. III, Amsterdam, 1671, tavola per calcolare le eclissi solari e lunari, p. 410.¹⁴⁸ **5.3** Petrus Apianus (Peter Bennewitz), *Astronomicum Caesareum*, Ingolstadt, 1540, carta della volta celeste¹⁴⁹.



5.4 La volta celeste, Caprarola, Palazzo Farnese, Sala del mappamondo. Le frecce indicano Draco, il serpente di Ophiucus e Hydra.

147 <https://viewer.library.wales/4387889/?xywh=0%2C-4906%2C3173%2C13305&cv=22>

148 <https://archive.org/details/athanasiikirche00kirc/page/410/mode/2up>

149 <http://www.rarebookroom.org/Control/appast/index.html>



F6 Hydra - **6.1** Sigillo accadico da Tell Asmar con dèi e costellazioni, periodo accadico (2350-2150 a. C.), Chicago, Oriental Institute, n. A08679. **6.2** Sigillo da Murghab (Turkmenistan) con leone alato e serpente, 2100-1550 a. C., Paris, Louvre, AO 28295¹⁵⁰.



6.3 Testo calendariale con il segno del Leone: Leo che schiaccia Hydra, Uruk (Warka), periodo Seleucide, ca. 200 a. C., Berlin, Vorderasiatisches Museum (VAT 7847). **6.4** Hydra sotto Leo e Corvus, soffitto del tempio di Hator a Dendera, particolare, I sec. a. C. – I sec. d. C., Paris, Louvre, E 13482¹⁵¹.



F7 Draco e Hydra nella volta celeste - **7.1** Draco nel circolo della precessione, da J. HEVELIUS, *Firmamentum Sobiescianum sive Uranographia*, in Idem, *Prodromus Astronomiae*, vol. III, Gdansk, typis Johannes-Zachariae Stollij, 1690¹⁵². **7.2** J. H. BODE, *Caelum stellatum, Hemisphaerium Librae*, part. da Idem, *Uranographia sive Astrorum Descriptio*, Berolini, MDCCCI. Apud Auctorem¹⁵³.

150 <https://isac-idb.uchicago.edu/id/d1b3e17a-d1fa-49ba-9c7d-bb19339bca04>, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010152570>

151 <https://recherche.smb.museum/detail/1742977>, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010028871>

152 https://it.wikipedia.org/wiki/File:Draco_Hevelius.jpg; l'intera opera di Hevelius è scaricabile a https://catalog.lindahall.org/discovery/search?vid=01LINDAHALL_INST:LHL

153 <https://dp.la/item/7924e7b8cae977d62ca540a643d6d6aa>



7.3 Mappa celeste del 2800 a. C., da ROGERS 1998, fig. 1, p. 80. **7.4** Globo dell'Atlante Farnese, II sec. d. C., Napoli, Museo archeologico.



F8 Hydra nei kudurru – **8.1** *Kudurru* del regno di Marduk-apla-idinna I, 1179-1159 a. C., Paris, Louvre SB 31¹⁵⁴. **8.2** *Kudurru* di Ritti-Marduk, Babilonia, regno di Nabucodonosor I, ca. 1120 a. C., London, British Museum, No. 90858¹⁵⁵. **8.3** *Kudurru* di Marduk-Zakir-Shumi, ca. 849 a. C., Paris, Louvre, AO 6684¹⁵⁶.



8.4 *Kudurru* del periodo di Merodach-baladan I (1171-1159 a. C.), London, British Museum, n 90850¹⁵⁷.

154 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174461>

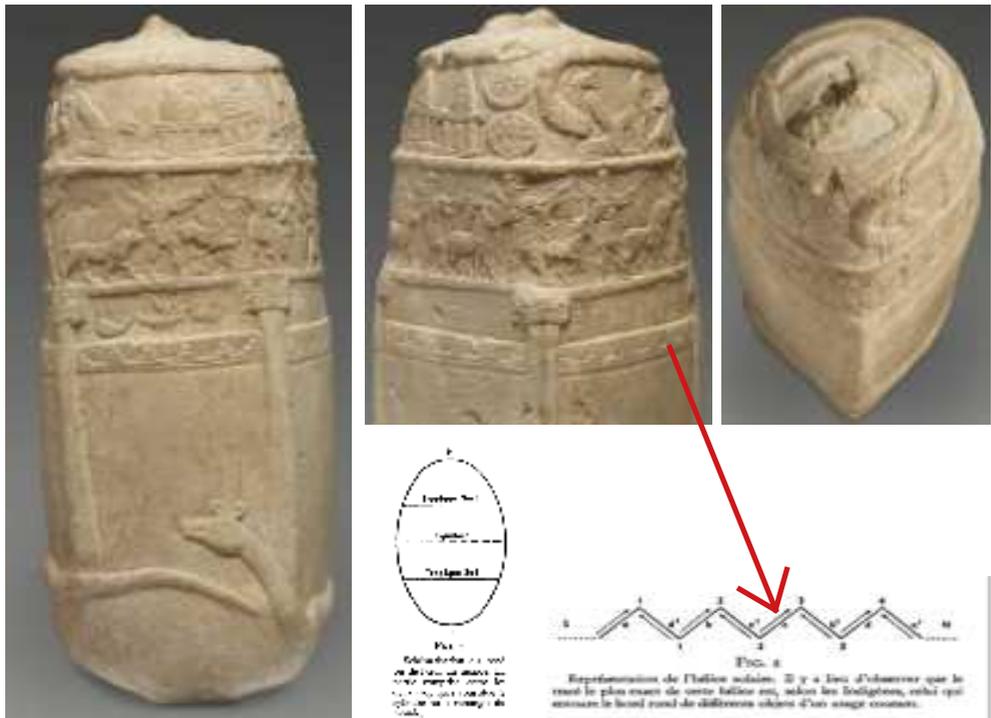
155 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1882-0522-1800

156 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010167366>

157 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_DT-383



F9 Draco nei kudurru - **9.1** Kudurru di Zari-Marrutash, Babilonia, XIV sec. a. C., Paris, Louvre, SB 21¹⁵⁸. **9.2** Kudurru di Melishipak, 1186-1172 a. C., London, British Museum, n. 90829¹⁵⁹. **9.3** Kudurru di Munnabittu, del regno di Marduk-apla-iddina I, 1171-1159 a. C., Paris, Louvre, SB 26¹⁶⁰. **9.4** Il Polo come appare in una foto a lunga esposizione.



F10 Draco e Hydra come limiti del cielo – **10.1** Kudurru del periodo di Melishipak (1186-1172 a. C.), Paris, Louvre, SB 25, di fianco, dall'alto e particolare¹⁶¹. **10.2** Il cosmo presso di Bambara e i Dogon, da ZAHAN, *La notion d'écliptique*, cit. in nota.

158 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174451>

159 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1882-0522-1798

160 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174456>

161 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174455>



F11 Cetus come doppio di Hydra – 11.1 Emisfero settentrionale, Roma, Biblioteca apostolica vaticana, Codex barberianus latinus 76, fol. 3, Napoli, 1476-1500¹⁶². **11.2** Cetus a confronto con Hydra della figura 6.3.



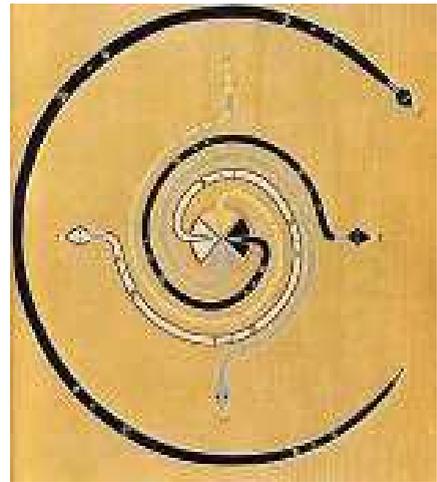
F12 Ouroboros - 12.1 Tutankhamon, ca. 1323 a. C., Cairo, Museo Egizio¹⁶³. **12.2** Tomba di J. G. Herder, Stadtkirche St. Peter und Paul, Weimar, 1803¹⁶⁴. **12.3** Pietra tombale di Susanna Jayne, data-ta 1776, Farber Gravestone Collection, Massachusetts¹⁶⁵. **12.4** Jacob Böhme, tavola dei *Teosophische Werke*, Amsterdam, 1682.

162 <https://www.luminarium.org/encyclopedia/codexbarberianus.htm>; cfr. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.lat.76

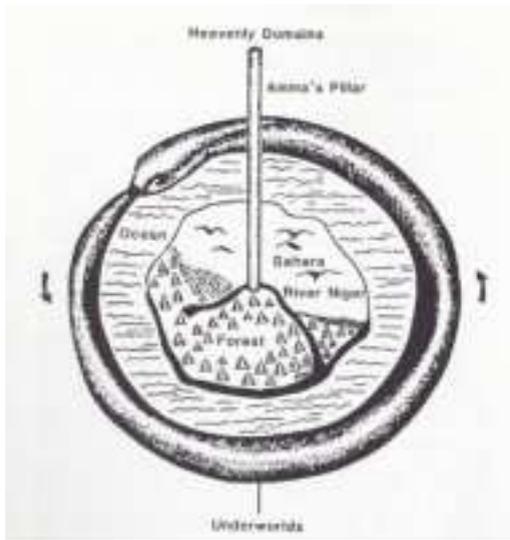
163 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%C3%84gyptisches_Museum_Kairo_2016-03-29_Tutanchamun_Grabschatz_09.jpg

164 <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Herdergrab.JPG>

165 <https://newenglandfolklore.blogspot.com/2022/03/the-grave-of-susanna-jayne-bats-angels.html>



F13 L'ouroboros come limite – **13.1** Coppa fenicia dalla Tomba Bernardini di Palestrina, 625-50 a. C., Roma, Museo di Villa Giulia¹⁶⁶. **13.2** Disegno di sabbia Navajo con la struttura del cosmo¹⁶⁷.



13.3 Struttura del cosmo dei Dogon¹⁶⁸. **13.4** F. Borromini, soffitto del salone blu di Palazzo Falconieri, 1638, Roma, *in situ*.

166 <https://www.facebook.com/MANNapoli/photos/a.311679815567079/2702839296451107/?type=3>

167 Da ADKINSON 2009: 204-205.

168 Da KRUPP 1991: 286.



F14 Serpenti doppi – **14.1** Impronta di sigillo cilindrico, Mesopotamia meridionale, 2700-2500 a. C., New York, Pierpont Morgan Museum, Morgan seal nr. 62¹⁶⁹. **14.2** *Zoroaster Clavis Artis*, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, MS. Verginelli-Rota, vol. 2, p. 18, 1738¹⁷⁰.



14.3 Placca paleo-elamita, particolare, da Susa, acropoli del tempio di Ninhursag, ca. 2600-2400 a. C., Paris, Louvre, SB 2724¹⁷¹.



F15 – Hydra, il leone e gli inferi - **15.1** Sigillo, London, BM, 119804. **15.2** Bes trafigge l'ouroboros, XXVI dinastia (664-332 a. C.)?. Louvre, E 10954¹⁷². **15.3** Babilonia, Saint-Sever, metà del sec. XI, Paris, BN, ms. lat. 8878, fol. 217¹⁷³. **15.4** Hans Memling, Trittico della vanità e della salvezza, 1485 Strasburgo, Musée des Beaux-Arts¹⁷⁴.

169 <https://www.themorgan.org/seals-and-tablets/83684>

170 <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ClavisArtis.MS.Verginelli-Rota.V2.018.jpg>

171 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/c1010128002>

172 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/c1010011407>

173 <https://archive.org/details/beatusaliebanocommentariusin...beatusabtv1b52505441p/page/n441/mode/2up>

174 <https://www.wga.hu/art/m/memling/3mature4/26vani13.jpg>



F16 Il serpente raggomitolato - **16.1** Pintadera, cultura di Stoicani-Aldeni, V millennio a. C., Romania, Buzău, Muzeul Județean Buzău, nr. 22351. **16.2** Sigillo, Susa, 4500-4000 a. C., Paris, Louvre, SB 5501. **16.3** Scacchiera da Mehen, Egitto, 2575-2400 a. C., Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, n F 1968/3.¹⁷⁵



16.4 Cina, bronzo, dinastia Zhou orientale, 770-221 a. C., Paris, Musée Guimet. **16.5** Serpente arcobaleno, Bininiyvi, gruppo Dyambarrbuyungu, metà Dua, Terre di Arnheim, Yrlunggur, 1963, Paris, Musée du Quai Branly. **16.6** Serpente a sonagli, cultura azteca, sec. XIV-XV, London, BM Am1849.0629.1. **16.7** Coperchio di urna cineraria, 20 a. C. – 20 d. C. da Amiternum, L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo¹⁷⁶.



F17 Eracle e le Esperidi – **17.1** Mosaico, III sec. d. C. da Lliria (Valencia). Madrid, Museo Arqueológico Nacional, inv. 38315BIS ¹⁷⁷. **17.2** Draco e le Orse, Sternemantel di Enrico II, ca. 1018–1024, Bamberg Diözesanmuseum (2728/3–6). **17.3** Draco e Hercules, Germanicus, *Aratea*, Limoges, ca. 1000, Aberystwyth, *Llyfrgell Genedlaethol Cymru*, NLW 735c, f. 13 v.

175 http://clasate.cimec.ro/Detailiu_en.asp?tit=Pintadera&k=2D5F11EDB5264BCD8EF772DF-5BE4D52B, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010179323>, <https://www.rmo.nl/collectie/collectiezoeker/collectiestuk/?object=5884>

176 <https://art.rmngp.fr/fr/library/artworks/applique-en-forme-de-serpent-enroule-bronze> <https://www.photo.rmnm.fr/CS.aspx?VP3=SearchResult&VBID=2CMFCIX9M4DNYD>, https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1849-0629-1, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coperchio_di_urna_cineraria_con_serpente_attorcigliato_20_ac-20_dc_ca._da_amiternum.jpg

177 <http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAN&Museo=MAN&Ninv=-38315BIS>, <http://hdl.handle.net/10107/4387889>



F18 Due punti di vista - 18.1 Germanicus, *Aratea*, Madrid, Biblioteca Nacional del España, 19 (olim A 16), fol. 56 r, Italia Meridionale, sec. XI¹⁷⁸.



18.2 Patera di Parabiago, 350-400 d. C., Milano, Museo Archeologico¹⁷⁹. **18.3** Tavola mitraica, Modena, Galleria Estense¹⁸⁰.

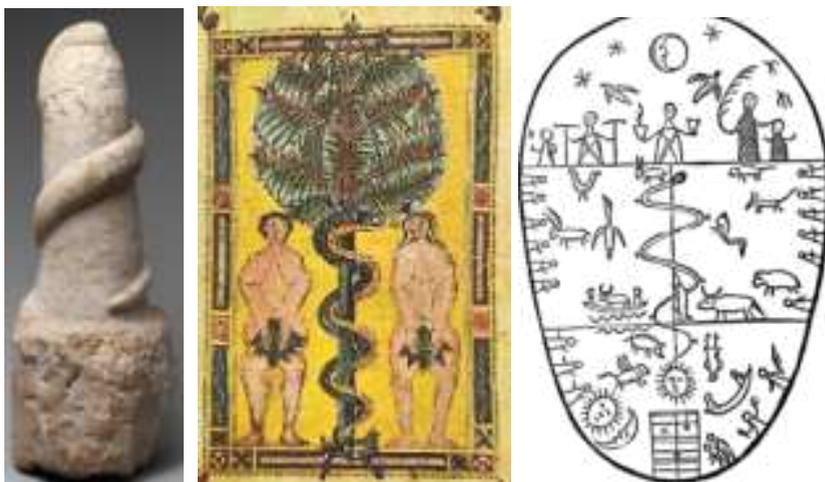
178 <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000011786>

179 https://it.wikipedia.org/wiki/Patera_di_Parabiago

180 <https://gallerie-estensi.beniculturali.it/blog/il-rilievo-marmoreo-con-il-dio-aion-phanes/>



F19 Il tipo del serpente assiale – **19.1** Placchetta da Göbekli Tepe, VIII o IX millennio a. C., Şanlıurfa Müzesi¹⁸¹. **19.2** Impronta di sigillo, nefrite, ca. 2200-2000 a. C., London, British Museum, n. 89326¹⁸². **19.3** Particolare da una coppa in terracotta, Cipro, Geometrico III, 900-750 a. C., London, British Museum n. 1936,1230.1¹⁸³. **19.4** Impronta di sigillo, complesso di Bactria-Margiana, III-II millennio a. C., New York, Metropolitan, n. 1984.383.29¹⁸⁴.



19.5 Pilastro con serpente, I-II sec. d. C., New York, Metropolitan, 12.229,2¹⁸⁵. **19.6** Beatus de Liébana, *Commentarius in Apocalypsin*, Madrid, El Escorial, El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, Ms & II. 5, ca. 950, f. 18¹⁸⁶. **19.7** Tamburo sciamanico da E. RAE, *The White Sea Peninsula. A Journey in Russian Lapland and Karelia*, London, John Marrey, 1881, cap. XX, pp. 264-66.

181 <https://tepetelegrams.wordpress.com/2016/05/18/who-built-gobekli-tepe/>

182 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1846-0523-347

183 https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1936-1230-1

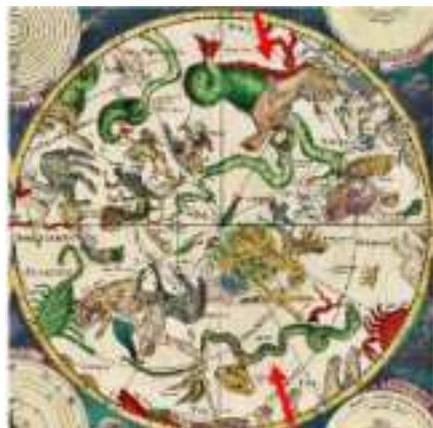
184 <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/326990>

185 <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/248671>

186 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:B_Escorial_18.jpg



19.8 Gunungan indonesiano¹⁸⁷. **19.9** Armonia delle sfere da Franchino Gaffurio *Practica musice Franchini Gafori Laudensis*, Impressa Mediolani opera & impensa Ioannis Petri de Lomatio per Guillel-mum Signerre, 1496, frontespizio.



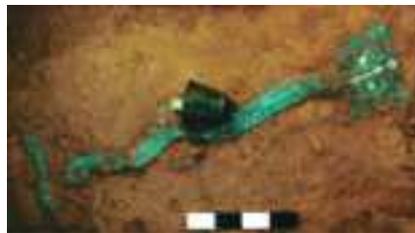
F20 Hydra come costellazione simbolica – **20.1** Hydra e Cetus, da F. DE WITT, *Planisphaerium cael-este*, 1670, particolare: l'emisfero australe¹⁸⁸. **20.2** Hydra-ouroboros circonda l'Antro dell'Eternità, incisione da V. CARTARI, *Le imagini dei dèi degli antichi*, Venezia, Giordano Ziletti, 1571, p. 35. **20.3** Saturno con uroboro, Angera, Rocca,

187 <https://indosphere.medium.com/gunungan-the-javanese-cosmic-mountain-b755e8efa7b5>

188 Il bordo del cerchio è l'eclittica, mentre l'equatore celeste è indicato come Circulus Aequinoctialis, ed è l'arco che interseca la circonferenza nei punti in cui essa è attraversata dal coluro equinoziale, la linea verticale che unisce il punto γ (in alto), originario simbolo di Aries, e il punto Ω (in basso), che indicava Libra. Hydra e Cetus sono indicate dalle frecce rosse.



F21 Draco come signore dell'asse – 21.1 Toth passa a Seti I l'ankh, Abydos, tempio di Seti I, cappella di Osiride, parete orientale, ca. 1270 a. C.¹⁸⁹ **21.2** Athanasius KIRCHER, *Mundus Subterraneus*, Amsterdam, Apud Joannem Janssonium & Elizeum Weyerstraten, 1665, frontespizio.



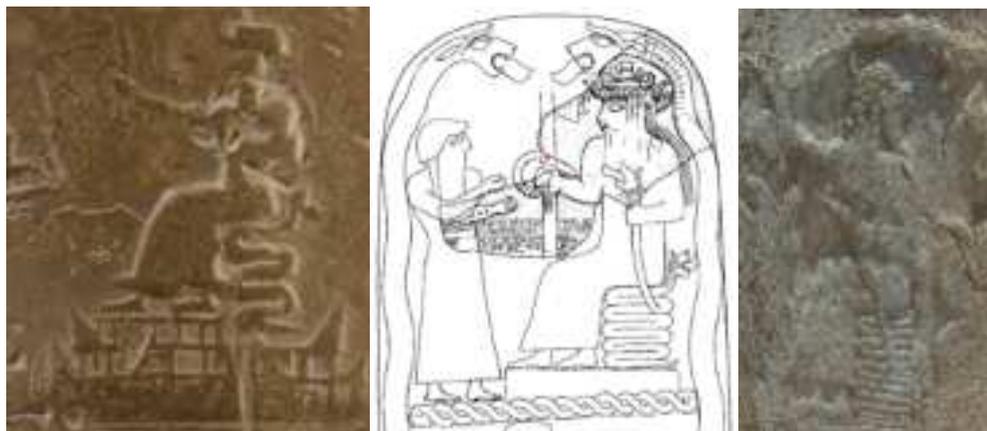
F22 Il drago celeste nella Cina arcaica – 22.1 Drago in Giada Sanxingtala, period Longshan, (3000-1900 a. C.) cultura Xiajiadian, Beijing National Museum of China. **22.2** Logogramma per *qui*, 'drago', scrittura oracolare Shang, ca. 1000 a. C. **22.3** Drago in mosaico di turchese, Erlitou, tomba n. 3, fase 2, 1900-1600 a. C. **22.4** Logogramma per *long*, 'drago', scrittura oracolare Shang, ca. 1000 a. C.



F23 Frullatura dell'Oceano di Latte – 23.1 Pilastro del Tempio di Virupaksha, Pattadakal (Karnataka) prima metà dell'VIII secolo. **23.2** Frammento di timpano, Cambogia, Prasat Phnom Da, prima metà del XIII sec., Paris, Musée Guimet, MG 17860¹⁹⁰. **23.3** Yggdrasil e i suoi abitanti, incisione di F. W. HEINE da W. WÄGNER, *Asgard and the Gods*, London, Swan Sonnenschein, Le Bas & Lowrey, 1886, p. 27.

189 <https://i.stack.imgur.com/ASBUQ.jpg>

190 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Barattage_de_l%27ocean_de_lait.jpg



F24 Il dio elamita sul serpente – **24.1** Impronta di sigillo, Susa 1700-1600 a. C., Tan-uli, dinastia dei Sukkal-mah, Paris, Louvre, SB 8748. **24.2** Ricostruzione della parte terminale della stele di Utnash-Napirisha, da DE MIROSCHEDJ, *Le dieu élamite au serpent* cit. in nota, tav. VIII; originale Paris, Louvre, SB 12; A 6113; AS 3324; A 6428¹⁹¹. **24.3** Kurangun (Iran), Rilievo rupestre, 1700-1600 a. C.



F25 Le Acque e i guardiani del Sole – **25.1** Zodiaco di Dendera, 50 a. C., Paris, Musée du Louvre, E 13482¹⁹².
25.2 Ravenna, Cappella arcivescovile, mosaico della volta, 495 d. C.¹⁹³

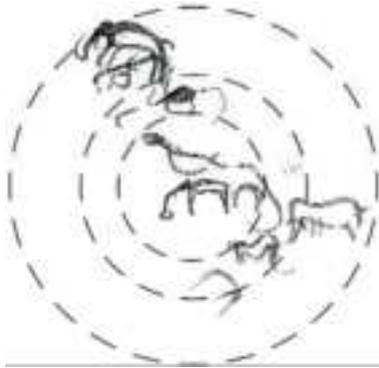
191 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174440>

192 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010028871>

193 https://it.wikipedia.org/wiki/Cappella_Arcivescovile#/media/File:Cappella_arcivescovile_Ravenna_1.JPG



F26 Le Acque e il guardiano del Sole – **26.1** Sun God Tablet di Nabu-apla-Iddina, 860-850 a. C., London, British Museum, n. 91000¹⁹⁴. **26.2** Mehen e il viaggio notturno del Sole – Stele funeraria di Disiset, particolare, 200-100 a. C., Paris, Louvre N2700¹⁹⁵.



F. 27 Speculazioni primordiali - **27.1** “Grand Plafond” della grotta di La Baume Latronne, secondo il rilievo di A. Glory. DAO © M. Azéma¹⁹⁶. **F27.2** Germanicus, *Aratea*, Cologne, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 7, fol. 7r.¹⁹⁷ **F27.3** carta celeste delle costellazioni circumpolari.

194 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1881-0428-33

195 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010014445>

196 Da PIGEAUD, *Grotte de La Baume Latronne : aux racines de l'art préhistorique*, cit., p. 8.

197 <https://www.e-codices.unifr.ch/it/fmb/cb-0007/7r/0/>

Riferimenti bibliografici

- ADKINSON, E., *Sacred Symbols*, Thames & Hudson, London 2009.
- ALBIZZATI, C., “La patera argentea di Parabiago”, in *Athenaeum*, 15, 1937, 195-198.
- ALBRILE, E., “È Mūš Parīg l’ouoroboros iranico?”, in *Antonianum*, 84, 2009, 595-606.
- ALLEN, J. P. (ed.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1994.
- ALLEN, R. H., *Star Names and Their Meaning*, G. E. Stechert, New York 1899.
- ALVAR, J., *Romanizing Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Attis and Mithras*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- APOLLODORO, *I miti greci*, SCARPI, P. (ed.), Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori editore, Milano 1996.
- APOLLONIO RODIO, *Le argonautiche*, PADUANO, G., FUSILLO, M. (eds.), Rizzoli, Milano 1986.
- ARATO DI SOLI, *Fenomeni*, V. GIGANTE LANZARA (ed.), Garzanti, Milano 2018.
- ARISTOTELE, *Opere*, Vol. III, *Fisica, Del Cielo*, RUSSO, A., LONGO, O. (eds.), Laterza, Bari 1987.
- AYANGĀR, R., *Essays on Indo-Aryan Mythology*, Addison & Co, Madras 1901.
- AZÈMA M., et al., *L’art paléolithique de la Baume-Latrone (France, Gard) : nouveaux éléments de datation*, in «International Newsletters on Rock Art» 64, 2012, 6-12.
- BEAULIEU P. A., ET AL., *Cuneiform Uranology Texts. Drawing the Constellations*, in «Transactions of the American Philosophical Association», 107/2, 2018, 35-43.
- BLACK, J., GEORGE, A., POSTGATE, N., *A Concise Dictionary of Accadian*, Harrasowitz, Wiesbaden 2000.
- BLUST, R., “The Origins of Dragons”, in *Anthropos*, 95, 2000, 519-536.
- BOTTÉRO, J., KRAMER, S. N. (eds.), *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1997.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, V. A., *L’astrologie grecque*, Leroux, Paris 1899.
- BUSI, G., LOEWENTHAL, E. (eds.), *Mistica ebraica. I testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995.
- CASTELLINO, G. C. (ed.), *Testi sumerici ed accadici*, UTET, Torino 1987.
- CATALDI, M. (ed.), *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Einaudi, Torino 1985.
- CERNUTI, S., “La patera di Parabiago e i calendari romani”, in *L’Astronomia*, 237, dicembre 2022, 44-52.
- CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature & Testaments*, Doubleday, New York 1983.
- CHILDS-JOHNSON, E., *Jade Dragons and Dragon Origins* in AA. VV., *Mythical Beasts (The Power of the Dragon)*, Catalog Throckmorton Fine Art, Inc., New York 2017.
- COLLI, G. (ed.), *La sapienza greca, II, Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano 1978.
- COLONA, P., FIORAVANTI, M., “La volta celeste della sala del Mappamondo nel palazzo Farnese di Caprarola”, in *Biblioteca società*, 27, 2008, 5-19.
- COOLEY, J. L., *An OB Prayer to the Gods of the Night*, in AA. VV., *Reading Akkadian Prayers and Hymns, an Introduction*, LENZI A. (ed.), Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 71-83.
- COOLEY, J. L., *Poetic Astronomy in the Ancient Near East. The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic and Israelitic Narrative*, Eisenbrauns, Winona

- Lake 2013.
- COOMARASWAMY, A., *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 1987.
- CROSSEN, C., PROCHÁZKA, S., “The Seven Sleepers and Ancient Constellation Traditions – A Crossover of Arabic Dialectology with the History of Astronomy”, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 97, 2007, *Festschrift für Hermann Hunger*, 79-105.
- CUMONT, F., “De dracone coelesti”, in *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, vol. VIII.1, *Codicum Parisinorum, I*, M. Lamertin, Bruxelles 1929, 194-195.
- DE MIROSCEDI, V. P., “Le dieu élamite au serpent et aux eaux jaillissantes”, in *Iranica antiqua* 16, 1981, 1-25.
- DE SANTILLANA, G., VON DECHEND, H., *Il Mulino di Amleto*, Adelphi, Milano, 1983.
- DELITSCH, J., *Sumerisches Glossar*, Hinrich, Leipzig 1914.
- DEONNA, W., “La descendance de Saturnus à l’ouroboros de Martianus Capella”, in *Symbolae Osloenses*, 31/1, 1955, 170-189.
- DEONNA, W., “Ouroboros”, in *Artibus Asiae*, 15/1-2, 1952, 163-170.
- DEROLEZ, A., *The Making and Meaning of the Liber Floridus. A Study of the Original Manuscript, Ghent, University Library, MS 92 (= Studies in Medieval and Early Renaissance Art History 76)*, Brepols, Turnhout 2005.
- DONÀ, C., *Il fiero bacio e i miti della donna serpente*, in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*. Atti del convegno di Napoli, 27-28 novembre 2007, DEL PEZZO, R., LUONGO S. et al. (eds.), L’Orientale, Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell’Europa, Napoli 2010, 99-137.
- DONÀ, C., *La fata serpente. Indagine su un mito erotico e regale*, Write Up Site, Roma 2020.
- DOUGLAS VAN BUREN, E., “Entwined Serpents”, in *Archiv für Orientforschung*, 10, 1935-36, 53-65.
- DUMÉZIL, G., *Le festin d’immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paul Geuthner, Paris 1924.
- ERATOSTENE, *Epitome di Catasterismi*, SANTONI, A. (ed.), ETS Pisa, 2009.
- ESIODO, *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, CASSAMAGNANO C. (ed.), Bompiani, Milano 2009.
- FERNÁNDEZ GARCIA, A. J., “Uróboro: la serpiente que se muerde la cola en los textos alquímicos griegos”, in *Fortunatae*, 28, 2017-18, 69-79.
- FESTUGÈRE, A. J. (ed.), *Les actes apocryphes de Jean et de Thomas*, Patrick Cramer, Genève 1983.
- FONTENROSE, J., *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origin*, University of California Press, Berkeley 1959.
- FRAZER, J. G., *Pausania’s Description of Greece*, McMillan, London 1898.
- FRAZER, J. G., *The Magic Art and the Evolution of Kings*, McMillan, London 1911.
- FRISK, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg 1960.
- G. A. BARTON, “Tiamat”, in *Journal of the American Oriental Society*, 15, 1893, 1-27.
- GAIO PLINIO SECONDO, *Storia Naturale*, BORGHINI, A. et al. (eds.), Einaudi, Torino 1983.
- GODWYN, J., *Mystery Religions in the Ancient World*, Harper & Row, San Francisco 1981.
- GÖSSMANN, P. F., *Planetarium Babylonicum, oder die sumerisch-babylonischen Stern-namen*, Instituto Biblico, Roma 1956.
- GRESSMANN, H., “Das Gebet des Kyriakos”, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche*

- Wissenschaft*, 20, 1921, 23-35.
- GRIFFIN-PIERCE, T., *Earth is My Mother, Sky is My Father. Space, Time and Astronomy in Navajo Sandpainting*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1992.
- GUNKEL, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchungen über Gen 1 und Ap Joh 12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895.
- GURSHTAIN, A. A., "On the Origin of the Zodiacal Constellations", in *Vistas in Astronomy*, 36, 1993, 171-190.
- HAMBLY, W. D., *The Serpent Worship in Africa*, Field Museum of Natural History, Chicago 1931.
- HARTNER, W., "The Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies", in *Ars Islamica*, 5/2, 1938, 112-154.
- HARTNER, W., "Le problème de la planète Kaïd", in *Les Conférences du Palais de la Découverte*, série D, n. 36, 1955, 5-23.
- HARTNER, W., *Oriens-Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte*, Georg Olms, Hildesheim 1968.
- HEADLAND, T. N., GREENE, H. W., "Hunter-gatherers and other primates as prey, predators and competitors of snakes", in *PNAS*, 27 dic. 2011, 108(52): E1470-E1474, doi: [10.1073/pnas.1115116108](https://doi.org/10.1073/pnas.1115116108).
- HIPPOLYTUS, *Refutation of all Heresies*, LITWA, D. (ed.), SBL Press, Atlanta 2016.
- HOROWITZ, W., "Astral Tablets in The Hermitage, Saint Petersburg", in *Zeitschrift für Assyriologie*, 90/ 2, 2000, 194-206.
- HUNGER, H., STEELE, J. (eds.), *The Babylonian Astronomical Compendium MUL.APIN*, Routledge, London-New York 2019.
- IGINO, *Miti*, GUIDORIZZI G. (ed.), Adelphi, Milano 2022.
- IGINO, *Mitologia Astrale*, CHIARINI, G., GUIDORIZZI G. (eds.), Adelphi, Milano 2009.
- Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, A. VALASTRO CANALE (ed.), UTET, Torino, 2014.
- IVANOV, V., TOPOROV, I., *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma*, in *Échanges et communications, II. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, POUILLON, G., MARANDA, P. (eds), Mouton, Paris-The Hague 1970, 1180-1206.
- JAMISON, S. W., BRERETON, J. P. (eds.), *The Rgveda. The Early Religious Poetry of India*, Oxford UP, Oxford-New York 2014.
- K. PREISENDANZ, *Aus der Geschichte des Uroboros*, in *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden*, HERMANN, F., TREUTLEIN, W. (eds.), Karlsruhe, Südwestdeutschland Druck- und Verlagsgesellschaft, 1940, 194-209.
- KAKOSKY, L., "Uroboros", in AA. VV., *Lexikon der Ägyptologie*, O. Harrsowitz, vol. VI, Wiesbaden 1986, coll. 886-893.
- KRUPP, E. C., *Beyond the Blue Horizon. Myths & Legends of the Sun, Moon, Stars, & Planets*, Oxford UP, New York-Oxford 1991.
- LAMBERT, W. G. (ed.), *Babylonian Creation Myths*, Eisembrauns, Winona Lake 2013.
- LAMBERT, W. G., *The History of the muš-ḫuš in Ancient Mesopotamia*, in AA. VV., *L'animal, l'homme, le dieu dans le proche-orient ancien*, Actes du colloque de Cartigny, 1981, BORGEAUD, Ph., CHRISTE, Y., URIO, I. (eds.), Peeters, Leuven 1985, 87-94.

- LE BŒUFFLE, A., *Autour du Dragon : astronomie et mythologie*, in Aa. Vv., *Les astres. Actes du Colloque international de Montpellier*, t. I, *Les astres et les Mythes. La description du Ciel*, MOREAU, A. M., BAKHOUCHE, B., TURPIN J.-C. (eds.), Université Paul Valéry, Montpellier, Séminaire d'étude des mentalités antiques, 1996, pp. 53-68.
- LEVI, A., *La patera d'argento di Parabiago*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1935.
- LEWIS, Th. J., "CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths", in *Journal of the American Oriental Society*, 1996, 116 / 1, 1996, 28-47.
- LIU HAN, *The Huainanzi. A Guide to Theory and Practice of Government in Early Han China*, MAJOR, J. S. et al. (eds), Columbia UP, New York 2010.
- LIVINGSTONE, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Clarendon, Oxford 1986.
- MALLORY, J. P., ADAMS, D. Q. (eds.), *Encyclopedia of Indo-European cultures*, Fitzroy Dearborn, London 1997.
- MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, RAMELLI, I. (ed.), Bompiani, Milano 2001.
- MAYOR, A., *The First Fossil Hunter. Paleontology in Greek and Roman Times*, Princeton UP, Princeton-Oxford 2001.
- MCĒWAN, G. J. P., "dMUŠ and Related Matter", in *Orientalia*, N. S. 52/ 2, 1983, 215-229.
- MELI, M (ed.), *Voluspá. Un'apocalisse norrena*, Carocci, Roma 2008.
- MILLER, R. D., "Tracking the Dragon in the Ancient Near East", in *Archiv orientální*, 82/2, 2014, 225-245.
- MORALDI, L. (ed.), *Testi gnostici*, UTET, Torino 1982.
- MOUNTFORD, C. P., "The Rainbow-Serpent Myths of Australia", in Aa. Vv., *The Rainbow Serpent. A Chromatic Piece*, BUCHELER, I. R., MADDOCK, K. (eds.), Mouton, The Hague- Paris, 1978, 23-97.
- MUNDKUR, B., *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins*, State University of New York Press, Albany 1983.
- MUSSO, L. T., *Manifattura sontuaria e committenza pagana nella Roma del IV secolo: indagine sulla lanx di Parabiago*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1983.
- OERHL, S., *Das Uroboros-Motiv im germanisches Altertum und seine Kontexte – Eine Übersicht*, in "Landschaft, Besiedlung und Siedlung". *Archäologischen Studien im nordeuropäische Kontext. Festschrift für K. H. Willroth*, HESKE I., NÜSSE H. J., SCHNEEWEISS J. (eds.), Wachholtz Verlag, Neumünster-Hamburg 2013, 455-468.
- OGDEN, D. *Dragons, Serpents and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds. A Sourcebook*, Oxford UP, Oxford 2013.
- OGDEN, D., *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford UP, Oxford 2013.
- PAUSANIA, *Guida della Grecia. Libro VI. L'Elide e Olimpia*, MADDOLI, G., NAFISSI, M. (eds.), Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1999.
- PESCH, S., *The impact of "wyrms". Germanic snakes, drakes, saurians and worms in the first millennium AD*, in *Tier und Tierdarstellungen in der Archäologie*, BRISKE, V., DICKERS, A., RIND, M. M. (eds.), Aschendorff Verlag, Münster 2017, 247-272.
- PICCIONE, P., "Mehen, Mysteries and Resurrection from the Coiled Serpent", in *Journal of the American Research Center in Egypt*, 27, 1990, 43-53.
- PIGEAUD, R., "Grotte de La Baume Latronne : aux racines de l'art préhistorique", in

- Archéologia*, 508, 2013, 1-11.
- PLATNAUER, M. (ed.), *Claudian*, Harvard UP, Cambridge, Mass. 1922.
- PONTANI, F. M. (ed.), *I lirici greci*, Einaudi, Torino 1969.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., "The Rainbow-Serpent Myth in South-east Australia", in *Oceania*, 1/3, 1930, 342-346.
- RANKE, K., *Die zwei Brüder: eine Studie zu vergleichenden Märchenforschung*, Suomalainen Tiedeakatemia (FF Communications n. 114), Helsinki 1934.
- RAPPLENGLÜCK, M., "Himmelsfluss, Ouroboros, Seelenweg und Orientierungshilfe. Die Milchstraße in Symbolik, Mythen und Ritualen", in *Symbolon*, 20, 2016, 1-18.
- ROGERS, J., "Origins of the Ancient Constellations: II. The Mediterranean Tradition", in *Journal of the British Astronomical Association*, vol. 108, no.1, 1998, 79-89.
- RÖRICH, L., "Drache, Drachenkampf, Drachentöter", in *Enzyklopädie des Märchens*, De Gruyter, Berlin-New York 1981, vol. III, coll. 787-820.
- SARUP, L., *The Nighaṅṭu and the Nirukta*, Motilal Banarsidass Dheli, 1967.
- SCHEUB, H., *A Dictionary of African Mythology. The Mythmaker as Storyteller*, Oxford UP, New York 2000.
- SCHOLEM, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1982.
- SHASTRI, J. L. (ed.), *The Brahmapurāṇa*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 1985.
- SHEPPARD, H. J., "The Uroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins", in *Ambix*, 10/2, 1962, 83-96.
- SIMON, E., "Cybele und Attis im All: zur Patera von Parabiago", in AA. VV., *The Two World of the Poet. New Perspectives on Vergil, Studies in honour of A. G. MacKay*, WILHELM, R. M., JONES, H. (eds.), Wayne State UP, Detroit 1992, 335-342.
- SLANSKI, K. E., *The Babylonian Entitlement Narûs (Kudurrus). A Study in their Form and Functions*, American School of Oriental Research, Boston 2003.
- SNORRI STURLUSON, *Edda*, G. DOLFINI (ed.), Adelphi, Milano 1975.
- STONEMAN, R., GARGIULO, C. (eds.), *Il Romanzo di Alessandro*, vol. II, Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2012.
- SZÜK-CSILLIK, I., "The Message of Some Ancient Astronomical Symbols from the Oldest Neolithic Vinča civilization (Mostonga, Tărtăria, Turdaş and Paţa)", in *Romanian Astronomical Journal*, 31, No. 2, 2021, 115-132.
- TSUMURA, D. T., *Creation and destruction: A reappraisal of the Chaoskopf theory in the Old Testament*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005.
- UTHER, G. H., *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 voll., Suomalainen Tiedeakatemia (FF Communications no. 284-286), Helsinki 2004.
- VAN BUITENEN, J. A. B. (ed.), *The Mahābhārata. I The Book of the Beginning*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1973.
- VAN DER SLUIJS, M. A., "The Dragon of the Eclipses - a Note", in *Culture and Cosmos*, 13/1, 2009, 62-74.
- VAN DER SLUIJS, M. A., PERATT, A. L., "The Ouroboros as an Auroral Phenomenon", in *Journal of Folklore Research*, 46/1, 2009, 3-41.
- VAN STRIEN, I. W., ISBELL, L. A., "Snake scales, partial exposure, and the Snake Detection Theory. A human event-related potentials study", in *Scientific Reports*, 7/1, 2017, n. 46331, <https://doi.org/10.1038/srep46331>.

- VERMASEREN, M. J., *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*, Thames and Hudson, London 1977.
- VOGEL, J. Ph., *Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art*, Arthur Probsthein, London 1926.
- WALLIS BUDGE, E. A. (ed.), *The Ancient Egyptian Book of the Deads*, Quarto, New York 2016
- WATKINS, C., *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-european Poetics*, Oxford UP, New York-Oxford 1985.
- WEIDNER, E. F., voce “Fuchs-stern” in *Reallexikon der Assyriologie*, vol. 3, EBELING, E., WEIDNER, E. F.; STRECK, M. P. (eds.), De Gruyter, Berlin 1971, 119-120.
- WEIDNER, E., *Gestirn-darstellungen aus babylonischen Tontafeln*, (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 254, 2), Böhlau, Wien 1967.
- WESSELOFSKY, A. N., “Der Drache zu Babylon”, in *Archiv für slavische Philologie*, 8, 1885, 326-330.
- WESSELOFSKY, A. N., “Die Sage vom babylonischen Reich”, in *Archiv für slavische Philologie*, 2, 1877, 129-143.
- WIGGERMAN, F. A. M., *Tišpak, his seal, and the dragon mušḫuššu*, in *To the Euphrates and beyond. Archaeological Studies in Honour of M. N. Van Loon*, HAEX, O.M.C., CURVERS, H.H., AKKERMANS P.M.M.G. (eds.), A. A. Balkema, Rotterdam 1989, 117-136.
- WIGGERMAN, F. A. M., *Transtigridian Snake Gods*, in FINKEL, I. L., GELLER M. J. (eds.), *Sumerian Gods and Their Representations* (Cuneiform Monographs 7), Styx Publ. Groningen, 1997, 33-55.
- WIGGERMAN, F. A. M., *Mesopotamian Protective Spirit. The Ritual Texts*, Styx & PP, , Groningen 1992.
- WIGGERMANN, F. A. M., Voce “Mušḫuššu”, in *Reallexikon der Assyriologie*, vol. 8, EBELING, E.; WEIDNER, E. F. (eds.), De Gruyter, Berlin, 1997, 455-62.
- WIND, E., *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano 1985.
- WITZEL, M., “Slaying the Dragon across Eurasia”, in *In Hot Pursuit of Language in Prehistory: Essays in the four fields of anthropology. In honor of Harold Crane Fleming*, BENGTONSON J.D. (ed.), J. Benjamins, Amsterdam 2008, 263–286.
- WITZEL, M., *The Origins of World Mythologies*, Oxford UP, New York 2013.
- WOODS, C. E., “The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina”, in *Journal of Cuneiform Studies*, 56, 2004, 23-103.
- WRIGHT, J. E., *The Early History of Heaven*, Oxford UP, Oxford 2000.
- YANG, L., AN, D., *Handbook of Chinese Mythology*, ABC-Clio, Santa Barbara 2005.
- ZAHAN, D., “La notion d'écliptique chez les Dogon et les Bambara”, in *Africa*, 21, 1951, 13-20.

Sitografia

<https://www.creap.fr/Baume-Latrone.htm>

Il Signore delle Acque
Il drago nelle fonti cinesi più antiche
Riccardo Fracasso

物莫大於龍
Fra tutti gli esseri, nessuno
è più grande del drago.

宛宛黃龍，興德而升
采色炫耀，燁炳輝煌
Flessuoso e snodato il Drago Giallo
s'innalza solo se Virtù fiorisce:
policromo rifulgere
di scintillanti splendori.

真人遊，駕八龍
曜日月，載雲旗
徘徊適，樂所之
L'Uomo Vero viaggia guidando otto draghi,
fra raggi di sole e di luna, issando stendardi di nubi:
gioioso andirivieni là dove più gli aggrada.¹

Le credenze cinesi legate al drago sono sicuramente antichissime e presumibilmente antecedenti alla scrittura; come risulterà evidente dalle pagine successive, i dati reperibili nelle più antiche fonti scritte, scarsi a livello paleografico, tendono progressivamente a moltiplicarsi col passare dei secoli, e la loro raccolta e analisi è resa particolarmente difficoltosa dalla frammentarietà dei materiali e dalla loro natura criptica e non di rado contraddittoria. Non potendo ambire, a fronte degli spazi concedibili e dell'ampiezza dell'arco temporale prescelto, a una copertura integrale del ricco repertorio di epoca Han (206 a.C.-220 d.C.), questo studio garantirà una selezione il più possibile variegata e completa dei materiali reperibili nelle fonti paleografiche e nella letteratura pre-imperiale del periodo Zhou (c. 1045-221 a.C.), limitando a un sintetico florilegio le citazioni da opere prodotte nei primi secoli

¹ Il detto iniziale è una glossa Han Orientale di Ma Rong 馬融 (79-166) preservata da Li Dingzuo 李鼎祚 (VIII secolo) nel *Zhou Yi jijie* 周易集解 (Raccolta di glosse sul *Libro dei Mutamenti*), 1.1r. I primi versi sono di Sima Xiangru (c. 179-117 a.C.), maestro del genere *fu* 賦 nel primo periodo Han, e sono tratti da *Shiji* 117.3071; i versi successivi sono del poeta medievale Ruan Ji 阮籍 (210-263), membro insigne del sodalizio dei Sette Savi del Bosco di Bambù (*Zhulin Qixian* 竹林七賢); cfr. *Daren Xiansheng zhuan* 大人先生傳 (Vita del Maestro Grand'Uomo), in *Ruan Sizong ji* 阮嗣宗集 (Opere di Ruan Sizong/Ruan Ji), Taipei, Huazheng shuju, 1979, p. 73.

dell'Impero.²

1. Le fonti paleografiche

Gli unici effettivi riferimenti a qualche specie di drago ravvisabili nelle iscrizioni oracolari su scapola bovina e guscio di tartaruga di epoca tardo-Shang (*jiagu wen* 甲骨文; periodi 1-5: c. 1225-1045 a.C.) riguardano, come documentato in un precedente saggio, l'arcobaleno (*hong* 虹), al tempo concepito come una gigantesca anfisbena iridescente che, dopo la pioggia, calava le sue due teste cornute sul mondo per abbeverarsi in corsi e specchi d'acqua.³

Quella che è unanimemente considerata come grafia ancestrale del carattere *long* 龍 ('drago'; attuale forma semplificata: 龙) è un pittogramma molto stilizzato nel quale il corpo serpentino, rappresentato da una semplice linea incurvata a 'S', termina con una testa arrotondata a fauci aperte e sormontata da un elemento che ricorda i caratteri *gan* 干 o *xin* 辛 e potrebbe rappresentare delle corna o una cresta.⁴

Nelle varianti più semplificate il corpo è piegato a 'C' e la testa è ridotta a una semplice 'V' invertita. In alcune varianti più dettagliate il corpo arcuato acquisisce spessore ed è marcato da striature, e in altre, più rare e controverse, appare arricchito da zampe (v. fig. 1).⁵

Grafie trascrivibili con *long* appaiono in un centinaio di iscrizioni, nel 90% dei casi ascrivibili al 'periodo 1' (regno di Wu Ding 武丁: c.1225-1189 a.C.)⁶, come ver-

2 Una imprescindibile antologia tematica (xxi+277 pp.), che comprende 419 citazioni tratte da 124 opere prodotte fra il periodo Zhou e il III secolo d.C. e che sarà quindi qui spesso citata, è comunque già stata pubblicata da Diény nel 1987. Su possibili origini astronomiche e neolitiche delle credenze cinesi sul drago, cfr. Pankenier, 2013, pp. 38-39.

3 Cfr. Fracasso, 2019.

4 Pur esibendo diverse conformazioni nell'iconografia dell'epoca (v. ad es. fig. 4), le corna del drago hanno sempre più virato verso la tipologia 'da cervide', consolidatasi nell'immaginario collettivo fra il I e il III secolo della nostra era. Lo stesso elemento 'pseudo-*gan/xin*' orna a mo' di cresta il capo del pittogramma raffigurante il grande uccello del 'vento' (*feng* 風), dal quale deriva anche il carattere convenzionalmente reso con 'fenice' (*feng* 鳳); cfr. in proposito l'ipotesi formulata da Diény, 1989-90, p. 7: "Dans le *jiaguwen*, le caractère *feng* est surmonté par une sorte de couronne triangulaire, la même exactement que celle du dragon, et qui peut être interprétée comme l'insigne de sa supériorité". Sui due caratteri in questione, cfr. Li Pu, 1999, vol. 10, pp. 98-111 (*feng* 風), e vol. 4, pp. 208-218 (*feng* 鳳).

5 Un'ampia selezione di varianti è fornita in Li Pu, 1999, vol. 9, pp. 417-418 (v. figg. 1-2); lo stesso (pp. 418-419) ne riporta anche altre tratte da iscrizioni su bronzo e pietra e da alcuni manoscritti, oltre a una dettagliata ricostruzione del dibattito critico-paleografico (pp. 419-433). Rimane ovviamente da chiarire se e quanto l'adozione di una grafia più o meno complessa implicasse anche un cambiamento di significato o fosse piuttosto dovuta a diversi ritmi e stili calligrafici dei diversi scribi-incisori. Controversa rimane anche la ricostruzione fonetica delle pronunce arcaiche di *long* (*ljewng?* / *liuong?*); cfr. Zhou Fagao, 1974, p. 433.

6 Cfr. Shima Kunio, 1970, p. 241; Yao Xiaosui e Xiao Ding, 1989, vol. 2, pp. 677-679; disegni dei frammenti più significativi sono riprodotti in Jin Xiangheng, 1961, pp. 237-238.

bo (equivalente di *chong* 寵; ‘favorire’, ‘proteggere’)⁷, come appellativo (Long Jia 龍甲; figura secondaria del pantheon Shang riconducibile alla categoria dei signori predinastici, o *xiangong* 先公, e oggetto di sacrifici ancestrali)⁸, o come nome di un territorio limitrofo non sottomesso (Longfang 龍方) posto oltre i confini nord-occidentali dei domini dinastici Shang e probabilmente alleato del più menzionato (e perseguitato) Qiangfang 羌方.⁹

A livello iconografico, il motivo del drago è frequente nelle decorazioni su bronzo, giada e osso di epoca Shang e Zhou (v. figg. 4-8), ma, per quanto riguarda le iscrizioni su bronzo (*jinwen* 金文), la situazione è simile a quella ravvisabile nelle ossa oracolari, e il carattere *long*, che assume connotazioni grafiche di natura più spiccatamente pittografica e particolareggiata (v. figg. 2-3), vi appare come ‘emblemma’ di clan (*hui* 徽)¹⁰ o come nome di persona.

Tale è il caso ad esempio del *Long Mu zun* 龍母尊, vaso per libagioni fuso nella prima metà dell’XI secolo a.C. e dedicato a un’antenata del clan Zheng 正 chiamata ‘Madre Long’ (v. fig. 2); al tardo periodo Zhou Occidentale (IX secolo a.C.) risale invece un’alabarda (*ji* 戟) che reca il nome di Long Bo 龍伯 (‘Conte Long’).¹¹

L’uso onomastico di *long* in epoca Zhou Orientale è documentato da due set sacrificali risalenti agli inizi del periodo Chunqiu o ‘Primavere e Autunni’ (VIII-VII secolo a.C.). Il primo, proveniente dallo stato meridionale di Chu 楚 e costituito da un tripode usato per riscaldare il vino sacrificale (*li* 鬲) e da un mestolo (*bi* 匕), reca il nome di un membro della famiglia Chang 昶 chiamato Wulong 無龍;¹² il secondo set, dedicato a Long Ying 龍嬴, consorte del signore di Fan (Fan *furen* 樊夫人), comprende un tripode *li* e un alto vaso a base quadrata (*hu* 壺), oltre a un versatoio

7 Cfr. Zhao Cheng, 1988, p. 325; Cui Hengsheng, 2001, p. 670. Secondo Xu Zhongshu, 1998, p. 1261, il carattere *long* potrebbe anche avere il significato di ‘calamità’ o ‘disgrazia’ (*huohuan* 禍患). La trascrizione *xiong* 凶 (‘malasorte’), è stata proposta da Zhang Bingquan, 1957, p. 32 (commento a *Bingbian* 12; periodo 1).

8 Cfr. Xu Zhongshu, 1998, p. 1261; Zhao Cheng, 1988, p. 14. Cui Hengsheng, 2001, p. 670, riporta anche due iscrizioni in cui si parla di una figura femminile divinizzata e chiamata Long Mu 龍母 (‘Madre Long’), e altre due in cui Long è l’appellativo di un personaggio legato alla corte ma non identificabile con precisione. Le iscrizioni riferite a Long Jia (tutte risalenti al periodo 1) sono raccolte in Yao Xiaosui e Xiao Ding, 1989, vol. 3, p. 1412, ma l’appellativo è ivi inesplicabilmente reso con la trascrizione Luo Jia 羸甲.

9 Cfr. Zhao Cheng, 1988, p. 139; Zhong Bosheng, 1989, pp. 197-198; Xu Zhongshu, 1998, 1261. Cfr. anche Cui Hengsheng, 2001, p. 670-671, che riporta due altri toponimi rispettivamente riferiti a un corso d’acqua (identificato con il fiume Long 龍 nell’attuale Shandong) e a una riserva di caccia reale chiamata Longyou 龍囿 (‘Parco del Drago’). Sul Qiangfang, cfr. Zhong Bosheng, 1989, pp. 173-180; sul popolo Qiang, cfr. Pulleyblank, 1983, pp. 418-419.

10 Cfr. in particolare gli emblemi pittografici del tardo periodo Shang (prima metà dell’XI secolo a.C.) che ornano il *Long gu* 龍觚 e il *Long jue* 龍爵, riprodotti in Jin Xiangheng, 1961, p. 229, e *infra*, figg. 2-3.

11 Cfr. Wu Zhenfeng, 1987, p. 322.

12 Cfr. Wu Zhenfeng, 1987, pp. 181-182.

(*yi* 匜) e a un ampio bacile (*pan* 盤) usati per le abluzioni sacrificali.¹³

Il carattere *long* compare con funzione onomastica anche in uno dei blocchi periferici di testo che contornano il *Chu boshu* 楚帛書 (o *Chu zengshu* 楚繒書: ‘Manoscritto su seta di Chu’; V-IV secolo a.C.). La grafia danneggiata che lo precede è considerata indecifrabile da Li Ling (1985, p. 76) e trascritta invece col carattere *Ju* 句 da Yan Yiping e Barnard.¹⁴

I motivi che, nel tempo, hanno portato all’adozione del carattere *long* come appellativo di personaggi e gruppi familiari o etnici, e i possibili legami in ciascun caso con le rispettive credenze, più o meno ‘totemiche’, sul ‘drago’, restano per il momento questioni troppo poco documentate e documentabili per garantire lumi realmente attendibili.¹⁵

2. Le fonti letterarie pre-Han

Per raccogliere informazioni più dettagliate su natura, aspetto, poteri, attività e valenze simboliche del drago è necessario rivolgere l’attenzione alle fonti tramandate, setacciando gli strati più o meno antichi dei *Tredici Classici* (*Shisan jing* 十三經) e la sempre più ricca e articolata gamma di testi storici, filosofici e letterari prodotta durante la fase Zhou Orientale (VIII-III secolo a.C.) e il primo periodo imperiale.¹⁶ L’idea di base che da essi emerge è quella di un essere portentoso di natura spiccatamente acquatica, rettile anfibio, letargico e oviparo in grado di muoversi anche sulla terra e nell’aria, e che annovera fra i suoi poteri quello primario di garantire fertilità recando la pioggia.

Rispetto al nostro immaginario occidentale, un tratto distintivo basilare del drago cinese è quello di non essere direttamente ‘ignivomo’, benché, in fondo, una capacità indiretta di ‘sputare fuoco’ gli sia tuttavia attribuibile sotto forma di folgore durante i temporali che è solito scatenare. Altro tratto diffuso nelle fonti cinesi antiche è la potenziale addomesticabilità dei draghi, utilizzati come prestigioso mezzo di locomozione da divinità, sovrani mitici e immortali.

Sul piano terminologico, a partire dal periodo Zhou Orientale, la grafia *long* comincia a essere affiancato anche da altri ‘dracònimi’ (quali ad esempio *jiao* 蛟, *qiu* 虯 e *chi* 螭) indicanti diverse specie e tipologie di draghi (solitamente senza corna),

13 Cfr. Wu Zhenfeng, 1987, pp. 288 e 322.

14 Cfr. Yan Yiping, 1967, p. 3049; Barnard, 1973, p. 190. Su *Ju Long* 句龍, figlio (o padre) del mitico ribelle *Gong Gong* 共工, cfr. anche Yuan Ke, 1985, p. 128. Su *Gong Gong*, cfr. Fracasso 2013, p. 11.

15 Sulla controversa questione del drago come ‘totem’ (*tuteng* 圖騰) e sui suoi presunti legami col predinastico padre-sovrano *Fu Xi* 伏羲 (v. *infra*, nota 46), si rinvia a Wen Yiduo, 1956.

16 Per quanto concerne le date di compilazione dei testi citati, si tenga presente che, in entrambi i casi, le ‘fonti pre-Han’ qui passate al vaglio sono raccolte più o meno pesantemente stratificate e non sempre omogenee e, in termini di paternità/provenienza, aggregazione e trasmissione testuale, distribuibili su archi temporali anche molto estesi, che possono spesso ‘sfiorare’ in epoca Han più o meno inoltrata, se non più o meno immediatamente successiva.

poi confluiti con controversi risultati tassonomici nei repertori lessicografici di epoca Han e successivi. Nello stesso periodo, nell'ambito della teoria delle Cinque Fasi (*Wuxing* 五行) del ciclo degli elementi, il drago comincia ad essere associato all'est (*dong* 東), all'elemento/fase 'legno' (*mu* 木) e al colore 'verde' (*qing* 青)¹⁷.

2.1. I Tredici Classici

Nell'*Yijing* 易經 (o *Zhou Yi* 周易: 'Libro/Classico dei mutamenti') il drago (*long*), specie di natura acquatica e Yin, è protagonista assoluto nelle 'Sentenze sulle linee' (*Yaoci* 爻辭; IX secolo a.C.) del primo dei sessantaquattro esagrammi (*qian* 乾), che è composto da sei linee Yang intere.¹⁸ Partendo, come prevede la regola, dalla linea inferiore e procedendo verso l'alto, le sentenze presentano dapprima il drago 'sommerso' (*qian* 潛)¹⁹ durante la fase letargica invernale, o potenzialità inespressa che pronostica prudente "inattività" (*wuyong* 勿用), e proseguono riferendosi al suo primaverile "esser visto fra i campi" (linea 2: *jian long zai tian* 見龍在田) e "saltare fra i gorghi" (linea 4: *yue zai yuan* 躍在淵) prima di "levarsi in volo nel cielo" (linea 5: *fei long zai tian* 飛龍在天).²⁰ I pronostici delle linee 2 e 5 definiscono "vantaggioso vedere/incontrare il 'grande uomo'" (*li jian daren* 利見大人), mentre quello della linea 4 pronostica "nessun guaio" (*wujiu* 无咎). Nella sentenza relativa alla linea 6, il problematico binomio *kanglong* 亢龍 sembra alludere a una eccessiva ascesa da parte del drago stesso, che può vanificare le sue capacità di recare la pioggia ed

17 I diversi dracònimi saranno qui riconsiderati nella parte conclusiva. Il carattere *qing* 青, spesso, per comodità, reso semplicemente con 'verde', da alcuni suggestivamente definito come 'colore della natura' o 'colore della vita' e da altri correttamente associato alle giade, sarà preferibilmente reso nei brani a seguire con 'verde-azzurro' che sembra meglio rendere le cangianti sinuosità del soggetto sotto indagine. L'estensione della gamma cromatica suggerita dal carattere *qing* (dal verde al celeste e al blu-nero), è ben riassunta dalla relativa voce nel *Dictionnaire* dell'Istituto Ricci (rist. Taipei, 2002, n. 1006): "La première des 5 couleurs, couleur de la nature, de la mer, des lointains de montagne, *suivant le cas*; bleu-vert; glauque; verdâtre; bleu foncé; azur; bleu d'acier; bleu marine; bleuâtre; noir; gris; blême". Cfr. anche il *Mathews' Dictionary* (Harvard ed., 1943, n. 1168): "The colour of nature; green, blue, black. A drab neutral tint". 'Colore della vita' è suggerito dal glossario tematico *Shiming* 釋名 ('Spiegazione dei nomi') di Liu Xi 劉熙 (II secolo d.C.), ed. *Siku quanshu*, 4.10r: "*Qing* equivale a *sheng* ('vita'); tinta simbolica degli esseri viventi" (青, 生也。象物生時色也).

18 Edizione *Sibu beiyao* 四部備要 (*Zhou Yi Wang Han zhu* 周易王韓注: Il *Zhou Yi* con glosse di Wang [Bi] e Han [Kangbo]), Shanghai, Zhonghua shuju, 1936, 1.1r-v.

19 La versione manoscritta su seta ritrovata nel 1973 nella tomba n. 3 di Mawangdui (Changsha, Hunan; 168 a.C.) riporta la variante *jin* 浸, che nella traduzione annotata di Shaughnessy, 1996, p. 39, è resa con 'submersed'; nella stessa versione il primo esagramma è denominato *Jian* 鍵 anziché *Qian*.

20 Nel manoscritto di Mawangdui il carattere *yue* 躍 (linea 4: 'saltare') registra una variante che accosta il radicale 'pesce' (*yu* 魚) all'elemento fonetico *yue* 龠, e il carattere *fei* 飛 (linea 5: 'volare') è sostituito dall'omofono 翬; cfr. Shaughnessy, 1996, p. 287, note 5-6. La progressione delineata nell'esagramma è spiegata in termini astronomici (riferiti alle variazioni di visibilità stagionali della costellazione cinese del drago; v. *infra*, nota 29), in Pankenier, 2013, pp. 48-56, figg. 2.3-6.

essere causa di rimpianto (*hui* 悔) per chi la sta attendendo;²¹ la sentenza riassuntiva finale parla invece, in termini non meno sibillini, di ‘avvistamento di una schiera di draghi privi di testa’ (*jian qunlong wushou* 見群龍无首), che è considerata di ‘buon auspicio’ (*ji* 吉).

Di draghi in lotta parla infine la sentenza relativa alla linea 6 del secondo esagramma (*Kun* 坤), interamente composto da linee Yin interrotte: “Draghi combattono fra le lande; il loro sangue è nerastro e giallastro” (*Long zhan yu ye: qi xue xuanhuang* 龍戰于野。其血玄黃).²²

Raffigurazioni simboliche del drago, ricamate o dipinte su vesti ufficiali e standardi di vario tipo sono menzionate nello *Shujing* 書經 (‘Libro/Classico dei Documenti’)²³, nello *Shijing* 詩經 (‘Libro delle Odi’ o ‘Classico della Poesia’; IX-VI secolo a.C.), e nei Tre Classici legati alla sfera rituale (*Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮 e *Liji* 禮記; collettivamente chiamati *Sanli* 三禮).

Oltre ad essere usato con funzione verbale analoga a quella già segnalata nelle iscrizioni oracolari Shang (ovvero come equivalente di *chong* 寵; ‘favorire’, ‘protegge-

21 Cfr. De Visser, 1913, p. 36, che traduce *kanglong* con “the dragon exceeding the proper limits (i.e. flying too high)” e aggiunge: “if a dragon flies too high, he is too far from earth to return and the rain does not reach it, a reason of regret to himself and to mankind”. Cfr. Anche Diény, 1987, p. 248, che attribuisce a *kang* 亢 il significato di ‘altero/altezzoso’: “l’image du ‘dragon altier’ évoque la contradiction dramatique qui peut s’instaurer, au dernier degré de l’ascension, entre la possession du pouvoir suprême et l’épuisement de la vertu”. Accogliendo la variante omofona riportata nel manoscritto di Mawangdui, Shaughnessy, 1996, p. 39, traduce invece *kanglong* 抗龍 con ‘resisting dragon’.

22 Edizione *Sibu beiyao*, 1.6v. Legge, 1882, p. 61, traduce *xuan* 玄 e *huang* 黃 con “purple and yellow; De Visser, 1913, p. 37 traduce invece con “dark and yellow” e interpreta il brano come descrizione di un evento temporalesco (“Apparently a thunderstorm, with dark and yellow clouds flying through the sky, is described in this way”). Diény, 1987, p. 25: “Leur sang est noir et jaune”; Shaughnessy, 1996, p. 103: “The dragon fights in the wilds: its blood is black and yellow” (si ricorda che nel manoscritto di Mawangdui, che segue una sequenza diversa rispetto al testo corrente, l’esagramma *Kun* è il numero 33 ed è chiamato *Chuan* 川). Cfr. anche Pankenier, 2013, p. 54, nota 26, che traduce “their blood is reddish-brown” e impeccabilmente annota: “*Xuan* is dark red, bordering on black, the color of old coagulated blood, while *huang* (color of the loess soil, present-day ‘yellow’) can shade all the way from cream colored into brown”. L’appendice *Wenyan* 文言 (‘Chiarimenti testuali’; 1.7v), definisce *xuan* e *huang* rispettivamente come i colori di Cielo e Terra (*Tian xuan er Di huang* 天玄而地黃). Il manoscritto su bambù del Museo di Shanghai (tradotto in Shaughnessy, 2014, pp. 37-139) è pesantemente danneggiato e non riporta le sentenze relative agli esagrammi *qian* e *kun*; anche l’altro manoscritto su bambù dell’*Yijing*, ritrovato nel 1977 nella tomba n. 1 di Shuanggudui 雙古堆 (Fuyang 阜陽; Anhui), è molto danneggiato e l’unica sentenza leggibile dell’esagramma *kun* è quella relativa alla sesta linea, così tradotta in Shaughnessy, 2014, p. 215: “Top six: The dragon fights in the wilds, its...black and yellow...”.

23 Il drago (assieme a sole e luna, stelle e astri, montagne, fiori, rettili, vasi rituali, erbe, fiamme e chicchi di riso) è citato in una controversa lista di ‘raffigurazioni simboliche degli antichi’ (*guren zhi xiang* 古人之象) contenuta nel capitolo spurio *Yi Ji* 益稷 (‘Yi e Ji’; IV secolo d.C.); cfr. Legge, 1865, p. 80; Diény, 1987, pp. 160-161. Nel capitolo *Shun dian* 舜典 (‘Canone di Shun’; VI-V secolo a.C.), Long è l’appellativo di uno dei consiglieri del sovrano predinastico Shun (date tradizionali: 2257-2207 a.C.), incaricato di divulgare le ordinanze e di controllarne l’effettiva applicazione; cfr. Legge, 1865, p. 49.

re')²⁴, il carattere *long* compare in tre Odi dello *Shijing* per indicare i draghi raffigurati con valenze simboliche e apotropaiche su scudi e stendardi.

L'Ode 128 (*Xiaorong* 小戎), che descrive nel dettaglio un carro da guerra, parla nel quinto verso della seconda strofa di 'scudi con draghi' (*longdun* 龍盾) installati per proteggere l'equipaggio;²⁵ la terza strofa dell'Ode 300 (*Bigong* 閼宮) menziona invece 'stendardi con draghi' (*longqi* 龍旗) innalzati dal figlio del Duca Zhuang 莊 di Lu (693-662 a.C.) in occasione dei sacrifici ancestrali.²⁶

Di 'stendardi con draghi' esibiti sui carri regali durante una solenne offerta di miglio e riso (*dachi* 大糲) presentata agli antenati parla infine un controverso passaggio nella terza strofa dell'Ode 303 (*Xuanniao* 玄鳥; terzultima dello *Shijing*, e terzo dei cinque 'Inni di Shang' o *Shangsong* 商頌).²⁷

Il capitolo 27 del *Zhouli* 周禮 ('Riti di Zhou'; anche noto come *Zhouguan* 周官: 'Istituzioni Zhou'; V-IV secolo a.C.), nella sezione *Chunguan* 春官 ('Dicastero della Primavera' o 'dei Riti'), alla voce *Sichang* 司常 ('Supervisore ai vessilli'), menziona un grande stendardo (*dachang* 大常) con sole e luna, e un vessillo (*qi* 旂) con draghi intrecciati (*jiaolong* 交龍), rispettivamente innalzati dal re (*Tianzi* 天子: 'Figlio-del-Cielo') e dai feudatari (*zhuhou* 諸侯) durante le grandi riviste militari (*dayue* 大閱).²⁸

Uno "stendardo con draghi munito di nove dentellature, che simboleggia il 'Grande Fuoco'" (*longqi jiuyou yi xiang Dahuo* 龍旗九旂以象大火), issato sui carri dei grandi feudatari, è menzionato invece nel capitolo 40,²⁹ che alla voce *Huahui* 畫

24 Cfr. ad esempio l'Ode 293 (*Zhuo* 酌; *Zhouong* 周頌 ('Inni di Zhou'), III.8; Legge, 1871, p. 607: "We have been favoured to receive / what the martial king achieved" (我龍受之。躡躡王之造); Karlgren, 1950, p. 252: "We have been favoured and received it; / martial were the king's deeds". Per una introduzione allo *Shijing*, v. Wang Jingzhi, 1982, vol. I, pp. 244-339; Loewe, 1993, pp. 415-423.

25 L'Ode 128 è la terza delle 'Arie di Qin' (*Qinfeng* 秦風), che occupano l'undicesima parte della prima sezione (*Guofeng* 國風: 'Arie degli stati'); cfr. Legge, 1871, p. 194; Karlgren, 1950, p. 82; Diény, 1987, p. 162.

26 莊公之子。龍旗承祀。L'Ode 300 è il quarto degli 'Inni di Lu' (*Lusong* 魯頌); cfr. Legge, 1871, p. 624: "The son of Duke Chwang, / with dragon-emblazoned banner attends the sacrifices"; Karlgren, 1950, p. 260: "The son of prince Chuang, with dragon banners (he comes and) presents sacrifices".

27 武丁孫子。武王靡不勝。龍旗十乘。大糲是承。Cfr. Legge, 1871, p. 637: "The descendant of Woo-ting / Is a martial king, equal to every emergency. / Ten princes, [who came] with their dragon-emblazoned banners, / Bear the large dishes of millet". Karlgren, 1950, p. 263, traduce in modo molto diverso e discutibile: "The descendant of the Martial King (i.e. Tang), Wu Ting, had none whom he did not vanquish; with dragon banners and ten chariots he (went and) presented the great sacrificial grain".

28 Ruan Yuan 阮元 (a cura di), *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 (I Tredici Classici con commento e sottocommento), 1815, rist. Beijing, Zhonghua shuju, 1980, vol. I, p. 826a-b; Biot, 1851, vol. II, pp. 133-134; Diény, 1987, p. 191.

29 *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 914b. *Dahuo* 大火 ('Grande fuoco') indica la stella Antares (α Scorpii), che con σ Scorpii e τ Scorpii è il 'cuore' (*xin* 心) del Drago Verdeazzurro/Ceruleo (*Qinglong* 青龍/*Canglong* 蒼龍), ampia costellazione orientale che include parti di Vergine, Bilancia, Sagittario e Scorpione (alla cui coda, *wei* 尾, formata da nove stelle, potrebbero per inciso alludere le dentellature

績 (‘Pittori e ricamatori’) specifica che “per [simboleggiare] l’acqua ci si serve del drago” (*shui yi long* 水以龍).³⁰

Nella sezione *Diguan* 地官 (‘Dicastero della Terra’, che provvedeva all’edificazione morale e culturale delle persone e al controllo della correttezza delle transazioni commerciali), il capitolo 15 del *Zhouli*, alla voce *Zhangjie* 掌節 (‘Responsabili di tavolette e lasciapassare’), fornisce una lista di tavolette (di giada o di corno) usate come insegne di rango conferite a emissari reali e ambasciatori, specificando che “nei territori montagnosi si usano tavolette raffiguranti la tigre; in quelli pianeggianti si usano tavolette con figure umane, e in quelli ricchi di laghi e paludi si usano tavolette raffiguranti il drago”.³¹

Nella sezione *Xiaguan* 夏官 (‘Dicastero dell’Estate’, o ‘dell’Esercito’), alla voce *Souren* 廋人 (‘Addestratori [di cavalli]’), è infine registrata una particolare accezione del carattere *long*, che indicava i “destrieri con altezza al garrese superiore agli otto piedi”.³²

Quest’ultima accezione è usata anche nel capitolo 10 dello *Yili* 儀禮 (‘Cerimoniale’), dedicato alle visite ufficiali dei feudatari al sovrano (*Jinli* 覲禮); tra le complesse norme cerimoniali ivi esposte è specificato che il feudatario deve presentarsi “montando un carro nero, e issando uno stendardo con draghi” (*cheng heiche, zai longqi* 乘黑車，載龍旂)³³ e che il Figlio-del-Cielo deve riceverlo “montando un carro tirato da ‘cavalli-drago’, innalzando un grande vessillo che raffigura il sole e la luna, un drago che si alza in volo e un drago che scende dall’alto”.³⁴

Fra i numerosi brani reperibili all’interno del *Liji* 禮記 (‘Memorie sui riti’),³⁵ il più significativo compare nel capitolo *Liyun* 禮運 (‘Fasi evolutive della ritualità’) e fornisce quella che sembra essere la più antica enumerazione dei *Siling* 四靈 (Quattro Esseri Sovrannaturali)³⁶, ovvero ‘unicorno’ (*lin* 麟), ‘fenice’ (*feng* 鳳), tartaruga

dello stendardo); cfr. Biot, 1851, vol. II, pp. 488-489; Needham, 1959, p. 250; Klepešta e Rühl, 1976, pp. 236-237; Diény, 1987, pp. 224-227; Pankenier, 2013, p. 45. Il capitolo 40 fa parte del *Kaogongji* 考工記 (‘Memorie su arti e mestieri’), testo in origine indipendente inserito nel *Zhouli* per sostituire la sesta sezione perduta (*Dongguan* 冬官: ‘Dicastero dell’Inverno’). Sulle complesse vicende testuali del *Zhouli/Zhouguan*, cfr. Karlgren, 1931, e il contributo di William G. Boltz in Loewe, 1993, pp. 24-32.

30 *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 918c; Biot, 1851, vol. II, p. 516; Diény, 1987, p. 161.

31 *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 739c: 山國用虎節。土國用人節。澤國用龍節。 Cfr. Biot, 1851, vol. I, p. 334; Diény, 1987, pp. 161-162.

32 *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 861c: 馬八尺以上爲龍。 Cfr. Biot, 1851, vol. II, pp. 261-262; Diény, 1987, pp. 201-202.

33 *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 1089a; Couvreur, 1916, p. 376.

34 *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 1093b: 天子乘龍。載大旂，象日月升龍降龍; Couvreur, 1916, p. 392; Diény, 1987, p. 190. Il testo corrente dell’*Yili* (o *Shili* 士禮) risale al primo periodo Han (II-I secolo a.C.), ma si basa su tradizioni e materiali sicuramente più antichi; cfr. Wang Jingzhi, 1982, vol. II, pp. 1-36, e la voce di William G. Boltz in Loewe, 1993, pp. 234-243.

35 Sulle complesse questioni relative alla composizione e datazione del testo, cfr. Wang Jingzhi, 1982, vol. II, pp. 37-81, e la voce curata da Jeffrey K. Riegel in Loewe, 1993, pp. 293-297.

36 Il termine *Si Ling* è variamente tradotto con ‘the four intelligent creatures’ (Legge, 1885, p.

(gui 龜), e drago (*long* 龍).

“Trattandoli come animali domestici si avrà sempre di che bere e mangiare”;³⁷ inoltre, se si pratica il buon governo applicando perfettamente i principî di ritualità e giustizia, secondo il modello dei saggi sovrani antichi (*xianwang* 先王), “il maschio e la femmina di fenice e unicorno si aggireranno fra le sterpaglie dei sobborghi, e tartarughe e draghi nuoteranno negli stagni di palazzo”.³⁸

Nella sezione dedicata alle offerte sacrificali nei sobborghi meridionali della capitale (*Jiao tesheng* 郊特牲) si specifica che il Re deve montare un carro privo di ornamenti per valorizzare la semplicità naturale, e che deve innalzare un “vessillo con dodici dentellature raffigurante il drago, il sole e la luna per simboleggiare il Cielo”.³⁹

Nel capitolo *Zhongyong* 中庸 (‘L’invariabile mezzo’)⁴⁰ il drago compare inoltre in una lista di creature che vivono nelle acque più profonde e che include grandi testuggini (*yuan* 鼃), coccodrilli (*tuo* 鼉), draghi (*jiaolong* 蛟龍), pesci e trionici (*yu bie* 魚鼈).⁴¹

384); ‘les quatre animaux qui donnent de présages’ e ‘presaga (animalia)’ (Couvreur, 1913, vol. I.2, p. 524), ‘the four spiritual animals par excellence’ (De Visser, 1913, p. 39), “Quatre merveilles” (Diény, 1987, p. 53).

37 四靈以為畜，故飲食有由也。Il testo prosegue specificando che “rendendo domestico il drago, pesci e storioni non si nasconderanno in profondità; rendendo domestica la fenice, gli uccelli non voleranno via spaventati; addomesticando l’unicorno e la tartaruga, gli animali non fuggiranno l’uomo e i sentimenti umani non saranno sviati” (龍以為畜，故魚鮪不滄。鳳以為畜，故鳥不獠。麟以為畜，故獸不狘。龜以為畜，故人情不失)。Cfr. *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1425a; Couvreur, 1913, vol. I.2, p. 524.

38 *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1427b: 鳳皇麒麟皆在郊禰，龜龍在宮沼; Couvreur, 1913, vol. I.2, p. 536; Diény, 1987, pp. 53 e 72. Rispetto alla lista precedente, si noti *en passant* la specificazione di un corrispettivo maschile (*qi* 麒) e femminile (*huang* 皇=鳳) nelle denominazioni di ‘unicorni’ e ‘fenici’, e la sua assenza nel caso della tartaruga e del drago. Lo stesso fatto è riscontrabile anche nel *Da Dai Liji* 大戴禮記 (v. *infra*).

39 Cfr. *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1453b: 旂十有二旂，龍章而設日月以象天也; Couvreur, 1913, vol. I.2, p. 592-593; Diény, 1987, pp. 189-190. Di uno stendardo reale con draghi e nove dentellature (*longqi jiuyou* 龍旂九旒) parla anche il capitolo ‘Memorie sulla musica’ (*Yueji* 樂記); cfr. Diény, 1987, p. 190. Lo stesso Diény (p. 192), menziona anche due brevi passaggi dedicati all’uso simbolico del drago come ornamentazione funebre. Alla morte del sovrano, il suo sarcofago era coperto da un drappo con draghi (*longwei* 龍帷; capitolo *Sang daji* 喪大記; *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1583c), e trasportato da un carro con draghi dipinti sul timone (*longchun* 龍輶; capitolo *Tangong xia* 檀弓下; *Shisan jing zhushu*, vol. I, p. 1312); cfr. Diény, 1987, pp. 196-197.

40 Capitolo estrapolato dal *Liji* al pari del *Daxue* 大學 (Il grande sapere) dal grande filosofo-filologo neoconfuciano Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) e da lui inserito fra i *Sishu* 四書 (‘Quattro Libri’; 1189), assieme ai ‘Dialoghi’ di Confucio (*Lunyu* 論語) e all’opera di Mencio (*Mengzi* 孟子). Sui *Sishu*, cfr. Wang Jingzhi, 1982, vol. II, pp. 292-312.

41 Cfr. *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1633b; Couvreur, 1913, vol. II.2, p. 466, che traduce discutibilmente *tuo* e *jiaolong* con ‘crocodiles de différents genres’; Legge, 1893, p. 421, che traduce “largest tortoises, iguanas, iguanodons, dragons, fishes, and turtles”; Diény, 1987, p. 47, che traduce “des chélonées et des crocodiles, des dragons *jiao* et *long*, des poissons et de tortues molles”. Il trion-

Oltre che nel lungo brano relativo al ventinovesimo anno di signoria del Duca Zhao di Lu (513 a.C.; v. *infra*, Appendice 1), il *Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳 ('Commentario di Zuo agli Annali Primavera e Autunni', nono dei Tredici Classici)⁴² si occupa di draghi anche in altre occasioni, riferendosi tanto all'animale quanto alla costellazione che da esso trae nome.

In un passaggio relativo al ventunesimo anno di signoria del Duca Xiang 襄 (552 a.C.), il testo specifica che "le profondità montane e i vasti specchi d'acqua sono i luoghi che generano draghi e serpenti" (*long she* 龍蛇).⁴³ Un brano relativo al diciannovesimo anno del Duca Zhao 昭 (523 a.C.) riferisce invece le catastrofiche conseguenze di una lotta fra draghi nei gorghi del fiume Wei 洧, che causò inondazioni nello stato di Zheng 鄭.⁴⁴

Un primo riferimento astronomico alla costellazione del 'drago ceruleo' (*canglong* 蒼龍) è contenuto nel commentario al quinto anno del Duca Huan 桓 (707 a.C.), in cui si parla del 'grande sacrificio per chiedere la pioggia' (*dayu* 大雩) officiato quando la costellazione si rendeva visibile ad oriente;⁴⁵ il secondo riferimento è invece contenuto nel commentario al ventottesimo anno del Duca Xiang (545 a.C.) e allude a un presagio di carestia imminente negli stati di Song e Zheng.⁴⁶

Nella seconda parte del terzo libro di Mencio (*Mengzi* 孟子; IV secolo a.C.), che

ice (*Tryonix triunguis*) è in effetti una 'tortue molle', ovvero una tartaruga acquatica priva di placche cornee; la specie asiatica (*Pelodiscus sinensis*) a cui pare alludere il testo è una vulnerabile tartaruga d'acqua dolce con guscio bruno-olivastro, coriaceo e flessibile, diffusa in due sottospecie in gran parte della Cina, e oggi, come altre, a serio rischio d'estinzione a causa della prelibatezza delle carni e dei loro presunti poteri 'curativi'.

42 Sulla datazione del testo (IV-III secolo a.C.), cfr. Karlgren, 1926 e 1931; Maspero, 1931-32; Wang Jingzhi, 1982, vol. II, pp. 109-145; Loewe, 1993, pp. 67-76. Sui legami fra *Zuozhuan* e *Guoyu* 國語 ('Discorsi degli Stati'), cfr. Fracasso, 2022, pp. 43-45.

43 Cfr. *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1971c: 深山大澤實生龍蛇; Legge, 1872, p. 488 e 491; Diény, 1987, p. 91.

44 Cfr. *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 2088a; Legge, 1872, pp. 674-675; Diény, 1987, pp. 99-100.

45 Cfr. *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1749a; Legge, 1872, pp. 45-46. Cfr. anche Diény, 1987, pp. 60-61, che così traduce il commento di Du Yu 杜預 (222-284): "Au mois *jiansi* (le sixième du calendrier ds Zhou, soit le quatrième du calendrier imperial) les constellations qui forment le corps du Dragon vert paraissent à l'est, au crépuscule. Les dix mille êtres commencent à prospérer. Ils attendent la pluie pour grandir. C'est pourquoi on sacrifie au ciel, priant pour que se répande au loin, sur le cent céréales, une pluie genereuse" (建巳之月, 蒼龍宿之體昏見東方。萬物始盛, 待雨而大。故祭天遠為百穀祈膏雨)。

46 *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 1998c: "Il Serpente è salito sul Drago. Il Drago è l'astro di Song e Zheng, e in quei due stati si soffrirà certamente la fame" (蛇乘龍。龍, 宋鄭之星也。宋鄭必饑)。Cfr. Legge, 1872, pp. 536 e 540; Diény, 1987, pp. 226-227. Un quinto passaggio (Duca Zhao 昭, anno 17: 525 a.C.) menziona la presenza di 'maestri dei draghi' (*longshi* 龍師) al tempo del primo sovrano predinastico Tai Hao 太皞 (meglio noto come Fu Xi 伏羲; cfr. Fracasso, 2013, pp. 10-13). Sul brano in questione (*Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 2083a), cfr. Legge, 1872, 666-667 (che traduce *longshi* con 'dragon officers'); Diény, 1987, p. 169 (che traduce con 'maîtres-dragons').

chiude il novero dei Tredici Classici, draghi e serpenti sono nominati in un brano relativo alla mitica alluvione (*hongshui* 洪水: ‘acque debordanti’) verificatasi al tempo del sovrano predinastico Yao 堯 (date tradizionali: 2357-2257 a.C.) e risolta, un paio di secoli dopo, dalle gesta idragogiche di Yu il Grande (Da Yu 大禹), fondatore della prima dinastia (Xia 夏; date tradizionali: 2207-1766 a.C.):

Al tempo di Yao, i corsi d’acqua fluirono in modo anomalo e invasero il Regno di Mezzo. Serpenti e draghi vi si stanziarono e il popolo non ebbe più un luogo in cui stare al sicuro. Chi abitava nei terreni più in basso si costruì piattaforme sugli alberi, e chi viveva più in alto trovò riparo nelle caverne. [...] Fu ordinato a Yu di regolare le acque e Yu, scavando [personalmente] il terreno, le fece fluire verso il mare, cacciando serpenti e draghi e relegandoli nelle zone paludose.⁴⁷

2.2. Le fonti filosofico-letterarie

Il *Da Dai Liji* 大戴禮記 (‘Memorie sui riti di Dai il Vecchio’; IV-I sec. a.C.), che per gli stretti legami col *Liji* può essere considerato come una sorta di ‘quattordicesimo Classico’, riprende il tema dei *Si Ling* 四靈 (v. *supra*) nell’ultimo dei dieci capitoli dedicati ai discorsi di Zengzi 曾子 (cap. 58: *Zengzi Tianyuan* 曾子天圓; ‘Zengzi sulla rotondità del Cielo’) in cui il famoso discepolo diretto di Confucio ribadisce, fra le altre cose, la natura Yin-acquatica del drago, e inserisce il ‘Saggio’ come potenziale ‘quinto *Ling*’:

Gli esseri con pelo nascono già pelosi e quelli con piume nascono già piumati; gli esseri con pelo e piume sono ciò che i soffi Yang producono. Gli esseri con scaglie nascono col carapace e quelli con squame nascono già squamosi. Gli esseri con scaglie e squame sono ciò che i soffi Yin producono. Solo l’uomo nasce a pelle nuda, perché è [armonica] quintessenza (*jing* 精) di Yin e Yang. La quintessenza degli esseri con pelo è l’unicorno. La quintessenza dei piumati è la fenice, quella degli esseri con scaglie è la tartaruga, e quella degli esseri squamosi è il drago. La quintessenza degli esseri a pelle nuda è il Saggio (*Shengren* 聖人). Senza vento il drago non vola, e senza fuoco la tartaruga non si incrina;⁴⁸ tutto ciò rientra nella sfera di Yin e Yang.”⁴⁹

47 *Mengzi, Teng Wengong xia* 滕文公下; *Shisan jing zhushu*, vol. II, p. 2714b: 當堯之時，水逆行，氾濫於中國。蛇龍居之，民無所定。下者爲巢，上者營窟 [...] 使禹治之。禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之淮。 Cfr. Legge, 1895, p. 279. Sulla figura di Yu il Grande, ultimo dei sovrani predinastici e fondatore della prima dinastia, cfr. Fracasso, 2013, pp. 24-29. Sul presunto aiuto fornito a Yu da un drago alato, v. *infra*, nota 71. Sul *Mengzi*, cfr. Wang Jingzhi, 1982, vol. II, pp. 256-291, e la voce curata da D.C. Lau in Loewe, 1993, pp. 331-335.

48 龍非風不舉。龜非火不兆。 Riferimento all’arte della plastromanzia, che trae pronostici leggendo le incrinature prodotte sulla superficie esterna di un piastrone o carapace dall’applicazione prolungata di una punta incandescente in appositi incavi assottigliati sul lato opposto. Sull’argomento, cfr. Fracasso, 2013(a), pp. 548-559.

49 Gao Ming, 1975, pp. 209-210: 毛蟲毛而後生。羽蟲羽而後生。毛羽之蟲陽氣所生也。

Il rapporto gerarchico fra gli ormai ‘*Wu Ling*’ e gli altri appartenenti alle specie di pertinenza, è specificato nel capitolo 81 (*Yi benming* 易本命: ‘Funzione basilare del Mutamento’), secondo il quale ciascuna delle categorie menzionate (con pelo, piumati, con scaglie, squamosi, a pelle nuda) raggruppa 360 varietà ed è rispettivamente ‘capeggiata’ (*zhang* 長) da unicorno maschio e femmina (*qilin* 麒麟), fenice maschio e femmina (*fenghuang* 鳳皇), ‘tartaruga divina’ (*shengui* 神龜), e ‘draghi’ (*jiaolong* 蛟龍); sopra tutti, al centro, sta il ‘Saggio’ (che dovrebbe, per quanto possibile, capeggiare con altrettanta autorevolezza le trecentosessanta presunte varietà degli umani).⁵⁰

Come già sottolineato parlando del *Liji* (v. *supra*, nota 38), il testo riporta un corrispettivo di genere maschile (*qi* 麒) e femminile (*huang* 皇=凰) nelle denominazioni di ‘unicorni’ e ‘fenici’, ma non nel caso della tartaruga (semplicemente ‘divina’) e del drago (indicato dal binomio *jiaolong* 蛟龍, che non ha palesi implicazioni di genere ma fa semplicemente riferimento all’assenza o presenza di corna). L’unico testo che parla di draghi in termini di maschio (*xiong* 雄) e femmina (*ci* 雌) è il *Chunqiu Zuozhuan*, nel lungo brano qui tradotto in appendice (v. *infra*).⁵¹

Allo stesso *Chunqiu Zuozhuan* è strettamente legato il *Guoyu* 國語 (‘Discorsi degli Stati’; V-IV secolo a.C.),⁵² che fornisce al mosaico tre tasselli testuali di dimensioni e sapori diversi. Nel primo, tratto dal capitolo 5 (*Luyu xia* 魯語下: ‘Discorsi di Lu, parte II’), un surreale Confucio, subdolamente interpellato in poco ortodossa veste di specialista di prodigi, sentenza con sicurezza su spiriti ‘elementali’ e ‘bizzarie di natura’ (*guai* 怪):

Ji Huanzi, durante lo scavo di un pozzo, trovò una giara che conteneva una [sorta di] capra. Incaricò quindi qualcuno di andare da Zhongni (Confucio) e di interrogarlo dicendo: “Scavando un pozzo abbiamo trovato un cane; che significa?”

Confucio replicò:

“Per quanto ne so io, dovrebbe essere una capra. Ho infatti inteso dire che le ‘bizzarrie’

介蟲介而後生。鱗蟲鱗而後生。介鱗之蟲陰氣所生也。唯人為裸匈而後生也，陰陽之精也。毛蟲之精者曰麟。羽蟲之精者曰鳳。介蟲之精者曰龜。鱗蟲之精者曰龍。裸蟲之精者曰聖人。龍非風不舉。龜非火不兆。此皆陰陽之際也。Una glossa di Lu Bian 盧辯 (VI secolo) afferma che “tartaruga e drago sono Yin; vento e fuoco sono Yang; Yin e Yang tendono a riunirsi” (龜龍為陰，風火為陽，陰陽會也).

50 Cfr. Gao Ming, 1975, pp. 478-479. Sul primato del drago fra le ‘specie ittiche’, cfr. anche i brani riuniti da Diény, 1987, pp. 50-51.

51 Lo *Huainanzi* 淮南子 (‘Maestri di Huainan’; 139 a.C.), nel capitolo 17 (*Shuolin xun* 說林訓: ‘Foresta di detti’; Liu Wendian, 1926, 17.10r), afferma tuttavia che, “il drago divino non ha *partner*” (*shenlong bu pi* 神龍不匹). Cfr. Diény, 1987, p. 54 (“le dragon divin n’a pas de compagnon”) e l’identica traduzione in Le Blanc e Mathieu, 1983, p. 819.

52 Sui rapporti fra *Guoyu* (anche noto come *Chunqiu waizhuan guoyu* 春秋外傳國語: ‘Primavera e autunno: tradizioni secondarie e discorsi degli stati’) e *Zuozhuan*, e sulla figura di Zuo Qiuming/ Zuoqiu Ming 左丘明 (V secolo a.C.), a cui entrambe le opere sono state tradizionalmente attribuite, cfr. Fracasso, 2022, pp. 43-46.

di alberi e rocce sono il monopode Kui e gli spiriti *wangliang*; le ‘bizzarrie’ dell’acqua sono i draghi e gli spiriti *wangxiang*; la ‘bizzarria’ della terra è la capra *fen*.⁵³

Il secondo tassello è una cospicua citazione da un testo chiamato *Xunyu* 訓語 (‘Discorsi istruttivi’), preservata nel capitolo 16 (dedicato allo stato di Zheng: *Zhen-gyu* 鄭語); la complessa vicenda ivi narrata, e in gran parte ricalcata da Liu Xiang 劉向 (79-8 a.C.) nel settimo libro del *Lienü zhuan* 列女傳 (‘Vite di donne’; 16 a.C.), riguarda l’apparizione di due spiriti delle terre di Bao 褒 sotto forma di draghi parlanti nel cortile di palazzo di uno degli ultimi re Xia. La loro bava, raccolta e preservata in uno scrigno, fu incautamente ‘liberata’ una decina di secoli più tardi e, dopo aver assunto sembianze di una lucertola nera, si infilò nell’harem e ivi incrociò i passi di una sposa bambina, che si ritrovò misteriosamente fecondata e in seguito costretta ad abbandonare la bimba appena partorita; quest’ultima, raccolta e cresciuta nelle terre di Bao da una coppia di fuggiaschi venditori di archi e frecce, sarebbe poi divenuta, col nome di Bao Si 褒姒, la consorte dell’ultimo sovrano Zhou Occidentale (Re You di Zhou 周幽王: 781-771 a.C.) e avrebbe con lui dato il colpo di grazia alla già languente prima fase dinastica.⁵⁴

Col terzo passaggio si ritorna invece ai vessilli, già più volte incontrati nei Classici, menzionando la regalia conferita al Duca Huan di Qi (齊桓公; 685-643 a.C.) con “privilegio di montare il ‘gran carro’ (*dalu* 大輅) con stendardi con draghi a nove dentellature (*longqi jiuyou* 龍旗九旂), e bandiere rosse all’entrata nei campi militari.”⁵⁵

Lo stesso stendardo a nove dentellature rientra in un’elaborata lista di componenti del carro regale che apre il ‘Discorso sul Rito’ (*Lilun* 禮論) del ‘post-confuciano’ **Xunzi** 荀子 (Xun Kuang 荀況/Xun Qing 荀卿; IV-III secolo a.C.) e mira a magnificare le funzioni ‘nutritive’ (*yang* 養), in termini fisici e di immagine, dei diversi *status symbols* esibiti dal gran carro del Re per enfatizzare la differenza di rango del celeste occupante:

53 *Guoyu*, 5, rist. Shanghai, Guji chubanshe, 1978, pp. 201-202: 季桓子穿井，獲土缶，其中有羊焉。使問之仲尼曰。吾穿井而獲狗，何也。對曰。以丘之所聞，羊也。丘聞之。木石之怪曰夔，魍魎。水之怪曰龍，罔象。土之怪曰羆羊。 Cfr. Diény, 1987, p. 148. Sulle ‘bizzarrie’ di boschi, monti e acque, cfr. Bodde, 1975, pp. 102-108. Il commento di Wei Zhao (204-273) definisce i *kui* come uomini-scimmia monopodi e parlanti del sud-est, e i *wangliang* come ‘emanazione quintessenziale dei monti’ (*shanjing* 山精) che sa “riprodurre suoni umani e sviare la gente” (做人聲，迷惑人也). I *wangxiang*, noti anche col nome di ‘escrescenze umide’ (*muzhong* 沐腫), generate da miasmi di legno sommerso, sono invece ivi segnalati come “mangia-uomini” (*shiren* 食人). La ‘capra *fen* 羆’, di sesso incerto, sarebbe infine il risultato di un’indebita filiazione incompiuta di particolari terre grasse (come lascia supporre la variante omofona *fenyang* 墳羊).

54 *Guoyu*, 16, rist. Shanghai, Guji chubanshe, 1978, pp. 519-522; la narrazione è ripresa anche nel quarto libro (*Zhou benji* 周本紀: ‘Annali Zhou’) dello *Shiji* 史記 (‘Memorie storiche’) di Sima Qian 司馬遷 (c. 145-86 a.C.). Una traduzione parziale da *Guoyu* è fornita in Diény, 1987, pp. 121-122. La versione finale di Liu Xiang è stata già tradotta e ampiamente commentata in Fracasso, 2005, pp. 39-46.

55 *Guoyu*, 6, rist. Shanghai, Guji chubanshe, 1978, pp. 245-246: 賞服大輅，龍旗九旂。渠門赤旂; cfr. Diény, 1987, p. 189.

Il gran carro del Figlio-del-Cielo ha più strati di stuoie [nel cassone] per garantire comodità al suo corpo; i mazzi d'iris e angelica fissati a lato sono ciò che 'nutre' il suo naso; la barra frontale ageminata nutre la sua vista, e il tintinnio delle campanelle che suonano arie diverse al passo e al galoppo⁵⁶ nutre il suo orecchio; lo stendardo con draghi a nove dentellature (*longqi jiuyou* 龍旗九旒) rafforza la sua credibilità (*xin* 信); le decorazioni con rinoceronti accucciati e lo stringere un arco avvolto in pelle di tigre, le borchie con draghi senza corna dei finimenti (*jiaoxian* 蛟韉), il baldacchino di seta, e il puntale a forma di drago (*milong* 彌龍) [del timone] sono ciò che amplificano la sua maestosità (*wei* 威).⁵⁷

Due altri brani del *Xunzi* fanno riferimento a gorgi fluviali e abissi come *habitat* ideale per draghi (*jiaolong* 蛟龍) e pesci.⁵⁸

“Quando i draghi (*jiaolong*) raggiungono l'acqua, la loro divinità si consolida”, afferma invece il capitolo 2 (*Xingshi* 形勢: ‘Forma e forza’) dell'eclettico *Guanzi* 管子 (‘Maestro Guan’; IV-I secolo a.C.), che aggiunge ulteriori informazioni nel collegato capitolo 64 (*Xingshi jie* 形勢解: ‘Chiarimenti su forma e forza’): “I draghi sono rettili acquatici di natura divina. Sopra alle acque la loro divinità si consolida, e sprofondando in acqua si disgrega”.⁵⁹

I poteri derivanti da tale divina natura sono più ampiamente descritti nel capitolo

56 Procedendo al passo le campanelle fissate ai finimenti dei cavalli eseguivano le arie marziali *wu* 武 e *xiang* 象, ricollegabili al fondatore Re Wu 武 di Zhou; al galoppo le arie accennate erano invece *shao* 韶 e *hu* 護, rispettivamente ricollegabili al sovrano predinastico Shun 舜 e al fondatore della precedente dinastia Shang, Cheng Tang 成湯 (Tang ‘il Trionfatore’).

57 *Xunzi*, cap. 20. Cfr. Wang Xianqian, 1891, XIII.2: 故天子大路越席, 所以養體也; 側載翠芷, 所以養鼻也; 前有錯衡, 所以養目也; 和鸞之聲, 步中武象, 趨中韶護, 所以養耳也; 龍旗九旒, 所以養信也; 寢兕持虎, 蛟韉、絲末、彌龍, 所以養威也. La seconda parte contiene caratteri molto controversi che producono di conseguenza esiti molto diversi in traduzione. Limitandosi ai caratteri *jiaoxian* 蛟韉, cfr. ad es. Dubs, 1928, pp. 214-215, che traduce “alligator adorned harness”; Knoblock, 1994, p. 56 (“back harnesses with scaly dragon patterns”); Hutton, 2014, pp. 201-202 (“serpent decorated coverings for the horses”). Diversa è anche la traduzione delle espressioni *yangxin* 養信 (‘rafforza la sua credibilità’) e *yangwei* 養威 (‘amplificano la sua maestosità’), resi con “refresh his spirits” e “care for his majesty” da Dubs, “nurture a sense of sacredness around him” e “nurture his majestic authority” da Knoblock, e “nurture his ability to inspire trust” e “nurture his awe-inspiring authority” da Hutton.

58 *Xunzi*, cap. 1 (*Qinxue* 勤學: ‘Incoraggiare gli studi’); Wang Xianqian, 1891, I.8: “L’accumulo d’acque crea abissi, da cui nascono draghi” (積水成淵, 蛟龍生焉); cfr. Dubs, 1928, p. 34: “By gathering water and making a pool, the crocodile and dragon are brought forth”; Diény, 1987, p. 27 (“En s’accumulant les eaux deviennent abîme, et les dragons *jiao* et *long* y voient le jour”; Hutton, 2014, p. 3 (“If you accumulate as much water to form a deep pool, then dragons will come to live in it”). *Xunzi*, Cap. 14 (*Zhishi* 致士: ‘Attrarre i letterati’); Wang Xianqian, 1891, VII.16: “I profondi gorgi fluviali sono i luoghi in cui stanno draghi e pesci” (川淵者魚龍之居也); cfr. Diény, 1987, p. 27; Hutton, 2014, p. 142.

59 *Guanzi*, ed. *Zhuzi jicheng*, Taipei, 1981, I.3 (cap. 2: 蛟龍得水而神可立) e XX.325 (cap. 64: 蛟龍, 水蟲之神者也. 乘於水則神可立, 失於水則神廢).

39 (*Shuidi* 水地: ‘Acque e terre’):

Il drago nasce nell’acqua, e vi guizza con riflessi di cinque colori. In ciò sta la sua divinità: se intende rimpicciolirsi può trasformarsi in baco o bruco, e se vuole ingrandirsi può farlo fino a contenere tutto ciò che sta sotto il Cielo; se vuole salire si innalza sopra nubi e vapori, e se decide di scendere può spingersi alle più ime scaturigini. Il suo trasformarsi non ha date prefissate, e nel salire o scendere non bada a tempo e stagione.⁶⁰

La possibilità di imbrigliare i draghi e di avvalersene come mezzo di locomozione è accennata in un immaginifico passo del primo capitolo del *Zhuangzi* 莊子 (*Xiaoyaoyou* 逍遙遊: ‘Vagando a piacere’), che apre la sezione *Neipian* 內篇 (‘Capitoli interni’; 1-7; IV secolo a.C.), e parla di un essere sovrannaturale che vive su un monte fra gli oscuri flutti del Mare Settentrionale:

Lontano da qui, sul monte Gushe, risiede un immortale divinizzato (*shenren* 神人).⁶¹

Ha pelle bianca come ghiaccio e neve, e i modi riservati di una vergine. Non mangia i cinque grani, respira vento e beve rugiada. Monta nubi e vapori [a mo’ di carro] e conduce draghi volanti (*feilong* 飛龍), viaggiando fin oltre i Quattro Mari.⁶²

Nel capitolo 14 (*Tianyun* 天運: ‘Celesti rivoluzioni’), che appartiene alla sezione *Waipian* 外篇 (‘Capitoli esterni’; III-II secolo a.C.), l’immagine del drago è usata da un ancora sconvolto Confucio per descrivere le sue impressioni dopo il leggendario incontro con Laozi 老子:

60 Ed. *Zhuzi jicheng*, XIV.237: 龍生於水，被五色而游。故神。欲小則化如蠶蠋，欲大則藏天下。欲尚則入深泉。變化無日，上下無時。Un altro brano, nel capitolo 17 (*Bingfa* 兵法: ‘Arte della guerra’; ed. cit., VI.95), raccomanda di innalzare l’emblema del drago (*longzhang* 龍章) prima di viaggiare sull’acqua (舉龍章則行水).

61 Il termine *shenren*, che indica il grado supremo della gerarchia taoista, è variamente reso dai traduttori con, ad esempio, ‘Holy Man’ (Watson), ‘daemoniac man’ (Graham), ‘spirit man’ (Mair), ‘Spirit-Man’ (Ziporyn); gli stessi traduttori differiscono anche nella lettura dell’oronimo Gushe (adottando le varianti Guyi o Guye).

62 Guo Qingfan, 1894, p. 28: 藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍而遊乎四海之外。Il verbo *cheng* 乘 è tipico del carro, e *yu* 御 è proprio dell’auriga; la descrizione ricorda il dipinto su seta da Zidanku riprodotto in Pankenier, 2013, fig. 2.2b, p. 46 (con erronea provenienza segnalata da Mawangdui), e *infra*, fig. 8. Cfr. anche, fra le molte traduzioni, Watson, 1968, p. 33, che traduce *cheng yunqi, yu feilong* 乘雲氣，御飛龍 con “climbs up on the clouds and mist, rides a flying dragon”; Graham, 1981, p. 46: “He rides the vapour of the clouds, yokes flying dragons to his chariot”; Mair, 1994, p. 7: “He rides on the clouds, drives a flying dragon,”; Ziporyn, 2009, p. 7: “He rides upon the air and clouds, as if hitching his chariot to soaring dragons”.

Quando Confucio rientrò dalla sua visita a Lao Dan (Laozi), non parlò per tre giorni. I discepoli chiesero: “Maestro, qual è la vostra valutazione dopo aver visto Lao Dan?” Confucio rispose: “Oggi posso solo dire di aver incontrato un drago, un essere che avvolgendo le spire si mostra al completo e svolgendole dispiega la sua perfezione, e che monta nubi e vapori nutrendosi di Yin e Yang. Sono rimasto a bocca aperta senza riuscire a chiuderla; come potrei mai valutarlo o criticarlo?”⁶³

Il penultimo, e frammentario, capitolo dell’opera (32: ‘Lie Yukou 列禦寇’), che appartiene alla sezione *Zapian* 雜篇 (‘Capitoli miscellanei’; IV-II secolo a.C.)⁶⁴ riporta infine uno dei tanti apologhi sull’umana stupidità (“Zhu Pingman studiò l’arte di ammazzare i draghi con Zhili Yi; spese i mille pezzi d’oro di famiglia e in tre anni apprese l’arte alla perfezione, ma non ebbe mai modo di avvalersene”)⁶⁵, oltre a un aneddoto narrato in prima persona da Zhuangzi che allude al diffuso tema del drago come ‘custode del tesoro’, e in cui si narra di un giovane povero che, tuffandosi nel fiume, trova sul fondo una perla meravigliosa e, una volta rientrato col bottino, è redarguito dal padre che così gli descrive il mortale rischio corso:

Una perla da mille pezzi d’oro si può trovare solo in un abisso nove volte profondo, sotto il mento di un drago nero (*lilong* 驪龍). Se sei riuscito a prenderla, devi averlo derubato nel sonno. Se tu avessi svegliato il drago nero, in quanti pezzettini saresti finito?⁶⁶

63 Cfr. Guo Qingfan, 1894, pp. 524-525: 孔子見老聃，三日不談。弟子問曰。夫子見老聃，亦將何規哉？孔子曰。吾乃今於是乎見龍。龍合而成體，散而成章，乘雲氣而養乎陰陽。予口張而不能嚙。予又何規老聃哉。 Cfr. anche Watson, 1968, p. 163; Diény, 1987, pp. 240-241; Mair, 1994, p. 140. Un breve accenno a pericolosi incontri è contenuto nel capitolo 17 (*Qishui* 秋水: ‘Acque d’autunno’): “Chi viaggia sull’acqua non può evitare i draghi (*jiaolong*): in ciò consiste il coraggio del pescatore” (夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也)。 Cfr. Guo Qingfan, 1894, p. 596; Watson, 1968, p. 185, che traduce *jiao* 蛟 con ‘sea serpent’.

64 Sulla stratificazione testuale del *Zhuangzi*, cfr. Graham, 1981, pp. 27-29, che definisce il capitolo 32 “ragbag chapter” (cfr. la definizione “heterogeneous collection of fragments” fornita da H.D. Roth in Loewe, 1993, p. 57).

65 Guo Qingfan, 1894, p. 1046: 朱泮漫學屠龍於支離益。單千金之家，三年技成而无所用其巧。 Cfr. Watson, 1968, pp. 360; Diény, 1987, p. 67; Mair, 1994, p. 331.

66 Guo Qingfan, 1894, p. 1061: 夫千金之珠，必在九重之淵而驪龍頷下。子能得珠者，必遭其睡也。使驪龍而寤，子尚奚微之有哉。 Cfr. Watson, 1968, pp. 355-356; Diény, 1987, p. 97; Mair, 1994, p. 327. Sul tema della perla, meglio documentato in epoca Han, cfr. anche Diény, 1987, pp. 67-69 e 142-146, e la glossa a *Huainanzi* 淮南子, capitolo 1 (*Yuan Dao xun* 原道訓: ‘Trattato sul Tao originario’) riportata dallo stesso Diény a p. 22: “Le dragon *jiao*, ou *jiao* des eaux, porte sur sa peau des perles” (蛟，水蛟。其皮有珠); nel capitolo 4 della stessa opera (*Dixing xun* 墜形訓: ‘Trattato sulla conformazione terrestre’; Liu Wendian, 1926, 4.7r) si afferma che “negli abissi dei draghi si trova la giada più splendente” (龍淵有玉英); cfr. Diény, 1987, p. 68 (“le gouffres de dragons contiennent des fleurs de jade”); Major, 1993, p. 167 (“the dragon’s lair in the depths yields the quintessential beauty of jade”); Le Blanc e Mathieu, 2003, p. 171 (“Dans les abîmes peuplés de dragons [il y a] des jades purs”). Della capacità del drago di “sputare perle” (*tu zhu* 吐珠) parla invece un frammento dell’apocrifo *Shangshu kaolingyao* 尚書考靈耀 (‘Ricerche sul trascendente fulgore del *Classico dei Documenti*’);

Il ‘Canone Moista’ (*Mozi* 墨子; V-III secolo a.C.) parla di draghi in due trattati molto diversi per datazione, stile e contenuti. Un primo breve passaggio è incapsulato nel capitolo 19, che fa parte dei cosiddetti *core chapters* (8-37; IV secolo a.C.) ed è dedicato alla quarta delle dieci antiche dottrine fondamentali, ovvero alla ‘Confu-tazione della guerra d’aggressione’ (*Feigong* 非攻);⁶⁷ i draghi sono ivi inseriti in una lista di severi moniti celesti inviati al tempo della mitica rivolta dei ‘Tre Miao’ (San Miao 三苗), che fu successivamente sedata da Yu il Grande.⁶⁸

Anticamente, i San Miao crearono grandi disordini, e il Cielo ne decretò la morte. Il sole spuntò prodigiosamente durante la notte, piovve sangue per tre giorni, draghi si riprodussero nei templi,⁶⁹ e i cani ulularono nel mercato. (昔者三苗大亂。天命殛之。日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭於市)

Un secondo brano, molto più esteso e di contenuto squisitamente paradossale, compare invece nella parte conclusiva del capitolo 47 (*Guiyi* 貴義: ‘Onorare la giustizia’; IV-III secolo a.C.); il tono è assai diverso e l’anonimo autore ci presenta un inviperito Gran Maestro in vena polemica e pedantemente ispirato dalla non ancora diffusa teoria *Wuxing* 五行, o delle Cinque Fasi:

Mentre il Gran Maestro Mozi si dirigeva a nord per recarsi a Qi, incontrò un indovino che gli disse:

‘Oggi è il giorno in cui il Sovrano [Celeste] immola un drago nero al Settentrione, e il tuo colorito è nerastro; non ti è dunque permesso dirigerti a nord.’

Il Gran Maestro Mozi non gli prestò ascolto e proseguì, ma, giunto al fiume Zi, non poté proseguire e tornò indietro. L’indovino commentò: “Come già dissi al maestro, non c’è modo di andare a nord.”

Il Gran Maestro Mozi replicò: “La gente del sud non può [dunque] raggiungere il nord, né quella del nord può raggiungere il sud; e fra loro c’è chi ha un colorito più nerastro o bianchiccio. Per qualche motivo tutti smetterebbero di muoversi. Il Sovrano [Celeste] immolerà poi un drago verde-azzurro all’Oriente in date cicliche con i caratteri *jia* e *yi*, un drago rosso al Meridione in giorni *bing* e *ding*, [un drago giallo al Centro in giorni *wu* e *ji*], un drago bianco all’Occidente in giorni *geng* e *xin*, e un drago nero al Settentrione in giorni *ren* e *gui*. Seguire le tue parole sarebbe come proibire a chi viaggia di spostarsi sotto il Cielo. Ciò circuirebbe cuori e menti e svuoterebbe il mondo. Ciò che dici è inattuabile.”⁷⁰

cfr. Diény, p. 69.

67 Su struttura e trasmissione testuale del ‘Canone’, si rinvia alla voce di A.C. Graham in Loe-we, 1993, pp. 336-341.

68 Sui ‘Tre Miao’, cfr. Karlgren, 1946, pp. 251-255; Johnston, 2010, p. 189.

69 Il verbo *sheng* 生 è diversamente tradotto da Mei Yi-pao, 1929, rist. p. 222: “Dragons emerged in the temple”; Karlgren, 1946, p. 252: “A dragon was born in the temple”; Diény, 1987, p. 44: “Des dragons naquirent dans le temple”; Johnston, 2010, p. 189: “Dragons appeared in the temples”.

70 Sun Yirang, 1894, pp. 410-411: 子墨子北之齊，遇日者。日者曰。帝以今日殺黑龍於

Secondo il commento a uno dei criptici ‘Quesiti Celesti’ (*Tianwen* 天問; V-IV secolo a.C.) che coprono la terza sezione dell’antologia poetica meridionale *Chuci* 楚辭 (‘Versi di Chu’), il drago alato Ying Long 應龍 (v. *infra*), avrebbe assistito Yu il Grande nel suo immane lavoro di regolazione delle ‘acque debordanti’, tracciando con la coda il corso dei canali che le avrebbero poi fatte defluire verso il mare.⁷¹

Nella decima sezione del *Chuci* (*Dazhao* 大招: ‘Il grande richiamo’; III secolo a.C.) — che riporta una lunga invocazione recitata al momento della morte per richiamare nel corpo inerte le componenti sottili di natura Yin (*bo* 魄: ‘anima’) e Yang (*hun* 魂: ‘spirito’) del defunto, allettandole con delizie materiali e descrivendo le minacce in cui si rischia di incappare dirigendosi in ciascuna delle quattro direzioni — il drago è citato come primario pericolo dell’est:

Spirito e anima, fate ritorno! Non andate troppo lontano!
 O spirito, ritorna! Non andare a est o a ovest, né a sud o a nord!
 A est c’è solo il vasto mare, con onde incessanti che inghiottono,
 e draghi (*chilong* 螭龍) che guizzano appaiati,
 emergendo e sprofondando senza sosta
 tra piovose brume che avvolgono, bianche, lucenti, e appiccicose.⁷²

北方，而先生之色黑，不可以北。子墨子不聽，遂北。至淄水，不遂而反焉。日者曰。我謂先生不可以北。子墨子曰。南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者有白者，何故皆不遂也。且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，以戊己殺黃龍於中方。若用子之言，則是禁天下之行者也。是圍心而虛天下也。子之言不可用也。 Cfr. Mei Yi-pao, 1929, rist. pp. 456-458; Johnston, 2010, pp. 672-673. Riferimenti in opere più tarde (II-VI secolo d.C.) ai cinque draghi collegati alle Cinque Fasi sono raccolti in Diény, 1987, pp. 56-58. Sull’uccisione di un drago nero da parte di Nü Gua, v. *infra*, nota 111.

71 Il quesito registra due varianti, riportate in You Guoen, 1982, p. 104: 1.河海應龍，何盡何歷；2.應龍何畫，河海何歷。 La prima è così tradotta da Mathieu, 2004, p. 90: “Or, comment [da sa queue] traça Dragon volant, / tant le lit des rivières que le fonds des oceans”; la seconda è meglio tradotta da Hawkes, 1959, p. 48: “What did the winged dragon trace on the ground? Where did the seas and rivers flow?” (cfr. Diény, 1987, p. 95: “Le dragon ailé, qu’a-t-il dessiné? Fleuves et mers, par où les a-t-il fait passer?”). Wang Yi 王逸 (?-158 d.C.), che diede forma definitiva all’antologia stilandone il commento attorno all’anno 117 d.C., aggiunge in glossa (You Guoen, 1982, p. 104): “Al tempo in cui Yu regolava le acque debordanti, un drago divino (*shenlong* 神龍) tracciò con la coda dei disegni sul terreno, segnando i tracciati lungo i quali condurle per farle defluire” (禹治洪水時，有神龍以尾畫地，導水所注當決者)。 Su struttura, compilazione e trasmissione del *Chuci*, per circa una metà costituito da composizioni di epoca Han, cfr. il contributo di David Hawkes, in Loewe, 1993, pp. 48-55. Dell’alato Ying Long si riparerà *infra* (2.3. Lo *Shanhai jing* 山海經).

72 Hong Xingzu 洪興祖 (1090-1155), *Chuci buzhu* 楚辭補注 (‘Il *Chuci* con annotazioni supplementari’), rist. Beijing, Zhonghua shuju, 1983, p. 217: 魂魄歸來。無遠遙只。魂乎歸來。無東無西，無南無北。東有大海，溺水漉漉只。螭龍竝流，上下悠悠只。霧雨淫淫，白皓膠只。 Cfr. Hawkes, 1959, p. 110, che traduce *chilong* con ‘water-dragons’; Diény, 1987, p. 30 (‘dragons *chi* et *long*’); Mathieu, 2004, p. 187 (‘dragons sans cornes’). Chiarimenti sulla differenza fra *long* e *chi*, sono ancora una volta forniti da un improbabile Confucio nel *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (‘Primavere e Autunni di Lü [Buwei]; 239 a.C.), ed. *Sibu beiyao*, XIX.16v: “Confucio disse: ‘Il *long* si nutre e si muove in acque limpide, e il *chi* si nutre in acque limpide e si muove in acque torbide, mentre i pesci si nutrono e

Un suggestivo accenno a draghi più addomesticati compare nell'*incipit* dell'ottavo dei 'Nove Canti' (*Jiuge* 九歌; IV secolo a.C.; *Chuci*, sez. 2), dedicato al nume tutelare del Fiume Giallo (Hebo 河伯: 'Conte del Fiume') e al suo elegante 'tiro a quattro':

Con te io viaggio fra i nove rami del [delta del] fiume,
sfidando la burrasca che alte onde solleva,
montando l'acquatico carro con baldacchino di loto
tirato da due draghi [cornuti] (*long*) con, sui fianchi, due senza corna (*chi*).⁷³

Un analogo mezzo di locomozione, ma progettato per muoversi fra terra e aria, è infine scelto per i viaggi estatico-onirici che punteggiano l'accorata e irrefrenabile lamentazione di Qu Yuan 屈原, a cui è attribuito il poemetto che apre il *Chuci* 楚辭 (*Lisao* 離騷: 'Incontro al dolore'; IV secolo a.C.). Prima di porre fine ai suoi giorni abbracciato a un masso sul fondo del fiume Miluo 汨羅, l'autore, integerrimo ministro bandito da corte per eccesso di virtù, in un attimo di 'lucidità' vuole munirsi d'un mezzo che gli consenta di sfrecciare un'ultima volta da un capo all'altro del cosmo, incrociando astri e divinità ed evocando grandi del passato:

Attacco quattro 'draghi di giada' (*yuqiu* 玉虬) a un carro di fenici ornato,
e fra venti e pulviscoli subito m'alzo e procedo.⁷⁴

nuotano in acque torbide. Io non so elevarmi al livello del *long*, né scendo a quello dei pesci. Non sarò io forse un *chi*?" (孔子曰。龍食乎清而游乎清。螭食乎濁而游乎濁。魚食乎濁而游乎濁。今丘上不及龍，下不若魚。丘其螭邪)。Cfr. Diény, 1987, pp. 51-52.

73 *Chuci buzhu*, pp. 76-77: 與女遊兮九河。衝風起兮橫波。乘水車兮荷蓋。駕兩龍兮騶螭。Cfr. Waley, 1955, p. 47 (che traduce *chi* 螭 con 'grifone'): "With you I wandered down the Nine Rivers; / A whirlwind rose and the waters barred us with their waves. / We rode in a water-chariot with awning of lotus-leaf / Drawn by two dragons, with griffins to pull at the sides"; Hawkes, 1959, p. 42 e 1985, p. 114. ("I wander with you by the Nine Mouths of the river / When the storm wind rises and lashes up the waves. / I ride a water chariot with a canopy of lotus; / Two dragons draw it, between two water serpents"); Diény, 1987, p. 55 ([Le Comte du Fleuve] monte un char flottant, à toit de lotus; / Il y attelle deux dragons *long*, flanqués de dragons *chi*"); Mathieu, 2004, p. 74 ("La bourrasque se lève tout au long des neuf fleuves / Montés sur un char d'eau au dais fait de lotus, / Par deux dragons tiré, akéرات de volée"). Il drago (*jiao*) è menzionato anche nel verso 14 del quarto dei 'Nove Canti' (*Xiang furen* 湘夫人: 'La sposa del fiume Xiang'; *Chuci buzhu*, p. 66: 蛟何爲兮水裔, così tradotto da Diény, 1987, p. 44: "Que fait le dragon *jiao* au bord de l'eau?". Cfr.; Hawkes, 1959, p. 39 ("[What are] the water-dragons [doing] outside the waters?"); Mathieu, 2004, p. 69 ("Que peut faire le dragon sur les lèvres des flots?"). Sempre nei 'Nove Canti' il privilegio di guidare draghi (*jialong* 駕龍; *chenglong* 乘龍) è attribuito anche al 'Signore fra le Nuvole' (2: Yunzhong Jun 雲中君, verso 7; *Chuci buzhu*, p. 58), al 'Gran Maestro del Destino' (5: Da Siming 大司命, versi 21-22; *Chuci buzhu*, p. 70), e al 'Signore dell'Est' (7: Dong Jun 東君, versi 5-6; *Chuci buzhu*, p. 74); cfr. Hawkes, 1959, pp. 37, 39, 41; Diény, 1987, pp. 126-127; Mathieu, 2004, pp. 67, 71, 73.

74 *Chuci buzhu*, pp. 25-26: 駟玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征; You Guoen, 1980, pp. 249-252. La variante 虬 (tipica del *Chuci*, nel quale ricorre sette volte) equivale a *qiu* 虯

Compiuta la prima tappa, i ‘cavalli’ possono abbeverarsi alla costellazione detta ‘Stagno del Cielo’ (Tianchi 天池/Xianchi 咸池)⁷⁵, nei pressi del Polo Orientale, e, circa centocinquanta densi versi e inenarrabili ghirigori creativi dopo, un mezzo ancor più elegante e ‘performante’ è richiesto per concludere il volo:

Si attacchino draghi volanti (*feilong* 飛龍)!
E sia il carro variegato di giada e d’avorio!⁷⁶

Uno scalpitante dettaglio aggiuntivo è fornito dall’autore poco prima della chiusura, quando, una volta giunto all’estremo ovest guardando il Fiume Rosso (Chishui 赤水) su un improvvisato ponte di draghi (*jiaolong*)⁷⁷, fa sfoggio di raddoppiata poten-

(‘drago senza corna’). Il carattere 乘 è una rara variante omofona di *cheng* 乘; la ‘fenice’ (*feng* 鳳) è invece indicata dall’ancor più rara variante *yi* 鷺. I (circa) 374 versi del *Lisao* sono stati variamente numerati e suddivisi da studiosi e traduttori. Cfr. Lim Boon Keng, 1929, quartina 46, versi 185-186: “Jade dragons in fours draw my phoenix car, / When suddenky with a sand storm I ascend!”; Hawkes, 1959, p. 28, distico 93, e 1985, p. 73, ottava 23, versi 183-184: “I yoked a team of jade dragons to a phoenix-figured car / And waited for the wind to come, to soar up on my journey”; Mathieu, 2004, p. 52, quartina 48: “Liant dragons au char phénix / Sur de hauts vents au loin m’élance”.

75 *Chuci buzhu*, p. 27: 飲余馬於咸池兮 (“Abbevero i miei ‘destrieri’ allo Stagno del Cielo, legando le briglie all’albero Fusang”); You Guoen, 1980, pp. 263-265. Lim Boon Keng, 1929, p. 80, quartina 49, versi 195-196, traduce: “My horse I water at the Lake of Hsien; / the bridle reins I hitch on Fu-sang’s self”, e aggiunge laconicamente in nota (p. 142): “The lake is in a star of the same name. The sun bathes in its waters.” Cfr. anche Hawkes, 1959, p. 28, distico 98, e 1985, p. 73, versi 193-194: “I watered my dragon steeds at the Pool of Heaven, / And tied the reins up to the Fu-sang tree”; Mathieu, 2004, p. 52: “Mes chevaux s’abreuvent au lac Xian; / Au Fusang j’attache leurs rênes”. Il ‘Lago Xian’ o ‘Stagno del Cielo’ è incluso fra le ‘Sei Prefetture’ (*Liufu* 六府) del Cielo nella sezione astronomica dello *Huainanzi* (*Tianwen xun* 天文訓: ‘Trattato sui segni del Cielo’; Liu Wendian, 1926, III.4v). L’albero Fusang è un gigantesco gelso mitologico dai cui rami si pensava salissero a turno i ‘dieci soli’ (*shiri* 十日) che si avvicendavano in cielo durante la decade, e che erano soliti lavarsi nell’adiacente Stagno del Cielo. Sul tema cfr. Birrell, 1993, pp. 77-78, 123-125, 234; Major, 1994, pp. 102-105, 158-159; Fracasso, 1996, p. 156.

76 *Chuci buzhu*, p. 42: 爲余駕飛龍兮. 雜瑤象以爲車; You Guoen, 1980, pp. 453-455. Cfr. Lim Boon Keng, 1929, quartina 85, versi 339-340, p. 96, che traduce in modo assai discutibile: “The flying dragon will be driven for me: while the jade elephant cart joins the crowd!”; Hawkes, 1959, distico 170, p. 33 e 1985, versi 337-338, p. 77, che traduce in maniera più imperativa e spigliata aggiungendo le ali: “Harness winged dragon to be my coursers; / Let my chariot be of fine work of jade and ivory!”; a Mathieu, 2004, p. 59, la giada sembra invece non bastare: “J’attelle mes dragons volants, / Mêle en mon char ivoire, diamant”.

77 *Chuci buzhu*, p. 45: 遵赤水而容與. 麾蛟龍使梁津兮. You Guoen, 1980, pp. 468-472. Lim Boon Keng, 1929, quartina 88, versi 352-353 (“I’ll follow the Red Stream with leisured steps. / I signal to the Dragon to bridge the ford.”); Hawkes, 1959, distici 176-177, pp. 33-34, e 1985, versi 351-352 (“Warily I drove along the Banks of the Red Waters; / Then, beckoning the water-dragon to make a bridge for me...”); Mathieu, 2004, p. 59 (“À loisir l’eau Rouge suivant, / Les dragons m’y font un ponceau”).

za alla testa di un folto seguito, riunitosi a lui per la corsa finale sul bagnasciuga del Mare Occidentale:

Raduno i miei carri, e i loro mille equipaggi,
e coi copri-mozzo di giada allineati galoppiamo!
Guido i miei otto draghi dall'andatura sinuosa
Issando stendardi di nubi che al vento garriscono!⁷⁸

Una parata di natura molto diversa ma non meno coreografica ed efficace, malgrado i due draghi in meno, è icasticamente descritta nel terzo capitolo (*Shiguo* 十過: 'I dieci errori'; III secolo a.C.) della *summa* legista intitolata a **Han Feizi** 韓非子 (c. 280-233 a.C.); protagonista della scena è il mitico Imperatore Giallo (Huang Di 黃帝), che domina dal centro il variegato corteo:

Anticamente, Huang Di chiamò all'adunata spettri e spiriti sul [sacro monte] Taishan, e giunse guidando un carro d'avorio con sei draghi senza corna. Uccelli *bifang* procedevano accanto alle ruote e il [dio della guerra] Chi You precedeva il carro. Davanti a lui il 'Conte del Vento' (Feng Bo) spazzava la via e il Maestro della Pioggia (Yu Shi) la spruzzava d'acqua. All'avanguardia stavano tigri e lupi, e spettri e spiriti seguivano dietro [al carro]; serpi guizzanti strisciavano a terra e in alto volteggiavano fenici.⁷⁹

2.3. *Lo Shanhai jing* 山海經

Lo *Shanhai jing* 山海經 ('Libro dei monti e dei mari/Itinerari fra monti e mari'; IV-I secolo a.C.), singolare e travagliata miscellanea di testi in origine indipendenti, evoca il drago in ciascuno dei suoi tre strati testuali primari e lo fa in maniera diversa a seconda degli intenti creativi degli anonimi autori e della rispettiva epoca di compilazione.⁸⁰

78 *Chuci buzhu*, p. 46: 屯余車其千乘兮。齊玉軼而並馳。駕八龍之婉婉兮。載雲旗之委蛇; You Guoen, 1980, pp. 480-483. Cfr. Lim Boon Keng, 1929, quartina 90, versi 359-362, p. 98 ("I gather chariots quite a thousand strong; / Whose jade lynch pins we start; all race abreast. / I ride the 'eight dragons' – my snakelike car, / Which carries cloudlike flags that wave about."; Hawkes, 1959, distici 180-181, p. 34, e 1985, vv. 357-360, p. 78 ("There I marshalled my thousand chariots, / And jade hub to jade hub we galloped abreast. / My eight dragon-steeds flew on with writhing undulations; / My cloud-embroidered banners flapped on the wind"; in Hawkes, 1985, p. 78, il verso 357 è diversamente tradotto: "When we had mustered there, all thousand chariots"); Mathieu, 2004, p.60 ("Nos mille chars, je le rassemble, / Roue dans roue, galopant ensemble; / Me huit dragons sanglé volant, / L'étendard de nues flotte au vent").

79 Cfr. Chen Qiyong, 1974, p. 172: 昔者黃帝合鬼神於泰山之上。駕象車而六蛟龍。畢方並鑿。蚩尤居前。風伯進掃。雨師灑道。虎狼在前。鬼神在後。騰蛇伏地。鳳皇覆上。 Sull'uccello *bifang*, spirito elementale del legno che si manifesta sotto forma d'uccello (corvo o gru a seconda delle fonti) con una sola zampa, cfr. Bodde, 1975, p. 111; Fracasso, 1996, p. 33.

80 Per un'introduzione generale allo *Shanhai jing* e alle connesse problematiche e controversie,

Lo strato presumibilmente più antico (IV-III secolo a.C.), più corposo (21.165 caratteri su 30.658) e meglio conservato — in origine noto come *Wuzang shanjing* 五臧山經 ('Orografia delle Cinque Tesorerie') o semplicemente come *Shanjing* 山經 ('Orografia') — è una descrizione cosmografica esoterica e 'de-antropizzata' dei sacri territori conchiusi fra i Quattro Mari, che si snoda nei libri I-V in ventisei percorsi di conoscenza rappresentati da altrettante 'catene' (*ci* 次) di monti più o meno estese e ricche di dati topografici, naturalistici, medico-propiziatori e magico-rituali, e matematicamente ben distribuite nelle Cinque 'Tesorerie' dei punti cardinali (I. Sud: 3 'catene'; II. Ovest: 4; III. Nord: 3; IV. Est: 4; V. Centro: 12).⁸¹

Ogni catena è guardata e retta da spiriti montani di piglio spiccatamente ibrido, per i quali il testo fornisce preziose informazioni, uniche nel loro genere, riguardanti l'aspetto, le modalità rituali e la natura delle offerte prescritte dal rispettivo culto; ed è in tale contesto che il drago presta parte di sé a ben sette delle suddette divinità ibride.

Dapprima in gruppo di tre nelle altrettante catene del libro I, rette da spiriti con "corpo d'uccello e testa di drago" (I.1), "corpo di drago e testa d'uccello" (I.2), e "corpo di drago con volto umano" (I.3); quindi nella prima catena del libro IV ("corpo di uomo con testa di drago"), e in tre catene del quinto libro (V.9: "corpo di cavallo con testa di drago"; V.10: "corpo di drago con volto umano"; V.12: "corpo d'uccello e testa di drago").⁸²

Fattezze di drago hanno anche due spiriti legati a singole montagne.

Il primo è Gu 鼓, figlio del nume tutelare del monte Zhong 鐘, descritto con "volto umano su corpo di drago" (*renmian er longshen* 人面而龍身), protagonista di un antico e poco documentato caso di assassinio: "Gu e Qin Pei uccisero Bao Jiang sul versante sud del Kunlun. Il Sovrano Celeste ordinò di metterli a morte in un luogo a est del monte Zhong chiamato Dirupo di Yao",⁸³ ma [una volta gettati nel vuoto] i due condannati si trasformarono in uccelli rapaci; Gu in particolare divenne una sorta di "falco con zampe rosse, becco diritto, screziature gialle e testa bianca" e

si rinvia alla voce di R. Fracasso in Loewe, 1993, 357-367, e a Fracasso, 1996, pp. xiii-xxxii; le controversie sulla datazione dei diversi strati testuali sono riassunte in Fracasso, 1996, tabella 1, p. xxxv.

81 La natura sacra e 'de-antropizzata' dei paesaggi suggeriti è sottolineata dal fatto che nessuno degli itinerari previsti (che, sommando le distanze da monte a monte indicate nel testo, superano i 50.000 km. totali) accenna mai alla presenza di centri urbani o nuclei abitativi. Per una ricostruzione dettagliata di tutti gli itinerari, cfr. Fracasso, 1996, pp. 117-127.

82 V. fig. 10. Cfr. ed. *Sibu beiyao* (Hao Yixing 郝懿行, *Shanhai jing jianshu* 山海經箋疏, 1809; rist. Taipei, Zhonghua shuju, 1972) I.1.4v (Fracasso, 1996, p. 11): 鳥身而龍首; I.2.8r-v (Fracasso, 1996, p. 14): 龍身而鳥首; I.3.11r (Fracasso, 1996, p. 16): 龍身而人面; IV.1.3r (Fracasso, 1996, p. 61): 人身[而]龍首; V.9.31v (Fracasso, 1996, p. 101): 馬身而龍首; V.10.33r (Fracasso, 1996, p. 103): 龍身而人面; V.12.44r (Fracasso, 1996, p. 114): 鳥身而龍首.

83 *Shanhai jing jianshu*, II.3.15r (*Xishan jing*: 'Libro dei Monti Occidentali'): 鼓與欽。殺葆江于昆侖之陽。帝乃戮之鐘山之東曰。崖。 Sulla complessa vicenda, cfr. Mathieu, 1983, pp. 83-85; Birrell, 1993, pp. 90-91; Fracasso, 1996, p. 29; Fracasso 2009, p. 16.

volò via emettendo versi da cigno e provocando siccità dovunque andasse a posarsi.⁸⁴

Il secondo è un potente spirito acquatico stanziato nell'area del monte Guang 光, fra i Monti del Centro (*Zhongshan jing* 中山經, V.8):

Là risiede lo spirito Ji Meng, che ha corpo umano e testa di drago. Si muove continuamente fra i gorghi del fiume Zhang. Uscendone e rientrandovi scatena immancabili turbini di vento e rovesci di pioggia.⁸⁵

Il successivo strato testuale primario (*Haijing* 海經; 'Libro dei Mari'), molto più frammentario e cronologicamente più tardo e variegato (III-I secolo a.C.), include otto libri dedicati alle terre e popolazioni rivierasche oltre i Quattro Mari (VI-IX: *Haiwai jing* 海外經; 'Libro dei territori d'Oltremare') e a quelle insulari site al loro interno (X-XIII: *Hainei jing* 海內經; 'Libro dei territori all'interno dei Mari'). I quattro libri dello *Haiwai jing* recano in chiusa la descrizione degli spiriti guardiani preposti alle Quattro Direzioni, che in tre casi si avvalgono di una coppia di draghi come mezzo di locomozione e in altrettanti esibiscono fattezze ibride:

A sud c'è Zhu Rong 祝融, che ha corpo di quadrupede e volto umano. Guida due draghi.⁸⁶

84 *Shanhai jing jianshu*, II.3.15v (Fracasso, 1996, p. 29): 其狀如鷓, 赤足而直喙, 黃文而白首. Il testo aggiunge che "il suo verso è simile a quello del cigno, e quando si manifesta presso un centro abitato vi reca grande siccità" (其音如鷓, 見即其邑大旱). Cfr. anche II.1.1v (Fracasso, 1996, p. 19), che così descrive il 'dracòlide' alato *fei yi* del monte Taihua 太華: "Là vive un serpente chiamato *fei yi*; ha sei zampe e quattro ali. Quando appare, nel mondo c'è grande siccità" (有蛇焉, 名曰肥鷓. 六足四翼. 見則天下大旱); v. fig. 11.

85 *Shanhai jing jianshu*, V.8.26r-v: 神計蒙處之. 其狀人身而龍首. 恆遊于漳淵. 出入必有飄風暴雨; cfr. fig. 10; Fracasso 1996, p. 95. Il brano è tradotto anche in Diény, 1987, p. 235. Nella prima catena del libro V, il monte Jinxing è citato perché "ricco di [pietre] *Tianying*, simili a 'ossa di drago' (*longgu* 龍骨) e in grado di guarire ascessi e gonfiore"; cfr. *Shanhai jing jianshu*, V.1.2r: 金星之山, 多天嬰, 其狀如龍骨, 可以已瘞. Cfr. anche Fracasso, 1996, p. 72, n. 46.

86 *Shanhai jing jianshu* VI.5v: 南方祝融, 獸身人面, 乘兩龍. Cfr. Yuan Ke, 1980, p. 206; Fracasso, 1996, p. 137. Il verbo *cheng* 乘 ('guidare'/'montare'), generalmente associato al carro, parrebbe sottintendere l'idea di un 'tiro a due' condotto da un sapiente auriga, ma non esclude la possibilità di visualizzare un abile cavallerizzo che 'guida' i suoi draghi in posizione eretta, coi piedi ben saldi sulle due schiene appaiate, o quella ancora che lo spirito preferisse a volte saltare loro in groppa (v. fig. 11). Per la prima ipotesi propende Mathieu, 1983, p. 394, che traduce *cheng lianglong* 乘兩龍 con "il monte (un char tirée par) deux dragons"; per l'ultima sembra invece propendere Diény, 1987, p. 55 ("il chevauche deux dragons"). L'idea del 'tiro a due' è invece condivisa da entrambi in un passaggio di poco successivo (VII.1r) dedicato a Re Qi di Xia (Xia Hou Qi 夏后啓): "La landa di Dayue è dove Re Qi di Xia si recò per danzare sull'aria *Jiudai* ('Le Nove Generazioni'), montando un carro tirato da due draghi e con baldacchino di nuvole a tre strati" (大樂之野, 夏后啓于此儷九代, 乘兩龍, 雲蓋三層). Cfr. fig. 10; Mathieu, 1983, pp. 395-396: "Dans la campagne de Dayue, Qi souverain des Xia dans la pantomime des Neuf successions; il attela deux dragons, les nuages formaient un dais de trois strates"; Diény, 1987, p. 132: "La campagne de Dayue est l'endroit où Xiahou Qi dansa sur l'air de Jiudai. Il montait un char tiré par deux dragons et abrité d'une triple couche de nuages".

A ovest c'è Ru Shou 禺收. Ha un serpente all'orecchio sinistro, e guida due draghi.⁸⁷
 A nord c'è Yu Jiang 禺疆, che ha volto umano e corpo d'uccello; ha due serpenti verde-azzurri infilati nei lobi, e due serpenti dello stesso colore sotto i piedi.⁸⁸
 A est c'è Gou Mang 句芒, che ha corpo umano con volto d'uccello e guida due draghi.⁸⁹

Il privilegio di 'guidare due draghi' è attribuito nel libro XII (*Hainei beijing* 海內北經: 'Libro dei paesi settentrionali all'interno del mare') a un'importante divinità fluviale identificabile col già citato 'Conte' del Fiume Giallo (He Bo 河伯):

Il gorgo di Congji è profondo 300 *ren*, ed è la dimora permanente di Bing Yi, che ha volto umano e guida due draghi.⁹⁰

Il drago presta invece il suo corpo al 'dio del tuono' Lei Shen 雷神, così descritto nel successivo libro XIII (*Hainei dongjing* 海內東經: 'Libro dei paesi orientali all'interno del mare'):

In mezzo alla palude Lei risiede Lei Shen, che ha corpo di drago con testa umana, e si percuote il ventre come un tamburo [per provocare il tuono].⁹¹

Il terzo strato testuale primario (libri XIV-XVII) è stato l'ultimo ad essere accor-

87 *Shanhai jing jianshu* VII.5r: 西方禺收，左耳有蛇，乘兩龍。Cfr. fig. 11; Yuan Ke, 1980, pp. 227-228; Fracasso, 1996, p. 137. Secondo la glossa di Guo Pu 郭璞 (276-324), che stilò il primo commento allo *Shanhai jing* e ne fissò il *textus receptus* in 18 libri fra il 322 e il 323, Ru Shou "è lo spirito del metallo; ha volto umano, artigli di tigre e pelame bianco, e brandisce un'ascia (金神也。人面，虎爪，白毛，執鉞)." Su Guo Pu e lo *Shanhai jing* e sulla datazione del suo commento, v. Fracasso 1996(a).

88 *Shanhai jing jianshu* VIII.5r: 北方禺疆，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。Cfr. Yuan Ke, 1980, pp. 248-249; Fracasso, 1996, p. 150. Yu Jiang è descritto in modo analogo in *Shanhai jing* XVI.1.3v ('Libro delle Grandi Distese Settentrionali'; Fracasso, 1986, p. 225), ma ivi i serpenti sotto i suoi piedi sono 'rossi' (有神人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺疆)。Cfr. anche la fig. 11 (nella quale è curiosamente raffigurato in groppa a due draghi).

89 *Shanhai jing jianshu* IX.4v: 東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。Cfr. Yuan Ke, 1980, pp. 265-266; Fracasso, 1996, p. 158. Zhu Rong, Ru Shou e Gou Mang sono spiriti molto potenti e citati in altre opere. Su Zhu Rong, divinità associata al sud e all'elemento/fase 'fuoco', cfr. Yuan Ke, 1985, pp. 297-298; Fracasso, 2022, p. 49; Duan Yu, 1986. Su Gou Mang e Ru Shou, associati a est/'legno' e ovest/'metallo', cfr. Yuan Ke, 1985, pp. 128-129 e 398-399; Riegel, 1989-90.

90 *Shanhai jing jianshu* XII.3v: 從極之淵 深三百仞。維冰夷恆都。冰夷人面，乘兩龍。Yuan Ke, 1980, pp. 316-318. Mathieu, 1983, p. 492: "Le gouffre de Congji a une profondeur de quatre cent quatre-vingts mètres, c'est la capitale principale de Bingyi. Bingyi a une figure humaine et monte un char tiré par deux dragons."; Diény, 1987, p. 128: "Bingyi a un visage humain; il est tiré par deux dragons."

91 *Shanhai jing jianshu* XIII.1v: 雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。V. fig. 10. I 14 caratteri qui citati sono l'unico frammento in linea col resto dell'opera contenuto nel libro XIII, quasi interamente occupato da una 'Idrografia' (*Shuijing* 水經) stilata intorno al 200 a.C. e successivamente interpolata da Guo Pu per ripianare la macroscopica lacuna testuale. Cfr. Fracasso, 1996, pp. 185-186.

pato ma contiene materiali forse più antichi di quelli del primo; come il precedente è molto frammentario e ‘strutturalmente caotico’, e il contenuto è ciò che rimane di un’opera dedicata alle terre incognite d’Oltremare (*Dahuang jing* 大荒經: ‘Libri delle Grandi Distese’), che in vari casi descrive, con varianti più o meno significative, esseri ed eventi già incontrati nei libri dello *Haijing*.⁹²

Il drago alato Ying Long 應龍, al quale è talvolta attribuito il ruolo di ‘giustiziere celeste’, compare dapprima nel libro XIV (*Dahuang dongjing* 大荒東經: ‘Libro delle Grandi Distese Orientali’):

All’angolo nord-orientale delle Grandi Distese ci sono dei rilievi chiamati ‘Ature di Xiongli’; nelle loro estreme propaggini meridionali risiede Ying Long, che, dopo aver ucciso [il ribelle] Chi You e Kua Fu, non poté più tornare in cielo; ciò causò sulla terra numerose siccità. *In caso di siccità, si prepara un simulacro [d’argilla] di Ying Long, ottenendo in tal modo piogge copiose.*⁹³

L’effettiva uccisione (*sha* 殺) di Kua Fu da parte di Ying Long, notiamo per inciso, è messa in discussione dal fatto che la vittima, mitologico ‘spaccone divino’ discendente del ‘signore della terra’ Hou Tu,⁹⁴ sarebbe invece morto di sete dopo aver sconsideratamente sfidato alla corsa il Sole, come affermano le righe immediatamente precedenti:

C’è un uomo con due serpenti gialli infilati ai lobi e due serpenti gialli in mano: è chiamato Kua Fu (‘Spaccone’). Hou Tu generò Xin, e Xin generò Kua Fu. Questi, senza soppesare le proprie forze, volle inseguire i raggi del sole. Giunto alla Valle di Yu, si bevve con mani a coppa il Fiume Giallo, ma non gli bastò. Si avviò quindi verso la Grande Palude, ma non vi giunse e morì sul posto.⁹⁵

92 Su tali simiglianze, cfr. Hou Renzhi, 1937.

93 *Shanhai jing jianshu* XIV.6r-v: 大荒東北隅中有山名曰凶犁土丘。應龍處南極。殺蚩尤與夸父，不得復上。故下大旱。旱而為應龍之狀，乃得大雨。 Cfr. Fracasso 1996, pp. 201-202; Yuan Ke, 1980, pp. 359-360; Diény, 1987, p. 42. La frase finale, evidenziata in corsivo, sembra essere una glossa incorporata nel testo. Sull’uso dei ‘draghi d’argilla’ (*tulong* 土龍) per invocare la pioggia, diffuso in epoca Han, si rinvia allo studio specifico di Loewe, 1987. All’uccisione di Chi You e Kua Fu da parte di Ying Long accenna anche il libro XVII (*Dahuang beijing* 大荒北經: Libro delle Grandi Distese Settentrionali): “Dopo aver ucciso Chi You, Ying Long uccise anche Kua Fu; quindi andò a dimorare a sud, ed è perciò che là piove copiosamente.” (應龍已殺蚩尤又殺夸父。乃去南方處之。故南方多雨). Cfr. *Shanhai jing jianshu*, XVII.4r; Fracasso, 1996, p. 226; Yuan Ke, 1980, pp. 427-428; Diény, 1987, p. 42.

94 Come ricorda in glossa Hao Yixing (*Shanhai jing jianshu*, XVII.4r), Hou Tu è identificabile con Ju Long 句龍, figlio di Gong Gong 共工 (v. *supra*, nota 14).

95 *Shanhai jing jianshu*, XVII.4r: 有人珥兩黃蛇，把兩黃蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之於禺谷。捋飲河而不足也，將走大澤，未至，死于此。應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南方多雨。 Cfr. Mathieu, 1983, pp. 419-420; Fracasso, 1996, p. 226. La vicenda è narrata con varianti nel libro VIII.2v (*Haiwai beijing* 海外北經: ‘Libro dei paesi settentrionali d’Oltremare’): “Kua Fu inseguì il sole fino al tramonto. Assetato, desiderò bere, e si bevve il Fiume Giallo e il fiume Wei, ma non gli bastarono. Si diresse allora a nord per bersi la

L'uccisione di Chi You è invece confermata nel resoconto di una famosa battaglia mitologica fra l'Imperatore Giallo e il futuro dio della guerra fornito nel libro XVII (*Dahuang beijing* 大荒北經: 'Libro delle Grandi Distese settentrionali'), nel quale ricompare anche l'alato Ying Long (probabile esecutore della condanna a morte dello sconfitto):

C'è un essere umano che indossa vesti verdi-azzurre; è chiamato 'Dama Ba di Huang Di'. Chi You mosse guerra a Huang Di, e questi ordinò a Ying Long di attaccarlo nelle lande di Jizhou.

Ying Long ammassò le acque [battendo le ali].

Chi You replicò chiamando a sé il 'Conte del Vento' (Feng Bo 風伯) e il 'Maestro della Pioggia' (Yu Shi 雨師), che scatenarono grandi raffiche e rovesci.

Huang Di fece allora scendere una 'Dama Celeste' (*Tian Nü*) di nome Ba, e la pioggia cessò; quindi mise a morte Chi You, e a Ba non fu concesso di risalire in Cielo.

Nei luoghi in cui risiedeva non cadeva più pioggia, e Shu Jun riferì il fatto a Huang Di, che la confinò a nord del Fiume Rosso. Shu Jun fu nominato 'Patrono dei Campi' (Tian Zu 田祖), e Ba da allora lo fugge.

Chi voglia cacciarla, reciti questa formula: 'O spirito, vattene a nord!' (Shen bei xing!).

Prima si abbia però cura di ripulire i corsi d'acqua e i canali di irrigazione.⁹⁶

Alla fine dello stesso libro, appare inoltre una potente divinità del nord-ovest, che ha 'corpo di serpente' e nome di drago, ovvero Zhu Long 燭龍 ('Drago-Torcia'):

Oltre il mare nord-occidentale, a nord del Fiume Rosso, sorge il monte Zhangwei. C'è uno spirito con volto umano e corpo di serpente, di colore rosso. Ha pupille verticali.⁹⁷

Quando chiude gli occhi cala il buio; quando li apre torna la luce. Non mangia, non ri-

Grande Palude, ma non vi giunse, e morì di sete lungo la strada lasciando cadere il bastone, che si trasformò nella foresta di Deng" (夸父與日逐走入日。渴，欲得飲。飲于河渭，河渭不足。北飲大澤，未至。道渴而死。棄其杖，化爲鄴林). Cfr. Fracasso, 1996, p. 148.

96 *Shanhai jing jianshu*, XVII.4v-5v: 有人衣青衣，名曰女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水。蚩尤請風伯，雨師，縱風雨。黃帝乃下天女曰魃。雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北。叔均乃爲田祖。魃時亡之。所欲逐之者，令曰：「神北行！」先除水道，決通溝瀆。 Cfr. Fracasso, 1996, p. 227; Yuan Ke, 1980, pp. 430-434; Fracasso, 2013, pp. 17-18; anche in questo caso il corsivo finale segnala una probabile glossa incorporata nel testo. Sulla 'Dama Ba' (Nü Ba 女魃), cfr. Bodde, 1975, pp. 105-106, che la chiama 'Drought Demoness'; la più antica menzione di questa terrificata divinità, è contenuta, senza specificazione di genere, nella quinta strofa dell'Ode 258 dello *Shijing* 詩經 (*Daya* 大雅, III.4; *Tianhan* 天漢: 'Via Lattea'): "Ba, demone della siccità (Han Ba 旱魃), ci affligge, / quasi mandandoci a fuoco!" (旱魃爲虐，如愀如焚); cfr. Legge, 1871, p. 532: "The demon of drought exercises his oppression, / as if scattering flames and fire."; Karlgren, 1950, p. 225: "The demon of drought is hurtful, / as if flaming, as if burning".

97 Il testo è qui palesemente corrotto e contiene due caratteri fuori contesto (*zhengsheng* 正乘); i due che li precedono (*zhimu* 直目) significano letteralmente 'occhi diritti'. Sulle differenti interpretazioni, cfr. Yuan Ke, 1980, p. 296; Fracasso, 1996, pp. 229-230, che traduce "ha gli occhi verticali". Cfr. anche Diény, 1987, p. 89, che risolve traducendo "Il a le regard fixe [...]".

posa, non respira e può chiamare il vento e la pioggia. È come una torcia che rischiarare le Nove Oscurità (Jiuyin 九陰); perciò è chiamato Zhu Long.⁹⁸

Un essere analogo chiamato Zhu Yin 燭陰 ('Rischiara-tenebre') è descritto in un brano parallelo all'inizio del libro VIII (*Haiwai beijing*: 'Libro dei paesi settentrionali d'olremare'):

Lo spirito del monte Zhong è chiamato Zhu Yin. Quando apre gli occhi si fa giorno, e quando li chiude il buio scende. Espirando crea l'inverno, e inspirando crea l'estate. Non beve, non mangia e non respira. Quando respira crea il vento. Il corpo è lungo 1000 *li*, e sta a est del popolo Wuqi ('Senza polpacci'); è un essere con volto umano e corpo di serpente di colore rosso. Sta ai piedi del monte Zhong.⁹⁹

Il libro XVIII, che conclude lo *Shanhai jing* e che riprende il nome di una delle sezioni precedenti (*Hainei jing* 海內經), è un'ulteriore disordinata raccolta di variegati frammenti, fra i quali si notano numerose genealogie mitiche; in una di queste, dedicata alle origini delle popolazioni occidentali Di 氐 e Qiang 羌, il terzo degli antenati è chiamato Xian Long 先龍.¹⁰⁰

L'ombra del drago aleggia inoltre nel passaggio che conclude l'opera, e che riguarda la già citata invasione delle 'acque debordanti'.¹⁰¹ L'incarico di regolarle fu dapprima conferito a Gun 鯀 – padre di Yu il Grande (al quale, per inciso, è stata tradizionalmente attribuita per secoli la paternità dello *Shanhai jing*) – che tentò di arginare il problema in modo fraudolento, e fu perciò condannato a morte:

Le acque debordanti salivano verso il cielo. Gun sottrasse la [prodigiosa] 'terra crescente' (*xirang* 息壤) del Sovrano [Celeste] (Di 帝) per arginarle. Non avendo Gun atteso il Suo comando, Di ordinò a Zhu Rong di giustiziarlo a Yujiao.¹⁰²

98 *Shanhai jing jianshu*, XVII.7r-v: 西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神人面蛇身而赤。直目正乘。其暝乃晦，其視乃明。不食，不寢，不息，風雨是謁。是燭九陰，是謂燭龍。V. fig. 11. Zhu Long compare anche nei già citati 'Quesiti Celesti' (*Tianwen* 天問); cfr. *Chuci buzhu*, p. 93: "Dove non arriva il sole? Come rischiarare [quei luoghi] il Drago-Torcias?" (日安不到? 燭龍何照?). Cfr. anche Hawkes, 1959, p. 49, e 1985, p. 128 (What land does the sun not reach to/not shine on? How does the Torch Dragon light it?); Mathieu, 2004, p. 91 ("Jusqu'où l'astre du jour jamais plus ne s'avance? Quels sites [ténébreux] Dragon-flambeau éclaire?"). Secondo lo *Huainanzi* (Liu Wendian, 1926, 4.13v), Zhu Long "ha volto umano e corpo di drago, ed è privo di zampe" (人面龍身而無足); cfr. Major, 1993, pp. 196 e 203-204; Le Blanc e Mathieu, 2003, p. 181.

99 *Shanhai jing jianshu*, VIII.1r: 鐘山之神名曰燭陰。視爲晝，暝爲夜。吹爲冬，呼爲夏。不飲，不食，不息。息爲風。身長千里。在無暵之東。其爲物人面蛇身赤色。居鐘山之下。Cfr. Yuan Ke, 1980, pp. 230-232; Fracasso, 1996, pp. 145-146; Diény, 1987, pp. 89-90.

100 *Shanhai jing jianshu*, XVIII.6r: "Il Padre Bo Yi generò Xi Yue; Xi Yue generò Xian Long, che generò le stirpi Di e Qiang" (伯夷生西岳。西岳生先龍。先龍是生氐羌)。Cfr. Diény, 1987, p. 212 (che traduce Xian Long con 'le Dragon primordial'); Fracasso, 1996, p. 242. Su Qiang e Di, cfr. Pulleyblank, 1983, pp. 418-419; Mathieu, 1983, pp. 458-459.

101 Cfr. *supra*, note 47 e 71.

102 *Shanhai jing jianshu*, XVIII.8v-9r: 洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水。不待帝

Pur da morto, grazie a un caso più unico che raro di ‘cesareo maschile’, reso ancor più unico dal fatto che secondo alcuni il ‘partoriente’ era morto da anni, Gun riuscì tuttavia a dare alla luce il figlio che, a suo tempo, avrebbe condotto a termine l’impresa in cui aveva fallito.¹⁰³

Il drago è evocato in glossa da Guo Pu, che cita un frammento da un’opera divinatoria perduta:

Gun era morto da tre anni, ma il suo corpo non si era corrotto. Gli si aprì allora il ventre con una daga di Wu, e [dopo il ‘parto’] Gun si trasformò in un drago giallo.¹⁰⁴

3. Le fonti Han

Come già accennato, il periodo Han abbonda di informazioni, e segna l’inizio di un processo di inarrestabile proliferazione delle fonti, proseguito nel Medio Evo e durante le successive dinastie imperiali. Per ragioni di spazio, l’attenzione sarà focalizzata in particolare su due opere di epoca Han Occidentale (206 a.C.-8 d.C.) e su due della successiva fase Han Orientale (25-220).

命。帝令祝融殺鯀于羽郊。 Sulla figura di Gun, cfr. Karlgren, 1946, pp. 250-251

103 *Shanhai jing jianshu*, XVIII. 9r: “Il ventre di Gun generò Yu. Di conferì allora a Yu il mandato di terminare la suddivisione dei territori per fissare le Nove Provincie” (鯀復[=腹]生禹。帝乃命禹卒布土以定九州)。Cfr. Fracasso, 1996, p. 247; cfr. anche Mathieu, 1983, p. 652, che traduce incongruamente “Gun fit ressusciter Yu”. Sull’aiuto fornito da Ying Long a Yu il Grande, v. *supra*, nota 71. Sulla divinità del sud e del fuoco Zhu Rong, v. *supra*, note 86 e 89.

104 *Shanhai jing jianshu*, XVIII.9r: 鯀死三歲不腐。剖之以吳刀。化為黃龍也。Cfr. Karlgren, 1946, p. 254; Yuan Ke, 1980, pp. 472-473; Mathieu, 1983, p. 652; Fracasso, 1996, p. 247. Sulla metamorfosi di Gun (che secondo altre fonti si sarebbe mutato in orso o in testuggine con tre zampe), cfr. Fracasso, 2009, pp. 14-16 e 25-26. Il frammento citato in glossa da Guo Pu è tratto dalla sezione *Qishi* 啓筮 (‘Lumi sull’achilleomanzia’) del *Guicang* 歸藏, che è una delle Tre versioni del Classico dei Mutamenti (*San Yi* 三易) padroneggiate, assieme a plastromanzia e oniromanzia, dal Gran Divinatore (*Dabu* 大卜; cfr. Zhouli, *Chunguan*, *Shisanjing zhushu*, vol. I, p. 802; Biot, 1851, vol. II, p. 70). Secondo la tradizione, l’attuale *Yijing* 易經 o *Zhou Yi* 周易 (attribuito a Re Wen 文王) sarebbe stato preceduto da due differenti versioni chiamate *Lianshan* 連山 (‘Montagne concatenate’) e *Guicang* 歸藏 (‘Ritorno al deposito [d’origine]’); la sequenza degli esagrammi delineata nel *Lianshan*, ricollegato a Fu Xi 伏羲 e utilizzato dalla dinastia Xia, sarebbe iniziata dall’esagramma *Gen* 艮 (52° della serie canonica), mentre quella del *Guizang*, attribuito a Huang Di 黃帝 e utilizzato dagli Shang, sarebbe invece partita dall’esagramma *Kun* 坤 (2°). Su *Lianshan* e *Guicang*, cfr. Gao Ming, 1968, e Zhang Xincheng, 1957, pp. 19-24; Shaughnessy, 2014, pp. 144-148. Il manoscritto su bambù del *Guicang* ritrovato a Wangjiatai 王家台 (Hubei) nel 1993 è stato studiato e tradotto da Shaughnessy, 2014, pp. 141-183. I frammenti sopravvissuti di *Lianshan* e *Guicang* sono raccolti in Ma Guohan, 1853, vol. I, pp. 27-34 e 35-47; il frammento qui citato vi compare a p. 41 con la variante ‘orso’ (*xiong* 熊) in luogo di ‘drago’, ed è così tradotto in Shaughnessy, 2014, p. 186: “Gun left and for three years did not decompose. They cut him open with a knife from Wu and he transformed into a yellow bear”. Tutte le edizioni dello *Shanhai jing* riportano invece la glossa di Guo Pu con la dizione ‘drago giallo’ (*huanglong* 黃龍). L’ipotesi del ‘cesareo’ trova supporto nel successivo frammento di *Guicang* raccolto da Ma Guohan (p. 41): “La daga da gran taglio di Wu (*dapou zhi Wu dao*) fu quella usata per far nascere Yu” (大剖之吳刀是用生禹).

La prima è lo **Huainanzi** 淮南子 ('Maestri di Huainan'), raccolta enciclopedica di ventuno trattati ultimata nel 139 a.C. da una eclettica *équipe* di studiosi sponsorizzata dal taoista Liu An 劉安, re di Huainan e insigne membro della famiglia imperiale. Il drago vi appare in una trentina di passaggi sparsi nei vari trattati (e in parte riferiti all'omonima costellazione),¹⁰⁵ che, ribadendo a più riprese l'intimo legame con l'acqua,¹⁰⁶ accennano anche all'abilità del drago nel cavalcare vento e pioggia radunando le nubi¹⁰⁷, paragonano le sue capacità trasformative a quelle del Saggio (*Shengren* 聖人),¹⁰⁸ e attestano l'uso all'epoca di 'barche-drago' (*longzhou* 龍舟), e di draghi d'argilla (*tulong* 土龍) propiziatori per chiamare la pioggia¹⁰⁹. Nel sesto trattato (*Lanming* 覽冥: 'Scrutare nell'oscuro') spicca un ritratto in movimento della celebre coppia ofidica ancestrale Fu Xi - Nü Gua (spesso raffigurata con busti umani e code di rettile intrecciate), che ripropone il tema del carro:

Fu Xi e Nü Gua [...] montano il Carro del Tuono (*Leiche*), guidando draghi alati [al centro] con draghi verde-azzurri senza corna sui fianchi.¹¹⁰

Il ritratto in coppia è preceduto dalla narrazione di una celebre impresa in solitaria della stessa Nü Gua, ovvero della riparazione dell'emisferica volta celeste danneggiata da una serie di diluviali cataclismi che avevano minato la stabilità dei pilastri di sostegno, e della successiva uccisione rituale di un drago nero:¹¹¹

105 Alcuni di questi passaggi sono stati tradotti nelle pagine precedenti; cfr. *supra*, note 51, 66, 98.

106 Cfr. Liu Wendian, 1926, 18.7v-8r: "Quando l'acqua raggiunge la giusta profondità, in essa nascono draghi (*jiaolong*)" (水致其深而蛟龍生焉); Le Blanc e Mathieu, 2003, pp. 861-862: "Quand les eaux atteignent une certaine profondeur, des dragons y naissent". Sulle analoghe affermazioni nel *Xunzi*, v. *supra*, nota 58.

107 Liu Wendian, 1926, 17.10r: "Nessuno ha mai visto un drago prendere il volo, ma ciò non significa che non possa salire in alto mentre vento e pioggia lo sostengono" (人不見龍之飛舉，而能高者，風雨奉之). Cfr. Diény, 1987, p. 31; Le Blanc e Mathieu, 2003, pp. 819-820. Sulla capacità di radunare le nubi, cfr. il frammento tradotto in Diény, 1987, p. 232: "Quand le dragon s'élève, les nuages lumineux se rassemblent" (龍舉而景雲屬).

108 Liu Wendian, 1926, 18.27r: "Ciò che dà prestigio al Saggio è la sua capacità di trasformarsi al pari del drago" (貴聖人者以其能龍變也). Cfr. Diény, 1987, p. 240: "Ce que l'on estime chez le saint, c'est sa faculté de se transformer [comme un] dragon"; Le Blanc e Mathieu, 2003, p. 894: "La raison pour laquelle on vénère le saint, ce qu'il a le don de se transformer comme un dragon".

109 Sulle barche-drago, cfr. Liu Wendian, 1926, 8.12v; Diény, 1987, pp. 163-165; Le Blanc e Mathieu, 2003, p. 348. Sui draghi d'argilla, cfr. *supra*, nota 93; Diény, 1987, pp. 40-41; Loewe, 1994, p. 145.

110 Liu Wendian, 1926, 6.11v: 乘雷車，服駕應龍驂青虬. Cfr. Mathieu, 2003, p. 279: "Ils montèrent dans le char du tonnerre, prirent comme timoniers des dragons résonants ailés à cornes et, comme chevaux de volée, des dragons verts sans cornes". Su Fu Xi e Nü Gua, cfr. Fracasso, 2013, pp. 10-13. Per un'analisi dettagliata del capitolo 6, cfr. la monografia di Le Blanc, 1985.

111 Cfr. Le Blanc e Mathieu, 2003, p. 278, nota 68: "Le dragon est lié à la pluie, comme le noir. On tua le dragon noir, qui représente l'esprit de l'eau, pour faire cesser la pluie."

A quel punto Nü Gua fuse pietre di cinque colori per rattoppare il cielo azzurro; tagliò le zampe d'una [enorme] testuggine per stabilizzare le Quattro Estremità del mondo, immolò un drago nero per recare sollievo alle terre di Ji, e accumulò canne palustri carbonizzate per fermare le acque fuori controllo. Col cielo azzurro rattoppato e le Quattro Estremità rettificata, grazie al prosciugamento delle acque, alla pacificazione delle terre di Ji, e alla morte delle specie nocive, la gente tornò a vivere sul dorso di una terra ben squadrata, nell'abbraccio di un cielo [di nuovo] rotondo.¹¹²

Un terzo brano del sesto trattato, analogamente legato all'area di Ji (Jizhou 冀州) espone i terrificanti poteri distruttivi che i draghi possono esibire se ridestati e aizzati da particolari condizioni atmosferiche. Dopo un esordio idilliaco che parla del pacifico aggirarsi di draghi rossi (*chichi* 赤螭) e draghi verde-azzurri (*qingqiu* 青虯) sotto un cielo "limpido" (*qing* 清) e su una terra "salda e sicura" (*ding* 定), il quadro muta drasticamente col subentrare del maltempo:

Ma ecco sopraggiungere fosche nuvolaglie nel puro mattino, Yin e Yang si intrecciano e si scontrano, calando giù turbini di vento e rovesci di pioggia gelata, fra i quali dimenandosi [i draghi] si arrampicano. La loro imponenza sommuove cielo e terra, e il frastuono fa tremare ciò che sta fra i [Quattro] Mari.¹¹³

Il 'Trattato sulla conformazione terrestre' (4: *Dixing xun* 隆形訓) propone nella parte conclusiva una progressione trasmutativa di forte sapore alchemico, che allude a una possibile genesi delle Sorgenti Gialle e che è già stata considerata in un precedente studio:¹¹⁴

Il Soffio (*Qi*) della Terra Bilanciata (*Zhengtu*) è ricondotto al Cielo dei Pulviscoli (*Aitian*), che, nel giro di cinquecento anni, genera la pietra *que*, che a sua volta, dopo cinquecento anni, genera polveri gialle (*huang'ai*).

Dopo cinquecento anni, le polveri gialle generano mercurio giallo (*huanghong*), e, dopo altri cinquecento anni, il mercurio giallo genera una vena aurifera (*huangjin*). Nel giro di mille anni, la vena aurifera genera un drago giallo (*huanglong*), che, sprofondando nelle viscere della terra, crea una sorgente gialla (*huangquan*). Le acque

112 Liu Wendian, 1926, 6.10v: 於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生背方州，抱圓天。Cfr. Le Blanc e Mathieu, 2003, pp. 278-279. Sulla teoria *Gaitian* 蓋天 ('Cielo a baldacchino'), che prevedeva una terra piatta e convessa coperta da una calotta celeste rotante, cfr. Needham, 1959, pp. 210-215. Secondo lo *Huainanzi* (Liu Wendian, 1926, 3.4r-5r), la volta celeste è divisa in 'nove lande' (*jiuye* 九野), costituite da un disco sommitale e da otto 'spicchi' corrispondenti ai punti cardinali e intermedi; cfr. Major, 1993, pp. 68-70; Le Blanc e Mathieu, 2003, pp. 105-106.

113 Liu Wendian, 1926, 6.7r: 若乃至於玄雲之素朝，陰陽交爭，降扶風雜凍雨，扶搖而登之。威動天地，聲震海內。Cfr. Le Blanc e Mathieu, 2003, p. 272-273. Jizhou 冀州 è il nome di una delle Nove Province (*Jiuzhou* 九州) fissate da Yu il Grande, che includeva parti degli attuali Hubei, Shanxi e Henan.

114 Sulle Sorgenti Gialle, misterioso e scrosciante dedalo sotterraneo in cui si pensava confluissero le componenti Yin dei defunti dopo il distacco dal corpo, cfr. Fracasso, 2009(a).

vaporizzate delle sorgenti gialle risalgono poi al cielo sotto forma di nuvole d'analogo colore [...].¹¹⁵

Nel ventesimo trattato (*Taizu xun* 泰族訓: 'Della sintesi ultima') compare infine un laconico accenno a un dettaglio del ciclo riproduttivo:

I draghi (*jiaolong*) riposano acquattati nelle acque profonde, ma le loro uova si schiudono fra le colline.¹¹⁶

Fra i trentuno potenziali tasselli che punteggiano il *mare magnum* dello *Shiji* 史記 ('Memorie storiche') di Sima Qian (c. 145-86 a.C.), tre sembrano imporsi. Il primo, estratto dal 'Trattato sui sacrifici imperiali a Cielo e Terra' (*Fengshan shu* 封禪書) riporta con concitata concisione lo svolgersi del solenne rapimento in Cielo a dorso di drago dell'Imperatore Giallo e del suo *entourage*, bruscamente volto in gazzarra e lotta 'all'ultimo pelo' dall'accalcarsi dei non autorizzati:

Huang Di prese il rame del monte Shou e lo usò per fondere un tripode alle pendici del monte Jing.

Quando il tripode fu ultimato, un drago con lunga barba sul mento planò verso Huang Di, che quindi gli salì in groppa, emulato da più di settanta funzionari e concubine di palazzo. A quel punto il drago si alzò per andarsene, ma il personale di rango minore che non era riuscito a salire si aggrappò in massa al pizzo del drago.

Che si strappò, facendoli cadere, e con essi cadde anche l'arco di Huang Di. I membri dei Cento Clan, a sguardo alzato, mirarono Huang Di svanire nel Cielo; quindi recuperarono arco e barba elevando grida e richiami.¹¹⁷

115 Liu Wendian, 1926, 4.17r-v (Fracasso, 2009(a), pp. 257-258): 正土之氣也御乎埃天。埃天五百歲生缺。缺五百歲生黃埃。黃埃五百歲生黃瀕。黃瀕五百歲生黃金。黃金千歲生黃龍。黃龍入藏生黃泉。黃泉之埃上為黃雲。Dopo quella legata al 'giallo' (che simboleggia il Centro), il testo, che meriterebbe uno studio a parte, propone, a seguire, anche le sequenze trasmutative riferite al 'verde' (Est), al rosso (Sud), al bianco (Ovest) e al nero (Nord), che simmetricamente prevedono la generazione di draghi e sorgenti dei rispettivi colori. Per una traduzione completa si rinvia a Major, 1993, pp. 212-216; Le Blanc e Mathieu, 2003, pp. 187-189. Lo stesso Major (che traduce *que* 缺 con "yellow jade [realgar? amber?]") identifica i cinque metalli che generano draghi con 'gold' (*huangjin* 黃金: 'metallo giallo'), 'lead' (*qingjin* 青金: 'metallo verde'), 'copper' (*chijin* 赤金: 'metallo rosso'), 'silver' (*baijin* 白金: 'metallo bianco') e 'iron' (*xuanjin* 玄金: 'metallo nero'). Lo stesso trattato (4.16r-v) riporta anche una innovativa genealogia dei *Si Ling* 四靈 (v. *supra*), che cita un diverso antenato drago per ciascuna categoria di esseri: da Fei Long 飛龍 discenderebbero la 'fenice' e i pennuti; da Ying Long 應龍 'unicorno' e gli esseri con pelo; da Jiao Long 蛟龍 la fauna ittica; da Xian Long 先龍 la tartaruga e gli esseri con carapace. Cfr. Major, 1993, pp. 208-212; Le Blanc e Mathieu, 2003, pp. 185-186.

116 Liu Wendian, 1938, 20.4r: 夫蛟龍伏寢於淵而卵割於陵。Come spiega la glossa di Gao You 高誘 (c. 168-212), *ibid.*, i draghi depongono le uova fra le colline e poi tornano a celarsi sott'acqua aspettando che si schiudano.

117 *Shiji* (Beijing, Zhonghua shuju, 1959) 28.1394: 黃帝采首山銅，鑄鼎於荆山下。鼎既成，有龍垂胡鬚下迎黃帝。黃帝上騎，群臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉待龍鬚，龍鬚拔，墮，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與胡鬚號。Il bra-

Il secondo tassello, tratto dal capitolo biografico su divinatori e indovini (*Guice liezhuan* 龜策列傳) arricchisce il quadro generale di sfumature politiche, riprendendo il tema della perla guardata dal drago in termini di legittimazione del potere:

La Perla-di-luna-fulgente può sortire dai grandi fiumi o dai mari; sta racchiusa nell'ostetrica, e un drago *jue* è in agguato nei pressi [per proteggerla]. Il sovrano che se ne impossessa dominerà a lungo sotto il Cielo, e i popoli periferici delle quattro direzioni si sottometteranno rendendogli omaggio.¹¹⁸

Sancire la definitiva legittimazione della dinastia imperiale in carica, con tocchi più o meno credibili di prodigiosità, è invece l'intento sotteso all'esordio dell'ottavo capitolo (*Gao Zu benji* 高祖本紀: 'Annali di Gao Zu'). A circa un secolo di distanza dalla scomparsa, le umili origini del fondatore degli Han sono ivi rimosse e il popolano Liu Ji 劉季, passato alla storia come Liu Bang 劉邦 e canonizzato da morto col titolo di Gao Zu 高祖 ('Eccelso Antenato'), entra ufficialmente nella leggenda e può finalmente vantare un concepimento portentoso al pari di altri grandi capostipiti ed eroi dell'antichità, stabilendo al contempo un indissolubile legame fra Imperatore e Drago:

Un giorno, mentre riposava in riva ad un grande stagno, l'anziana madre Liu sognò di imbattersi in un essere sovranaturale. Nello stesso momento il giorno si oscurò e fu scosso da lampi e tuoni.

Il consorte, recatosi a cercarla, vide sopra di lei un drago privo di corna.

La donna si ritrovò gravida e diede alla luce [il futuro] Gao Zu.¹¹⁹

La nuova paternità trova sostegno nella fisionomia del successivo ritratto, che lo immortala con "volto di drago" (*longyan* 龍顏) incorniciato da una "splendida barba" (*mei xuran* 美須髯) e dominato da un "naso fuori-norma" (*longzghun* 隆準). Una ulteriore riprova delle sue effettive ascendenze è quindi offerta da una vivace

no è ripreso quasi *verbatim* anche in [*Qian*] *Hanshu* ('Storia dinastica degli Han [Anteriori]'; Beijing, Zhonghua shuju, 1962), 25A.1228, e nel capitolo 24 del *Lunheng* 論衡 (*Daoxu* 道虛: 'Dicerie sul Tao', v. *infra*), integralmente tradotto e annotato da Pregadio, 1982; cfr. Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 2, p. 313.

118 *Shiji* 128.3227: 明月之珠出於江海，藏於蚌中。蚌龍伏之。王者得之，長有天下，四夷賓服。 Cfr. Diény, 1987, p. 68: "La perle-claire-de-lune apparaît dans les fleuves et les mers. Elle est cachée au sein de l'huître; un dragon *jue* est embusqué près d'elle. Quand un roi obtient cette perle, il possède l'empire pour longtemps; les barbares des quatre orientes le reconnaissent pour maître et se soumettent". Il carattere *jue* 蚌 è da alcuni considerato una variante di *jiao* 蛟. Il binomio *Si Yi* 四夷 ('I Quattro Yi') indicava l'insieme dei diversi gruppi etnici ('barbari') dislocati ai margini o al di là dei domini dinastici e della loro sfera d'influenza diretta, ovvero i Man 蠻 a sud, i Rong 戎 a ovest, i Di 狄 a nord e gli Yi 夷 a est.

119 *Shiji* 8.341: 其先劉媪掌息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥。太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。 Sull'analoga versione all'inizio dello *Hanshu*, cfr. Dubs, 1938, vol. 1, pp. 27-29.

e surreale narrazione riferita al periodo giovanile del futuro Gao Zu, quando, da piccolo funzionario circondariale del nord-est ancora ignaro della gloria a venire, vivacizzava a suo modo la locale vita notturna praticando uno dei vizi più diffusi:

[Gao Zu] amava l'alcol e le grazie femminili, e frequentava assiduamente [la bettola della] Vecchia Wang (Wang Ao 王媪) e di Wu l'Anziana (Wu Fu 武負), che gli davano da bere a credito.

Quand'era sbronzato si addormentava, e le due donne ammiravano allora [l'emanazione in forma di] drago [che aleggiava] sopra di lui.

Avendo notato che quando Gao Zu si tratteneva per bere le consumazioni si moltiplicavano, e in ragione degli strani fenomeni di cui erano testimoni, le padrone erano solite, a fine anno, [condonargli il debito] spezzando in due le tavolette di legno coi conti arretrati.¹²⁰

Per quanto concerne il panorama letterario e umanistico del primo secolo d.C., la fonte più atipica e prodiga di informazioni è il *Lunheng* 論衡 ('Bilancia dei discorsi') di Wang Chong 王充 (27-c. 100). Allergico a carriera e potere, l'autore scelse di condurre un'esistenza studiosa e ritirata, in implacabile polemica coi tempi, sottoponendo le teorie e dicerie in circolazione a un rudimentale procedimento di *fact-checking* che consisteva nel 'pesarle' una ad una sulla metaforica bilancia del titolo e nel cercare di 'smontarle' con ragionamenti costruiti *ad hoc* e sostenuti da una cernita mirata di citazioni più o meno autorevoli; la spesso discutibile taratura dello strumento utilizzato, unita a una certa foga iconoclasta, fa sì che molte delle argomentazioni e conclusioni non risultino, in termini di accettabilità, all'altezza delle aspettative dell'acceso estensore,¹²¹ ma ciò che conta è che la quantità dei soggetti da lui inventariati e sottoposti a 'pesatura' ci ha comunque garantito la trasmissione di un insostituibile archivio sulle credenze dell'epoca.¹²² Un'idea del tono generale può

120 *Shiji*, 8.343: 好酒及色。常從王媪，武負貰酒。醉臥，王媪，武負見其上有龍，怪之。高祖每酤留飲，酒讎數倍。及見怪，歲竟，此兩家常折券弃責。 Il testo è ripreso quasi *verbatim* nel primo capitolo dello *Hanshu*, ma il carattere *long* ('drago') è ivi sostituito da *guai* 怪 ('prodigio'); cfr. Dubs, 1938, vol. 1, p. 30: "While he was sleeping off the effects of the wine, the old lady Wu and the old woman Wang frequently saw *wonderful sights* over him."

121 Cfr. Forke, 1907, pp. 13-14: "*Epicurus* attaches great importance to physics. The knowledge of the natural causes of things shall be an antidote against superstitions. *Wang Chong* takes likewise a lively interest in all physical problems, and tries to base his arguments on experience, as far as possible. He wishes to explain all natural phenomena by natural causes. His method is quite modern. If he often falls into error nevertheless, it is not so much owing to bad reasoning as to the poor state of Chinese science at his time. He regards many things as proved by experience, which are not, and in spite of his radicalism has still too much veneration for the sayings of old classical authors".

122 Il *textus receptus* del *Lunheng* consta di 85 capitoli, l'ultimo dei quali è una nota autobiografica (*Ziji* 自紀; tradotto in Forke, 1907, pp. 64-82); del capitolo 44 è rimasto solo il titolo (*Zhaozhi* 招致: 'Ricerca del supremo'). Sull'opera e sull'autore, cfr. la voce di Timoteus Pokora e M. Loewe, in Loewe, 1993, pp. 309-312, e quella più aggiornata a cura di D.R. Knechtges, in Knechtges e Chang, 2014, pp. 1153-1162. Su vita e opere di Wang Chong, cfr. Forke, 1907, pp. 4-13.

già essere desunta dall'*incipit* del capitolo 22 (*Longxu* 龍虛: 'Dicerie sui draghi'):

Quando, al colmo dell'estate, tuoni e fulmini schiantano alberi e scoperchiano case, il popolo è solito dire che 'il Cielo si prende i draghi', implicando che vi siano draghi celati all'interno di queste e di quelli; quando tuoni e fulmini stroncano gli alberi e sventrano gli edifici, i draghi si palesano all'esterno e il tuono li afferra e li porta su in Cielo. Fra la gente, stolti o intelligenti, e virtuosi o inetti che siano, tutti dicono la stessa cosa. Esaminandone l'attendibilità, si scopre tuttavia che sono solo chiacchiere a vuoto.¹²³

Il tortuoso e qua e là testualmente tormentato prosiegua del capitolo, scritto con lo scopo primario di negare al drago lo *status* trascendente di 'spirito/divinità' (*shen* 神), si apre con una domanda seguita da un avvelenato, e lievemente scombinato, preambolo argomentativo, che sembra opportuno tradurre per dare miglior forma all'idea suggerita dall'*incipit*:

Che scopo avrebbe mai il Cielo nel rapire i draghi?

Se il drago fosse davvero un essere divino che agisce come emissario del Cielo, dovrebbe, come fa ogni buon funzionario col suo Signore, rientrare in tempi stabiliti per fare rapporto, senza bisogno di farsi rapire; se invece si eclissasse e non si facesse vedere, non si comporterebbe come un essere divino, e il Cielo non saprebbe che farsene.

Se il drago fosse di natura celeste, dovrebbe stare su in Cielo e là generare dei cuccioli, senza bisogno di tornare sulla terra; se [fosse invece vero che] vi sono draghi che salgono e altri che scendono, questi ultimi avrebbero qui sulla terra dei cuccioli dei quali il Cielo si impadronisce una volta cresciuti. La gente perciò definisce tuoni e fulmini 'ira del Cielo', ma non c'è ira nel rapire dei cuccioli di drago...¹²⁴

Ciò detto, Wang Chong comincia a inanellare 'dati di fatto' supportandoli con citazioni:

1. I draghi vivono negli specchi d'acqua profondi¹²⁵ e non negli alberi o nelle case, e sono perciò affini a pesci e rettili (che non salgono in Cielo).

2. Le dicerie sui draghi usati come mezzo di locomozione dagli spiriti celesti sono infondate, perché gli spiriti, essendo "indistinti e incorporei" (*huanghu wuxing* 恍惚無形) e in grado di muoversi ovunque liberamente, non hanno bisogno di alcun

123 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, p. 282: 盛夏之時，雷電擊折樹木，發壞屋室，俗謂天取龍。謂龍藏於樹木之中，匿於屋室之間也。雷電擊折樹木，發壞屋室，則龍見於外。龍見，雷取以升天。世無愚智賢不肖，皆謂之然。如考實之，虛妄言也。L'intero capitolo è tradotto in Forke, 1907, pp. 351-358.

124 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, p. 282: 夫天之取龍，何意邪？如以龍神爲天使，猶賢臣爲君使也，反報有時，無爲取也。如以龍遁逃不還，非神之行，天亦無用爲也。如龍之性當在天，在天上者，固當生子，無爲復在地。如龍有升降，降龍生子於地，子長大，天取之，則世名雷電爲天怒，取龍之子，無爲怒也。

125 Le citazioni a sostegno sono quelle indicate *supra*, note 58 e 106.

drago; lo stesso vale per gli immortali (*xian* 仙), che, avendo reso leggero il corpo “suggendo i Celesti soffi quintessenziali” (*han Tian jingqi* 天精氣), sono già in grado di volare come oche selvatiche.¹²⁶

3. Se è vero che l'uomo è il più nobile fra gli esseri, il drago gli è inferiore. Se l'essere superiore non è una divinità, come potrebbe esserlo chi è di rango più basso?

4. Il drago ha forma fisica (*xingti* 形體), ha bisogno di nutrimento materiale, senza il sostegno di vento e nubi è pari a lombrichi e formiche, può essere domato e guidato (il che spiega perché fosse da molti concepito come ibrido serpente-cavallo)¹²⁷, e il suo corpo può addirittura essere mangiato.

Il principale documento a favore tanto dell'addomesticabilità quanto della commestibilità è un corposo brano del *Chunqiu Zuo zhuan*, che Wang Chong cita per esteso coprendo circa un quinto del capitolo, e che sarà a breve riportato in appendice. La citazione è preceduta da una 'tradizione' (*chuan* 傳) ispirata allo *Han Feizi*, ma con una cruciale modifica, che allunga l'innumerabile lista dei misfatti dell'ultimo re Shang (Zhou 紂/Di Xin 帝辛; c. 1086-1045 a.C.) accusandolo di aver banchettato con “fegato di drago (*longgan* 龍肝) e feti di leopardo (*baotai* 豹胎)”, serviti in tazze di giada con bacchette d'avorio.¹²⁸

Quindi: “Se il drago è una divinità, non può essere ucciso; come sarebbe dunque possibile mangiarne il fegato? [...] Ciò che può essere mangiato non può essere una divinità”.¹²⁹

Nell'ultima sezione, dopo un attacco alle voci riportate dalle inattendibili 'fonti minori' (*duanshu* 短書), e dopo aver ammesso le indubbie affinità e capacità di mutua attrazione fra drago, tuoni e nubi, l'autore spiega in modo suggestivo l'origine dei temporali e i loro illusori effetti su chi li osserva,¹³⁰ sviscila le capacità transformative e di occultamento del drago trattandole alla stregua di semplici travestimenti, e riporta, con lievi varianti, un detto apocrifo di Confucio tratto dallo *Shiji* e riferito al

126 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, pp. 283-284

127 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, p. 286: 又言蟲可狎而騎。虵，馬之類，明矣。

128 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, p. 286. La versione in *Han Feizi* parla di 'feti di leopardo', ma non di 'fegato di drago', che parrebbe dunque essere una 'gustosa' aggiunta di Wang Chong. Cfr. *Han Feizi*, capitolo 21 (*Yu Lao* 喻老: 'Insegnamenti del *Laozi*'; Chen Qiyu, 1974, p. 400), e capitolo 22 (*Shuolin shang* 說林上: 'Foresta di racconti; parte prima'; Chen Qiyu, 1974, p. 438). Sui misfatti di Zhou/Di Xin e della sua favorita Da Ji 妲己, cfr. Fracasso, 2005, pp. 33-38.

129 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, pp. 287-288: 如龍神，其身不可得殺，其肝何可得食 [...] 可食之物不能神矣。

130 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, pp. 290-291: “Al colmo dell'estate il sole domina e nubi e pioggia lo contrastano. Il sole è fuoco; nubi e pioggia sono acqua. Lo scontrarsi di acqua e fuoco produce il suono del tuono; udendolo, il drago si aderge, fa arrivare le nubi e le cavalca [...] La gente lo vede cavalcarle ed [erroneamente] dice che 'sale in Cielo'...” (夫盛夏太陽用事，雲雨干之。太陽火也，雲雨水也。水火激薄則鳴而為雷。龍聞雷聲則起，起而雲至，雲至而龍乘之。人見其乘雲，則謂升天)。

suo leggendario incontro con Laozi.¹³¹ Il finale è obbligato: se, nella sua grande saggezza, nemmeno Confucio conosceva la realtà sui draghi, cosa potrà mai saperne il popolino di scarsa intelligenza, amante dei prodigi e incapace di cogliere il nocciolo delle questioni?

Non c'è da stupirsi se definisce il drago una divinità in grado di salire in Cielo.¹³²

Un'altra opera monumentale che torreggia nel panorama Han Orientale è il proto-dizionario *Shuowen jiezi* 說文解字 (Considerazioni sulle grafie semplici e analisi delle grafie complesse), imprescindibile punto di partenza di ogni indagine grafico-etimologica e paleografica, stilato da Xu Shen 許慎 (c. 58-147) allo scadere del primo secolo d.C. e presentato a corte nel 121.¹³³ Le due principali voci ivi dedicate al drago ne sottolineano il rango concedendo a ciascuna delle loro definizioni un numero di caratteri decisamente superiore alla media generale dell'opera.

I caratteri sono ventisei per quanto riguarda la voce *long* 龍, assemblata da fonti diverse:

È il capo degli esseri squamosi. Può oscurarsi e rifulgere.

Può farsi minuscolo o enorme. Può accorciarsi e può allungarsi.

All'equinozio di primavera sale in Cielo. All'equinozio d'autunno s'inabissa fra i gorghi.¹³⁴

131 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, p. 293: “Gli animali vaganti possono essere intrappolati, e i volatili possono essere trafitti. Per quanto riguarda il drago, io non so se salga in Cielo cavalcando vento e nubi, ma oggi ho visto Laozi, e mi è sembrato simile a un drago” (游者可爲網，飛者可爲罾。至於龍也，吾不知其乘風雲上升。今日見老子，其猶龍乎). La citazione è tratta da *Shiji*, 63.2140.

132 Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 1, p. 293: 以孔子之聖，尙不知龍，況俗人智淺，好奇之性，無實可之心，謂之龍神而升天，不足怪也. All'inizio del capitolo 24 (*Daoxu* 道虛: ‘Dicerie sul Tao’), Wang Chong riprende dallo *Shiji* l'aneddoto del rapimento in cielo di Huang Di (v. *supra*, nota 116). Sempre nel *Lunheng*, il capitolo 47 (*Luanlong* 亂龍: ‘L'ultima parola sui draghi’), nel quale, a differenza del resto dell'opera, si cerca non di demolire ma di sostenere delle tesi altrui, nella fattispecie quelle del grande riformatore confuciano Dong Zhongshu 董仲舒 (c. 179-104 a.C.) riguardo all'efficacia dell'utilizzo di draghi d'argilla nei rituali per richiamare la pioggia (*supra*, nota 93). L'atipicità dell'approccio ha sollevato controversie non sanate sull'effettiva paternità del capitolo; cfr. Huang Hui, 1938; rist. 1990, vol. 3, p. 693.

133 Il dizionario, diviso in 14 capitoli bipartiti (A/B), offre definizioni di 9.353 caratteri in grafia sigillare (ripartiti in base all'innovativo sistema dei ‘540 radicali’), e 1.163 varianti in grafia arcaica (*guwen* 古文). Su storia e vicissitudini testuali, cfr. l'ampia voce curata da William G. Boltz in Loewe, 1993, pp. 429-442. L'edizione di riferimento è Duan Yucai, 1815.

134 Duan Yucai, 1815, 11B.31r: 鱗蟲之長。能幽能明。能細能巨。能短能長。春分而登天。秋分而潛淵. Le voci immediatamente successive (11B.31r-v) sono *ling* 龍 (forma complessa che sottolinea la natura sovranaturale, fondendo *long* 龍 e *ling* 靈), *jian* 龍 (‘cresta ossea dorsale del drago’), e una curiosa grafia raddoppiata (*ta* 龍) che significa “drago volante” (飛龍也). Strettamente collegata è anche la grafia *long* 龍, che indicava una “tavoletta di giada con motivo di drago usata per invocare la pioggia in caso di siccità” (Duan Yucai, 1815, 1A.24r: 禱旱玉也。爲龍文).

La presenza di corna non è specificata, ma è sottintesa dalla presenza di altri dracònimi dedicati a varietà che ne sono prive, *in primis* quella chiamata *jiao* 蛟 (30 caratteri):

Fra gli appartenenti alla classe dei draghi, quelli senza corna sono chiamati *jiao*. Quando in uno specchio d'acqua ci sono almeno 3.600 pesci, un *jiao* giunge per fare loro da capo; può guidare i pesci e volare. Quando si calano nasse di bambù nell'acqua il drago fugge.¹³⁵

“Drago privo di corna” (*long wujiao zhe* 龍無角者) è la semplice definizione fornita per la grafia *qiu* 虯;¹³⁶ più estesa e ambigua è invece quella dedicata alla voce *chi* 螭:

È come il drago, ma di colore giallo. Nel Nord è [familiarmente] chiamato *dilou* 地虯 (‘grillotalpa’). Alcuni dicono che sia il drago senza corna a essere chiamato *chi*.¹³⁷

Il frammento qui scelto per concludere il tutto è sicuramente sospetto e può sembrare a prima vista violare di molto i limiti temporali previsti, dal momento che è tratto dal capitolo 28 dell’*Erya yi* 爾雅翼 (‘Supplementi all’*Erya*) di Luo Yi 羅願, stilato nel periodo Song Meridionale (1174) e poi riscoperto e divulgato da Wang Yinglin 王應麟 nel 1270. Ciò che può giustificare l’inclusione, oltre alla vivezza dei contenuti, è tuttavia il fatto di essere attribuito dal compilatore a Wang Fu 王符 (c. 90-165), altra eccentrica figura del periodo Han Orientale vissuta ai margini come Wang Chong, e apprezzato autore del *Qianfu lun* 潛夫論 (‘Saggi di un eremita’):

Wang Fu parla delle raffigurazioni popolari del drago con testa di cavallo su corpo di serpente, e delle voci riguardanti i suoi ‘tre segmenti’ (*santing* 三停) e le sue ‘nove somiglianze’ (*jiusi* 九似).

I ‘tre segmenti’ sono quelli dalla testa alle spalle, dalle spalle alla vita, e dalla vita alla coda, fra loro ben proporzionati. Le ‘nove somiglianze’ significano che ha corna simili a quelle del cervo e testa di cammello; gli occhi sembrano quelli di uno spettro e il collo ricorda il serpente; ha ventre d’ostrica e squame di pesce, artigli d’aquila, zampe

135 Duan Yucai, 1815, 13A.54r: 龍屬，無角曰蛟。池魚滿三千六百，蛟來爲之長。能率魚而飛。置笱水中即蛟去。

136 Cfr. Duan Yucai, 1815, 13A.54v, che emenda fondatamente la definizione di *qiu* fornita dalle edizioni più antiche (*longzi youjiaozhe* 龍子有角者: “cucciolo di drago con corna”), sostituendola con *long wujiao zhe* 龍無角者 (“Drago privo di corna”). Sulla variante meridionale *qiu* 虯, cfr. *supra*, nota 74.

137 Duan Yucai, 1815, 13A.54r-v: 若龍而黃。北方謂之地虯。或云無角曰螭。Sul dibattito terminologico, cfr. Diény, 1987, pp. viii-xi. Nel tardo Medio Evo, una ingegnosa teoria ‘terminologico-evolutiva’ è suggerita nello *Shuyiji* 述異記 (‘Raccolta di memorie sulle bizzarrie’) di Ren Fang 任昉 (460-508): “All’età di cinquecento anni, il serpente d’acqua (*shuihui*) si trasforma in ‘drago senza corna’ (*jiao*), che in capo a mille anni si trasforma in ‘drago’ (*long*); dopo cinquecento anni questo diviene ‘drago cornuto’ (*jiaolong*), e dopo mille si muta in drago alato (*yinglong*)” (水虺五百年化爲蛟，蛟千年化爲龍，龍五百年化爲角龍，千年化爲應龍); cfr. De Visser, 1913, p.72.

da tigre e orecchi bovini.

Sul capo ha un'escrescenza [simile a un incensiere] a forma di montagna (*boshan* 博山) chiamata *chimu* 尺木 ('alberello da un piede'); senza il [suo] *chimu*, il drago non vola.¹³⁸

La sua natura è rude e feroce, ma teme il ferro. Ama le giade e la malachite (*kongqing* 空青) ed è ghiotto di carne di rondine alla griglia; perciò chi ha mangiato rondini non può solcare le acque.¹³⁹

Appendice I. Allevare draghi

Lo spezzone qui riportato (*Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳, Duca Zhao 昭公, anno 29: 513 a.C.)¹⁴⁰ è il più ampio, famoso e citato documento sui draghi reperibile nella letteratura antica. La lingua sfoggiata nel *Chunqiu Zuozhuan* è peculiarmente stringata, e più di altre aperta a differenti soluzioni in sede di traduzione, come i più puntigliosi potranno facilmente dedurre da una semplice comparazione, ad esempio, fra la pionieristica (ma sempre affidabile) versione del Rev. Legge (1872, p. 731) e quelle più recenti fornite da Pankenier (2013, pp. 40-42) e da Durrant, Li e Schaberg (2016, pp. 1697-1701). Quella che segue è semplicemente una nuova traduzione basata su scelte individuali, nella quale, trattandosi di un'appendice, si è deciso di ridurre il più possibile l'apparato a piè di pagina.

In autunno, un drago apparve nei sobborghi meridionali di Jiang [capitale dello stato di Jin].

Wei Xianzi interrogò al riguardo lo scriba Cai:

138 王符稱世俗畫龍之狀馬首蛇尾，又有三停，九似之說，謂自首至膊，膊至腰，腰至尾，皆相停也。九似者，角似鹿，頭似駝，眼似鬼，項似蛇，腹似蜃，鱗似鯉，爪似鷹，掌似虎，耳似牛。頭上有物如博山，名曰尺木。龍無尺木，無以升天。Cfr. De Visser, 1913, p. 70. Gli incensieri a forma di montagna, ispirati all'isola Penglai 蓬萊 e ai sacri picchi del Kunlun 崑崙, erano diffusi in epoca Han; uno dei più splendidi esemplari in bronzo con ageminature in oro, alto circa un piede dell'epoca (26 cm.) e scoperto in una tomba del 113 a.C., è riprodotto in Fracasso, 2010, tav. I.1. Il controverso *chimu* è citato nel *Lunheng* (Huang Hui, 1938, vol. 1, pp. 289-290: 短書言，龍無尺木，無以升天) fra le dicerie diffuse dalle 'fonti minori' (*duanshu* 短書; v. *supra*), ma Wang Chong sembra ignorarne la reale natura e ne parla come se fosse un alberello da cui il drago si eleva; cfr. Forke 1907, p. 356: "In light literature we meet with the statement that without a tree one foot high the dragon cannot ascend to Heaven. They speak of ascending to Heaven, and of a tree one foot high, implying that the dragon rises to Heaven from within the tree. The authors of this sort of literature are uncultured people. They have observed that at the same time, when thunder rolls and the lightning flashes up, the dragon rises, and when thunder and lightning strike a tree, the dragon happens to be close to the tree, just like thunder and lightning. When they are gone, the dragon rises on high likewise. Therefore they pretend that it ascends to Heaven from within the tree."

139 其爲性羸猛而畏鐵。愛玉及空青而嗜燒燕肉。故嘗食燕者不可渡海。Cfr. De Visser, 1913, pp. 66-67. Il monito finale compare in forma più esplicita nel *Bowu zhi* 博物志 ('Saggio di vasta erudizione') di Zhang Hua 張華 (232-300), ed. *Sibu beiyao*, 2.1r: "Chi ha mangiato carne di rondine non può entrare in acqua, perché sarebbe inghiottito dai draghi" (人食燕肉不可入水，爲蛟龍所吞).

140 *Shisanjing zhushu*, vol. II, pp. 2123-2124.

“Ho inteso dire che fra i rettili, nessuno è paragonabile al drago, perché non può essere catturato vivo; risulta credibile definire ciò ‘sapere’ (*zhi* 知)?”

[Lo scriba Cai] rispose: “La realtà è che l’uomo non ne sa abbastanza, e non che il drago è realmente sapiente. Gli antichi allevavano i draghi, e perciò nello stato esistevano famiglie dette *huanlongshi* 豢龍氏, che li nutrivano, e altre definite *yulongshi* 御龍氏, che li istruivano e comandavano.”

Xianzi replicò: “Ho già sentito parlare di queste famiglie, ma non ne conosco le origini. Perché erano così chiamate?”

秋，龍見于絳郊。魏獻子問於蔡墨曰：「吾聞之：蟲莫知於龍，以其不生得也，謂之知，信乎？」對曰：「人實不知，非龍實知。古者畜龍，故國有豢龍氏，有御龍氏。」獻子曰：「是二氏者，吾亦聞之，而不知其故，是何謂也？」

[Lo scriba Cai] rispose: “Anticamente, un discendente di Shu’an di Liu, chiamato Dong Fu, era un vero appassionato di draghi ed era in grado di cogliere i loro gusti e desideri per dar loro da bere e da mangiare. Molti draghi si raccolsero presso quell’uomo, che iniziò ad addomesticarli e allevarli per servire il sovrano Shun.

對曰：昔有鬻叔安有裔子曰董父，實甚好龍，能求其耆欲以飲食之。龍多歸之，乃擾畜龍以服事帝舜。

Il sovrano (Shun) conferì perciò il cognome Dong a lui [e alla famiglia], assieme al titolo di Huanlong (Allevatori di draghi); lo insediò nel feudo di Zongchuan, e i gruppi di etnia Yi [stanziati lungo il] fiume Zong sono suoi discendenti.

Da ciò sappiamo che al tempo del sovrano Shun si allevavano i draghi.

帝賜之姓，曰董氏，曰豢龍，封諸鬻川，鬻夷氏其後也。故帝舜氏世有畜龍。

In seguito, Kong Jia, signore di Xia, essendosi mostrato fedele al Sovrano Celeste (lett. ‘a Colui che detiene la Sovranità’), ricevette da Lui in premio due coppie di draghi provenienti dall’area del Fiume Giallo e del fiume Han e ciascuna composta da una femmina (*ci* 雌) e da un maschio (*xiong* 雄).

Kong Jia non sapeva come nutrirli, e non si trovavano discendenti dei Huanlong.

及有夏孔甲，擾于有帝，帝賜之乘龍，河漢各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未獲豢龍氏。

Il lignaggio di Tao Tang (Yao) era ormai decaduto, ma fra i suoi (lontani) discendenti c’era un certo Liu Lei, che aveva imparato a domare i draghi dalla famiglia Huanlong e che grazie a ciò entrò al servizio di Kong Jia, essendo in grado di dar loro da bere e da mangiare.

Il Signore di Xia ne fu felice e gli conferì il titolo di *yulong* 御龍 (‘addestratore di draghi’) per rimpiazzare i discendenti di Shi Wei.¹⁴¹

141 L’addestramento a cui pare alludere il verbo *yu* 御 (proprio dell’auriga) era soprattutto quello finalizzato al traino di una qualche prestigiosa vettura; il titolo *yulong* potrebbe anche essere reso con

Una delle femmine di drago morì, [e Liu Lei] in segreto ne mise la carne in salamoia e la fece mangiare al Signore di Xia. Questi, dopo aver banchettato e averla finita, chiese di averne ancora, e [Liu Lei], spaventato, si trasferì nel distretto di Lu. Da lui discende la famiglia Fan.”

有陶唐氏既衰，其後有劉累學擾龍于豢龍氏，以事孔甲，能飲食之。夏后嘉之，賜氏曰，以更豕韋之後。龍一雌死，潛醢以食夏后。夏后饗之，既而使求之。[劉累]懼而遷于魯縣。范氏其後也。

Xianzi chiese: “Perché oggi non ci sono più [draghi]?” e [lo scriba Cai] rispose:

獻子曰，今何故無之。對曰:

“Per ogni essere o cosa c’è un ufficio preposto che perfeziona i metodi di controllo e se ne occupa dall’alba al tramonto. Se anche per un solo giorno chi è di ciò incaricato non compie il suo dovere, quel che gli spetta è la morte, dopo aver perso la carica e ogni mezzo di sostentamento. Se l’ufficio espleta i propri compiti, gli esseri di sua competenza verranno a lui; se invece i compiti sono trascurati, gli esseri restano nell’ombra e cessano di riprodursi. Perciò furono creati i Cinque Ufficiali incaricati di controllare le Cinque Fasi del ciclo degli elementi, attribuendo loro nomi di famiglia e alti titoli ereditari, venerandoli come i più nobili spiriti, offrendo loro i cinque sacrifici sugli altari del suolo, e così onorandoli e innalzandoli.

Il Regolatore (*zheng* 正) della fase ‘legno’ fu chiamato Gou Mang; quello del ‘fuoco’ Zhu Rong; quello del ‘metallo’ Ru Shou;¹⁴² quello dell’‘acqua’ Xuan Ming, e quello della ‘terra’ Hou Tu.

Il drago è un essere acquatico (*shuiwu* 水物), e da quando l’ufficio preposto alle acque è stato trascurato i draghi non possono più essere catturati vivi.”

夫物物有其官，官脩其方，朝夕思之。一日失職，則死及之，失官不食。官宿其業，其物乃至。若泯棄之，物乃坻伏，鬱湮不育。故有五行之官，是謂五官。實列受氏姓，封爲上公，祀爲貴神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。龍，水物也，水官棄矣，故龍不生得。

Citando a riprova i riferimenti ai draghi nelle sentenze sulle linee dei primi due esagrammi dell’*Yijing* (v. *supra*, 2.1), lo scriba Cai conclude il ragionamento chiedendo a sua volta:

“Se [al tempo] non si fossero realmente mostrati all’alba e al tramonto, chi avrebbe potuto così descriverli?”¹⁴³

‘conduttore/guidatore di draghi’.

142 Cfr. *supra*, nota 89.

143 若不朝夕見，誰能物之。

All'addomesticabilità dei draghi, in chiave metaforica e con un vibrato invito alla prudenza, allude infine anche il passaggio conclusivo del capitolo 12 dello *Han Feizi* (*Shuinan* 說難: 'Problematiche della persuasione'), scritto in forma di *vademecum* per istruire i 'persuasori erranti' (*youshui* 游說) che cercavano fortuna presso i potenti di turno nel cruento crepuscolo degli Stati Combattenti:

“Il drago è un rettile che può essere ammansito e addestrato fino al punto da poterlo cavalcare. Sotto la gola ha una squama invertita lunga un piede. Se qualcuno la tocca, è un uomo morto.

Anche i potenti hanno le loro 'squame invertite', e un persuasore potrà avere successo solo se riuscirà a non urtarvi contro.”¹⁴⁴

144 Chen Qiyu, 1974, pp. 223-224: 夫龍之爲虫[蟲]也。可柔狎而騎也。然其喉下有逆鱗徑尺，若人嬰之者，則必殺人。然主亦有逆鱗。說著能無嬰人主之逆鱗，則幾矣。 Cfr. Watson, 1964, rist. 1984, p. 102; Diény, 1987, p. 23.



Fig.1. Varianti grafiche del carattere *long* 龍 nelle iscrizioni oracolari Shang (*jiaguwen* 甲骨文); da Li Pu, 1999, vol. 9, pp. 417-418.



Fig.2. A destra: varianti grafiche del carattere *long* 龍 nelle iscrizioni su bronzo Shang e Zhou (*jinwen* 金文); da Rong Geng, 1985, p. 759. Al centro: calco dell'iscrizione del *Long Mu zun* 龍母尊 (作龍母彝, 正: 'Vaso creato per la Madre Long [dal clan] Zheng'), tardo-Shang; XI secolo a.C.; da Luo Zhenyu, 1937, XI.19v.1. A sinistra: varianti grafiche su bambù, seta e pietra (V-I secolo a.C.); da Li Pu, 1999, vol. 9, p. 418.



Fig.3. Sopra: varianti grafiche del carattere *long* 龍 su ossa oracolari, bronzo e terracotta; da Chen Zhongyu, 1969, p. 461. Sotto: vaso rituale *yu* 盂 con quattro draghi girevoli sul fondo (bronzo tardo-Shang; Anyang, Xibeigang, tomba 1005; XII secolo a.C.; v. fig. 4); da Glum, 1982, p. 268.

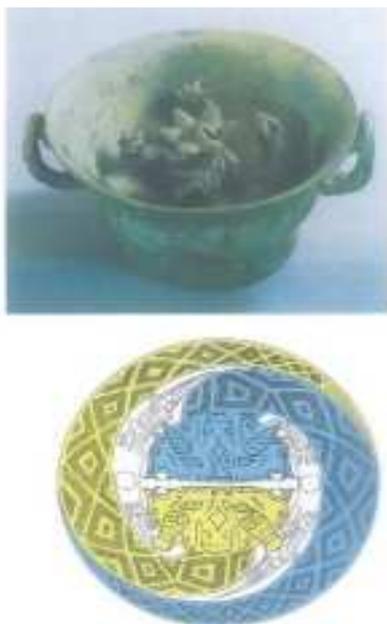


Fig.4. Vaso rituale *yu* 盂 con quattro draghi girevoli sul fondo; Academia Sinica, Taipei; da Chu Ge, 1974, p. 101. Disegno di vaso *gui* 鬲 con coperchio usato per offerte di cereali e decorato da due draghi con corna diverse (tardo-Shang, XII-XI secolo a.C.; 21,3 x 14,9 cm.); National Palace Museum, Taipei; da Chu Ge, 1974, p. 101.



Fig.5. Tripode (*ding* 鼎) in bronzo con drago *taotie* 饕餮; tardo-Shang, XII-XI secolo a.C. (altezza: 24,8 cm., diametro: 20,3 cm., peso: 3,4 kg.); Freer Gallery, Washington DC; da Chu Ge, 1978, p. 80.



Fig.6. Sopra: disco forato (*bi* 璧) con drago al centro; giada, periodo Zhanguo (V-III secolo a.C.); sotto: ciondolo (*huan* 環) con drago rampante; giada, periodo Zhanguo (V-III secolo a.C.); 5,4 cm.); da Chu Ge, 1974, p. 251.



Fig.7. Elsa di spada in oro con intreccio di draghi (periodo Zhanguo: V-III secolo a.C.; da Huixian 輝縣, Henan); British Museum, London; da Chu Ge, 1974, p. 235.

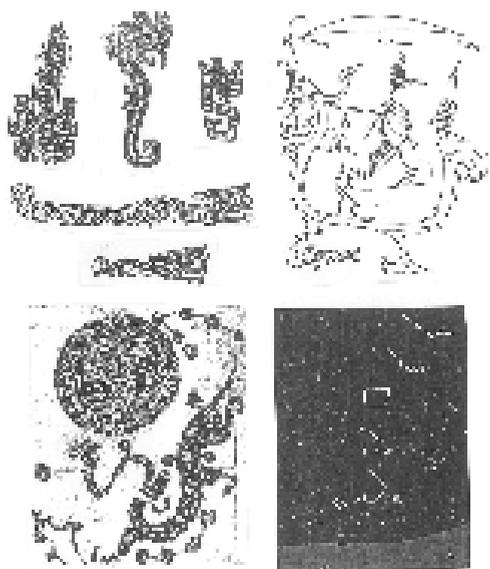


Fig.8. In alto, a sinistra: incisioni con motivo a drago su spatole rituali in osso (*si* 柶); tardo-Shang (Anyang, Xibeigang, tomba 1001; XII secolo a.C.). A destra: auriga di draghi; disegno del famoso dipinto su seta da Zidanku 子彈庫 (Changsha, Hunan; Periodo Zhanguo, V/III secolo a.C.); da Pankenier, 2013, p. 46, fig. 2.2b. In basso: calco di bassorilievo di epoca Han Orientale (I-II secolo d.C.) raffigurante la costellazione del drago (da Pankenier, 2013, p. 74, fig. 2.13); costellazione del drago secondo Pankenier (2013, p. 45, fig. 2.2a).

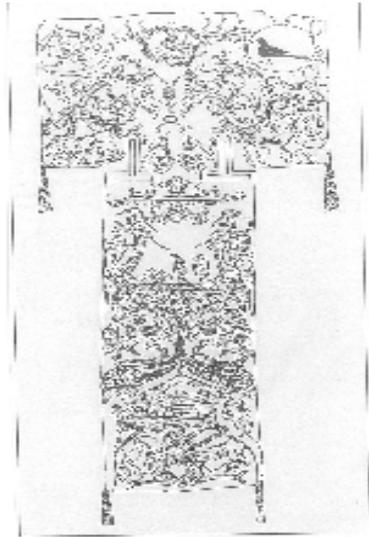


Fig.9. Stendardo funebre ‘a T’ da Mawangdui 馬王堆, tomba n. 1 (Changsha, Hunan; 168 a.C.); dipinto su seta (altezza: 205 cm.; larghezza: 92/47,5 cm.). Due draghi dominano la sezione verticale intrecciandosi attraverso il disco *bi* centrale. Nella parte superiore due draghi si fronteggiano sotto al disco solare e alla falce lunare. Cfr. Fracasso, 1997, pp. 576-577.



Fig.10. Illustrazioni dello *Shanhai jing*. In alto, da sinistra: drago alato Ying Long 應龍, e Lei Shen 雷神 (‘dio del tuono’); xilografie tardo-Ming (fine XVI secolo) di Jiang Yinghao 蔣應鎬; da Ma Changyi, 2007, pp. 967 e 946. Al centro: Re Qi di Xia su carro volante tirato da coppia di draghi (xilografia di epoca Qing, 1855), e spirito Ji Meng 計蒙 del monte Guang 光; xilografia Qing (XIX secolo); da Ma Changyi, 2007, pp. 744 e 639. In basso: numi tutelari delle tre catene dei Monti del Sud (*Shanhai jing* I.1, I.2, I.3); xilografie di Jiang Yinghao; da Ma Changyi, 2007, pp. 42, 72, 94.



Fig.11. Illustrazioni dello *Shanhai jing*. A sinistra: diverse interpretazioni dell'espressione 'guidare due draghi' (*cheng lianglong* 乘兩龍). Sopra: fantasiosa raffigurazione della divinità del Nord Yu Jiang 禺疆, xilografia di Jiang Yinghao; da Ma Changyi, 2007, p. 829. Sotto: disegni di Wang Fu 王紱 (1692-1759) raffiguranti le divinità del Sud (Zhu Rong 祝融) e dell'ovest (Ru Shou 禺收); da Ma Changyi, 2007, pp. 740 e 790. A destra: Zhu Long 燭龍 ('Drago-Torcia'), xilografia di epoca Qing (1855; Ma Changyi, 2007, vol. 2, p. 1060); dracòide *feiyi* del monte Taihua; xilografia Qing (XIX secolo; Ma Changyi, 2007, vol. 1, p. 105).

Riferimenti bibliografici

- BARNARD, Noel, *The Ch'u Silk Manuscript. Translation and Commentary*, Canberra, The Australian National University, 1973.
- BIOT Edouard, *Le Tch'eu-li ou Rites des Tcheou*, Paris, Imprimerie Nationale, 1851.
- BIRRELL, Anne, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BODDE, Derk, *Festivals in Classical China. New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty 206 B.C.-A.D. 220*, Princeton University Press-The Chinese University of Hong Kong, 1975.
- CHEN Qiyu 陳奇猷, *Han Feizi jishi* 韓非子集釋 ('*Han Feizi* con raccolta di glosse'), Shanghai, Renmin chubanshe, 1974; rist. Taipei, Huazheng shuju, 1982.
- CHEN Zhongyu 陳仲玉, "Yindai guqi zhong de longxing tu'an zhi fenxi 殷代骨器中的龍形圖案之分析 / An Analysis of the Dragon Designs on the Bone Artifacts of the Shang Dynasty", *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 41.3,

- 1969, pp. 455-496.
- CHU Ge 楚戈 (a cura di), *Zhonghua lishi wenwu* 中華歷史文物 (Reperti storico-archeologici della civiltà cinese), Taipei, He-Luo tushu chubanshe, 1978.
- COUVREUR, Séraphin, *Li Ki ou Mémoires sur les bienséances; texte Chinois avec une double traduction en Français et en Latin*, Ho Kien Fou, Mission Catholique, 1913; rist. Parigi, Cathasia, 1950, 4 voll.
- COUVREUR, S., *Cérimonial*, Hsien hsien, Imprimerie de la Mission Catholique, 1916; rist. Parigi, Cathasia, 1951.
- CUI Hengsheng 崔恆昇, *Jianming jiaguwen cidian* 簡明甲骨文詞典 (Dizionario accurato dei termini e delle formule del *jiaguwen*), Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe, 2001.
- DE VISSER, Marinus Willern, *The Dragon in China and Japan*, Amsterdam, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 13.2, 1913 [rist. Wiesbaden, Martin Sändig oHG, 1969].
- DIÉNY, Jean-Pierre, *Le symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Paris, Collège de France- Institut des Hautes Études Chinoises, 1987.
- DIÉNY, J.-P., “Le Fenghuang et le phénix”, in *Cahiers d’Extrême-Asie*, 5, 1989-90, pp. 1-15.
- DUAN Yu 段渝, “*Shanhai jing* zhong suojian Zhurong kao 山海經中所見祝融考” (Studio sulla figura di Zhurong nello *Shanhai jing*), in Xu Nanzhou 徐南州, Duan Yu 段渝, Li Yuanguo 李遠國 (a cura di), *Shanhai jing xintan* 山海經新探 (Nuove indagini sullo *Shanhai jing*), Chengdu, Sichuan sheng kexueyuan chubanshe, 1986, pp. 203-216.
- DUAN Yucui 段玉裁, *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Lo *Shuowen jiezi* con glosse di commento) 1815; rist. Taipei, Hanjing wenhua, 1983.
- DUBS, Homer H., *The Works of Hsuntze*, London, Arthur Probsthain, 1928.
- DUBS, H.H., *History of the Former Han Dynasty, by Pan Ku: A Critical Translation with Annotations*, Baltimore, Waverly, 1938.
- DURRANT, S., Li Wai-Yee, Schaberg, D., *Zuo Tradition / Zuo Zhuan. Commentary on the Spring and Autumn Annals*, Seattle, University of Washington Press, 2016.
- FORKE, Alfred, *Lun-heng. Part 1: Philosophical Essays of Wang Ch’ung*, Leipzig, Otto Harrassowitz – London, Luzac & Co. – Shanghai, Kelly & Walsh Ltd., 1907.
- FRACASSO, Riccardo, *Libro dei monti e dei mari (Shanhai jing). Cosmografia e mitologia nella Cina antica*, Venezia, Marsilio, 1996.
- FRACASSO, R., “Guo Pu e lo *Shanhai jing*. Note sull’autore e riesame del commento”, in Carletti S.M., Sacchetti M., Santangelo P. (a cura di), *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1996(a), vol. II, pp. 601-636.
- FRACASSO, R., “Mawangdui”, in *Enciclopedia dell’arte antica classica e orientale*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 575-578.
- FRACASSO R., *Liu Xiang: Quindici donne perverse. Il settimo libro del Lienü zhuan*, Costabissara-Vicenza, Angelo Colla Editore, 2005.
- FRACASSO, R., “Celesti mutazioni: aspetti della metamorfosi nella tradizione cinese”, in Zambon, Francesco (a cura di), *La metamorfosi*, Milano, Medusa, 2009, pp. 9-32.
- FRACASSO, R., “*Huangquan*: Il mistero delle Sorgenti Gialle”, in *Indoasiatica*, 6, 2009(a), pp. 253-261 [Atti del Convegno ‘Fiumi sacri, corsi celesti e correnti sotterranee: le acque cosmiche nel macrocosmo e nel microcosmo’, Venezia, 9-10 Ottobre 2008].
- FRACASSO, R., “Visioni del Kunlun: *Axis mundi* e giardino edenico”, in Grossato, A. (a cura di), *La Montagna cosmica*, Milano, Medusa, 2010, pp. 99-125.

- FRACASSO R., “Dal mito alla storia: origini, sovrani predinastici e dinastia Xia”, in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio (a cura di), *La Cina*, Torino, Einaudi, vol. I.2, 2013, pp. 5-38.
- FRACASSO R., “Divinazione e religione nel tardo periodo Shang”, in Lippiello T. e Scarpari M. (a cura di), *La Cina*, Torino, Einaudi, vol. I.2, 2013(a), pp. 547-572.
- FRACASSO, R., “Il drago a due teste. Considerazioni sull’arcobaleno nella Cina antica”, in Grossato, Alessandro (a cura di), *Miti e simboli dell’arcobaleno*, Milano, Mimesis, 2019, pp. 55-77.
- FRACASSO, R., “La separazione di Terra e Cielo. Traduzione commentata di *Guoyu* 18.1”, in Bianchi, E., Campo, D., e Paolillo, M. (a cura di), *Quali altre parole vi aspettate che io dica? Studi in memoria di Alfredo M. Cadonna*, Venezia, Edizioni Ca’ Foscari, 2022, pp. 43-57.
- GAO Ming高明, “*Lianshan, Guicang kao 連山歸藏考*” (Studio su *Lianshan* e *Guicang*), *Zhonghua xueyuan/ Journal of Chinese Arts*, 2, July 1968, pp. 1-23.
- GLUM, Peter, “Rain Magic at Anyang? Speculations about two Ritual Bronze Vessels of the Shang Dynasty Filled with Revolving Dragons”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 54, 1982, pp. 241-272.
- GRAHAM, Angus Charles, *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, London, Unwin, 1981.
- GUO Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi jishi 莊子集釋* (‘Il *Zhuangzi* con ampia raccolta di glosse’, 1894; rist. Taipei, Mutuo chubanshe, 1982).
- HAWKES, David, *Ch’u Tz’u: The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology*, Oxford, Clarendon Press, 1959; rev. ed. *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and other Poets*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1985.
- HOU Renzhi 侯仁之, ‘*Haiwai sijing Hainei sijing yu Dahuang jing-Hainei jing bijiao*海外四經海內四經與大荒經海內經比較’ (Raffronto fra i libri VI-XIII e XIV-XVIII dello *Shanghai jing*), *Yugong*, 7, 1937, pp. 319-326.
- HUANG Hui 黃暉, *Lunheng jiaoshi 論衡校釋* (‘Revisione critica del *Lunheng*’), Changsha, Shangwu yinshuguan, 1938; rist. Beijing, Zhonghua shuju, 1990, 3 voll.
- HUTTON, Eric L., *Xunzi. The Complete Text*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2014.
- JIN Xiangheng 金祥恆, “*Shi long 釋龍*” (Spiegazione del carattere *long*), in *Zhongguo wenzi 中國文字*, I s., 3, 1961, pp. 225-238.
- JOHNSTON, Ian, *The Mozi. A Complete Translation*, New York, Columbia University Press, 2010.
- KARLGREN, Bernhard. “On the Authenticity and Nature of the *Tso chuan*”, *Göteborg Högskolas Arsskrift*, 32.3, 1926.
- KARLGREN, B., “The Early History of the *Chou li* and *Tso chuan* Texts”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 3, 1931, pp. 1-59; rist. Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, 1961.
- KARLGREN, B., “Legends and Cults in Ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 18, 1946, pp. 1-332; rist. Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, 1964.
- KLEPEŠTA, J. e RÜKL, A., *Le costellazioni. Atlante illustrato*, Milano, Nicola Teti Editore, 1976.
- KNECHTGES, David R., Chang Taiping (a cura di), *Ancient and Early Medieval Chinese Liter-*

- ature. *A Reference Guide, Part Two*, Leiden-Boston, Brill, 2014.
- KNOBLOCK, John, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works. Vol. III: Books 17-32*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- LE BLANC, Charles, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-Ying) With a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong University Press, 1985.
- LE BLANC, Charles e Mathieu, Rémi (a cura di), *Philosophes taoïstes. II: Huainan zi*, Paris, Gallimard, 2003.
- LEGGE, James, *The Chinese Classics. Vol. III: The Shoo King*, Hong Kong, Lane Crawford – London, Trübner, 1865; rist. Taipei, Southern Materials Center, 1983.
- LEGGE, J., *The Chinese Classics. Vol. IV: The She King*, Hong Kong-London, 1871; rist. Taipei, Southern Materials Center, 1983.
- LEGGE, J., *The Chinese Classics. Vol. V: The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, Hong Kong-London, 1872; rist. Taipei, Southern Materials Center, 1983.
- LEGGE, J., *The Yi King*, in M. Müller (ed.), *Sacred Books of the East*, vol. 16, Oxford, Clarendon Press, 1882 (rist. a cura di Ch'u Chai e Wimberg Chai: *I Ching: Book of Changes*, New York, University Books, 1964).
- LEGGE, J., *The Li Ki*, Oxford, Clarendon Press, 1885.
- LEGGE J., *The Chinese Classics. Vol. I: Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean*, rev. ed. Oxford, Clarendon Press, 1893.
- LEGGE, J., *The Chinese Classics. Vol. II: The Works of Mencius*, rev. ed. Oxford, Clarendon Press, 1895.
- LI Ling 李零, *Changsha Zidanku Zhanguo Chu boshu yanjiu* 長沙子彈庫戰國楚帛書研究 (Ricerche sul manoscritto su seta di Chu proveniente da Changsha-Zidanku), Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- LI Pu 李圃 (a cura di), *Gu wenzi gulin* 古文字詁林 (Foresta di glosse esplicative sui caratteri antichi), Shanghai, Shiji chuban jituan - Jiaoyu chubanshe, 1999.
- LIM BOON Keng, *The Li Sao. An Elegy on Encountering Sorrows, by Ch'ü Yüan of the State of Chu*, Shanghai, The Commercial Press Ltd., 1929
- LIU Wendian 劉文典, *Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解 ('Gli Illustri Maestri di Huainan' con raccolta di glosse), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1926; rist. Taipei, Shangwu yinshuguan, 1969.
- LOEWE, Michael, "The Cult of the Dragon and the Invocation for Rain", in Charles Le Blanc e Susan Blader (a cura di), *Chinese Ideas about Nature and Society: Essays in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong University Press, 1987, pp. 195-213; rist. in Loewe, M., *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, pp. 142-159.
- LOEWE, Michael (a cura di), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China-The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- LUO Zhenyu 羅振玉, *Sandai jijin wencun* 三代吉金文存 (Iscrizioni su bronzi rituali delle Tre Dinastie), 1937.
- MA Changyi 馬昌儀, *Guben Shanhai jing tushuo* 古本山海經圖說 (Saggio sulle antiche edizioni illustrate dello *Shanhai jing*), Guilin, Guizhou Shifan Daxue, 2007.
- MA Guohan 馬國翰, *Yuhan shanfang jiyishu* 玉函山房輯佚書 (Raccolta di frammenti

- di opere perdute dallo Studio Montano del Cofanetto di Giada), 1853; rist. Kyoto, Chūbun shuppansha, 1979.
- MAIR, Victor, *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, New York, Bantam Books, 1994.
- MAJOR, John, *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- MASPERO, Henri, “La composition et la date du *Tso-chuan*”, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, 1, 1931-32, pp. 137-215.
- MATHIEU, Rémi, *Étude sur la mythologie et l’ethnologie de la Chine ancienne. Traduction annotée du Shanhai jing*, Paris, Collège de France, 1983.
- MATHIEU, R. (trad. e cura), *Élégies de Chu: 楚辭 Chu ci, attribuées à Qu Yuan, Song Yu et autres poètes chinois de l’Antiquité (IV siècle a. J.-C.-II siècle apr. J.-C.)*, Paris, Galimard, 2004.
- MEI Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, London, Probsthain, 1929; rist. con testo cinese a fronte: *Works of Motse*, Taipei, Confucius Publishing Co., 1976.
- MU Rongyi 慕容翊, *Zhongguo gujin xingshi cidian 中國古今姓氏辭典* (‘Dizionario di clan e cognomi della Cina antica e moderna’), Harbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 1985.
- NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China, vol. III: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge, at the University Press, 1959.
- PANKENIER, David W., *Astrology and Cosmology in Early China. Conforming Earth to Heaven*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- PREGADIO, Fabrizio, “Wang Chong e il Taoismo (1). Traduzione annotata del *Lunheng*, cap. 24: «Falsità sul *Dao*»”, *Cina*, 18, 1982, pp. 7-47.
- PULLEYBLANK, Edwin, “The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times”, in Keightley, David. N. (a cura di), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983, pp. 411-466.
- RIEGEL, Jeffrey K., “Kou-mang and Ju-shou”, in *Cahiers d’Extrême-Asie*, 5, 1989-90, pp. 55-83.
- RONG Geng 容庚, *Jinwen bian 金文編* (Repertorio delle grafie su bronzo), Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- SHAUGHNESSY, Edward L., *I Ching. The Classic of Changes. The First English Translation of the Newly Discovered Second-Century B.C. Mawangdui Texts*, New York, Ballantine Books, 1996.
- SHAUGHNESSY, E. L., *Unearthing the Changes*, New York, Columbia University Press, 2014.
- SHIMA Kunio 島邦男, *Inkyo bokuji sōrui 殷墟卜辭綜類* (Concordanza generale delle iscrizioni oracolari di Yinxu), Tokyo, Daian, 1967; repr. Taipei, Datong shuju, 1970.
- SUN Yirang 孫詒讓, *Mozi jiangū 墨子閒詁* (Il *Mozi* con note di commento), 1894; rist. Beijing, Zhonghua shuju, 1986.
- WALEY, Arthur, *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*, London, George Allen & Unwin, 1955.
- WANG Jingzhi 王靜芝, *Jingxue tonglun 經學通論* (Compendio generale di classicistica), Taipei, Guoli bianyiguan, 1982.
- WANG Xianqian 王先, *Xunzi jijie 荀子集解* (‘Il *Xunzi* con raccolta di glosse eplicative’), 1891; rist. Taipei: Lantai shuju, 1983.

- WATSON, Burton, *Han Fei Tzu: Basic Writings*, New York, Columbia University Press, 1964; rist. con testo a fronte: *The works of Han Fei Tzu*, Taipei, Confucius Publ. Co., 1984.
- WATSON, B., *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.
- WEN Yiduo 聞一多, “Fu Xi kao 伏羲考 (‘Ricerche su Fu Xi’), in *Shenhua yu shi* 神話與詩 (‘Mitologia e poesia’), Shanghai, Guji chubanshe, 1956, pp. 1-72.
- WU Zhenfeng 吳鎮烽, *Jinwen renming huibian* 金文人名匯編 (Repertorio sistematico dei personaggi citati nelle iscrizioni su bronzo), Beijing, Zhonghua shuju, 1987.
- XU Zhongshu 徐中舒, *Jiaguwen zidian* 甲骨文字典 (Dizionario del *jiaguwen*), Chengdu, Sichuan cishu chubanshe, 1998.
- YAN Yiping 嚴一萍, “*Chu zengshu xinkao* 楚繪書新考” (Riesame critico del Manoscritto su seta di Chu), in *Zhongguo wenzi* 中國文字, I s., 26, 1967, pp. 2941-3098.
- YAO Xiaosui 姚孝遂 e Xiao Ding 肖丁, *Yinxu jiagu keci leizuan* 殷墟甲骨刻辭類纂 (Concordanza generale delle iscrizioni di Yinxu), Beijing, Zhonghua shuju, 1989.
- YOU Guoen 游國恩, *Lisao zuanyi* 天問纂義 (Il *Lisao* con ampia raccolta di glosse interpretative), Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- YOU Guoen, *Tianwen zuanyi* 天問纂義 (I ‘Quesiti Celesti’ con ampia raccolta di glosse interpretative), Beijing, Zhonghua shuju, 1982.
- YUAN Ke 袁珂, *Shanhai jing jiaozhu* 山海經校注 (Lo *Shanhai jing*: revisione testuale e commento), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1980.
- YUAN Ke, *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian* 中國神話傳說詞典 (Dizionario dei miti e delle leggende cinesi), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 1985.
- ZHANG Bingquan 張秉權, *Xiaotun di er ben: Yinxu wenzi bingbian. Shangji (yi)* 小屯第二本: 殷墟文字丙編上輯 (一) (Xiaotun, volume 2: Terza raccolta di iscrizioni da Yinxu. Parte 1.1), Taipei, Institute of History and Philology-Academia Sinica, 1957.
- ZHANG Xincheng 張心澂, *Weishu tongkao* 偽書通考 (Studio complessivo sulle falsificazioni letterarie), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1957; rist. Taipei, Hongye shuju, 1979.
- ZHAO Cheng 趙誠, *Jiaguwen jianming cidian* 甲骨文簡明詞典 (Dizionario tematico delle grafie del *jiaguwen*), Beijing, Zhonghua shuju, 1988.
- ZHONG Bosheng 鍾柏生, *Yin-Shang buci dili luncong* 殷商卜辭地理論叢 (Raccolta di saggi sulla geografia Yin-Shang), Taipei, Yiwen yinshuguan, 1989.
- ZHOU Fagao 周法高 (a cura di), *Hanzi gujin yinhui* 漢字古今音彙/A *Pronouncing Dictionary of Chinese Characters in Archaic and Ancient Chinese, Mandarin and Cantonese*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1974.
- ZIPORYN, Brook, *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis, Hackett Publ. Co., 2009.

La figura del drago in Asia Centrale

Nicola Maria Camerlengo

Prima di parlare dell'argomento in questione, ritengo doveroso analizzare la figura dell'essere in oggetto. Un drago è una creatura magica e leggendaria che appare nel folklore di molteplici culture in tutto il mondo. Le credenze a riguardo variano considerevolmente da regione a regione, ma nelle culture occidentali, fin dall'Alto Medioevo, i draghi sono stati spesso raffigurati come alati, dotati di corna e capaci di sputare fuoco. Gli stessi, in altre orientali, sono solitamente descritti come esseri serpentinati, a quattro zampe e senza ali con un'intelligenza superiore alla media. Gli aspetti comuni nei loro tratti sono spesso un'ibridazione di caratteristiche feline, di rettili, mammiferi ed anche di uccelli. Alcuni studiosi ritengono che i grandi cocodrilli, estinti o in migrazione nella letteratura specifica, siano i più "verosimili", quando incontrati in aree boschive o paludose, probabilmente vicino al modello delle moderne immagini dei draghi asiatici.

La parola drago si evidenziò nella lingua inglese all'inizio del XIII secolo dall'antico francese *dragon*, che a sua volta deriva dal latino *draco* che significa "enorme serpente, drago", dal greco antico *drákōn* "serpente"¹. Il termine greco e latino si riferiva ad un qualsiasi grande serpente, non necessariamente mitologico. La parola greca δράκων deriva molto probabilmente dal verbo greco δέρομαι (*dérkomai*) che significa "vedo", la cui forma aoristo è ἔδρακον (*édracon*). Si presume che questo si riferisse a qualcosa visibile con uno "sguardo mortale", o con "occhi insolitamente luminosi o acuti"², anche perché gli occhi di un serpente sembrano essere sempre aperti; ciascun occhio infatti vede attraverso una grande scaglia trasparente posta nelle sue palpebre, che sono permanentemente chiuse. La parola greca ha origine probabilmente da una base indoeuropea **derk-* che significa "vedere"; anche la radice sanscrita *dr̥ś-* sottolinea il medesimo significato³. Incentrando ora la mia argomentazione sull'Asia Centrale, sarà opportuno dapprima visionare la figura del drago all'interno del mito proto-indoeuropeo, situato anche

1 Ogden, *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Ancient Greek and Roman Worlds*, p. 4.

2 Wyld, *The Universal Dictionary of the English Language*, p. 334.

3 Skeat, *An etymological dictionary of the English language*, p. 178.

esso geograficamente in quelle zone.

**H₂ng^{wh}is* è un termine proto-indoeuropeo ricostruito, che significa “serpente”, nonché un possibile nome per un’entità mitologica, un serpente marino policefalo o un drago che fu ucciso da un eroe chiamato **Tritone* con l’aiuto del dio Perk^wunos⁴. Una caratteristica unificante della maggior parte delle mitologie discendenti indoeuropee è la storia di una battaglia tra il dio del tuono, il grande eroe, e un’enorme creatura serpentina. Le tradizioni indo-iraniane e probabilmente anche ittite usano la stessa radice proto-indoeuropea **h₂eng^{wh}-*, da cui **h₂eng^{wh}is*, per denotare il serpente. Come per altri miti indoeuropei correlati, i serpenti uccisi, di solito, riportano nomi etimologicamente non correlati a **h₂ng^{wh}is*, ma spesso hanno lo stesso significato “serpente”: nella maggior parte dei racconti slavi, la parola che discende dal proto-slavo **zmbjъ* (“serpente, drago”) è spesso usata, con esempi come il russo e l’ucraino Zmey Gorynych, drago dalle molte teste che fu ucciso da Dobrynya Nikitich, *zmàj* in serbo e *zmej* nelle fiabe macedoni. Il drago armeno Vishap, ucciso da Vahagn, deriva il suo nome da una lingua iranica e può anche avere il significato di “leviatano”, “balena” o “Draco”.

Un mito comune trovato in quasi tutte le mitologie indoeuropee è quello relativo ad una battaglia che termina con un eroe o un dio che uccide un serpente o un drago di qualche tipo. Anche se i dettagli della storia spesso variano ampiamente, diverse caratteristiche rimangono notevolmente le stesse in tutte le iterazioni. Il protagonista della storia è solitamente un dio del tuono, o un eroe in qualche modo associato al tuono⁵. Il suo nemico, il serpente, è generalmente associato all’acqua e raffigurato come a più teste, oppure “multiplo” in qualche altro modo. I miti indoeuropei spesso lo descrivono come una creatura “che blocca le acque” e le sue numerose teste vengono infine distrutte dal dio del tuono in una battaglia epica, liberando torrenti d’acqua che erano stati precedentemente trattenuti. La leggenda originale potrebbe aver simboleggiato il Chaoskampf, uno scontro tra le forze dell’ordine e del caos. Il drago o il serpente perde in ogni versione della storia, sebbene in alcune mitologie, come il mito nordico del Ragnarök, l’eroe o il dio muoia insieme al suo nemico durante lo scontro⁶. Lo storico Bruce Lincoln ha proposto che il racconto dell’uccisione del drago e il mito della creazione di **Tritone* che uccide il serpente **Ng^{wh}i*, potrebbero effettivamente appartenere alla stessa storia originale. Riflessi del mito proto-indoeuropeo dell’uccisione del drago compaiono nella maggior parte delle tradizioni poetiche indoeuropee, dove il mito ha lasciato tracce della frase formulaica *(*h₁e*) *g^{wh}ent h₁óg^{wh}im*, che significa “egli uccise il serpente”.

Nella mitologia ittita, il dio della tempesta Tarhunt uccide il serpente gigante Illuyanka, così come fa il dio vedico Indra con il serpente a più teste Vritra, che ha

4 Lincoln, *The Indo-European Cattle-Raiding Myth*, pp. 42-65.

5 Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, pp. 297-301.

6 *Ibid.*, pp. 324-330.

causato siccità intrappolando le acque nella sua tana di montagna⁷.

Draghi dell'Asia Centrale

Nel territorio dell'Asia Centrale, oltre alla sopracitata figura del drago del mito proto-indoeuropeo, troviamo ben sette esseri che corrispondono a tali caratteristiche:

1. Alkha = Tra i Buriati si racconta una storia riguardante un enorme drago nero che, quando spalanca le ali, è in grado di oscurare la volta celeste. Era sempre affamato e bramava il Sole e la Luna. A volte riusciva ad inghiottirli, ma il loro eccessivo calore glieli faceva risputare subito. Gli abitanti, però, temevano che un giorno avrebbe potuto divorarli e farli scomparire per sempre, perciò chiesero aiuto agli dèi. Costoro non furono molto comprensivi, ma trovarono una semplice, seppur crudele, soluzione. Tagliarono a metà il corpo di Alkha, cosicché, se anche avesse divorato il Sole o la Luna, questi sarebbero fuoriusciti subito⁸;

2. Kiyant = era un possente drago delle leggende mongole, ricordate nei territori dell'attuale Turkmenistan. Viveva tra le alte cime innevate e poteva contare su ben diciotto teste, sette code e ventotto zampe. Stando alle storie, si era messo al servizio delle armate cinesi nella lunga e logorante lotta contro i valorosi popoli della Mongolia. In cambio di ingenti ricchezze, devastava le terre nemiche, incendiando ogni cosa col suo respiro di fuoco e sollevando una nube di polvere nera che faceva soffocare chiunque fosse stato tanto sfortunato da finirci in mezzo. Secondo una leggenda turca, Oghuz nacque in Asia Centrale come figlio di Qara Khan, leader del popolo turco. Sapeva parlare appena nato. Dopo la prima volta smise di bere il latte di sua madre e chiese kymyz (una bevanda alcolica a base di latte di cavallo fermentato) e carne. Successivamente, crebbe in modo soprannaturale velocemente ed in soli quaranta giorni divenne un giovane adulto. Al momento della sua nascita, le terre del popolo turco furono predate proprio dal drago Kiyant. Oghuz si armò ed andò ad uccidere il drago. Tese una trappola a quest'ultimo appendendo un cervo appena ucciso ad un albero, poi eliminò il grande drago con una lancia di bronzo, tagliandogli la testa con una spada d'acciaio⁹;

3. Zilant = è una creatura leggendaria, a metà tra un drago ed una viverna. Dal 1730 è il simbolo ufficiale di Kazan. Questo serpente alato è menzionato nelle leggende sulla fondazione del paese omonimo. Uno Zilant ha la testa di un drago, il corpo di un uccello, le zampe di un pollo, la coda di un serpente, le orecchie di un canide, le ali rosse di un pipistrello o di un uccello, denti aguzzi, colori scuri, piume grigie e pelle squamosa grigio-scura. Esistono diverse varianti della leggenda Zilant. Secondo una storia, una bellissima damigella sposò un residente della Vecchia

7 West, *Indo-European Poetry and Myth*, pp. 255-257.

8 Fois, *La Notte del Drago*, p. 34.

9 *Ibid.*, pp. 250-256.

Kazan. Doveva prendere l'acqua dal fiume Qazansu e si lamentò con il khan locale che la sua capitale era situata in una posizione inadeguata. Gli consigliò di trasferire la città sulle colline ed il khan acconsentì. Tuttavia la stessa era infestata da numerosi serpenti "tozzi come un tronco". Il loro leader era un gigantesco serpente a due teste, cioè Zilant. Una testa mangiò solo erba, mentre l'altra inghiottì vergini e giovani. Un mago consigliò al khan di mettere un mucchio di paglia vicino alla collina. In primavera i serpenti uscivano dalle tane invernali e si nascondevano nel mucchio di paglia, bruciato poi da un cavaliere errante. Erano pericolosi anche nella morte, "uccidevano persone e cavalli con la loro puzza". Tuttavia, il gigantesco drago-serpente a due teste fuggì nei laghi Qaban. Secondo la storia vive ancora nelle acque del lago e, di tanto in tanto, si vendica dei cittadini. Secondo altre storie, il serpente gigante si trasformò in Diü, uno spirito che fondò il regno sottomarino del lago. Si dice anche che Zilant non fuggì al lago, ma cercò invece di vendicarsi del cavaliere, che a quel tempo aveva percorso circa 50 çaqırım lontano da Kazan¹⁰. Durante il combattimento che seguì, Zilant tagliò l'eroe in sei parti. Il cavaliere, tuttavia, era riuscito a pugnalarlo con la sua picca avvelenata e Zilant alla fine morì;

4. Verechelen = noti anche col nome Chuvash, sono draghi alati sputafuoco e mutaforma. La leggenda ha origine dal popolo ancestrale dei Chuvashi¹¹. Il nome significa "serpente invisibile". Questi differiscono dalle loro controparti turche (come il sopracitato Zilant), poiché si suppone che riflettano la mitologia dei Bulgari del Volga. Secondo una leggenda, quando i Bulgari fondarono la città di Bilär, scoprirono un grosso serpente che viveva nella zona. Quando decisero di ucciderlo, il serpente implorò la pace e chiese ad Allah di dargli le ali. Una volta ottenute, il serpente volò via da Bilär. Si diceva che un altro grande serpente, o drago, visse in un tempio pagano ad Alabuğa. Sebbene i Bulgari adottassero l'Islam già nel X secolo, il serpente sarebbe sopravvissuto, nell'immaginario collettivo, fino al tempo dell'invasione di Tamerlano. Ibn Fadlan, che visitò il Volga in Bulgaria nel X secolo, fece riferimento a numerosi serpenti, soprattutto sugli alberi. Una volta vide un grande albero caduto, che era lungo più di cento ali. Egli scrisse di aver visto un grosso serpente vicino al tronco, grande, quasi, quanto l'albero stesso. I Bulgari comunque placarono le sue paure, assicurandogli che il serpente non era pericoloso;

5. Yuxa = detto anche serpente astuto, è una creatura leggendaria che figura nel folklore turco¹². Secondo le credenze popolari, ogni serpente centenario si trasforma in Yuxa. Nelle fiabe, è descritto come una bella damigella che sposerebbe gli uomini per generare prole. Yuxa, a volte scritto Yuha, ha la testa di un drago, che si può dire sputi fuoco o possieda un morso velenoso, un corpo da rettile, due gambe (a volte nessuna) ed una coda uncinata. Può trasformarsi sia in un aitante giovane uomo, sia in una bellissima giovane donna per sedurre, proteggere o terrorizzare le persone che

10 Corrisponderebbero ad oltre 50 mila km secondo le unità di misura tartare, in vigore fino al 1924.

11 Dal *Türk Mitolojisininde sözlük*, p. 353.

12 *Ibid.*, p. 371.

lo circondano a seconda del suo capriccio;

6. Yelbegen = nei miti originali Yelbegen era un drago dalle molte teste o una creatura simile a un serpente. L'etimologia del nome indica *Yel*, ossia "vento, magia, demoniaco" e *begen*, che deriva da *böke*, ovvero "serpente gigante, drago", ma nel tempo si è evoluto in altre forme come un *behemoth* simile ad un orco dalle molte teste. Alcune epopee presentano più Yelbegen con un numero diverso di teste che sono la prole di Altan Sibaldai, la strega dorata, una coorte del signore degli inferi. Altri miti menzionano anche un re Yelbegen di nome Yelmogus¹³. Altre storie ancora raccontano di più Yelbegen di vari colori. In una leggenda dell'Altai, esisteva un orco a sette teste, Yelbeghen, che si vendicava del Sole e della Luna, e li mangiava. L'Ülgen scagliò delle frecce a quest'ultimo. Quest'orco, a volte, masticava le stelle nella sua bocca e le rompeva in pezzi per poi sputarle. Pertanto, le stesse scappavano da lui nel cielo. Secondo i popoli dell'Altai, l'eclissi di Luna avveniva a causa di questo orco ed è per questo motivo che quando c'è un'eclissi di Luna dicono: "Ancora una volta Yelbegen (l'orco a sette teste) mangiò la Luna...". Esso è generalmente considerato una creatura separata dai draghi e di natura opposta ad essi. È un essere di puro male, una bestia simile ad un drago ed un mostro terribile, che di solito vive in luoghi oscuri ed ostili o custodisce aree irraggiungibili all'interno delle fiabe. È spesso multitesta (con tre, sette o nove) e sputa fuoco. È considerato una creatura estremamente intelligente, saggia e ben informata con forza sovrumana e soprannaturale e con competenza nella magia, molto ricca (solitamente descritta come avente castelli nascosti in terre lontane) e spesso lussuriosa per le donne, con le quali ha rapporti sessuali. È in grado di generare prole;

7. Yalpaghan Khan = è il re drago delle mitologie Altai e turche. È il re di tutti i draghi. È sempre descritto come avente sette teste. È simile nella descrizione al sovrano dei draghi yakuto denominato Erenkyl, di cui non si hanno molte informazioni, tranne per il fatto che fosse enorme e bianco. Probabilmente entrambi rappresentano una forma dragonesca del Dio del Male, Erlik Khan, contrapposto al Dio Supremo Tengri o Tanara Qayra Qan.

13 Duman, *Türk Mitolojisininde Ejderha*, p. 486.

*Draghi e creature ofidiche nell’Iran pre-ilkhanide:
alcuni casi di iconografie “tradizionali” e di apporti sinizzanti*

Matteo Compareti

Introduzione

Diverse lingue – tra cui quella inglese – generalmente tendono a confondere i termini “miniatura” e “illustrazione” nonostante si tratti di due modalità decorative distinte per quanto “consorelle”. Si rende necessario, inoltre, distinguere tra opere a stampa e manoscritti illustrati su cui ci si soffermerà nel presente articolo. Allo stesso modo, si riscontra un fenomeno simile nell’utilizzo (spesso fuorviante) della definizione “affresco” laddove ritornano descrizioni di dipinti murali afferenti a aree geografiche pochissimo o per niente interessate alla diffusione di tale tecnica pittorica.

In questa ricerca incentrata sullo studio di creature mostruose tipologicamente vicine al drago “occidentale” nelle arti figurative di Persia e d’Asia centrale a cavallo tra periodo pre-islamico e islamico, prevarrà sempre il termine “illustrazione” (peraltro ampiamente accettato nella letteratura scientifica in lingua inglese)¹ nel caso di manoscritti accompagnati da immagini non necessariamente a piena pagina. In alcuni casi specifici, si può parlare – in italiano – di miniatura sebbene, nella stragrande maggioranza dei manoscritti considerati in questa nostra indagine, ricorrono illustrazioni a piena pagina (o quasi). Allo stesso modo, si eviterà ogni accenno alla tecnica dell’affresco quasi totalmente sconosciuta – come si accennava sopra – nella vasta porzione di continente eurasiatico in cui ci soffermeremo per l’epoca in esame.²

Come appena ricordato, il presente studio intende porre l’accento sulla raffigurazione di draghi, creature serpentiformi e consimili tra il periodo della dinastia sasanide (224-651) e l’affermarsi dei mongoli Ilkhanidi (1256-1353) nell’ambito dello “spazio iranico” comprensivo, quindi, della compagine territoriale che va dall’antica Mesopotamia all’Asia centrale, passando per il Caucaso e altre regioni limitrofe. Non viene incluso in questa nostra ricerca l’essere alato composito con muso di

1 Carboni 2004.

2 De Waele 2004: 369.

cane, zampe ferine e coda di pavone a volte denominato “drago” e presente in Persia solo nella tarda epoca sasanide (per la precisione a Taq-i Bustan), per il quale si è proposta un’identificazione con il concetto iranico di gloria o carisma (avestico *xwarnah*, medio persiano *xwarrah*, persiano *farr*).³

Esempi di draghi persiani pre-islamici

Sebbene la letteratura avestica e quella di epoca meno arcaica riferita a periodi precedenti della storia (spesso mitizzata) persiana abbondi di riferimenti a creature draconiche, non si danno raffigurazioni precise identificabili con assoluta certezza.⁴ Nemmeno la produzione artistica afferente alle prime dinastie persiane ha lasciato grandi tracce.

Creature composite spesso alate con corpo di leone, zampe da rapace, coda di scorpione e, a volte, corna ricurve compaiono con una certa frequenza nell’arte monumentale di epoca achemenide (circa 550-330 a.C.) – per esempio, a Persepoli – e nella glittica afferente alla medesima dinastia persiana. Il maggiore specialista di questo tipo di oggetti tende a inquadrarli nell’ambito della produzione mesopotamica in quanto strettamente legati a tradizioni neo-assire precedenti connesse tanto a concetti religiosi quanto secolari (il sovrano preposto a sconfiggere il male personificato) comunque escogitati (figurativamente parlando) per accentuare la regalità o la legittimità di un regnante o della sua famiglia.⁵ Raffigurazioni di creature fantastiche di tipo non ofidico sembrerebbero aver sopperito, in un primo momento, alle funzioni tipiche di personificazione della negatività, di demoni o di nemici presentati come mostri privi di alcuna umanità. Nonostante draghi e creature serpentiformi ctonie appaiano sovente nell’arte mesopotamica, si osserva qualcosa di simile in Persia solo qualche tempo dopo la caduta degli Achemenidi che, come ben noto, non avevano retto all’urto delle truppe greco-macedoni scatenato da Alessandro Magno (334-323 a.C.). Si insinua molto forte, quindi, il sospetto che l’ellenismo non sia del tutto estraneo alla preferenza accordata, nel mondo iranico, al drago serpentiforme piuttosto che a altre creature fantastiche dall’iconografia più elaborata (in genere, quadrupedi compositi) sia in termini figurativi sia cronologici.

Il drago cornuto di tipo ofidico persino dotato di lingua biforcuta o anche in forma di rettile in termini generici (somigliante, cioè, a un sauro normalmente dotato di zampe) più diffuso nell’arte mesopotamica è certamente il *mushhushshu*. Lo si incontra principalmente nella glittica e su alcuni rilievi su roccia (comunemente noti come *kudurru* sebbene il nome corretto in lingua accadica sia *naru*) isolato

3 Compareti 2021a.

4 Skjaervø 1987 [2011]; Khaleghi-Motlagh 1987 [2011].

5 Garrison 2010: 154-167.

o assieme a due divinità rilevanti del pantheon mesopotamico e, in particolare, di quello babilonese. Si tratta di Marduk, il dio principale associato al pianeta Giove e di Nabu, patrono degli scribi, associato invece al pianeta Mercurio e considerato, a partire dal II millennio a.C., “figlio” di Marduk stesso. Secondo il mito, Marduk avrebbe sconfitto il drago *mushhushshu* che rappresentava l'elemento acquatico ctonio domandolo fino a renderlo suo veicolo e simbolo⁶ assieme a altri attributi solitamente differenziati per ogni divinità mesopotamica: nel nostro caso, la picca per Marduk e lo stilo atto a imprimere i caratteri cuneiformi nell'argilla per Nabu. Scavi recentemente condotti dalla missione italo-iraniana presso Persepoli hanno messo in luce resti di un portale simile a quelli dei palazzi neo-assiri tanto per strutture architettoniche quanto per motivi ornamentali. Compare, in effetti, anche una creatura composita di tipo *mushhushshu* la quale consente di affermare senza esitazione che gli artisti persiani di epoca achemenide conoscevano questo tipo di drago così come altre creature fantastiche del repertorio mesopotamico più antico e, con ogni probabilità, più prestigioso agli occhi di committenti e fruitori.⁷

L'epoca della dominazione greco-seleucide non ha lasciato grandi tracce nell'arte persiana per quanto concerne draghi o creature simili. Tuttavia, come si accennava sopra, è molto probabile che l'abbandono di forme tipicamente mesopotamiche in favore di elementi greci sia avvenuto gradualmente proprio durante il periodo di egemonia seleucide sul territorio persiano (circa 312-140 a.C.). Qualche notizia rilevante circa oggetti decorati con (o in forma di) draghi si riscontra a partire dall'epoca partica e, nello specifico, sotto la dinastia degli Arsacidi di Persia (circa 250 a.C.-226 d.C.). Secondo Luciano di Samosata (II secolo d.C.), i vessilli dell'esercito partico presentavano draghi minacciosi atti a terrorizzare i nemici evidentemente sensibili a tale visione perturbatrice.⁸ Una siffatta testimonianza unicamente riscontrata nelle fonti classiche non è al momento confermata da alcun dato incontrovertibile (archeologico, numismatico o quant'altro) e resta, quindi, confinata nell'ambito delle ipotesi.

Gli artisti al servizio dei sovrani arsacidi di Persia (così come nel Caucaso o in Asia centrale) dovevano possedere una buona conoscenza delle creature fantastiche radicate nell'esperienza greca (si vedano, per esempio, gli stucchi di Qal'e-ye Yazdegard nel Kurdistan iraniano o le impronte di sigillo scavate a Gobekly Tepe nell'odierno Turkmenistan meridionale) sebbene, nelle loro opere, non si riscontrino evidenti draghi o serpenti colossali.⁹ L'immagine di un serpente gigantesco con testa umana sembra comparire tra i rilievi del sito elimeo di Bard Mar recentemente scoperto nella regione del Khuzestan (Iran) ma non ancora pubblicato. Non è nemmeno nota una datazione precisa per il sito in questione sebbene, come noto, l'intera

6 Wiggermann 1997: 37-39, 48.

7 Matin 2021.

8 Albrile 2010: 35.

9 Compareti 2019: 377-378, 460-461.

Elimaide fosse sotto dominazione partica fino all'avvento dei Sasanidi.¹⁰

Va poi osservato che, mentre l'utilizzo di insegne decorate con animali fantastici o in forma di drago non risulta del tutto inverosimile in termini generici, appare invece piuttosto dubbia l'attribuzione di vittorie da parte degli Arsacidi grazie alla valenza terrificata di tali vessilli. Qualsiasi fonte, difatti, necessita di un'analisi critica che tenga conto innanzitutto della matrice propagandistica propria di autori tutt'altro che imparziali (come, solitamente, quelli greco-romani). In breve, l'apparizione dei vessilli in forma di drago sfruttata come arma "psicologica" – magari proprio contro i legionari di Crasso sconfitti nella celebre battaglia di Carre/Harran nel 53 a.C. – non appare del tutto convincente mentre ogni indizio lascia intendere che il nerbo dell'esercito partico fosse costituito da abili quanto temuti arcieri e da guerrieri in armatura pesante, entrambi a cavallo.¹¹

L'avvento della dinastia sasanide succeduta a quella arsacide presenta qualche apporto figurativo ulteriore di un certo interesse. Già uno dei più antichi rilievi su roccia sasanidi scolpito presso Naqsh-i Rostam nella provincia del Fars (tecnicamente noto come Naqsh-i Rostam I) attribuito al primo sovrano di quella dinastia, Ardashir (224-242), presenta una scena scarna per quanto densa di elementi fantastici. Il rilievo riproduce due personaggi di profilo che si confrontano a cavallo. A sinistra si trova Ardashir con l'indice sinistro alzato davanti alla bocca in segno reverenziale mentre allunga la mano destra verso un disco decorato con nastri offerto da Ahura Mazda, il dio supremo della religione seguita alla corte sasanide (fig. 1). L'identità di entrambi trova conferma nell'iscrizione trilingue (greca, partica e medio-persiana) incisa sul petto dei due cavalli.¹²

Si riconoscono, inoltre, altre figure nella parte inferiore della scena. Calpestati dagli zoccoli dei propri destrieri, compaiono gli archi-nemici di Ardashir e di Ahura Mazda. Si tratta di Artabano, l'ultimo sovrano arsacide – identificabile per via del simbolo a forma di colonna con anello in cima riprodotto sul suo copricapo presente anche su alcune monete partiche e in almeno un altro rilievo sasanide a Firuzabad (Firuzabad I) – e di Ahriman, l'opponente demoniaco di Ahura Mazda causa di ogni male del mondo. La natura demoniaca di Ahriman è accentuata dai suoi capelli ofidici, dal diadema decorato sulla fronte con serpentelli incrociati e dalle gambe anguiformi che spuntano dietro la zampa posteriore sinistra della cavalcatura di Ahura Mazda.¹³

Ogni simbolo appare raffigurato in maniera molto chiara: i due sovrani (quello terreno e quello celeste) hanno sopraffatto i loro nemici i cui corpi giacciono esanimi a terra. Tuttavia, mentre Artabano sembra conservare la propria umanità, lo spirito

10 Desidero ringraziare Esmail Hemati Azandaryani, Leonardo Gregoratti, Saeed Rahimi e Zeynab Khosravi per avermi fornito preziose notizie sul sito di Bard Mar.

11 Compareti 2019: 321.

12 Shenkar 2014: 52.

13 Kuehn 2011: 96; Overlaet 2013: 314.

demoniaco personificato emana, invece, tutta la sua natura spregevole sotto forma di dettagli anatomici ofidici. Il fascino dell'arte greca consolidato in epoca seleucide (ma al quale gli Arsacidi non erano certamente refrattari) – dall'Anatolia ai confini con l'India – iniziava a presentare effetti notevoli tra cui, evidentemente, anche la sostituzione di linguaggi figurativi antichissimi e profondamente radicati nel mondo iranico erede ideale dell'esperienza mesopotamica e, nello specifico (come è stato suggerito proprio per i riferimenti ai serpenti di Naqsh-i Rostam I),¹⁴ anche di quella elamita.

Non si annoverano altre immagini tanto eloquenti nell'arte ufficiale sasanide mentre si può individuare qualche scena competente nel vasto repertorio figurativo riscontrato nella glittica. Purtroppo, i sigilli e le impronte su creta di sigilli sasanidi provengono solo in minima parte da scavi scientificamente controllati e, di conseguenza, permettono solo datazioni parzialmente accettabili, quest'ultime principalmente basate sull'analisi epigrafica. Un drago dalle molte teste (sei per l'esattezza o, forse, sette con quella che sembra fuoriuscire dalla coda) – più simile, quindi, all'idra del mito di Eracle – compare in una scena di combattimento raffigurata su un gruppo di sigilli sasanidi solitamente epigrafici ma non scavati, oggi parte di vari musei sebbene il più rappresentativo sia quello della collezione del British Museum a Londra.¹⁵ Anche in questo caso, il cavaliere dal nimbo infuocato sovrasta l'essere demoniaco e lo infilza con una lunga lancia la cui impugnatura tenuta in alto potrebbe ricordare una croce (fig. 2). Come spesso accade per questo tipo di oggetti, le iscrizioni apposte attorno alla scena centrale non aiutano a identificare alcun dettaglio poiché riportano solo il nome del proprietario del sigillo, i suoi eventuali titoli o invocazioni scaramantiche. Dal parallelo offerto nel rilievo di Naqsh-i Rostam I appena osservato si potrebbe dedurre che un personaggio rilevante (forse regale, eroico o anche divino per via del nimbo infuocato) inteso come simbolo positivo, si accinge a distruggere un drago dalle molte teste evidentemente fonte di negatività demoniaca.

Tale lettura – forse un po' scontata ma estremamente efficace nella sua immediatezza – sembra suggerire un'identificazione chiara del drago o dell'essere fantastico dalle proprietà demoniache nella produzione artistica della Persia pre-islamica. Una tipologia di creature, quindi, improntata sull'immagine del serpente inteso come animale mostruoso e negativo, spesso dalle dimensioni enormi, il quale, per quanto inesistente in natura, deve rendersi facilmente riconoscibile a un osservatore evidentemente non scervo di un determinato bagaglio cognitivo.

Quanto riportato nella letteratura persiana o, in termini più generici, iranica (intesa come avestica o persino più remota) a cui si accennava all'inizio di questo studio sembra, dunque, trovare un minimo di conferma grazie alle (poche) immagini datate all'epoca sasanide e fortunatamente pervenute fino ai nostri giorni.

14 Overlaet 2013: 332.

15 Magistro 2000; Kuehn 2011: 96.

Draghi sogdiani

In uno studio recente, chi scrive aveva portato l'attenzione proprio su alcune similitudini che accomunano tanto la figura del "cavaliere nimbato" in combattimento con "l'idra" sul sigillo sasanide del British Museum (fig. 2) quanto un secondo cavaliere contrastato da un drago all'interno di almeno uno dei sedici medaglioni decorativi raffigurati su un timpano ligneo carbonizzato da Shahrīstan, oggi nel National Museum of Antiquities of Tajikistan a Dushanbe.¹⁶ In effetti, l'aspetto del drago è sempre quello del serpente gigantesco nonostante la differenza cronologica: probabilmente il VI secolo d.C. per il sigillo e l'VIII-IX secolo d.C. per il fregio ligneo (fig. 3).

Shahrīstan rappresenta il più importante insediamento urbano nonché sito archeologico dell'Ustrushana, una regione storica dell'Asia centrale strettamente connessa per lingua e per cultura alla Sogdiana, quest'ultima localizzata, invece, più a ovest, lungo il bacino del fiume Zerāfshan (grosso modo tra Bukhara e Penjikent, passando per Samarcanda). Tutte le fonti scritte cinesi successive al X secolo d.C. almeno includono nella regione della Sogdiana anche l'Ustrushana la quale costituisce uno dei territori centrasiatici più resistenti alla penetrazione dell'islam, quantomeno in termini cronologici.¹⁷

La Sogdiana vera e propria aveva come centri principali Samarcanda e Bukhara, anch'essi archeologicamente investigati dall'epoca sovietica (in alcune loro parti, persino da quella pre-sovietica). Tuttavia, il sito archeologico più importante per lo studio della cultura, dell'arte e della civiltà sogdiana è senz'ombra di dubbio Penjikent, un insediamento relativamente esteso e conservato ottimamente, oggi in territorio tagico. Varie abitazioni private certamente appartenute a rappresentanti della nobiltà o del ceto mercantile benestante hanno restituito interi cicli pittorici sviluppati sulle pareti delle sale per le udienze portate alla luce, in larga parte, dagli archeologi sovietici e russi. Come spesso succede in questi casi, gli scopritori dei reperti meglio conservati hanno attribuito nomi evocativi agli stessi, specialmente alle sale dipinte. Un ciclo pittorico particolarmente interessante per questa nostra indagine è quello comunemente noto come "Sala Blu" dal colore dello sfondo ottenuto da polvere di lapislazzuli. La tecnica pittorica, come si accennava, non risponde a quella dell'affresco bensì della tempera. Riscontri effettuati su base stratigrafica hanno consentito di stabilire con buon margine di certezza una datazione dei dipinti al 740 d.C. vale a dire durante la fase precedente l'islamizzazione della regione e il successivo abbandono nel sito.¹⁸

Il ciclo pittorico della Sala Blu – interamente staccato e oggi conservato presso i locali del Museo Statale dell'Ermitage a San Pietroburgo – si sviluppa su almeno

16 Compareti 2021b: 138-139.

17 Negmatov 1996.

18 Marshak 2002a: 25-54.

quattro registri verticali organizzati in bande orizzontali tra le quali, la meglio conservata e restaurata è la seconda partendo dal basso. Tutte e quattro le pareti (anche quella dell'ingresso orientato a ovest) presentano una concatenazione di eventi accomunati dallo stesso protagonista ripetuto più volte e impegnato principalmente in duelli o in scene di battaglia. Questi è l'unico a essere raffigurato esclusivamente di profilo; inoltre, presenta un viso spigoloso con piccoli baffi neri, spalle larghe e vita esageratamente sottile. Indossa un abito ottenuto dalla pelle di leopardo come indicano il colore giallo costellato di macchie scure. Infine, egli cavalca in ogni scena un destriero rossiccio molto ben delineato, sovraccarico di armi e di altri accessori. Non sussistono molti dubbi tra gli studiosi circa la sua identità poiché il paragone con il poema della letteratura persiana per eccellenza – lo *Shahnameh* di Firdusi – porta unicamente a riconoscerlo come Rustam, l'eroe dalla forza prodigiosa che indossa la cosiddetta *palangina* in pelle di leopardo e cavalca il portentoso Rakhsh.

La scena in cui risalta un combattimento col drago compare nella porzione successiva a quella iniziale della parete nord leggermente spostato a sinistra e si divide in due parti distinte separate dalla coda ofidica del mostro femminile in questione dotato di busto umano (o quasi) munito di testa dai lunghi capelli decorati da crani umani, orecchie allungate, ampie fauci, seni penduli e braccia flessuose (fig. 4). Rustam sembra soccombere nella prima parte della scena in cui l'essere demoniaco sta per divorarlo mentre tiene saldamente Rakhsh avvinghiato nelle sue spire dalle quali – in alcuni punti riconoscibili come ferite triangolari inferte evidentemente dallo stesso eroe – fuoriescono fiamme invece di sangue. Nella seconda parte, il mostro giace morto a terra con la coda anguiforme puntellata di tagli che si protrae verso l'alto quasi a formare una cornice diagonale atta a separare i due momenti del medesimo evento. Secondo la codificazione di tali raffigurazioni sequenziali dell'arte sogdiana nemmeno estranea al mondo greco antico (dal quale, trent'anni fa, A. M. Snodgrass aveva sviluppato un'interessante suddivisione), si potrebbe parlare di "metodo continuo della struttura del linguaggio narrativo". Tuttavia, manca completamente, in questo caso specifico, il collegamento logico tra le due scene appena osservate in cui l'intera narrazione sembra svolgersi, in realtà, secondo il cosiddetto "metodo sinottico". Infatti, sempre seguendo la suddivisione proposta da Snodgrass (1994), il metodo sinottico prevede più sequenze afferenti a momenti diversi del medesimo evento generalmente riferito a un solo protagonista. In breve, si potrebbe ipotizzare che, dopo essere stato inghiottito in un solo boccone, Rustam deve avere praticato una serie di squarci dall'interno del corpo del mostro (forse con l'oggetto celato innaturalmente nella mano dietro la propria schiena) per uscirne vittorioso dalle viscere. Poco più a destra, l'eroe si allontana disinvoltamente a cavallo con i suoi commilitoni verso l'avventura seguente lasciando intendere l'esito vittorioso dell'impresa inevitabilmente conclusasi con l'uccisione della creatura serpentiforme.

L'artista non sembra aver rispettato la scala di dimensioni di ogni protagonista

della storia in quanto, nel caso in cui la nostra lettura risultasse corretta, il demone ofidico femminile avrebbe dovuto apparire più grande così come lo squarcio nel suo ventre dovrebbe essere uno solo e piuttosto ampio.¹⁹ Non è da escludersi una certa libertà di scelta (o, si potrebbe dire, una certa “licenza poetica”) da parte degli artisti sogdiani secondo la quale non era determinante riprodurre, per esempio, un edificio secondo le dimensioni reali atte a contenere locali e stanze bensì la sua forma stereotipata magari con una persona sola al suo interno o sui suoi spalti intesa a chiarire all’osservatore il significato della scena in maniera efficace, per quanto idealizzata. Per questo motivo, secondo lo stesso principio, il mostro femminile serpentiforme non si presenta più grande del suo oppositore né lo sono le sue ferite, piuttosto piccole ma pur sempre fonte di innaturali fiamme demoniache.

Come suggerito da chi scrive in un articolo recentemente pubblicato,²⁰ il demone femminile con corpo anguiforme e busto umano sembra rispondere a tipologie proprie dell’arte sogdiana che non dovevano essere del tutto sconosciute agli artisti persiani per ovvi motivi di continuità territoriale e di contaminazione culturale. Tuttavia, i testi illustrati di epoca islamica (tra cui lo stesso *Shahnameh*) non mostrano alcuna creatura draconica simile a quella dei dipinti murali della Sala Blu di Penjikent.

Probabilmente, le pitture sogdiane associabili a un qualche inusuale “ciclo epico di Rustam” (peraltro, originariamente, eroe dello Zabulistan, oggi nell’Afghanistan sud-orientale) rappresentano uno dei pochi indizi circa l’esistenza di tradizioni pittoriche – e come ben noto, anche letterarie²¹ – dell’Iran “esterno” solo in un secondo tempo assimilate da autori come Firdusi e da pittori persiani. L’ipotesi sembra verosimile anche alla luce del ritrovamento di frammenti cartacei provenienti dall’Asia centrale scritti in lingua sogdiana in cui si menzionano proprio Rustam, Rakhsh e il *simurgh* (o fenice) quali protagonisti di epopee eterodosse probabilmente confluite, qualche secolo dopo e con qualche rimaneggiamento, nello *Shahnameh*.²² Del resto, le avventure di Rustam e di altri comprimari riportate da Firdusi comprendono qualche evidente incongruenza narrativa probabilmente imputabile al fatto che il grande poeta persiano aveva attinto da più tradizioni fiabesche (forse anche orali) chiaramente radicate non solo nel mondo iranico occidentale bensì anche in quello iranico orientale da dove, come già osservato, proveniva Rustam, l’eroe del cosiddetto “ciclo sistamico” dello *Shahnameh*.

Secondo la lettura appena esposta, la figura dell’uccello magico e colossale in grado di parlare, di compiere prodigi e di assicurare la salvezza alla famiglia di Rustam appare emblematica. È questo il *simurgh* o anche la “fenice iranica” che subisce un vero e proprio sdoppiamento all’interno della narrazione firdusiana (e non

19 Compareti 2021b.

20 Compareti 2018a: 92.

21 Gazerani 2015: 72-79, 197-198.

22 Yoshida 2013.

solo). Infatti, in una sequenza del ciclo incentrato attorno all'eroe Isfandyar – le cui imprese, come noto, terminano con la sua morte in duello proprio contro Rustam – il *simurgh* viene descritto in maniera dispregiativa, dai tratti quasi mostruosi. Successivamente, lo stesso uccello magico riappare anacronisticamente e secondo modalità del tutto positive prendendo le parti di Rustam nella sua contesa contro Isfandyar in quanto, secondo una tradizione letteraria posteriore dai toni molto folkloristici, quest'ultimo aveva ucciso il “marito del *simurgh*”. Da ciò si evince che avrebbero dovuto coesistere due *simurgh* (vale a dire due fenici) nello *Shahnameh*, maschile e femminile o, più banalmente, “moglie e marito”. La natura materna del *simurgh* (o, quantomeno, del *simurgh* femmina) trova effettivamente riscontro nella cura garantita a Zal (padre di Rustam) nel racconto letterario mentre, per quanto concerne le arti visive, tornano con una certa frequenza manoscritti illustrati con immagini dello stesso uccello magico intento a accudire i suoi piccoli (normalmente ne appaiono due identici alla “madre”) nel suo nido. Tutto questo implica la capacità del *simurgh* di deporre uova, in qualche modo, preventivamente fecondate e, secondo qualche testo di non facile lettura, persino la possibilità di allattare i propri cuccioli.²³

La stessa scena del combattimento col drago con il conseguente inghiottimento dell'eroe capace, però, di salvarsi aprendo il ventre del mostro dall'interno non riguarda, nello *Shahnameh*, Rustam bensì l'eroe del medesimo poema appena ricordato: Isfandyar. Un racconto simile – ma non identico – con protagonista proprio Rustam si trova almeno in una favola persiana raccolta oralmente nel XIX secolo da un viaggiatore tedesco e in qualche raro testo non completamente chiaro tra cui il più rilevante sembra essere una versione del *Faramarznameh* recentemente data alle stampe.²⁴ In esso si narra di un voracissimo drago dalla corazza invulnerabile chiamato Babr-i Bayan (nome da cui deriva, per l'appunto, l'armatura indossata da Rustam in qualche sua avventura). La prima parte di detto *Faramarznameh* è interamente dedicata proprio all'uccisione del drago da parte di Rustam. Conscio degli inutili tentativi dei suoi eroici predecessori e della foga con cui il mostro ingurgitava qualsiasi cosa gli capitasse a tiro, Rustam aveva preparato una sorta di abitazione di ferro costellata di lame e di altri oggetti acuminati in cui egli stesso si era nascosto. Una volta scovato dall'essere mostruoso e inghiottito con tutta la “casa”, l'eroe sistanico si era aperto la via di fuga squarciando il ventre del drago poiché solo la sua parte interna poteva essere ferita.

Certamente, tanto l'impresa di Rustam quanto quella di Isfandyar in combattimento con un drago inghiottitore si assomigliano sebbene la modalità con cui gli eroi ottengono la vittoria non è del tutto identica. Va inoltre osservato che, nella Sala Blu di Penjikent, non compare alcuna “casa” di ferro dotata di lame mentre qualcosa di simile si riscontra proprio nel racconto dell'uccisione di un drago e del *simurgh* da parte di Isfandyar peraltro riprodotta in alcuni manoscritti illustrati di epoca ingiui-

23 Compareti 2021b: 16.

24 Gazerani 2015: 74.

de.²⁵ Infatti, come rilevato nel racconto firdusiano, Isfandyar si era nascosto in un carro costellato di lame allo scopo di sferrare un colpo mortale al *simurgh* dopo che l'uccello magico era rimasto ferito nel tentativo di attaccare l'eroe. Si tratta, quindi, di un motivo ricorrente dell'epica iranica (ufficiale o eterodossa che sia), secondo il quale, solo l'utilizzo di un espediente associato a un nascondiglio prefabbricato può rendere vittoriosa la lotta di eroi tutto sommato simili contro avversari temibili e sovrumani.

Nel dipinto di Penjikent, tuttavia, più di qualche dettaglio (non solo la *palangina*)²⁶ appare riconducibile unicamente a Rustam. Non sembra sia da escludere, quindi, qualche sovrapposizione tipologica tra i due eroi o persino qualche commistione di personalità per via delle avventure in sequenza che li accomunavano, della presenza determinante del *simurgh* e di draghi famelici nella vita di entrambi, nonché del duello finale a cui essi giungono a seguito di una diatriba mai del tutto chiarita nello *Shahnameh*.²⁷

L'affermarsi della dinastia ilkhanide

Almeno due illustrazioni originariamente poste in apertura di altrettanti testi purtroppo andati perduti (ma sicuramente attribuibili a artisti ottomani del XVI secolo) conservano curiose immagini di demoni femminili dal corpo anguiforme tipologicamente associate, in questo caso, al mito di Medusa e al suo sguardo letale (fig. 5). Questa lettura è suggerita dal titolo delle illustrazioni stesse in cui viene riportata, nella parte superiore dell'immagine, la dicitura leggibile tanto in persiano quanto in turco "il serpente che ride e lo specchio" (*Shekl-i mar-i qahqaha va ayne*). Il richiamo al serpente che ride si riferisce, probabilmente, alla capacità di Medusa non solo di pietrificare chiunque incontrasse il suo sguardo ma anche di farlo morire dal ridere. Si tratta di una caratteristica poco nota nell'originale mito greco ma conservata (o, sarebbe meglio dire, celata) presso qualche racconto islamico di epoca ben successiva.²⁸ Non è questa l'iconografia tipica di creature dall'aspetto ofidico imparentate con i draghi o con i serpenti giganti nell'arte islamica e, in particolare, proprio nei manoscritti illustrati.

Come ben noto, l'arte del testo illustrato conosce un'enorme fioritura, sviluppo e diffusione nel mondo islamico (e, nello specifico, in Persia e in Asia centrale) solo a partire dall'epoca ilkhanide. Esiste qualche manoscritto (redatto principalmente in arabo) databile prima dell'avvento di questa dinastia mongola anche se si tratta, quasi unicamente, di copie del Corano (ricche di decorazioni geometrizzanti ma prive

25 Swietochowski, Carboni 1994: 112-113.

26 Sims-Williams, Sims-Williams 2015: 252-256.

27 Compareti 2021b: 137-138.

28 Compareti 2018b.

di immagini figurate), di qualche trattato astronomico e di rari testi letterari anche in persiano.²⁹ Si presenta, dunque, all'interno dello "spazio iranico", un enorme lacuna temporale tra l'epoca di esecuzione dei dipinti murali sogdiani estremamente ricchi di iconografie religiose, secolari, fiabesche, epiche, ecc. e quella dei manoscritti illustrati particolarmente numerosi solo dopo l'affermarsi degli Ilkhanidi: circa sei secoli di cui si conosce ancora poco sia per quanto concerne la Persia sia per l'Asia centrale.³⁰ A partire dall'epoca ilkhanide, si diceva, l'arte del copista aveva conosciuto un periodo di grande fortuna mai sopita e, anzi, aumentata in modo esponenziale in tutto il mondo islamico nei secoli successivi fino a giungere ai nostri giorni – anche con l'utilizzo della stampa – in parallelo con l'attività degli illustratori o, si potrebbe azzardare (secondo una terminologia più congeniale alla lingua italiana rispetto a quella inglese), dei miniaturisti.

Concentriamo ora le osservazioni di questo nostro studio sui testi illustrati e, in particolare, sulle immagini di draghi. Si notava, poco sopra, che le due raffigurazioni ottomane di demoni femminili dal corpo ofidico non rappresentano la normalità iconografica bensì un'anomalia. Quale era dunque l'aspetto comune di draghi e di consimili nell'arte del libro illustrato di epoca islamica? Anche a un primo sguardo superficiale, si notano con una certa frequenza creature di questo tipo la cui identità è palesata dal testo stesso o da didascalie molto precise, in forma di cosiddetti "draghi cinesi". Si tratta di una definizione molto sfruttata dalla letteratura scientifica e anche da quella divulgativa poiché, il paragone con le raffigurazioni del drago nell'arte cinese appare del tutto evidente.³¹ Preziose informazioni circa la raffigurazione di draghi e consimili nell'arte islamica con riferimenti puntuali alle fonti scritte è stato egregiamente esposto nell'utilissima recente pubblicazione di Sara Kuehn. Quell'autrice ha anche presentato le sue conclusioni – largamente condivisibili – corredate da ampio apparato critico-bibliografico proprio sull'aspetto cinese del drago iranico introdotto in Occidente dai mongoli ilkhanidi.³²

Tuttavia, è bene rammentarlo, il drago (o, meglio, il *long*) della cultura cinese è pervaso da un'aura positiva. Infatti, secondo i canoni del buon governo nel Celeste Impero, la comparsa di un drago durante un determinato periodo garantiva pace e prosperità tanto per il regno quanto per il popolo e, inoltre, legittimava oltremodo il sovrano.³³ In una società fondamentalmente agricola come quella cinese, questa creatura fantastica aveva attinenza con l'acqua (cioè con la pioggia) necessaria alle colture e anche con i fiumi dei quali ricordava la sinuosità. Infatti, serpenti e rettili si trovano, generalmente, a loro agio in fiumi, laghi o pozze e, quindi, un animale simile (anche se gigantesco e dotato di caratteristiche fantastiche, come le corna o

29 Carboni 2004.

30 Marshak 2002b.

31 Lange Rosenzweig 1978/1979.

32 Kuehn 2011: 209-228.

33 De Visser 1969.

la capacità di volare) costituiva il richiamo naturale all'elemento acquatico. Non a caso, durante le odierne celebrazioni del capodanno, in patria così come tra le comunità cinesi sparse in tutto il mondo, alcuni attori-acrobati trasportano in processione un drago posticcio riproducendone le contorsioni proprie di un animale dal corpo serpentiforme al suono di strumenti tradizionali e di fuochi d'artificio. La comparsa di un drago all'inizio dell'anno costituisce (e costituiva), chiaramente, il segno di buon auspicio per eccellenza.

Anche le popolazioni antiche di lingua e cultura iranica in contatto con la Cina hanno lasciato qualche traccia del favore concesso nel Regno di Mezzo alla figura del *long*. Gli artisti sogdiani impegnati a decorare la sala delle udienze di un palazzo nobiliare di Samarcanda databile alla metà del VII secolo d.C. circa avevano, evidentemente, buona conoscenza delle tradizioni cinesi forse proprio immortalate in alcune parti di quel ciclo pittorico comunemente noto come "Sala degli Ambasciatori" in cui l'unica creatura fantastica dell'intera sequenza narrativa (riconoscibile sotto la barca dell'imperatrice) è proprio un *long*/drago.³⁴

Giunti a questo punto della nostra ricerca e tenendo presente che l'iconografia del drago inteso come creatura negativa propria della cultura "occidentale" sembra ricalcare quella del *long* cinese (come visto, invece, dalla valenza positiva), si potrebbe essere indotti a domandarsi il motivo di tale inversione di significato nell'arte islamica (e non solo) proprio a partire dall'epoca corrispondente, grosso modo, a quella definibile in termini "europei" altomedievale. Purtroppo, non esiste una risposta esauriente e definita al quesito.

Una possibile soluzione sembra sia da individuare nella vastissima estensione territoriale dell'impero mongolo e dalla continuità culturale da esso garantita. Una volta entrati direttamente in contatto con la civiltà cinese che, all'epoca della conquista mongola si trovava sotto il controllo della dinastia dei Song (960-1279), i successori di Gengis Khan (1162-1227) ne subirono immancabilmente il fascino iniziando a diffondere tipologie decorative proprie del Celeste Impero e, nello specifico, caratteristiche di quel periodo.³⁵ La cosiddetta *pax mongolica* cioè la rappacificazione di un così vasto impero e del mantenimento della sua stabilità per un secolo circa non aveva, evidentemente, solo favorito i commerci nell'intero continente eurasiatico (di cui Marco Polo sarebbe stato il testimone più illustre) bensì anche le relazioni diplomatiche, le missioni religiose e gli scambi culturali. Proprio nell'ambito di questi ultimi, si devono essere sviluppate tra gli artisti musulmani simpatie o, si potrebbe dire, "mode" nei confronti di quanto si considerava cinese e, quindi, oltremodo esotico e affascinante. Con l'affermarsi della dinastia ilkhànide, spostata verso Occidente sebbene collegata al centro del potere principale gravitante (in termini geografici) attorno alla Mongolia e alla Cina, gli elementi tipici della produzione cinese di epoca song avevano iniziato a fare la loro comparsa nei testi illustrati islamici e, in partico-

34 Compareti 2007.

35 Kadoi 2017.

lare, nello *Shahnameh*.³⁶

Motivi stilizzati alla maniera song quali alberi, rocce, nuvole, fiamme ma anche creature fantastiche della tradizione iranica raffigurate secondo canoni cinesi avevano cominciato a diffondersi molto velocemente all'interno dei territori controllati dai mongoli forse proprio grazie alla manovrabilità, anche su lunghe distanze, di oggetti facilmente trasportabili quali, per l'appunto, i manoscritti illustrati o i rotoli di seta dipinti. Dall'epoca ilkhanide in poi, l'iconografia del drago viene interamente sostituita da quella del *long* mentre il *simurgh* assume le sembianze della fenice cinese o, più correttamente del *fenghuang*. Solo in qualche raro caso, si osservano, tanto per il *simurgh* quanto per il drago, persistenze iconografiche non cinesi verosimilmente radicate in tradizioni iraniche preesistenti (cioè caratteristiche di Persia e d'Asia centrale) di cui resta unicamente traccia, per quanto concerne l'epoca pre-islamica, proprio nei dipinti murali tardo-sogdiani di Penjikent.³⁷

Curiosamente, la nuova tendenza a raffigurare il drago alla maniera cinese da parte degli artisti musulmani (con la conseguente inversione positivo-negativo) non aveva investito solo la raffigurazione del mostro tipico dei racconti epici o fantastici. Infatti, si può tranquillamente asserire che il *long* cinese fosse andato incontro a un'enorme popolarità diffusa per ogni tipologia di creatura fantastica d'indole demoniaca e di forma ofidica ma anche vermiforme. Anche in questi casi, l'identificazione delle creature fantastiche così come delle scene raffigurate nei manoscritti trova conferma nella parte testuale raramente fonte di incongruenze o di incomprensioni.

Sono particolarmente emblematici i casi di alcuni manoscritti illustrati di epoca islamica teoricamente non incentrati sulla figura del drago. La prima illustrazione conservata nel testo noto come *Tarjama-yi Tāriḫ-i Ṭabarī* (F59.16, 47.19 and 30.21, fol. 54b) della Freer Gallery of Art (Washington DC) riguarda il ben noto racconto biblico secondo il quale Mosè avrebbe trasformato il suo bastone in un serpente durante un'udienza con il faraone (fig. 6). Risulta chiaro che l'artista musulmano abbia intenzionalmente preferito raffigurare il bastone di Mosè già mutato non in serpente bensì in drago (ovviamente cinese essendo l'illustrazione datata al XIV secolo d.C. circa) per indicare un evento dalla portata davvero eccezionale.³⁸ L'altro esempio riguarda la storia mitizzata di Ardashir (come già osservato, il primo sovrano sasanide) impegnato a uccidere con uno stratagemma il cosiddetto verme gigante di Haftvad diventato oggetto di venerazione in una regione del suo regno non meglio identificata lungo la costa meridionale della Persia.³⁹ L'illustrazione riferita a quest'episodio si trova nel cosiddetto *Shahnameh* di San Pietroburgo (Dorn 329, f. 243r) originariamente copiato a Shiraz il 16 febbraio 1333 d.C. (fig. 7).⁴⁰ Anche

36 Simpson 2009 [2013].

37 Compareti 2021b: 66.

38 Fitzherbert 2001: 107-110.

39 Askari 2016: 116-123.

40 Adamova, Gyuzal'yan 1986: 124-125; Kuehn 2011: 98.

in questo caso, l'essere fantastico non inteso come un drago *strictu sensu* (quanto meno nel racconto letterario dove, in origine, viene descritto come un generico bruco casualmente trovato all'interno di una mela e smodatamente cresciuto) compare nell'illustrazione in esame secondo caratteristiche simili a quelle del *long* cinese (fauci spalancate da cui fuoriesce la lingua biforcuta, scaglie regolari sul corpo a "ventaglio" e più larghe sull'addome, un accenno a un orecchio o, forse, a un corno) semmai adattate allo sviluppo della storia (si protraggono dal corpo strane protuberanze papilliformi atte, evidentemente, alla mobilità della creatura vagamente collegabili a un gasteropode).

La forma vagamente draconica scelta dall'artista per raffigurare il verme gigante dell'episodio in esame risulta tanto più curiosa per via del fatto che, nel medesimo *Shahnameh* di San Pietroburgo, ricorrono creature mostruose chiaramente denominate nel testo "draghi" per le quali prevalgono caratteristiche fisiche lontane da quelle di un rettile gigante. Infatti, nell'episodio del "drago in combattimento con Rustam e Rakhsh" (f. 45b), si osserva per l'essere mostruoso una testa simile a quella di un elefante dove le fauci smisurate sembrano sostituire la proboscide mentre, nell'illustrazione di "Bahram Gor contro il drago" (f. 267b), quest'ultimo presenta un corpo simile a quello di un grande felino o di un canide come, del resto, sottolineato dalla presenza di lunghi peli e di sue sole zampe munite di artigli retrattili.⁴¹

Esistono poi altri manoscritti illustrati persiani più recenti in cui partecipa all'episodio del verme di Haftvad un animale gigantesco anguiforme lontano da prototipi draconici (o, quantomeno, non in forma di rettile). Si tratta, come accennato poco sopra, di manoscritti meno antichi, senz'altro interessanti sebbene non attinenti a questo studio.

Si rende necessaria qualche osservazione circa l'iconografia del serpente di Mosè e del verme di Haftvad. Sembra prevalere una connotazione negativa per la creatura draconica delle due illustrazioni appena osservate sebbene solo nel caso del verme di Haftvad si potrebbe ritenerla giustificata. Forse, l'artista dell'illustrazione relativa a Mosè voleva insistere sull'idea precisa di un "serpente" particolarmente spaventoso, magico e minaccioso come, per l'appunto, un drago (cinese). Si nota un'insistenza quasi ossessiva da parte degli artisti musulmani a partire dall'epoca ilkhanide nel cercare ogni occasione possibile per cui sostituire un essere fantastico dalle sembianze minimamente riconducibili a un animale dal corpo allungato con il drago cinese. Quest'ultimo può sembrare del tutto fuori luogo, sempre iconograficamente parlando, nel caso del racconto biblico o di quello inerente le imprese di Ardashir poiché il testo (biblico e persiano rispettivamente) menziona un animale, magari fantastico, ma pur sempre appartenente al mondo reale. Eppure, anche in tali condizioni, l'iconografia prediletta torna a essere decisamente quella importata in epoca ilkhanide dalla lontana Cina persino preferita a un "normale" serpente o a un non meglio identificato verme gigante.

41 Adamova, Gyuzal'yan 1986: 58-59, 129-130.

Considerazioni conclusive

Nel corso di questo nostro studio si è cercato di far luce su alcuni problemi inerenti la raffigurazione del drago malevolo o di creature fantastiche di tipo ofidico che potrebbero richiamarne la forma in Persia e in Asia centrale. Sembra molto probabile che la transizione iconografica dal drago mesopotamico (diverso, quindi, dal serpente gigante) al drago “classico” (cioè ofidico) sia avvenuta successivamente all'intrusione greco-macedone corrispondente all'ultima parte del IV secolo a.C. Sebbene la parentesi seleucide in Iran non abbia lasciato grandi testimonianze artistiche in questo senso, con l'avvento degli Arsacidi e (in maniera più marcata) sotto i Sasanidi, l'adozione e l'adattamento di motivi di derivazione greca sembra ormai aver preso completamente piede nel mondo iranico.

Il ragionamento appena esposto potrebbe spiegare la presenza del drago serpenti-forme in territori un tempo afferenti alla compagine culturale mesopotamica e anche lo slittamento verso forme più congeniali a noi, intesi come osservatori “occidentali” avvezzi alle forme dell'arte greco-romana. L'altra questione toccata in questo studio riguarda, però, l'aspetto ofidico ma a un altro livello iconografico sia dal punto di vista cronologico sia da quello geografico essendo questi di derivazione cinese (per la precisione *song*) introdotto in terra persiana all'avvento degli ilkhaniidi. Una volta chiarito questo punto, si palesa un'altra problematica consequenziale alla prima: il problema della terminologia.

Risulta piuttosto chiaramente che i primi studiosi cosiddetti “orientalisti” cimentatisi nello studio dell'arte persiana, islamica, cinese, ecc. devono avere probabilmente condotto ricerche procedendo in maniera piuttosto lineare. Costoro, evidentemente, avevano una conoscenza diretta dei draghi raffigurati nei manoscritti illustrati di produzione ilkhaniide o affine (i quali, peraltro, erano tanto mostruosi e nefasti quanto i corrispondenti europei) molto in voga nei musei di mezzo mondo a seguito delle mode associabili alla colonizzazione inglese (e non solo) dell'India “moghul”. In molti casi, i manoscritti maggiormente studiati presentavano testi in persiano, in arabo e in turco che non lasciavano alcun margine di dubbio circa l'identificazione delle creature raffigurate sebbene secondo canoni cinesi. Gli artisti musulmani impegnati a illustrare preziose copie dello *Shahnameh* o di altri testi avevano coscientemente sostituito draghi e altre creature più o meno mostruose con il *long* cinese. Costoro accordavano tale preferenza nella benché minima occasione probabilmente per venire incontro alle esigenze (e alle mode) dell'epoca.

Come abbondantemente osservato nelle sezioni precedenti, i draghi e molti altri motivi dei manoscritti islamici successivi all'arrivo dei mongoli presentavano tratti marcatamente *song* e costituivano già una tradizione consolidata all'epoca delle prime pubblicazioni europee (soprattutto inglesi) di “miniature orientali” (su per giù, dalla prima metà circa del XIX secolo). Nel giro di qualche tempo, sarebbe poi arrivato il momento della “scoperta” da parte europea delle creature fantastiche nell'arte del Celeste Impero (specialmente il *long*) ugualmente diffuse in Corea, Giappone e

in altri paesi dagli stretti legami culturali e similmente oggetto di curiosità da parte delle “super-potenze” dell’epoca.

Una volta osservati i draghi cinesi (come si diceva, creature fantastiche dalla natura positiva), gli studiosi occidentali – incuranti della sfumatura mostruosa e deprecabile tipica di questa creatura fantastica tanto in Persia quanto nell’arte europea – non devono avere dimostrato alcun indugio nell’identificare anche il *long* dell’arte cinese come un drago per via delle similitudini morfologiche riscontrate nei manoscritti islamici. L’adozione e il conseguente adattamento del motivo cinese alle esigenze figurative degli artisti musulmani effettuati secoli addietro partendo da prototipi song aveva tratto in inganno quegli studiosi europei (ma anche americani) che procedevano a ritroso nelle loro indagini. Il procedimento così ricostruito li aveva probabilmente indotti a utilizzare terminologie improprie dettate dalle conoscenze dell’epoca. Infatti, appare più indicato mantenere il nome *long* per la creatura anguiforme dell’arte cinese così come dovrebbe essere nel caso del *fenghuang* (definito, come visto, “fenice”), del *jilin* (normalmente tradotto come “unicorno”) e via dicendo.

Sebbene gli esperti di manoscritti illustrati islamici siano oggi perfettamente consci di certe inesattezze, si preferisce spesso mantenere per comodità terminologie imprecise ma ormai largamente impiegate e accettate in più parti di tutto il mondo. Ciò non toglie che, identificazioni e denominazioni pionieristiche poco accurate continuano a creare, in qualche caso, macroscopici malintesi difficilmente risolvibili e ardui da affrontare criticamente ancora ai giorni nostri.

Immagini



Fig.1. Naqsh-i Rustam I (*in situ*). Schema da: Overlaet 2013: pl. 2.



Fig.2. Sigillo sasanide non proveniente da scavi archeologici, British Museum, Londra. Schema M. Compareti da: Compareti 2018a: fig. 3.



Fig.3. Dettaglio di medaglione decorativo da un fregio carbonizzato scoperto a Shahristan, National Museum of Antiquities of Tajikistan, Dushanbe. Schema da: Compareti 2021b: fig. 12.



Fig.4. Dettaglio del dipinto murale della “Sala Blu” di Penjikent (settore VI, sala 41), Museo Statale dell’Ermitage, San Pietroburgo. Schema Li Sifei da: Compareti 2018a: fig. 2.



Fig.5. Illustrazioni dai manoscritti ottomani M.788, fol. 89v (Bibliothèque Nationale de France, Parigi). e suppl. turque 242, fol. 90v (Pierpont Morgan Library, New York). Schema M. Compareti da: Compareti 2018a: fig. 4-5.



Fig.6. Mosè al cospetto del faraone, *Tarjama-yi Tārīkh-i Ṭabarī* (F59.16, 47.19 and 30.21, fol. 54b) Freer Gallery of Art, Washington DC (XIV secolo). Schema M. Compareti da: Fitzherbert 2001: pl. 7 (a-b).



Fig.7. Ardashir versa piombo fuso nelle fauci del verme di Haftvad, cosiddetto “Shahanameh di San Pietroburgo” (Dorn 329, f. 243r). Schema M. Compareti da: *Firdausi's “Shahnamah”. Timeless Work of a Genius*, Saint-Petersburg, 2015: 34-35.

Bibliografia

- A. T. ADAMOVA, L. T. GYUZAL'YAN, *Miniatyury rukopisi poemy “Shahname” 1333 goda*, Leningrad, 1985.
- E. ALBRILE, *Ermete e la stirpe dei draghi. Mutazioni di una mitologia*, Milano-Udine, 2010.
- N. ASKARI, *The Medieval Reception of the Shāhnāma as a Mirror for Princes*, Leiden-Boston, 2016.
- S. CARBONI, “Ilkhanid.iii. Book Illustration”, in: *Encyclopaedia Iranica*, ed. E., Yarshater, 2004 (versione elettronica consultata il 05/04/2024: <https://iranicaonline.org/articles/il-khanids-iii-book-illustration>).
- M. COMPARETI, On the Meaning of the Dragon in the Paintings at Afrasyab (Ancient Samarkand), in: *Proceedings of the International Conference on Ancient Central Eurasian and Chinese Civilizations. Volume I. Eurasian Studies*, ed. V. H. Mair 6, 2007: 66-83.
- M. COMPARETI, Heroes Fighting Snake Demons: Problems of Identification in Penjikent Paintings, *The Silk Road* 16, 2018a: 91-99.
- M. COMPARETI, *Medusa Medica: riflessi della Gorgone nell'arte islamica*, in: *Le affinità imperfette. Elementi letterari ed artistici della cultura italiana e persiana a confronto*, ed. M. Pistoso, Bologna, 2018b: 145-168.
- M. COMPARETI, *Dinastie di Persia e arte figurativa. Bibliografia ragionata per un millennio e mezzo di iconografie iraniche*, Bologna, 2019.
- M. COMPARETI, *The Elusive Persian Phoenix. Simurgh and Pseudo-Simurgh in Iranian Art*, Bologna, 2021a.
- M. COMPARETI, Tipologie eroiche nell'arte narrativa sogdiana e nell'epica persiana: il caso di

- Rustam e di Isfandyār, in: *Come la freccia di Āresh. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea. Atti del V CoBIran, 22-23 ottobre 2020*, ed. N. Norozi, Milano-Udine, 2021b: 129-156.
- M. W. De VISSER, *The Dragon in China and Japan*, Amsterdam, 1969.
- A. De WAELE, The Figurative Wall Painting of the Sasanian Period from Iran, Iraq and Syria, *Iranica Antiqua* XXXIX 2004: 339-381.
- T. FITZHERBERT, "Bal'ami's Tabari". *An Illustrated Manuscript of Bal'ami's Tarjama-yi Tārīkh-i Ṭabarī in the Freer Gallery of Art, Washington (F59.16.47.19 and 30.21)*, Unpublished PhD Dissertation, University of Edinburgh, 2001.
- M. GARRISON, The Heroic Encounter in the Visual Arts of Ancient Iraq and Iran ca. 1000-500 BC, in: *The Master of Animals in Old World Iconography*, ed. D. B. Counts, B. Arnold, Budapest, 2010: 151-174.
- S. GAZERANI, *The Sistan Cycle of Epics and Iran National History. On the Margins of Historiography*, Leiden-Boston, 2015.
- Y. KADOI, Chinese and Turko-Mongol Elements in Ilkhanid and Timurid Arts. Part 1: The Mongols (c. 1250–1350), in: *A Companion to Islamic Art and Architecture*, ed. F. Barry Flood, G. Necipoğlu, Chichester, 2017: 636-651.
- Dj. KHALEghi-MOTLAGH, Aždahā, in: *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, III/2 1987, last updated August 18, 2011 (versione elettronica consultata il 05/04/2024: <https://iranicaonline.org/articles/azdaha-dragon-various-kinds>).
- S. KUEHN, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Leiden-Boston, 2011.
- D. LANGE ROSENZWEIG, Stalking the Persian Dragon: Chinese Prototypes for the Miniature Representations, *Kunst des Orients*, XII 1/2, 1978/1979: 150-176.
- M. R. MAGISTRO, Alcuni aspetti della glittica sacro-magica sasanide: il "cavaliere nimbo", *Studia Iranica* 29/2, 2000: 167-194.
- B. I. MARSHAK, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, New York, 2002a.
- B. I. MARSHAK, Pre-Islamic Painting of the Iranian Peoples and Its Sources in Sculpture and the Decorative Arts, in: E. Sims with B. I. Marshak and E. J. Grube, *Peerless Images. Persian Painting and Its Sources*, ed. E. Sims, New Haven-London, 2002b: 7-19.
- E. MATIN, L'iconografia del mušhuššu nel I millennio a.C., *Parthica* 23, 2021: 9-33.
- N. N. NEGMATOV, Sogdiana. Part Two. Ustrushana, Ferghana, Chach and Ilak, in: *History of Civilizations of Central Asia. Volume II. The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, ed. B. A. Litvinsky, Paris, 1996: 259-280.
- B. OVERLAET, And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs, *Iranica Antiqua* 48, 2013: 313–354.
- M. SHENKAR, *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden-Boston, 2014.
- M. S. SIMPSON, Šāh-nāma iv. Illustrations, in: *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, originally published: April 21, 2009. Last updated: December 11, 2013 (versione elettronica consultata il 12/04/2024: <https://iranicaonline.org/articles/sah-nama-iv-illustrations>).
- N. SIMS-WILLIAMS, U. Sims-Williams, Rustam and His *zīn-i palang*, in: *From Aṣl to Zā'id: Essays in Honour of Eva M. Jeremias*, ed. I. Szanto, Piliscsaba, 2015: 249-258.
- P. O. SKJÆRVØ, Aždahā, in: *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, III/2 1987, last updated August 18, 2011 (versione elettronica consultata il 05/04/2024: <https://iranicaonline>).

[org/articles/azdaha-dragon-various-kinds](http://www.iranicaonline.org/articles/azdaha-dragon-various-kinds)).

- A. M. SNODGRASS, Narrazione ed illusione nell'arte greca arcaica, in: A. M. Snodgrass, *Un'Archeologia della Grecia*, Milano, 1994: 217-243.
- M. L. SWIETECHOWSKI, S. Carboni, *Illustrated Poetry and Epic Images. Persian Painting of the 1330s and 1340s*, New York, 1994.
- F. A. M. WIGGERMANN, Transtigridian Snake Gods, in: *Sumerian Gods and Their Representations*, ed. I. L. Finkel, M. J. Geller, Gröningen, 1997: 33-55.
- Y. YOSHIDA, Heroes of the Shahnama in a Turfan Sogdian Text. A Sogdian Fragment Found in the Lushun Otani Collection, in: *Sogdians, Their Precursors, Contemporaries and Heirs*, ed. P.B. Lur'je, A.I. Torgoev. St. Petersburg, 2013: 201-218.

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

Nahid Norozi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 *Avestā* 2008: 115.

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

5 *Ivi*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Skjærvø 2011.

8 Yarshater 2011.

9 Skjærvø 2011.

10 De Bruijn 2010.

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

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

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

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

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

12 *Farvardin Yasht*, 61, 136.

13 Sarkārāti 2000: 689.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 Skjærvø 2011.

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

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

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

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

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

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

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

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

21 SN: 30, vv. 6-9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

26 *SN*: 436, v. 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27 Farnbagh Dādagi 2001: 128.

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

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

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

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

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

30 Doostkhah 2012.

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

32 Sāveji 1992: 679-680.

33 Al-Qazwīnī 1340: 115, citato in Rastegār Fasā'i 2000: 75.

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

35 Neẓāmi 1938: 22, v. 7.

36 Neẓāmi 1997: 51.

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

38 'Aṭṭār Neyshāburi 1997: 83.

Drago e magia

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

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

Uccidi quello stregone di Arqam con [questa] spada aguzza / fa’ uscire un finimondo
 dalla sua anima
 Dopo di che, non porre il cuore in questo vecchio mondo / perché è perituro e dis gusta
 il cuore [...]
 Ovunque tu sia, volgiti [sempre] a Dio / così ché male non ti giunga in entrambi i
 mondi

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

39 Cfr. *SN*: 417.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 SN: 435.

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

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

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

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

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

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

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

48 SN: 433, vv. 10-12.

49 SN: 438, v. 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il Drago e il tesoro

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

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

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

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

54 *SN*: 400, v. 11.

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

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

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

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

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

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

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

58 *SN*: 419-422.

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

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

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

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

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

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

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

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

62 *SN*: 588-594.

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

که در این کوه سرکش تیره جایست / در آنجا آتش افشان 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 نیندم⁶⁴

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

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

به سینه کوه مال و صخره فرسای / به دنباله زمین 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
 ففش همچون دم غژغاو 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 آهن⁶⁵

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

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

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

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

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

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

منم بیدی که از بادی بلرزد / تنم خاکی که خاشاکی نیرزد
 اگر زورم نیخشی 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 خواست⁶⁶

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

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

چنان زد بر جگر نوک سنانش / که سر بر زد شرار دل ز جانش
 دد دم کش چو رمح آهنین دید / به دندان همچو سوهانش بیازید
 هژبر ازدهاکش نیزه بگذاشت / عمود گاو سر بر گردن افراشت
 بزد بر کله و مغزش فرو ریخت / زمین با خون و مغزش درهم آمیخت⁶⁷

66 Ivi, vv. 3025-3029.

67 Ivi, vv. 3047-3050.

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

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

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

Bibliografia⁶⁹

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

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

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

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

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

La natura del drago presso le genti germaniche

Marcello Meli

1. Tranne la importante eccezione del Beowulf, dove vola, sputa fiamme e ha arti con cui può afferrare il vecchio eroe,¹ il drago nella tradizione germanica è un serpente, sia pure di dimensioni abnormi,² che striscia, sputa veleno corrosivo e può infierire con terribili colpi di coda, come è per Fáfnir, il quale possiede anche un elmo magico che terrorizza i suoi avversari.³ Se il termine greco antico *drákōn*, da cui “drago” è forma participiale presente di *dérkomai* “vedere”,⁴ allora il drago sarebbe riconducibile al serpente, che fissa la preda ed è in grado di ipnotizzarla. Questa caratteristica è presente anche nella tradizione scandinava dei Volsunghi. Qui, Sigurðr (Sigfrido), dopo aver consumato ritualmente il cuore di Fáfnir, partecipa di questa capacità ipnotica, insieme ai suoi discendenti. In taluni la facoltà è rappresentata anche materialmente, poiché una icona del serpente apparirebbe nei loro occhi, da cui l’epiteto *ormr í auga* “serpe negli occhi”. Il termine germanico ricostruito per “serpente” è **wurmaz*, come testimoniano il norreno *ormr*, l’anglosassone *wurm* e l’alto tedesco antico *wurm*; il termine trova corrispondenza nell’italiano “verme” e nel latino *vermis*, forse con riferimento al suo aspetto larvale.⁵ Un’altra caratteristica attribuita al serpente è il fatto che egli possieda un enorme tesoro, che non vuole spartire con nessuno e, nella Saga di Ragnarr, impedisca a una fanciulla di uscire dalle sue spire e quindi di contrarre matrimonio. Invece, nei casi di Fáfnir e del drago di Beowulf impedisce la spartizione del tesoro e la circolazione di beni che si rivelano,

1 Contrariamente allo schema della leggenda ben evidente nei casi di Sigfrido e Ragnarr, nel Beowulf l’eroe affronta il “drago” nell’ultima parte della sua vita.

2 Sulla leggenda dei Nibelunghi rimando a *La Morte di Sigurðr*, a cura di Marcello Meli, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2006. La *Saga dei Volsunghi* è tradotta in italiano nel primo volume di *Antiche saghe nordiche*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1999, pp. 93-208. La Saga di Ragnarr è tradotta in Marcello Meli, (a cura di), *Saga di Ragnarr*, Milano, Iperborea 1993.

3 Questo nei *Fáfnismál* (“Canzone di Fáfnir”) Testo in Edda. *Die Lieder des Codex Regius*, 1. Text, hrsg. von Gustav Neckel 5. verbesserte Ausgabe von Hans Kuhn, Heidelberg, Carl Winter, 1983. La traduzione è reperibile in *Il Canzoniere Eddico*, a cura di Piergiuseppe Scardigli, Garzanti, Milano 1982.

4 Vedi Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden 2016, 2 voll., vol. I, p. 351.

5 Vedi Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2016, p. 665. Il termine è ampiamente attestato anche nelle altre lingue indeuropee.

di conseguenza socialmente improduttivi e inutili.⁶

2. Nel capitolo 39 della Germania⁷ Tacito attesta, a proposito dei Suebi:

Vetustissimos se nobilissimosque Suevorum Semnones memorant. Fides antiquitatis religione firmatur. Stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt, caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. Est et alia luco reverentia; nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum; per humum evolvuntur. Eoque omnis superstitio respicit, tamque inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia. Adicit auctoritatem fortuna semnonum; centum pagii iis habitantur, magnoque corpore efficitur, ut se Suevorum caput credant.

Il luogo è notissimo ma risulta (almeno a me) per certi versi oscuro. Innanzi tutto vi si descrive un rito antichissimo, che prevede un sacrificio umano con lo scopo di rinsaldare i legami di sangue di una comunità in determinate occasioni, dove si può riconoscere la pratica del “capro espiatorio”, attraverso la quale si cerca di esorcizzare i conflitti interni alla comunità, caricandoli sulle spalle di un singolo attore.⁸ Pare poi che la selva non possa essere attraversata se non in piedi. Chi cade è costretto a strisciare per terra, con un movimento serpentino. La tassonomia che soggiace a questa pratica è però chiara. Gli esseri nel pieno delle loro facoltà, per quanto diverse, sono l’uomo bipede e il dio. L’uomo costretto a strisciare come un serpente è un essere manchevole nelle qualità fisiche e nelle qualità morali, sebbene dietro la rappresentazione di queste si nascondano modelli sociali che le legittimano.

3. Consideriamo ora il primo verso della prima strofa del *Deor*:⁹

Welund him be womman wræces cunnade

Qui *womman* è forma tarda per *wurmum* un dativo plurale del termine anglosassone *wurm* che significa “serpente”. La traduzione che solitamente si offre è “Welund insieme ai serpenti conobbe la sventura”. Welund è un fabbro e i serpenti sarebbero i monili a forma di serpente da lui prodotti. La leggenda, attestata estesamente nel carme eddico *Vǫlundarkviða* “La canzone di Vǫlundr [il corrispettivo norreno di

6 Marcello Meli. “Il sangue dei vinti: Fafnir, Sigurdr, Beowulf” in: Maria Giovanna Arcamone e Marco Battaglia, *La tradizione nibelungico-volsungica*, Pisa, Edizioni Plus, 2010. pp. 1-19.

7 *Cornelii Taciti de origine et situ Germanorum* - Tacito, *La Germania*, Versione di F. T. Marinetti, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1928.

8 Vedi i numerosi studi di René Girard, a partire René Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1987.

9 *Deor*, a cura di Kemp Malone, London, Methuen’s Old English Library, 1933, p. 23.

Weland]”,¹⁰ contestualizza la vicenda leggendaria. Welund è stato catturato da un certo re che lo ha relegato in un’isola e azzoppato. Il fabbro riuscirà a vendicarsi e a fuggire, costruendosi, come Dedalo, un paio d’ali artificiali. Dunque, Welund, non cammina, ma striscia. E si trova in un’isola deserta dove a buon diritto può dirsi vivere fra i serpenti, serpente egli stesso nel procedere, gettato peraltro par di capire in un carcere ipogeo. Qui la condizione di Weland è la medesima di chi sia caduto nella selva dei Semnoni, impossibilitato ad alzarsi per non contravvenire al volere divino.

4. Il terzo esempio è costituito da Fáfnir, il serpente ucciso da Sigurðr.¹¹ Qui si introducono diversi elementi leggendari. Innanzitutto Fáfnir era stato un essere antropomorfo, il fratello di Reginn, tutore e suggeritore a Sigurðr, perché compia l’impresa che gli conferirà gloria e fama immortali, dell’uccisione di Fáfnir. Nella tradizione norrena la fisiognomica appare di una certa importanza e la somiglianza di certi uomini con certi animali ne tradisce la natura. Fáfnir rifiuta di spartire l’eredità col fratello Reginn, rivelando così la natura del serpente che è quella di tenere per sé le ricchezze senza spartirle.¹² Del serpente Fáfnir ha dunque la forma, sebbene sia gigantesco, l’astuzia, la forza e la capacità magica di ipnotizzare e terrorizzare. Nella leggenda Sigurðr eredita, come si è visto, la qualità di paralizzare con la vista i suoi avversari, qualità che peraltro è capace di trasmettere ai discendenti.

5. Le vicende della Saga di Ragnarr¹³ sono dal punto di vista narrativo interessanti. Un nobile signore dona alla figlia un piccolo scrigno con all’interno un serpentello grazioso perché ci giochi, ma il rettile cresce a dismisura, pretende il frequente pasto di un bue e tiene segregata la fanciulla. Il padre promette di darla in isposa a chi ucciderà il serpe. È a questo punto che compare Ragnarr, il quale si fa una corazza di pece e sabbia, per neutralizzare il gettito urticante del serpente (da cui il fuoco emesso dal drago), e lo affronta uccidendolo. Solo allora la fanciulla sarà libera e potrà convolare a nozze. Sia Fáfnir sia il serpe nella Saga di Ragnarr rappresentano una figura archetipica che è ben rappresentata nell’India vedica da Vṛtra.¹⁴ Questo serpente ostacolava il flusso delle Acque, che racchiudeva fra le sue spire serrate, dove si trovavano anche le Aurore e il Sole. Tocca alla divinità guerriera e demiurgica Indra uccidere e smembrare con la folgore Vṛtra per dare origine a un mondo nuovo. In questa prospettiva il serpente rappresenta una società endogamica in cui i beni non circolano. Nella tradizione germanica l’accento è posto sulla natura sociale della avidità del serpente e sulla necessità di eliminarne il potere perché si possa

10 Testo in *Die Lieder...*, cit., pp. 116-123. Traduzione ne *Il Canzoniere...*, cit., pp. 129-135.

11 Cfr. nota 3

12 *Il sangue...*, cit.

13 *Saga di Ragnarr...* cit.

14 Si veda il breve ma lungimirante saggio di W. Norman Brown, “The Creation Myth of the Rig Veda”, *Journal of the American Oriental Society*, 62/2, Jun. 1942), pp. 85-89.

avere una società che possa svilupparsi istituzionalmente ed economicamente.¹⁵

6. L'ultimo esempio, per quanto quasi incidentale, introduce un ulteriore elemento di riflessione. Negli *Atlamál*¹⁶ si narra della morte di Gunnarr, gettato nella fossa dei serpenti. Gunnarr riesce a incantare i serpenti col suono della sua cetra finché un rettile non si infila nella sua bocca (Gunnarr è legato e sta suonando la cetra con i denti!) fino a giungere al suo cuore e ad inghiottirlo. Si rivela poi che il serpente altro non era che la madre di Attila, la quale aveva subito quella metamorfosi. Dunque, il serpente possiede anche una malvagità innata, la cui cifra però non appare del tutto immediata. In ogni caso, nel caso di Fáfñir è possibile collegare l'uccisione del serpente con la vendetta per un'eredità non spartita. L'uccisione del serpe può essere associata, almeno in un caso alla vendetta. Nel caso di Gunnarr e di Hǫgni, Attila uccide i fratelli rivendicando l'eredità del tesoro dei Nibelunghi, che gli sarebbe spettata in quanto avrebbe sposato in seconde nozze la vedova di Sigurðr, Guðrún.¹⁷ Il motivo della vendetta mi pare assente nella vicenda di Ragnarr, le cui ragioni si sono espresse sopra. In sottofondo si può leggere il tema della vendetta anche nel Beowulf, dove il drago viene destato da un sonno secolare in seguito al furto di un bene che gli apparteneva. Dunque, il motivo dell'uccisione del serpe motivato dalla vendetta non pare estraneo a questa costellazione simbolica, sebbene nel Beowulf sia il drago a vendicarsi.

7. L'uccisione del drago richiede capacità intuitive e una sua tecnica.¹⁸ Innanzitutto occorre astuzia (o istruzione divina) per uccidere il rettile. Nel caso di Vǫtra non poteva essere ucciso né di giorno né di notte, né con un'arma liquida né con una solida. Difatti Indra lo uccide al crepuscolo con la spuma del mare (da cui è tratta la folgore). Nel caso di Fáfñir, il serpe ha dalla sua l'elmo del terrore e il sangue urticante. E allora, Odino consiglia a Sigurðr di scavare una fossa, nascondersi al suo interno e tracciare canaletti di scolo. Dovrà poi squarciare il ventre del rettile.¹⁹ Ragnarr, invece, dovrà costruirsi una corazza come s'è detto, e potrà colpire con la sua lancia il serpente sul dorso (non temendo il suo sputo urticante) all'attaccatura della testa. Beowulf fallisce. Non ha alcuna protezione efficace e colpisce inutilmente il drago sulla testa con la spada. Beowulf non conosce la tecnica dell'uccisione del drago, in fondo perché non partecipa completamente della natura umana,²⁰ per uccidere un serpente o un drago, bisogna essere uomini bipedi.

15 *Il sangue...* cit.

16 Testo in *Die Lieder*, cit. pp. 248-263; traduzione ne *Il Canzoniere*, cit., pp. 297-313.

17 Vedi *La morte di Sigurdr...* cit.

18 Vedi Marcello Meli, "Vincere il drago!". La sconfitta di Beowulf", in *I silenzi dei testi e i silenzi della critica*, a cura di Carla. Locatelli, Trento Università di Trento, 1996, pp. 251-264.

19 Se ne veda la narrazione ne *La Saga dei Volsunghi...*, cit.

20 L'argomento è abbastanza noto, comunque si veda *Vincere il drago...* cit.

8. Tutto questo vale per la figura mondana del serpente, un essere che non rientra nella tassonomia dei bipedi e quadrupedi,²¹ la cui manchevolezza ha, quindi, conseguenze nell'ordine sociale, ovviamente nella narrazione leggendaria. Le sue caratteristiche, le quali non rispondono alla "fisica" mondana, sono state enucleate sopra. A queste occorre aggiungere che la sua uccisione da parte dell'eroe conferisce da un lato gloria e fama durature nel tempo, dall'altra preludono però, in una sorta di contrappasso, a una morte ingloriosa.²² La funzione di questo evento non è però pacifica. Nella vicenda nibelungica annuncia la fine del regno burgundo, nella Saga di Ragnarr, a un momento iniziale di gloria, segue la fine ingloriosa dell'eroe nella fossa dei serpenti e, con essa, la fine dell'età "vichinga".²³ Allo stesso modo, come contraltare, alla malvagità del serpente, nel quale si è metamorfizzata la madre di Attila, si assiste alla fine del ciclo nibelungico con la scomparsa definitiva del tesoro. L'uccisione del serpente o la violenza da esso esercitata rappresentano una svolta nell'assetto sociale, l'emergere vale a dire di una società fondata sulla circolazione dei beni e l'eclisse dei valori di gloria e fama, contraddistinti dalla morte "borghese" degli eroi, in una sorta di innata vendetta.

9. Il serpente è comunque anche una figura divina. Sul Serpe di Miðgarðr (Miðgarðzormr), il "bastone enorme" (*jormungandr*) si è scritto molto. Nella mitologia norrena compaiono anche altri serpenti con connotazioni negative. I serpenti rodono le radici del Frassino Yggdrasill, rendendolo a lungo andare instabile e capace così di procurare la rovina del cosmo.²⁴ Del serpente che cinghia la terra si sa che è figlio di Loki, astuto compagno degli Asi, ma gigante per natura, che ha per avversario Þórr, con cui combatterà nel Ragnarøk, dove entrambi periranno. Þórr ha però alcune caratteristiche in comune con Indra; è per certi versi una divinità demiurgica. Il nemico di Þórr nel Ragnarøk è il gigantesco serpente che ricinge il mondo abitato dagli uomini, il Serpe di Miðgarðr (Miðgarðsormr).

10. In ogni caso, Þórr non è una divinità così lineare come può sembrare. Tratti leggendari lasciano supporre un antico mito in cui il dio col suo "tuono" dà l'avvio al nuovo ciclo cosmico, chiudendo il vecchio. Dimora di Þórr fino al termine dell'attuale ciclo cosmico è Þrúðheimr,²⁵ ma nella sua biografia mitologica entra in ballo

21 Il motivo è assai noto nella ricostruzione di tratti comuni all'interno della tradizione indeuropea. Vedi Marcello Meli, *Dal centro al cerchio*, Padova, PUP, 2013.

22 *Il sangue...*, cit.

23 *La Saga di Ragnarr...* cit., Introduzione.

24 Si veda per tutta la questione *Völuspá. Un'apocalisse norrena*, a cura di Marcello Meli, Roma, Carocci, 2008.

25 M. Meli, *Il catalogo delle dimore divine nei Grímnismál* in *Circolazione di uomini, di idee e testi nel Medioevo Germanico, Atti del XXV convegno della AIFG, Cassino 27-28 maggio 1998*, a cura di Franco de Vivo, Università degli Studi di Cassino 2002, pp. 45-75. Un simile destino sembra toccare

anche un'altra dimora appartenente a un gigante, non a un Ase. Questa dimora era abitata da Þjazi, che viene ucciso da Þórr, e ora è abitata da Skaði, la chiara sposa degli dèi (*skír brúðr goða*) (*Grímnismál* str. 11).²⁶ Dell'uccisione di Þjazi si vanta lo stesso Þórr così nello *Hárbaðzljóð*, str. 19:²⁷

ek dráp Þjaza, inn þrúðmóðga jötun,
 upp ek varp augum Allvalda sonar
 á þann inn heiða himin
 þau eru merki mest minna verka
 þau er allir menn síðan um sé.

Fui io ad uccidere Þjazi, il gigante tracotante,
 fui io a gettarne gli occhi per il figli dell'Onnipotente
 nel cielo luminoso,
 quella è la maggiore testimonianza delle mie imprese
 che da allora tutti gli uomini possono vedere.

Gli occhi del gigante possono interpretarsi come il sole e la luna, secondo una simbologia consolidata, rivelando una funzione cosmogonica del dio, che smembra il gigante originario, privandolo anche della sua dimora ancestrale.

Sempre in questo carme si menziona l'uccisione di Þjazi, ma è interessante anche un altro fatto. La trama del carme è nota: Odino, in uno dei suoi soliti camuffamenti (qui è un traghettatore), nega l'attraversamento di un fiordo a Þórr, che dichiara in un primo momento d'essere figlio di Odino (*ek em Óðins son* "sono figlio di Odino"),²⁸ un'aperta menzogna perché Þórr è evidentemente *jarðar burr* "nato dalla Terra", come si legge nella *Lokasenna*, str. 58²⁹ e altrove. Dunque, Þórr non apparterebbe agli Asi o, almeno, non sarebbe stato riconosciuto come figlio da Odino. Secondo la tradizione il padre doveva prendere il figlio fra le sue braccia per legittimarlo e sollevarlo da terra, dove era stato deposto.

11. Nella lotta che chiude il ciclo cosmico, come abbiamo visto Þórr e il Serpe di *Miðgarðr* si annientano a vicenda. È però presente un altro mito che riguarda i due. Nella *Hymiskviða*, Þórr, durante una gara di pesca con il gigante Hymir, "pesca" proprio il serpente, senza riuscire però a tirarlo sulla barca. Questa tuttavia non è l'unica versione; nella *Gylfaginning*, p. 45,³⁰ si legge: *en Þórr kastadi hamrinum eptir*

a Indra nella mitologia vedica: cfr. W. Norman Brown, *The creation Myth of the Rig Veda...*, cit.

26 *Die Lieder...*, cit, cit. p. 59.

27 *Ibid.*, p. 81.

28 strofa 9, *ibid.*, p. 79.

29 *Ibid.*, p. 108.

30 Testo in A. Faulkes: Snorri Sturluson, *Edda. Prologue and Gylfaginning*, ed. By Anthony

honum, ok segja menn at hann lysti af honum hofuðit við grunninum “ Ma Þórr gli scagliò contro il martello. Dicono gli uomini che gli tagliasse via la testa nel fondo del mare”. Soffermiamoci su questo punto. La decapitazione o lo smembramento di un essere gigantesco primievio è una caratteristica della nuova creazione che, nella tradizione indeuropea, avviene sotto l’aspetto di un riassetto del cosmo. L’accenno alla tradizione riguarda però gli “uomini” quali destinatari, non gli dèi e tanto meno i giganti, sapientissimi delle storie delle origini, perché primi venuti al mondo. Come Indra nella tradizione vedica, anche Þórr³¹ sembra avere una funzione cosmogonica, stando alle attestazioni precedenti, dove il dio del maglio si trova in una costellazione simbolica costituita da Þjazi, il Serpe di Miðgarðr (Miðgardzormr) e la sua estraneità al cavallo, che lo pone in condizione marginale rispetto agli Asi, rivelando la sua natura di divinità demiurgica. Né deve stupire la sua relazione con la fertilità e la pioggia, che condivide con l’altra divinità demiurgica indeuropea, vale a dire Indra.

12. Þórr si trova dunque in una posizione insolita nei confronti del Serpe. Riassumendo: la vicenda di Þjazi lo caratterizza come divinità demiurgica, determinando il corso del Sole e della Luna nel nuovo ciclo, richiamando per altri versi il sacrificio e lo smembramento del gigante primordiale Ymir. Questa funzione è tuttavia rappresentata anche dal mito indeuropeo della vittoria e smembramento del Serpente Primordiale un lacerto del quale mito sopravvive nelle narrazioni relative a Þórr. Come nella tradizione post-vedica, però, la funzione demiurgica di Þórr viene obliterata, e proiettata all’interno del nuovo ordine. Di lui si esalta principalmente l’inimicizia per i giganti nella ripetizione acontestualizzata dell’atto distruttivo primitivo. Cenni della funzione arcaica si trovano, appunto, nell’uccisione di Þjazi, nella pesca del Serpente e nella estraneità al cavallo, tratto distintivo dei nuovi dèi, gli Asi, che cercano di sostituirsi ai giganti e si amalgamano con i Vani.

13. La funzione del serpente è dunque duplice nella tradizione germanica e in questa si riassume la sua natura. Nel macrocosmo rappresenta l’entità non umana né, a rigore, divina che deve essere uccisa, decapitata e smembrata per dal luogo al Nuovo Ordine nel ciclo del tempo sacro oppure per segnalare col suo sacrificio la fine del Ciclo Attuale. Non è un’entità malvagia, piuttosto riassume in sé una natura fisica soggetta al mutamento. E qui, l’eroe incarna il “destino” insito nella natura anguiforme. Nel microcosmo il serpente-drago è l’immagine di un assetto sociale arcaico, chiuso in sé, dove la circolazione dei beni è preclusa. Anche qui, però, l’eroe ha una funzione legata all’archetipo macrocosmico. Il rinnovamento prevede la distruzione del sistema antico, coi suoi valori connessi alla gloria e alla fama. L’impresa, che cerca di soddisfare i valori che saranno eclissati (fama e gloria), porterà alla rovina dello stesso eroe, qui davvero rappresentante inerme e inconsapevole del

Faulkes, University College London, Viking for Northern Research, 2005.

31 Niente di rilevante mi pare contenga ai nostri fini la Þórsdrápa “Encomio di Þórr”.

destino, oltre a sistemi istituzionali storicamente determinati. Di qui la fisionomia del serpente, orientata verso la malvagità, l'egoismo, la vendetta, creata a posteriori. Alla iniziale neutralità "morale" del serpente si sostituisce il valore negativo delle sue rappresentazioni. Il nuovo è sempre giustificato con la crudeltà e l'inadeguatezza del vecchio. In questo sta la complessità della natura del serpente presso le popolazioni germaniche che qui abbiamo cercato di chiarire.

Il simbolismo biblico del drago e delle acque

Renato Giovannoli

1. Il drago come equivalente simbolico dell'acqua. Liwyatan e Rahav, personificazioni di tehom

Il drago biblico, chiamato con i nomi propri Liwyatan¹ לִוְיָטָן e Rahav רָהַב, o in senso generico *tannin* תַּנִּינִי — un termine per l'appunto tradotto in genere δράκων dai Settanta e *draco* nella Vulgata² — emerge da uno strato testuale arcaico, in frammenti “erratici” che adattati a nuovi contesti, come i frammenti di architetture pagane incorporati in una cattedrale, lasciano tuttavia trasparire una traccia dei loro significati originari.

Uno dei più antichi di questi frammenti è incastonato nel salmo 73 (74)³, attribuito nell'intestazione ad Asaf, arcicantore delle liturgie tenute di fronte all'Arca dell'Alleanza ai tempi del re David, intorno al 1000 a. C., al quale 2 *Cronache* 29, 30 attribuisce l'epiteto «il veggente»⁴. Una pericope molto simile a questa, tanto da poter esserne considerata una variante, è inoltre inclusa nel salmo 88 (89), attribuito a Etan l'Ezrachita, menzionato in 1 *Re*, 5, 11 per la sua sapienza. Cito qui di seguito i due passi affiancati per far notare il loro forte parallelismo

1 Per i termini ebraici utilizzo una traslitterazione semplificata che non tiene conto della quantità delle vocali.

2 I Settanta traducono δράκων (ο κήτος) anche לִוְיָטָן. Un elenco completo delle traduzioni dei Settanta e della Vulgata di questi e di altri termini con un significato simile della Bibbia ebraica è nelle “Tables of words cited” in appendice a N.K. KIESSLING, “Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History”, in *Journal of Biblical Literature*, vol. LXXXIX, n. 2, 1970, pp. 167–177: pp. 176–177. L'articolo discute l'argomento dichiarato dal suo titolo principalmente dal punto di vista linguistico.

3 Cito i Salmi secondo la numerazione dei Settanta e del canone cristiano ortodosso e cattolico, seguita tra parentesi dalla numerazione del testo masoretico e delle Bibbie protestanti. Come anche per gli altri libri biblici, per quanto riguarda la numerazione dei versetti seguo il testo della Conferenza Episcopale Italiana, che può differire da quello di altre edizioni della Bibbia.

4 Di lui sappiamo che agli strumenti a corda preferiva i cembali di bronzo per il loro suono squillante (1 *Cr* 15, 19; 16, 5) e che dirigeva un organico composto dai suoi figli secondo le istruzioni di David (1 *Cr* 25, 2), il quale gli faceva eseguire anche i propri salmi (1 *Cr* 16). I salmi 72–83 (73–84), che occupano il centro del libro, ai quali va aggiunto il salmo 49 (50), per un totale di dodici salmi, gli sono accreditati nel primo versetto.

[Salmo 73 (74)]

¹³ Tu nella tua potenza hai diviso il mare, hai rotto le teste dei draghi sulle acque.

¹⁴ Hai spezzato le teste di Liwyatan, lo hai dato in pasto al popolo del deserto.

¹⁵ Hai fatto erompere la fonte e il torrente, hai seccato fiumi perenni.

¹⁶ Tuo il giorno e tua la notte, tu hai fissato il luminare [la luna] e il sole.

¹⁷ Tu hai stabilito tutti i confini della terra, estate e inverno tu li hai ordinati.

[Salmo 88 (89)]

¹⁰ Tu domini l'orgoglio del mare; quando si sollevano, calmi i suoi flutti.

¹¹ Tu hai schiacciato Rahav come un [nemico] ucciso, con il braccio della tua potenza hai disperso i tuoi nemici.

¹² Tuoi i cieli e tua la terra, hai fondato il mondo e quanto contiene.

¹³ Hai fatto il settentrione e il meridione, il [monte] Tabor e il [monte] Hermon giubilano nel tuo nome.

Il salmo 73 (74) è una lamentazione intonata dopo un saccheggio del Santuario che la critica moderna per lo più identifica con quello perpetrato dai Babilonesi nel 587 a C.: uno scempio che Asaf avrebbe potuto vedere solo in visione, motivo per cui il poema è comunemente datato all'epoca esilica. Liwyatan e i draghi (*tanninim* תַּנִּינִים, plurale di *tannin*) vi figurano di fatto come comparanti dei nemici di Israele, sui quali Asaf invoca la vendetta divina, e anche nel salmo 88 (89) l'uccisione di Rahav è messa in parallelo alla vittoria di Dio sui suoi nemici.

L'immagine è però certamente più antica di questa sua applicazione, che comporta una "degradazione" del suo significato⁵, e sembra piuttosto essere stata una delle molte versioni del mito protologico dell'uccisione da parte del dio creatore di un drago nel quale gli interpreti moderni vedono generalmente un simbolo del "caos". Come ha scritto Anna Angelini, nei versetti che seguono l'uccisione di Liwyatan nel salmo 73 (74), e lo stesso si può dire del salmo 88 (89), «è [...] sotteso il riferimento al tema della creazione del mondo [...]. L'uccisione del Leviatano e dei mostri marini è collegata a un'attività creativa conseguente allo stabilimento di un limite [...]: tramite questa vittoria Yhwh si configura come colui che ha il completo dominio sulle acque»⁶.

Il nostro frammento erratico è riconoscibile, seppure in maniera meno trasparente, anche in *Isaia* 51, 9–15, dove il profeta domanda a Dio: «Non sei tu chi ha tagliato [o smembrato] Rahav, trafitto il drago? | Non hai prosciugato il mare, le acque del grande abisso [*tehom rabbah* תְּהוֹם רַבָּה]? Non hai fatto delle profondità del mare una strada per farci passare i redenti?» (vv. 9–10), e nei versetti successivi Dio risponde: «I riscattati dal Signore ritorneranno e verranno in Sion con esultanza [...]. | [...] | Hai dimenticato Yhwh tuo creatore, che ha disteso i cieli e fondato la

5 Preciserò alla fine del paragrafo 6 cosa precisamente intendo per degradazione di un simbolo o di un mito.

6 A. ANGELINI, *Dal Leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica tra Grecia e Levante*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 23.

terra. [...] | [...] | Io sono Yhwh tuo Dio, che sconvolge il mare e fa gridare i suoi flutti [...]» (vv. 11, 13 e 15). Anche in questa pericope, su cui dovremo tornare nel paragrafo 4, il drago è evocato in quanto figura dei nemici di Israele, ma il tema principale è ancora il dominio di Dio sulle acque e non manca un accenno alla creazione del mondo.

Lo stretto rapporto del drago con le acque è una costante della mitologia universale, ma è bene precisare che, in senso proprio, il drago è un equivalente simbolico, non un simbolo dell'acqua. Il significato di un simbolo, nel senso che è opportuno dare a questo termine in ambito religioso e mitologico, è una realtà situata a un livello ontologico superiore a quello del suo significante, un invisibile e un indicibile in cui l'oggetto simbolico trova uno dei principi metafisici (per intenderci, una delle idee platoniche) da cui dipende e che proprio in virtù di tale relazione può in qualche modo esprimere⁷. L'acqua non ha bisogno di essere simbolizzata e il drago, che ha una natura altrettanto corporea, si situa sullo stesso piano ontologico. Il rapporto tra il significante simbolico e il suo significato è dunque "verticale", mentre il rapporto tra simboli equivalenti è "orizzontale". Va da sé che l'equivalenza simbolica non è assoluta, altrimenti sarebbe inutile, e che due equivalenti simbolici esprimono aspetti in parte diversi della realtà che significano.

L'equivalenza simbolica poggia su somiglianze formali e connessioni "funzionali", che ne costituiscono le basi rispettivamente "metaforica" e "metonimica". Per quanto riguarda l'aspetto metaforico, l'equivalenza del drago con le acque è motivata dalla violenza del mare e dei fiumi in piena, che gli somigliano anche per la loro morfologia serpeggiante.⁸ La somiglianza si prolunga per gli altri stati fisici dell'acqua, giacché come dice Antonio nel dramma di Shakespeare «a volte vediamo una nube dragonesca [*sometimes we see a cloud that's dragonish*]»⁹, e non solo le nubi temporalesche ma anche le valanghe sono state per la loro pericolosità assimilate a draghi¹⁰.

Per quanto riguarda l'aspetto "metonimico", l'equivalenza del drago e dell'acqua è basata sul fatto che il drago, secondo moltissime delle testimonianze che lo riguardano, è un animale essenzialmente acquatico. Certamente sono animali acquatici i *tanninim*, e Liwyatan/Rahav, che ne è il più grande esemplare, è del «mare» (*yam* יָם) la manifestazione per eccellenza, come è reso evidente dal parallelismo sintattico tra i versetti 13 e 14 del salmo 10 (74) 73 e 11 del salmo 89) 88), 9 e 10 di *Isaia* 51. Il parallelismo sintattico, infatti, non è soltanto il principale artificio retori-

7 Considereremo nel paragrafo 5 alcune apparenti eccezioni a questa regola.

8 In Europa sono frequenti per questo motivo gli igronimi connessi etimologicamente a *draco*. Cfr. M. ALINEI, "Geografia semantica: continuatori di *draco* in Italia e in Francia", in *Espaces Romains. Études de dialectologie et de géolinguistique offertes à Gaston Tuaille*, Ellug e Université Stendhal Grenoble 3, Grenoble 1988-1989, vol. II, pp. 459-487: pp. 461-464.

9 W. SHAKESPEARE, *Antonio e Cleopatra*, IV, 14, 11. Tornerò sul tema nel paragrafo 8, a proposito del drago cinese.

10 Sul drago-valanga, cfr. M. ALINEI, "Geografia semantica", cit., p. 464.

co della poesia semitica, alla quale conferisce il ritmo, assumendo di fatto il ruolo che nella poesia di altri popoli ed epoche ha il metro, ma è anche un segnale di equivalenze simboliche.

In *Isaia* 51, 10 la regione cosmica su cui Liwyatan/Rahav regna e di cui è la personificazione è designata, oltre che con il termine *yam*, con il termine *tehom* תְּהוֹם, “abisso [delle acque]”, che significa non solo il mare ma anche le acque sotterranee e come vedremo tra pochissimo, in una delle sue occorrenze, le acque primordiali che costituiscono la materia della creazione. Utilizzato in relazione al drago, questo termine appare inoltre in *Giobbe* 41, 24, dove Liwyatan «fa scintillare dietro di sé una scia e *tehom* appare canuto», e in *Salmi* 148, 7, che usando il termine al plurale, invita alla lode di Dio i «draghi [*tanninim*] e tutti voi abissi [*tehomot*]».

Il mito dell’uccisione del drago da parte del dio creatore dovette però significare qualcosa di più, e di più alto, del contenimento delle forze del caos. L’acqua è, per dirla in termini filosofici e in una prospettiva che come vedremo non è ancora quella più alta, il simbolo più adeguato della *materia prima* nella sua purezza e indifferenziazione. Informe e priva di qualità (per definizione incolore, insapore, inodore), può assumere la forma di ogni recipiente e l’aspetto di ogni immagine che vi si rifletta, ed è l’unica sostanza che si manifesti in natura in tutti e tre gli stati della materia, il che costituisce la dimostrazione intuitiva di come realtà fisiche all’apparenza molto diverse possano condividere uno stesso substrato materiale.

Per questo molte cosmogonie antiche pongono l’acqua all’origine di tutte le cose, e anche secondo la cosmogonia biblica, così com’è narrata in *Genesi* 1, Dio ha creato il mondo dando forma per mezzo del suo Verbo («E Dio disse...») alle acque. I primi due versetti del primo capitolo del libro, che precedono il racconto della creazione in senso proprio, recitano: «Nel principio Elohim creò i cieli e la terra. | E la terra era informe e vuota e le tenebre sulla faccia dell’abisso [*tehom*] e lo spirito di Elohim vibrava [o aleggiava] sulla faccia delle acque». Il parallelismo sintattico ci induce qui a identificare *tehom* con le «acque», e di fatto anche con la «terra», che in realtà non è distinta dalle acque da cui sarà separata nel terzo giorno della creazione (*Genesi* 1, 9). Il simbolismo delle acque primordiali e la definizione della terra come «informe e vuota [*tohu wa-bohu* תְּהוֹם וָבֹהוּ]» — *tohu* ha una radice vicina a quella di *tehom* — ha fatto sì che questa realtà primigenia sia stata vista come la *materia prima* del cosmo da una lunga tradizione iniziata almeno dal I secolo a. C. con il libro veterotestamentario deuterocanonico della Sapienza (11, 17), secondo cui Dio «ha creato il mondo da una materia senza forma»¹¹. L’azione creatrice di Dio sulle «ac-

11 GIUSTINO, *Apologiae*, I, 10, 1 (*Prima Apologia*, in *Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma 1986, p. 90), pur senza citare la *Genesi* e con un’allusione al *Timeo* di Platone afferma che Dio «al principio egli stesso essendo buono creò tutte le cose dalla materia informe a beneficio degli uomini». AMBROGIO, *Exameron*, I, 1, 1 e 7, 25 (*Exameron. Commento ai sei giorni della creazione*, a cura di G. Coppa, TEA, Milano 1995, pp. 3 e 27), a proposito della «terra informe e vuota» nomina la «materia detta ὕλη», «la ὕλη dei filosofi», prendendo le distanze dalla tradizione filosofica che la considerava coeterna a Dio ma testimoniando che tale assimilazione doveva alla sua epoca essere

que» prosegue poi nei versetti 6–10 di *Genesi* 1, dove Dio, nel secondo giorno della creazione, separa le «acque superiori» dalle «acque inferiori» e, nel terzo giorno, le acque dalla terra.

Il drago invece compare solo nel quinto giorno della creazione, quando «Dio creò i grandi *tanninim*» (v. 21). Si deve pur notare che si tratta del *primo* animale creato, ma appunto è menzionato semplicemente in quanto «specie [*min* מִינִי]» animale, senza un esplicito significato simbolico e tantomeno come personificazione delle acque primordiali. Si può però supporre su base comparativa che nell'archetipo prebiblico dei nostri frammenti erratici, Liwyatan/Rahav, in quanto personificazione delle acque, fornisse con il suo corpo la materia della creazione.

2. *Primo excursus comparativo: Tiamat e Litan (o Lotan), antichi draghi semitici. La divisione delle acque in Genesi 1 e il ciclo dell'acqua*

Risale almeno al 1000 a. C. la più antica redazione a noi nota del poema babilonese convenzionalmente intitolato dal suo incipit *Enuma elish* ('Quando lassù'), che presenta indubbiamente forti analogie con i frammenti biblici sul drago. Esso narra che «quando lassù il cielo non aveva ancora nome, | e quaggiù la terra ferma non era ancora chiamata con un nome, | soli Apsû–il–primo, loro [degli dei] progenitore, | e la madre–Tiamat, genitrice per tutti loro, | mescolavano insieme le loro acque»¹². In principio, prima che cielo e terra fossero distinti e definiti, vi era dunque una divinità duale immaginata come una massa d'acqua in cui verosimilmente si confondevano acque dolci, personificate dal dio Apsu (poiché il termine *apsu* designa «l'immensa distesa di acque sotterranee»)¹³, e acque salate, personificate dalla dea Tiamat. Il

corrente, e da parte sua afferma in I, 6, 20 (p. 20) che «Dio [...] in principio ha creato il cielo, da cui prendono origine le premesse e le cause della generazione, e la terra, che doveva offrire come la materia della generazione». AGOSTINO, *Confessiones*, XII, 21, 30 (*Le confessioni*, tr. di C. Carena, Città Nuova, Roma 1979, p. 365), dice a proposito di *Genesi* 1, 2, che «la massa corporea creata da Dio era la materia ancora informe, disordinata e cieca, delle cose corporee», e in XII, 20, 29 (*ibid.*) che «"In principio Dio creò il cielo e la terra" significa che Dio creò nel suo Verbo, con lui coeterno, l'elemento intelligibile e sensibile, ossia spirituale e corporeo». (Si veda anche ID., *De Genesis ad litteram*, I, 1 e *Genesis contra Manichaeos*, I, 7). MEISTER ECKHART, *Expositio libri Genesis*, I, 24 (*Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1989, p. 47) riprenderà questa tradizione: «*In principio*, ovvero nell'Essere, si produce insieme la forma e la materia».

12 *Enuma elish*, tavoletta I, righe 1–5 (il poema è suddiviso nei manoscritti in sette tavolette di circa centocinquanta versi ognuna). Cito dalla traduzione del poema contenuta in J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia [Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne]*, 1989, a cura di G. Bergamini, tr. di Alessandra Callerino e M. Ruffa riveduta da G. Bergamini, Einaudi, Torino 1992, p. 642 (mi sono permesso di togliere le maiuscole iniziali degli emistichi e di alcuni termini e di ricomporre gli emistichi in un unico verso). Nella quarta riga il nome di Tiamat è preceduto dal termine *mummu*, considerato da Bottéro e Kramer un epiteto ('madre') di Tiamat, ma che altri traduttori identificano con un Mummu che appare più avanti nel testo. Se quest'ultima lettura fosse corretta la diade divina originaria sarebbe una triade.

13 Ivi, p. 520, nel commento a una cosmogonia babilonese attestata in una tavoletta pubblicata

racconto prosegue parlando di una rivolta della successiva generazione di dèi capeggiati da Ea, il quale, dopo aver fatto addormentare e poi ucciso Apsu, genera il dio Marduk, che ha tutte le qualità per diventare il nuovo dio supremo. Poiché Tiamat genera a sua volta draghi e altri esseri mostruosi e dichiara guerra ai ribelli, Marduk la affronta in battaglia.

Allora lanciò la sua freccia e le lacerò il torace,
le divise il corpo a metà, e le aprì il ventre.

[...]

Il Signore, salito dunque sulla parte inferiore di Tiamat,
con la sua spietata mazza d'armi le ruppe il cranio

[...].

A mente fresca, il Signore contemplò il cadavere di Tiamat:
voleva tagliarne la carne mostruosa per trarne cose belle.

La tagliò in due, come un pesce da seccare,
e ne dispose una metà che incurvò come il cielo.

Ne tese la pelle su cui insediò guardiani

ai quali affidò la missione di impedire alle sue acque di erompere¹⁴.

Le analogie con i frammenti biblici sul drago non mancano. Marduk, detto anche Bel (nella traduzione citata, «il Signore»), colpisce Tiamat con una freccia e «la taglia in due», così come in *Isaia* 51, 9 Rahav viene «trafitto» e «tagliato», anche se non è specificato in quanti pezzi, da Yhwh. Poi le «rompe il cranio», così come nel Salmo 73 (74) Yhwh «spezza le teste» dei mostri marini e di Liwyatan. Marduk crea con la parte superiore del corpo di Tiamat il cielo e con la parte inferiore la terra, e ordina l'una e l'altra regione cosmica creando tutti gli elementi menzionati nei versetti che seguono l'uccisione di Liwyatan e Rahav nei Salmi 73 (74) e 88 (89): il Sole, la Luna e gli altri astri, la struttura astronomica del tempo, le montagne e i fiumi¹⁵. Inoltre il nome di Tiamat, connesso all'accadico *tiamtu*, “mare”¹⁶, appartiene per il radicale alla stessa famiglia etimologica di *tehom*, e la dea, che è la componente femminile delle acque primordiali, partorisce draghi ed è paragonata a un pesce, probabilmente — ma il testo non autorizza esplicitamente questa conclusione — era immaginata come un mostro marino¹⁷.

in F. HEINRICH WEISSBACH, *Babylonische Miscellen*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1903, p. 32, e tav. XII.

14 *Enuma elish*, tavoletta IV, righe 101–102, 129–130, 135–140 (BOTTÉRO e KRAMER, pp. 669–671).

15 *Enuma elish*, V, 1–66 (BOTTÉRO e KRAMER, pp. 671–674).

16 M. CECCARELLI, “Tiamat”, in *WiBiLex Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, Deutsche Bibel Gesellschaft, 2016, <http://bibelwissenschaft.de/stichwort/35758/> (ultima visita il 15/03/2024).

17 Resta nell'ambito della congettura che Tiamat sia raffigurata in un sigillo cilindrico neoassiro, datato tra il 900 e il 750 a. C., conservato al British Museum, n. 89589 (figura 1). Cfr. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1896-0619-1 (ultima visita il 30/09/2024), dove è avanzata

Nel 1895 Hermann Gunkel teorizzò che l'episodio dell'uccisione di Tiamat e della creazione del mondo con il suo corpo nell'*Enuma elish*, che era stato scoperto vent'anni prima da George Smith, fosse una fonte più o meno diretta non soltanto dei nostri frammenti erratici e di altri passi biblici sul drago che considereremo più avanti¹⁸, ma anche del primo capitolo della *Genesi*, nel quale Dio, analogamente a quanto aveva fatto Marduk con le spoglie di Tiamat, divide l'abisso delle acque primordiali in due parti che vanno a costituire rispettivamente le «acque superiori» e le «acque inferiori»¹⁹. Leggiamo infatti ai versetti 6–8 del primo libro biblico: «E disse Elohim: “Sia il firmamento in mezzo alle acque a separare le acque dalle acque”. | Ed Elohim fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento. E così avvenne. | Ed Elohim chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno».

Il senso di questa separazione delle acque e il rapporto tra i due oceani che ne consegue è il tema principale del presente articolo. Per il momento basti dire che le acque superiori sono le acque dolci che scendono con la pioggia, adatte all'agricoltura, all'alimentazione e all'igiene, mentre le acque inferiori sono le acque salate del mare, inadatte a questi scopi e anzi minacciose e mortifere, il che fa sì che le prime assumano in genere un significato spirituale positivo, e le seconde un significato negativo e persino infernale.

La tesi di Gunkel, che ha ricevuto ampi consensi e ha dato inizio a una sterminata bibliografia sull'argomento, resta, soprattutto per quanto riguarda la derivazione di *Genesi* 1, 6–8 dall'*Enuma elish*, un'ipotesi. Non le sono state risparmiate, del resto, aspre critiche, tra cui nel 1942 quella di Alexander Heidel²⁰, svolta con qualche intento di apologetica cristiana, per altro inutile poiché l'eventualità che gli autori biblici abbiano attinto a tradizioni più antiche non diminuisce il valore teologico dell'Antico Testamento, né in sé mette in discussione il suo carattere ispirato. Heidel ha però ragione quando ricorda che «la visione secondo cui la creazione del cielo e della terra è stata compiuta in parte con un processo di divisione o separazione è “una proprietà comune di quasi tutte le cosmogonie”»²¹. Si potrebbe inoltre osservare che dal punto di vista logico un significato precede le sue espressioni simboliche e dun-

l'ipotesi: «(Tiamat as s dragon?)».

18 H. GUNKEL, con contributi di H. ZIMMERN, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchungen über Gen 1 und Ap Joh 12*, Vanderghoeck und Ruprecht, Göttingen 1895, in particolare pp. 29–86 (*Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton. Religio-historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, tr. di W. Whitney Jr., Wm. B. Eardmans, Grand Rapids [Michigan] 2006, pp. 21–57).

19 Ivi, pp. 114–121 (pp. 78–83).

20 A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago 1951² (1942¹), pp. 97–115.

21 Ivi, p. 115. La frase virgolettata è una citazione di W. WUNDT, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, A. Kröner, Leipzig 1912, p. 387.

che il simbolismo della divisione del corpo del drago dipende dall'idea della separazione di due regioni cosmiche e non viceversa. Ma ovviamente è anche possibile che l'autore di *Genesi* 1, 6–8 esprima con un diverso simbolismo questa idea avendola tratta più o meno direttamente, se non dal racconto della creazione dell'*Enuma elish*, da un racconto simile.

In ogni caso, le critiche più consistenti dal punto di vista scientifico alla tesi di Gunkel sono state provocate dalla scoperta nel 1929 degli archivi, risalenti alla seconda metà del XIV secolo a. C., dell'antica città cananea di Ugarit, nei pressi dell'attuale Ras Shamra in Siria.

In una delle tavolette ritrovate il dio Mot dice al dio Baal (nome di cui Bel, l'epiteto di Marduk, è un variante): «Tu hai colpito Litan [*ltn*, secondo altre vocalizzazioni Lotan], il serpente guizzante [*brh*], hai finito il serpente tortuoso [*qltn*], il pungente [o il tiranno] dalle sette teste»²². In un'altra tavoletta, è la dea Anat, sorella e sposa di Baal, a dire: «Ho sollevato il drago [*tnn*] <...>, colpito il serpente tortuoso, il pungente [o il tiranno] dalle sette teste»²³, il che lascia intendere che anche lei abbia partecipato alla lotta. Il contesto dell'episodio a cui i due frammenti alludono è la guerra tra Baal, dio della tempesta, e il dio del mare Yam, il cui nome è identico al termine ebraico per 'mare', di cui narrano molte altre tavolette, ma il testo, molto lacunoso, non ci dice se e cosa Litan abbia a che fare con Yam. Forse va identificato con lui, forse è un suo servo. In ogni caso, lo si può considerare un suo equivalente simbolico.

Va notato che Litan, il cui nome è certamente un ascendente diretto di quello di Liwyatan, ha sette teste, il che concorda con Salmi 73 (74), dove si parla al plurale delle teste del drago. Ma ciò che soprattutto non poteva non colpire i biblisti è che le parole di Mot e in parte quelle di Anat sono ripetute pressoché alla lettera, ma con i verbi coniugati al futuro, da *Isaia* 27, 1: «In quel giorno il signore punirà con la spada dura, grande e forte, Liwyatan serpente guizzante, Liwyatan serpente tortuoso], e ucciderà il drago che sta nel mare»²⁴. I termini ebraici per «guizzante» e «tortuoso», *bariach* בָּרִיַח e '*aqallaton*

22 Tavolette di Ugarit, 1.5.I.1–3. Cito usando i codici di riferimento di M. DIETRICH, O. LORETZ e J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1: Transcription*, Butzon & Bercker, Kevelaer; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976, e J.–L. CUNCHILLOS, J.–P. VITA e J.–Á. ZAMORA, *Ugaritic Data Bank. The Texts*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2003. Per la traduzione mi sono basato su J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1988² (1985¹), p. 142, e P. FRONZAROLI, "Il serpente dalle sette teste a Ebla", in *Alle soglie della Classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, vol. I: *Storia e culture*, a cura di E. Acquaro, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa e Roma 1996, pp. 1136–1144: p. 1143.

23 Tavolette di Ugarit, 1.3.III.40–42.

24 La prima trascrizione e traduzione della prima di queste tavolette, nonché la segnalazione della concordanza con *Isaia* 27, 1, è in C. VIROLLEAUD, "Note complémentaire sur le poème de Môt et Aleïn", in *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, vol. XII, n. 4, 1931, pp. 351–357: pp. 356–357, e poi più diffusamente in Id., "La mort de Baal. Poème de Ras-Shamra (I* AB)", ivi, vol. XV, n. 4, 1934, pp. 305–336: pp. 307–308.

עֶקְלָתוֹן, sono identici, a parte la vocalizzazione, a quelli corrispondenti nel poema ugario: *brh* e *'qltn*. Ci sono pochi dubbi dunque che *Isaia* 27, 1 sia un frammento erratico, ma non proveniente dall'*Enuma elish* come suggeriva Gunkel. Come se non bastasse, le più antiche tavolette contenenti il poema babilonese sono successive di più di tre secoli alle tavolette di Ugarit, nelle quali oltre al nome Litan troviamo i termini *tnn*, omologo dell'ebraico *tannin*, e *thm* o *thmt*, che designa le acque cosmiche, e fa passare in secondo piano la parentela etimologica tra il nome di Tiamat e *tehom*²⁵. Più in generale, la terminologia dei testi biblici sul drago e le acque è di origine cananea, il che ha indotto molti studiosi a contestare la vecchia tesi di Gunkel. John Day, per esempio, senza mezzi termini afferma che «l'immaginario [biblico] del conflitto di Dio con il drago e il mare] è in origine cananeo e non babilonese»²⁶. Day deve ammettere che c'è «il problema della connessione tra la creazione e il conflitto di Dio con il drago e il mare alla luce della sua non-menzione nei testi ugaitici»²⁷, che risolve postulando in maniera alquanto congetturale che quei testi alludano a un mito cananeo perduto in cui la connessione invece c'era²⁸.

Il tema della lotta del dio della tempesta con un drago è per altro una costante della mitologia semitica. Retrocedendo nel tempo, lo troviamo in Mesopotamia, a Eshnunna, intorno al 2300 a C., protagonista il dio Tishpack,²⁹ e circa un secolo prima nella città cananea di Ebla, protagonista il dio Hadda contro un drago che come Litan ha sette teste³⁰, ma anche questi miti non sono miti della creazione, come invece l'*Enuma elish*. Va ricordato tuttavia un passo del “Canto di Ullikummi”, versione ittita di un più antico mito hurrita — siamo dunque almeno alla metà del secondo millennio a C. — nel quale il dio Ea sconfigge il mostro di pietra Ullikummi con “la sega primordiale [...] con la quale il cielo e la terra furono separati”³¹. Per quanto riguarda le tavolette di Ugarit va osservato inoltre che la teomachia che narrano presenta un'analogia strutturale con l'*Enuma elish*. Yam è infatti il figlio

25 J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, cit., pp. 7 e 50; P. FRONZAROLI, *Il serpente dalle sette teste a Ebla*, cit., p. 1141.

26 J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, cit., p. 1. Il libro di Day, oltre che per l'attenta analisi del rapporto tra la Bibbia e i testi cananei, si raccomanda per l'accurata tipologia dei significati biblici del drago e delle acque che ne costituisce l'impalcatura.

27 Ivi, p. 7. Tra virgolette cito il titolo della sezione del libro in cui è affrontata la questione.

28 Ivi, pp. 12–17. Day rifiuta la tesi secondo cui nei testi biblici sarebbero confluite tradizioni babilonesi e cananee (pp. 10–11), così come quella secondo cui il mito babilonese sarebbe di origine cananea (pp. 11–12), e conclude affermando che «in ogni caso, [...] va sottolineato con forza che il fatto che l'Antico Testamento usi così spesso l'immaginario del conflitto di Dio con il drago e il mare in associazione con la creazione induce a pensare, poiché questo immaginario è cananeo, che anche i cananei connettessero i due temi» (p. 17).

29 J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 494–496.

30 P. FRONZAROLI, *Il serpente dalle sette teste a Ebla*, cit., pp. 1135–1139.

31 H.G. GÜTERBOCK, “The Song of Ullikummi. Revised text of the Hittite Version of an Hurrian Myt (Continued)”, in *Journal of Cuneiform Studies*, vol. VI, n. 1, 1952 pp. 8-49: p. 29.

prediletto di El, il dio supremo, e viene spodestato da Baal, così come Tiamat, sposa di Apsu, viene spodestata da Marduk. Inoltre vi sono draghi con sette teste, spesso liberamente associati dagli interpreti a Lotan, anche nell'iconografia mesopotamica (figura 2).

Resta che non solo certamente *Isaia* 27, 1 ma verosimilmente anche le altre pericopi bibliche su Liwyatan e Rahav riprendono un'antica figurazione mitologica. Nel caso del primo capitolo della *Genesi*, se si dà per buona l'ipotesi che anch'esso ne dipenda, il mito sarebbe stato allora spersonalizzato, per adattarlo al nuovo contesto monoteista, e trasformato in una trattazione sapienziale di carattere per così dire protofilosofico³². Del resto anche il carattere oscuro di Tiamat e la sua inimicizia con il signore del cosmo, l'avrebbero resa inadatta a simbolizzare la *materia prima* creata da Dio ai fini di una creazione che, secondo il ritornello che scandisce il primo capitolo della *Genesi* (vv. 12, 18, 21, 25, 31), è essenzialmente «cosa buona».

Tuttavia, il mito della lotta del Dio con il drago fu accolto in altri libri delle Scritture ebraiche poiché poteva costituire l'equivalente simbolico di un altro evento cosmogonico narrato in *Genesi* 1: non la separazione delle acque nel secondo giorno della creazione, ma la separazione dell'oceano inferiore dalla terra nel terzo giorno. Dopo la separazione dei due oceani, infatti, vi è ancora indistinzione tra le acque inferiori e la terra, cosicché «Dio disse: “Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto”. E così avvenne. | Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare» (vv. 9–10). A questo atto divino può essere riferito il Salmo 88 (89), 10, quando subito prima di parlare della vittoria di Dio su Rahav dice: «Tu domini sull'orgoglio [תְּגַאֲוֶת *be-ghe'ut*] del mare; quando si sollevano, calmi i suoi flutti [גַּלְיֹן *galley-w*]». Lo fanno pensare anche le concordanze con *Giobbe* 38, 8 e 10–11, in cui Dio dice: «Chi ha chiuso con due porte [*bi-delatayim* בְּדֵלֶתַיִם, duale di *delet* דֶּלֶת preceduto dalla proposizione beth con un senso strumentale] il mare, quando erompeva dall'utero e usciva? [...] | E quando gli ho fissato il mio limite e gli ho messo catenaccio e due porte [*u-delatayim* וְדֵלֶתַיִם, duale di *delet* preceduto dalla congiunzione waw] | e ho detto: “Fin qui puoi arrivare ma non oltre, e qui deve fermarsi l'orgoglio [*bi-ghe'own* בְּגִאוֹן, stessa radice di *be-ghe'ut* con la stessa preposizione] dei tuoi flutti [*galley-kha* גַּלְיֹן, costruito plurale]”». Qui *Giobbe* fa menzione solo del mare, non del drago, ma in 7, 12 leggiamo:

32 R. GRAVES e R. PATAI, *I miti ebraici* [*Hebrew Myths. The Book of Genesis*, 1964], traduzione di M. Vasta Dazzi, Longanesi, Milano 1982, p. 35, nota 3, commentando la definizione della terra come «informe e vuota [*tohu wa-bohu* תְּהוֹ וְבוֹהוּ]» in *Genesi* 1, 2 hanno notato che *bohu* è imparentato con *Behemot*, il nome del mostro terrestre che nel libro di *Giobbe* (40, 14–29) è menzionato e descritto subito prima di Liwyatan. Poiché *tohu* ha la stessa radice di *tehom*, si azzardano ad affermare che i due mostri originariamente costituissero «il mondo nel suo stato primitivo» e che gli autori biblici «per ragioni di dottrina» abbiano posposto la loro creazione. (I due autori, *ibid.*, nota 4, osservano che *tehom*, «poiché in ebraico non prende mai l'articolo determinativo, [...] deve essere stato, una volta, un nome proprio come *Tiamat*». Si può obiettare che *tehom* nella Bibbia è un nome proprio, ma di una regione cosmica, non di un mostro mitico.)

«Sono forse il mare oppure un drago, perché tu metta un guardiano su di me?»

Insomma, se nel nuovo contesto monoteista il drago, per il suo carattere personale e divino e le sue connotazioni negative, non poteva essere il simbolo della pura *materia prima*, né dell’oceano celeste, era però un buon equivalente simbolico dell’oceano inferiore, di cui i naviganti conoscono bene il carattere minaccioso (*Salmi* 106 [107], 23–30; *Giona* 1, 4–5), e un buon simbolo di una *materia secunda* propriamente caotica e ribelle che il creatore deve domare per compiere la sua opera, cosicché a questo ruolo simbolico potevano adattarsi i nostri frammenti erratici, conservando però una traccia della loro primitiva significazione.

Va notato che *Giobbe* 38, 8 e 10, citati poco fa, parlano di «porte» al duale, e in questo concordano con l’*Enuma elish*, secondo cui Marduk, «avendo [...], dalle due parti del cielo [ricavato dalla metà superiore del corpo di Tiamat] aperto grandi porte, | vi pose solidi catenacci a sinistra e a destra»³³. Le due porte dell’*Enuma elish* chiudono le acque superiori, il che fa pensare che anche il passo di *Giobbe*, o almeno un suo avantesto, si riferisse originariamente a esse e non al mare inferiore. Anche *Giobbe* 7, 12, che presuppone che Dio tenga sotto controllo il mare e i draghi per mezzo di guardiani, ricorda l’*Enuma elish*, in cui leggiamo anche, nella traduzione di cui mi servo, che Marduk «tese la pelle [di Tiamat] su cui insediò guardiani | ai quali affidò la missione di impedire alle acque di erompere»³⁴.

Secondo un’altra possibile traduzione, più semplicemente Marduk «tese (quindi) la pelle e la dispose a custodia, | dandole l’incarico di non far uscire l’acqua»³⁵. In entrambi i casi, la pelle di Tiamat, che contiene una metà del suo corpo evidentemente acqueo, ha la medesima funzione del «firmamento» della *Genesi*, che va immaginato come una sorta di cupola solida e che pure trattiene le acque superiori ed è dotato di porte. Il diluvio universale infatti avviene quando «eruppero tutte le fonti del grande abisso [inferiore] e le aperture del cielo si aprirono. | Cadde la pioggia sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti» (*Genesi* 7, 11–12; le «aperture del cielo» sono menzionate anche in *2 Re* 7, 2). Allo stesso modo, ma con ben altra finalità, ai tempi dell’Esodo Dio «apri le porte del cielo [דַלְתֵי שָׁמַיִם *daletey shamayim*], | fece piovere su di essi la manna per cibo» (*Salmi* 77 [78], 23–24)³⁶. È dunque attraverso vere e proprie chiuse nel firmamento che dalle acque superiori provengo-

33 *Enuma elish*, V, 9–10 (J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, p. 671).

34 *Enuma elish*, IV, 139–140 (J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, p. 671).

35 *Mitologia assiro-babilonese*, a cura di G. Pettinato, Torino, UTET, 2005, p. 130.

36 Secondo l’*Epopoea di Gilgameš*, XI, 101–102 (J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, pp. 609), il Diluvio iniziò quando «Nergal tolse i puntelli dalle chiuse celesti, | e Ninurta si precipitò a far traboccare gli sbarramenti in alto». Curiosamente, il segnale che in XI, 86–91 (ivi, pp. 608) avverte Uta–napišti, l’omologo di Noè, che il Diluvio sta per iniziare è una pioggia simile a quella della manna: «Šamaš mi aveva fissato il momento, (dicendomi): | “Quando. All’aurora farò scendere pic[coli pani], | e, al contrario, grani di frumento al crepuscolo, | entra nella barca e chiudi il boccaporto!” | E quel momento arrivò. | All’aurora, fece cadere i piccoli pani, | e, al contrario, grani di frumento al crepuscolo».

no la pioggia e le altre precipitazioni atmosferiche. La separazione tra acque superiori e acque inferiori non è dunque assoluta, e può anzi accadere, come nel caso del Diluvio, che una sua temporanea sospensione riporti il cosmo nell'indistinzione primordiale, dalla quale, quando verrà ristabilita, la terra risorgerà come nuova creazione.

Va sottolineato che la separazione delle acque non apre soltanto uno spazio in cui l'opera della creazione possa proseguire e l'uomo, che della creazione è il culmine, possa vivere, ma dà luogo anche al ciclo dell'acqua che della vita è condizione necessaria.

Per la verità, nei testi che abbiamo finora considerato non è esplicito che vi sia una risalita per evaporazione delle acque inferiori in quelle superiori. Ma, come vedremo nel paragrafo 7, nella Bibbia le acque superiori tendono a identificarsi con le nuvole, e già nell'*Enuma elish* Marduk «[raccolse (?)] la bava di Tiam[at] | e [...] ne formò la nuvola [...]. | Condensatala in n[uvole], la fece galleggiare (nel firmamento). | Alzata di vento, [cad]uta di acquazzone, | fumo di nebbia, accumulo della schiuma di Tiamat (= la neve)»³⁷. Inoltre, se in *Salmi* 73 (74), 15 dopo l'uccisione di Liwyatan sgorgano «la fonte e il torrente» — cioè le acque dolci, il cui scorrere possiamo considerare una conseguenza dell'istituzione del ciclo dell'acqua attraverso la separazione dei due oceani — nell'*Enuma elish* Marduk, «disposta allora la testa di Tiamat, vi ammicchiò sop[ra una montagna], | dove aprì una fonte (nella quale) un fiume fremeva. | Aprì nei suoi occhi l'Eufrate e il Tigri | [...] | Sui suoi seni, ammicchiò le montagne lontane, | e vi creò delle fonti per defluire in cascate»³⁸.

3. Secondo excursus comparativo: *Vṛtra*, il drago vedico. Un ipotetico Ur-Dra-chenmythos

Il ciclo dell'acqua sembra essere il nucleo centrale della struttura di un *Ur-Dra-chenmythos* che può essere ricostruito soltanto ipoteticamente su base comparativa e la cui originarietà non va intesa in senso cronologico ma logico. Probabilmente non è mai stato raccontato in una forma completa e perfettamente coerente di cui le testimonianze mitologiche in nostro possesso sarebbero trasformazioni più o meno frammentarie e corrotte. Piuttosto è una struttura archetipica alla quale le varianti del mito si avvicinano in diversa misura, e che, anche nel caso non le si voglia riconoscere un'oggettività, "naturale" se non ideale in senso platonico, può avere la funzione di un modello semiotico capace di dare senso a frammenti mitici altrimenti a fatica intelligibili. Prima di tentare di ricostruirlo è utile un altro excursus comparativo in direzione dell'Oriente.

37 *Enuma elish*, V, 47–51 (J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, pp. 673; le parentesi quadre che includono l'integrazione di termini mutili sono degli autori).

38 *Enuma elish*, V, 53–55 e 57–58 (J. BOTTÉRO e S.N. KRAMER, pp. 673–674).

Un certo rapporto con il ciclo dell'acqua sembra averlo infatti anche il mito dell'uccisione del drago Vṛtra da parte di Indra, o di Agni, al quale talvolta Indra è identificato, rievocato in moltissimi inni vedici — sorvoliamo sulla complessa questione della loro datazione, che ci porta comunque ben oltre il primo millennio a. C. — e tematizzato in particolare in *Rgveda*, I, 32, che gli è interamente dedicato³⁹ e dove tra l'altro leggiamo:

Ora voglio celebrare le imprese eroiche di Indra, quelle che l'armato di *vajra* [il fulmine] ha compiuto ai primordi: abbatté il serpente, liberò le acque, squarciò i ventri delle montagne. | Abbatté il serpente che se ne stava sdraiato sulla montagna [...]: come vacche muggenti che si slanciano fuori dal recinto, le acque sono scese velocemente al mare. | [...] | Quando tu, Indra, abbattesti il primigenio tra i serpenti, allora annientasti anche gli inganni dei fraudolenti, generando al contempo il sole, il cielo e l'aurora [...]. | [...] | [...] Avendo abbattuto Vṛtra, Indra spalancò la cavità delle Acque che era bloccata. | [...] Tu [...] hai liberato i sette fiumi perché scorressero.⁴⁰

Si può forse vedere nell'immagine di Vṛtra che giace sulla montagna ed è colpito dal *vajra* di Indra, la trasfigurazione di una nuvola che, colpita dal fulmine, lascia andare la pioggia e permette lo scorrere delle acque dolci. In ogni caso, anche numerosi altri canti vedici affermano che la liberazione delle acque, della pioggia e dei fiumi, dal potere trattenente di Vṛtra è l'effetto principale della sua uccisione⁴¹. Ancora una volta va citato *Salmi* 73 (74), 15, secondo cui, subito dopo aver ucciso Liwyatan, Dio ha «fatto erompere [*vaqa'ta* וַיִּפְּרֹץ] la fonte e il torrente». Vedremo nel prossimo paragrafo che questo versetto trova una spiegazione nella sua concordanza con il libro dell'*Esodo*, ma per il momento limitiamoci a un'analisi comparativa formale e osserviamo anche che se Indra, uccidendo Vṛtra, non solo in *Rgveda* I, 32 ma anche in altri inni⁴², squarcia al contempo le montagne, e in *Rgveda* X, 89, 7 è detto che «scavava [*aradan*]» i fiumi, nel salmo 73 (74) la voce verbale che ho tradotto «hai fatto erompere» significa più propriamente, sottintendendo la roccia da cui sgorga la fonte, «hai rotto», «hai spezzato», tanto che i Settanta la traducono διέρρηξας (appunto «hai rotto», «hai squarciato») e Gerolamo nella Vulgata «*disrupisti*».

Va osservato anche che, come il salmista nel versetto successivo dice a Dio: «Tuo il giorno e tua la notte, tu hai fissato la luna e il sole», così *Rgveda* I, 32, 4, loda Indra

39 In buona parte occupato dalla rievocazione di questo episodio mitico è anche *Rgveda*, I, 80. Gli altri passi del *Rgveda* sul tema (con l'esclusione dei molti in cui il mito è evocato solo attraverso l'epiteto «Uccisore di Vṛtra» attribuito a Indra) sono menzionati nelle prossime note.

40 *Rgveda*, I, 32, vv. 1–2, 4 e 11–12 (*Rgveda. Le strofe della sapienza*, a cura di Saverio Sani, Marsilio, Venezia 2000, pp. 78–80).

41 *Rgveda*, I, 52, 2, 6 e 8–10; I, 54, 10; I, 56, 5–6; I, 85, 9; II, 11, 9; II, 14, 2; III, 33, 6; III, 45, 2; IV, 16, 7; IV, 17, 1–3; IV, 18, 7; IV, 19, 8; IV, 42, 7; VI, 17, 11–12; VII, 20, 2; VII, 72, 3; VIII, 12, 22; VIII, 65, 2; VIII, 78, 4; VIII, 85, 18; VIII, 89, 12; IX, 61, 22; IX, 66, 8; IX, 113, 6; IX, 138, 1.

42 Ivi, I, 32, 1; IV, 17, 3; VIII 7, 23; X, 89, 7.

dicendogli che sconfiggendo Vṛtra ha «generato il sole, il cielo e l’aurora», e altri inni vedici confermano che l’uccisione del drago è all’origine della creazione del sole⁴³, del cielo, della terra e del vuoto⁴⁴.

Inoltre il significato del nome Vṛtra e quello del nome Liwyatan sono assai vicini. Come spiega il *Nirukta*, «Vṛtra deriva da(lla radice) *vr* (coprire), o da *vrt* (avvolgere) [...]. È noto: poiché copre, questa è la caratteristica di Vṛtra. È noto: poiché avvolge [o si avvolge], questa è la caratteristica di Vṛtra»⁴⁵. Vṛtra infatti copre o avvolge le acque, avvolgendosi su sé stesso. Il nome Liwyatan לויָטָן è connesso da parte sua alla radice *lwy* לוי, che pure ha un significato di avvolgimento, con probabile riferimento alle spire dei rettili.

Come Liwyatan, anche Vṛtra è in genere considerato dagli interpreti, non solo in Occidente ma anche in India, come una figura negativa simbolo del Caos. Ma le cose non sono così semplici. In *Rgveda* X, 124, 3 Agni dice: «Rivolgo [...] una benedizione di saluto al Padre Asura e da là dove non vi è sacrificio vado dove c’è partecipazione al sacrificio», e nello stesso inno al versetto 7 la voce narrante aggiunge: «Varuṇa, non essendo più in grado di trattenerle, ha lasciato scorrere le Acque»⁴⁶. In *Rgveda* IV, 18, 12, inoltre è detto che Indra ha ucciso suo padre, che può essere identificato con Vṛtra e al tempo stesso con il dio del cielo Varuṇa, i cui nomi non per caso condividono la radice *vr* (anche il cielo “copre”). Si riconoscerà qui la stessa struttura del mito di Zeus e Urano — il cui nome è palesemente lo stesso nome di Varuṇa — nonché del mito di Tiamat e Marduk. In tutti e tre i casi, si tratta di una lotta per il potere tra due generazioni divine e della vittoria del dio più giovane, creatore o comunque dominatore del cosmo. Ma anche questa lettura del mito di Indra e Vṛtra costituirebbe un peccato di letteralismo. Come ha spiegato Ananda K. Coomaraswamy,

il Tutto è contenuto nel Principio, il quale è designato con i termini [...] Drago, Serpente senza fine. Unito a questo principio come figlio o come fratello minore [...] appare l’Uccisore del Drago, colui che è nato per sostituirsi al Padre e accedere al possesso del Reame per distribuirne i tesori ai propri seguaci. Se infatti deve esserci un mondo, occorre che la prigione sia distrutta e le sue potenzialità liberate. [...] Il Serpente senza fine [...] viene spezzato e smembrato come quando si abbatte un albero e se ne fa legna da ardere, [...] e vi è qui un’allusione al «legno» che il Carpentiere divino utilizza nella costruzione del mondo. Il Fuoco della Vita e l’Acqua della Vita [...], gli dèi tutti, tutti gli esseri, le scienze e i beni, sono nella stretta di Pitone, il quale

43 Ivi, I, 51, 4.

44 Ivi, I, 36, 8. In VIII, 78, 5 solo del cielo e della terra.

45 *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics. Critically Edited from Original Manuscripts and Translated to the First Time into English [...]*, a cura di L. Sarup, Motilal Banarsidass, Dely [etc.] 1967, p. 32 della sezione “Introduction, English translation and notes”.

46 *Rgveda. Le strofe della sapienza*, cit., p. 71.

in quanto «Costruttore», li libererà solo quando sarà colpito e costretto ad allentarsi [...]. Da questo Grande Essere [...] sono esalate le Scritture, il Sacrificio, i mondi e tutti gli esseri [...].⁴⁷

Lo stesso autore in un altro saggio compendia: «Il fatto che tutto Questo (Universo) sia stato in Vṛtra è la stessa *raison d'être* del Sacrificio»⁴⁸.

In sanscrito *asura* ha finito per designare correntemente i demòni, ma non era questo il suo significato al tempo della composizione dei Veda, quando al contrario era un sinonimo di *deva*, 'dio', e il «Padre Asura» Vṛtra non è un demonio malvagio, ma la divinità altissima⁴⁹. Sebbene chi poi ha tramandato questi miti possa non essersene reso conto, contribuendo alla loro degradazione, l'uccisione del drago non è in origine l'ultimo atto di una lotta, in senso letterale, tra generazioni divine, né l'eliminazione di un nemico malvagio, ma piuttosto un sacrificio. Anche Tiamat, sebbene nell'*Enuma elish* sia connotata negativamente, è pur sempre la componente femminile della divinità primordiale. Come si vede, nelle più antiche versioni del suo mito il drago non può agevolmente essere ridotto al Caos o a un qualsivoglia nemico metafisico, ma ha un significato superiore anche a quello di *materia prima* poiché rappresenta la stessa "sostanza" divina. A essere sacrificata è l'assoluta trascendenza della Divinità, e tale sacrificio è necessario perché il mondo, in quanto manifestazione di Dio ed elargizione dei suoi beni alle creature, possa entrare nell'esistenza.

Possiamo a questo punto schematizzare per ipotesi l'*Ur-Drachenmythos* come segue. Un drago divino o semidivino, personificazione delle acque primordiali, è ucciso e smembrato dal dio creatore, che con la materia costituita dal suo corpo modella il cosmo. Sebbene nei miti a noi pervenuti l'uccisione del drago sia sempre l'esito di un combattimento, si può pensare che in origine fosse un "sacrificio di fondazione" cosmico analogo a quello del macrantropo o di altri animali sacrificali in numerosi miti antichi, e anzi che in qualche caso questo resti il suo vero significato nascosto da un simbolismo guerresco. Una metà del corpo del drago è utilizzata dal dio per fare il cielo, cioè le acque superiori, e la parte inferiore per fare la terra, cioè le acque inferiori. Ma come si è visto la separazione tra i due oceani non è assoluta e, oltre ad aprire tra le acque uno spazio in cui sia possibile la vita, dà luogo a un interscambio delle acque tra cielo e terra, a una sorta di fisiologia cosmica il cui si-

47 A.K. COOMARASWAMY, *Induismo e Buddismo [Hinduism and Buddhism]*, 1943], tr. di U. Zalino, Rusconi, Milano 1994, pp. 15–17.

48 Id., ««Ātmayajña»: il sacrificio di sé» [“Ātmayajña: Self-sacrifice”, 1942], in Id., *La tenebra divina. Saggi di metafisica [Selected papers]*, vol. II: *Metaphysics*, 1977], a cura di R. Donatoni, Adelphi, Milano 2017, pp. 135–175: p. 148.

49 A proposito del significato positivo del drago vedico, cfr. R. RONZITTI, “L'età dell'oro sotto Vṛtra e la formula indoeuropea 'terra inarata'”, in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, vol. IX, n. s., 2014 [2016], pp. 205–2017, dove è studiato un passo del *Rāmāyana* (VII, 75) che afferma che Vṛtra è «un brahmano [...] universalmente onorato, [...] conoscitore del dharma, conoscitore del giusto e sorretto dalla sapienza [che] governava la terra intera con senso della giustizia» (la citazione è a p. 207) nell'età dell'oro.

gnificato non è solo “fisico”, poiché il sacrificio del drago dà nutrimento e vita anche in senso spirituale e il ciclo dell’acqua si rivela un simbolo della circolazione della vita divina nel cosmo.

4. La “degradazione” del simbolismo del drago nella Bibbia. Il drago e le acque come equivalente simbolico dei nemici di Israele e come simbolo demoniaco

Riprendiamo il filo del discorso sul drago biblico — il cui significato, in quanto equivalente simbolico delle acque inferiori e comparante dei nemici di Israele, appare indiscutibilmente degradato rispetto al nostro ipotetico *Ur-Drache* — e confrontiamo il Salmo 73 (74) con il Salmo 77 (78), pure attribuito ad Asaf:

[Salmo 73 (74)]

¹³ Tu nella tua potenza hai diviso il mare,
hai rotto le teste dei draghi sulle acque.

¹⁴ Hai spezzato le teste di Liwyatan,
lo hai dato in pasto al popolo del deserto.

¹⁵ Hai fatto erompere la fonte e il torrente,
hai seccato fiumi perenni.

[Salmo 77 (78)]

¹² Davanti ai loro padri ha fatto meraviglie
nella terra d’Egitto, nei campi di Tzoan.

¹³ Divise il mare e li fece passare
e fermò le acque come un argine.

[...]

¹⁵ Spaccò le rocce nel deserto
e diede loro da bere come dai grandi abissi.

¹⁶ Fece sgorgare ruscelli dalla rupe
e scorrere l’acqua a torrenti.

In *Salmi* 77 (78) vengono esplicitamente rievocati i fatti narrati nei capitoli 13–17 dell’*Esodo*, e in particolare, nei versetti che ho citato, gli episodi della divisione del Mar Rosso (capitolo 14) e della rupe di Massa e Meriba colpita da Mosè con lo stesso bastone con cui aveva diviso il mare, da cui scaturisce una fonte a cui il popolo può dissetarsi nel deserto (17, 1–7).

Il parallelismo tra i versetti dei due Salmi ci mostra che anche il Salmo 73(74) allude ai fatti dell’*Esodo*.⁵⁰ Ricordando la vittoria di Dio sugli egiziani, sommersi dalle acque del Mar Rosso che si richiusero dopo il passaggio degli Israeliti, il salmista invoca il suo intervento contro i nuovi nemici, probabilmente i babilonesi, che hanno occupato Gerusalemme, profanato e distrutto il Tempio e deportato il popolo. La divisione del Mar Rosso è messa in relazione con l’uccisione di Liwyatan, sia perché Liwyatan è una personificazione del mare, sia perché, come vedremo, il *tannin* è anche un emblema del Faraone e dell’Egitto. I fiumi seccati del versetto 15 alludono appunto al Mar Rosso, che là dove le acque si divisero apparve asciutto, e la fonte e il torrente che erompono nello stesso versetto alla fonte di Massa e Meriba. Dobbiamo dunque dedurre che qui lo scorrere delle acque non ha nulla a che fare con la separazione dei due oceani e la conseguente circolazione delle acque?

In realtà, nel samo 73(74) gli antichi significati cosmologici dell’uccisione del

drago non sono del tutto cancellati. Persino nel salmo 77 (78), 15 ne resta una traccia, poiché Mosè, sebbene spacchi «le rocce del deserto» e non le teste di Liwyatan, fa tuttavia uscire da esse acqua «come dai grandi abissi» (*ki-tehomot rabbah* כִּי־תְהוֹמוֹת רַבְבָּה). Dobbiamo ammettere che la divisione orizzontale del mare che permette il passaggio del Mar Rosso da parte degli Israeliti è abbastanza diversa dalla separazione verticale delle acque superiori dalle acque inferiori, tuttavia le due operazioni sono analoghe⁵¹, e se una apre tra acque e acque uno spazio in cui è possibile la creazione dell'uomo, l'altra apre uno spazio in cui simbolicamente gli Israeliti nascono a una nuova vita. Come Paolo afferma in *I Corinzi* 10, 1–2, «i nostri padri tutti [...] passarono attraverso il mare, | e tutti in Mosè furono immersi [cioè battezzati] [...] nel mare».⁵² È nel Mar Rosso diviso che ha inizio la storia di Israele in quanto popolo di Dio. Inoltre la divisione del Mar Rosso avviene per effetto del «vento [*ruach* רוּחַ] d'Oriente» (*Esodo* 14, 21), il che ricorda l'azione dello Spirito — *ruach*, la medesima parola — aleggiante sulle acque primordiali in *Genesi* 1, 2. L'Esodo è dunque in qualche modo una nuova Genesi, come presuppone la *Sapienza di Salomone* 19, 6 affermando che quando il Mar Rosso fu diviso «tutta la creazione fu riplasmata da capo nella sua natura»⁵³.

Restando al livello di senso per cui il drago raffigura i nemici di Israele, noteremo che il passo di *Isaia* 51 su Rahav presenta la stessa strategia allegorica del Salmo 73 (74). L'uccisione del drago, rievocata nel versetto 9 («Non hai tu forse tagliato Rahav, non hai trafitto il drago?»), è messa in parallelo nel versetto 10 alla divisione nel Mar Rosso («Non hai prosciugato le acque del mare, del grande abisso? Non

51 Lo suppone B. TEYSSÈDRE, *Nascita del diavolo. Da Babilonia alle grotte del Mar Morto* [*Naissance du diable. De Babylone aux grottes de la mer Morte*, 1985], tr. di P.P. Aimo, ECIG, Genova 1992, p. 96: «Se il Mare di Canne è stato “reciso” da Mosè, le spoglie di Tiamât lo erano state da Marduk nel separare la terra dal cielo». Vedi anche pp. 98-99: «La vittoria sul mostro marino partecipa a una polifonia densissima: [...] b) con il “mare feso”, allo stesso tempo spoglie di Tiamât divise dalla mannaia del firmamento e Mare di Canne attraversato dall'esodo [...]».

52 In *I Corinzi* 10, 4 Paolo aggiunge: «tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li seguiva, e la roccia era Cristo». Se, in una sorta di sillogismo, connettessimo questo passo con *Salmi* 77 (78), 15, ne ricaveremmo l'assimilazione dei «grandi abissi» a Cristo. Escluderei che l'apostolo presupponesse una tale conclusione, ma vedremo che c'è un rapporto, se non proprio identità, tra il Verbo divino e il drago nel suo significato positivo, ed è dunque il caso di segnalare questa strana coincidenza.

53 Considerando la divisione del Mar Rosso come analoga alla separazione delle acque, il richiudersi del mare sul Faraone appare come un omologo del Diluvio. Se poi la mettiamo, grazie a questa analogia, in relazione con il ciclo dell'acqua, noteremo che subito dopo di essa altre fonti, oltre a quella di Massa e Meriba, hanno un ruolo importante nella narrazione dell'*Esodo*: quella di Mara, le cui acque amare vengono miracolosamente addolcite, e le dodici sorgenti di Elim (15, 22–27); dopo di che Yhwh fa «piovere» la manna (16, 4). In verità nel contesto della creazione secondo la *Genesi* non sono menzionate fonti, se non la *πηγή* che i Settanta hanno visto in quello che più probabilmente è un vapore (vedi paragrafo 7). Tuttavia nel salmo 103 (104), che è una sorta di commento a *Genesi* 1, leggiamo, subito dopo la separazione della terra dalle acque: «Metti le sorgenti nelle valli e scorrono tra i monti» (v. 10).

hai fatto delle profondità del mare una strada per farci passare i redenti?»)», ma il riferimento alla liberazione di Israele dall'Egitto è in realtà un'invocazione della sua liberazione dalla cattività Babilonese come appare chiaro dal versetto 11: «I riscattati dal Signore ritorneranno e verranno in Sion con esultanza».

Data la loro equivalenza simbolica con il drago, non stupisce che anche le acque siano una figura dei nemici di Israele. David in *Salmi* 17 (18), 4–6 grida: «Invoco Yhwh e sarò salvato dai miei nemici. | [...] Torrenti di morte mi travolgevano, | i lacci dello She'ol [לַשְׁאוֹל] mi avvolgevano»; in *Salmi* 68 (69), 2–3 e 15–16: «Salvami Elohim, perché le acque mi giungono all'anima [o alla gola, *nefesh* נֶפֶשׁ] | Affondo nel fango dell'abisso [*metzulah* מֵצֻלָּה] e non ho sostegno, sono caduto nel profondo delle acque e la marea mi travolge. | [...] | Salvami dal fango, che io non affondi, liberami dai miei nemici e dalla profondità delle acque. | Non mi sommerga la marea delle acque, non mi inghiotta l'abisso [*metzulah*], non chiuda su di me il pozzo la bocca»; in *Salmi* 143 (144), 7: «Stendi le tue mani dall'alto, liberami e salvami dalle molte acque, dalla mano dei figli dello straniero».

Così come la terra è circondata minacciosamente delle acque, pur tenute sotto il controllo della potenza divina, dopo esserne stata separata nel terzo giorno della creazione, la terra di Israele è assediata da nazioni ostili e difesa da Dio. In *Salmi* 45 (46) e 92 (93), la «casa» di Yhwh, cioè il Tempio e in senso più lato la Terra Santa, sono contrapposti alle acque del mare e a fiumi straripanti, simili a una turba di invasori sia per il loro carattere dilagante, sia per il loro fragore⁵⁴. L'aspetto fonico della similitudine è anche in *Salmi* 64 (65), 8: «Tu calmi il fragore del mare, il fragore dei suoi flutti, il clamore dei popoli», e in *Isaia* 17, 12–13: «Ahi, il clamore di molti popoli come il fragore dei mari, clamore di nazioni come lo scroscio di acque che scorrono veementi. | Le nazioni fanno tumulto come il fragore di molte acque». Nel Nuovo Testamento, tutto questo immaginario è sintetizzato in *Apocalisse* 17, 15: «Le acque che hai visto [...] sono popoli, moltitudini, nazioni e lingue».

Non sarebbe però esatto dire che le acque sono simbolo dei nemici in senso militare, e anche in questo caso è meglio parlare di equivalenza simbolica. Ciò non toglie però che i nemici-acque abbiano un significato simbolico. Il salmo 17 (18), 6 ne parla in parallelo «ai lacci dello She'ol», il regno dei morti che i Settanta tradurranno ᾗδης e che diventerà l'Inferno cristiano. La si potrebbe intendere come una metafora per «pericoli mortali», ma anche come un'affermazione del carattere propriamente infero delle forze che assediano il salmista. Così in *Salmi* 9, 18 David esclama: «Ritornino i malvagi nello She'ol, tutte le nazioni che dimenticano Elohim». Perché

54 *Salmi* 45 (46), 4–7: «Ruggiscano e siano sconvolte le sue acque, tremino i monti per il loro gonfiarsi. | Un fiume e i suoi ruscelli rallegrano la città di Elohim, la santa dimora dell'Altissimo. | Elohim sta in essa, non vacillerà, Elohim la soccorrerà al sorgere dell'alba. | Si adirarono le nazioni, si agitarono i regni, [ma] alla sua voce si sgretolò la terra»; 92 (93), 3–5: «Alzano i fiumi, Yhwh, alzano i fiumi la loro voce, alzano i fiumi le loro [onde] devastanti. | Più potente del fragore di molte acque, più potente dei flutti del mare, potente nell'alto è Yhwh. | [...] La santità si addice alla tua casa per la durata dei giorni, Yhwh».

«ritornino» e non semplicemente «scendano»?⁵⁵ Come l'esegesi patristica renderà chiaro i «nemici» e gli «stranieri», così come le minacciose acque inferiori, sono il simbolo delle forze demoniache che assediano l'anima del servo di Dio. Lo She'ol è in effetti un livello cosmico inferiore al mare, e non è il più basso, poiché sotto di esso si apre 'Abaddon אַבְדּוֹן, come si evince da *Giobbe* 26, 5–6⁵⁶. È difficile districarsi nella toponomastica infera ebraica, ma vanno considerati anche il *metzulah* e il *be'er* בְּעַר, il «pozzo» (nei Settanta φρέατος), che abbiamo trovato in *Salmi* 68 (69), 16⁵⁷ e che forse sono altri nomi di 'Abaddon. In *Apocalisse* 9, 1 è nominato il «pozzo dell'Abisso [φρέατος τῆς ἀβύσσου]», e in 9, 11 il nome Ἀβαδδὼν è attribuito a un arcidemone che per l'appunto è «l'angelo dell'Abisso».

Per quanto riguarda i nemici in senso militare, il *tannin*, come ho accennato, è un emblema in particolare dell'Egitto e del Faraone. Il nome Rahav designa l'Egitto in *Salmi* 86 (87), 4: «Ricorderò Rahav e Babilonia fra quelli che mi conoscono», e in *Isaia* 30, 7: «l'Egitto [...] lo chiamo Rahav». Ezechiele minaccia per conto di Dio il Faraone chiamandolo *tannim* תַּנִּינִם, una variante di *tannin*, in due passi del suo libro. In 29, 3–5 dice: «Eccomi contro di te, faraone re d'Egitto; il grande drago, sdraiato in mezzo ai tuoi fiumi, che mi ha detto: “Il mio fiume è mio e io l'ho fatto per me”.

| Metterò uncini alle tue mascelle e farò sì che i pesci dei tuoi fiumi ti si attacchino alle squame, e ti tirerò fuori da mezzo ai tuoi fiumi con tutti i pesci dei tuoi fiumi attaccati alle squame. | E ti lascerò nel deserto, tu e tutti i pesci dei tuoi fiumi. Cadrai sulla superficie della campagna e non sarai né raccolto né ricomposto: ti darò in pasto alle bestie selvatiche e agli uccelli del cielo». In 32, 2–4, il profeta ripete parou le molto simili a queste, poi nei versetti 5–8 aggiunge: «Spargerò sulle montagne la tua carne e riempirò le valli con la tua carogna. | Irrigherò la terra con il flusso del tuo sangue fino alle montagne e i letti dei fiumi saranno ripieni di te. | E quando sarai estinto coprirò il cielo e le sue stelle, coprirò il sole con una nube e la luna non darà la sua luce. | Oscurerò tutte le luci luminose del cielo su di te e stenderò le tenebre sulla tua terra, oracolo di Adonai Yhwh».

Qui il termine *tannim* rinvia forse in particolare al cocodrillo, animale “totemico” dell'Egitto e forse personificazione del Nilo. A una tecnica di caccia a questo animale allude forse il dettaglio dei ganci alle mascelle in 29, 4, che concorda con

55 Cfr. B. TEYSSÈDRE, *Nascita del diavolo*, cit., p. 123. Una delle tesi principali del libro di Teys-
sèdre è che anche i versetti biblici che apparentemente non hanno nulla di mitologico, e in particolare
quelli dei *Salmi*, presuppongano in realtà una demonologia che affonda le sue radici a Babilonia.

56 *Giobbe* 26, 5–6: «Gli spettri [o i demòni, o i giganti *refa'ym* רֵפָאִיִּם] penano al di sotto delle
acque così come i loro abitanti. | Nudo è lo She'ol davanti a lui e senza copertura 'Abaddon». Cfr.
Proverbi 15, 11: «She'ol e 'Abaddon sono davanti a Yhwh». Cito anche i versetti successivi di *Giobbe*
(26, 7–9), pertinenti al tema di questo articolo: «Egli stende il settentrione sopra il vuoto [*tohu*] e so-
spende la terra sopra il nulla. | Chiude le acque dentro le nubi, e le nubi non si rompono sotto di esse.
| Copre la vista del Trono stendendovi sopra la sua nube». Il primo è di difficile interpretazione, ma
si ricordi che *tohu* è imparentato con *tehom*. Sugli altri due tornerò nel paragrafo 7.

57 In *Salmi* 87 (88), בְּעַר è tradotto con λάλας, sinonimo di φρέατος.

Giobbe 40, 25–26, l’incipit di un poema dedicato a Liwyatan su cui dovremo soffermarci presto: «Puoi tu pescare Liwyatan con l’amo [...], | ficcargli un giunco nelle narici e forargli la mascella con un uncino?»⁵⁸

L’immagine del corpo del *tannim* sparso per monti e valli e del suo sangue che irriga la terra in 32, 5–6 può essere letta come metafora di una moltitudine di guerrieri uccisi (in 32, 12 il profeta annuncia al Faraone: «tutta la tua moltitudine sarà sterminata»), e tuttavia per le sue dimensioni geografiche porta con sé come l’eco del racconto della creazione del cosmo per mezzo del corpo smembrato del drago.

In questi passi di *Ezechiele* i verbi sono coniugati al tempo futuro. Il racconto dell’uccisione del drago primordiale, rievocata in altri passi biblici per implorare da Dio la liberazione dal nemico, diviene esplicita profezia della sua sconfitta. Ma si tratta semplicemente dell’Egitto, oppure, in analogia ai demoniaci «nemici» di David, dobbiamo piuttosto intendere il Nemico? Il riferimento in *Ezechiele* 32, 7–8 all’oscuramento degli astri concomitante all’uccisione del drago potrebbe essere un’allusione escatologica (cfr. *Isaia* 13, 10; *Amos* 8, 9; *Matteo* 24, 29; *Marco* 13, 24; *Apocalisse* 6, 12). Del resto anche *Isaia* 27, 1, il cui intento è chiaramente escatologico, traspone l’uccisione di Liwyatan dal passato, dove la situa la sua fonte ugaritica e lui stesso colloca la vittoria di Dio su Rahav (51, 9–10), al futuro: «In quel giorno il signore punirà con la spada dura, grande e forte, Liwyatan serpente guizzante, Liwyatan serpente tortuoso, e ucciderà il drago che sta nel mare». Il mito cosmogonico, trasposto dall’inizio alla fine dei tempi, viene così adattato a mito escatologico.

In *Ezechiele* 29, 5 la minaccia di dare il Faraone–*tannim* in pasto alle bestie selvatiche corrisponde a *Salmi* 73 (74), 14, che di Liwyatan dice: «lo hai dato in pasto

58 Come annota ERODOTO, *Storie*, II, 70, in Egitto il coccodrillo era effettivamente cacciato con un grosso amo. — L’identificazione di Liwyatan con il coccodrillo, diventata corrente dalla fine dell’Ottocento, è stata proposta per la prima volta da SAMUEL BOCHART, *Hierozoicon Sive bipertitum opus de animalibus sacrae scripturae*, Tho. Roycroft, Londini 1663. Nel secondo volume dell’opera, *Hierozoici Sive bipartiti operis de animalibus scripturae, pars posterior. In qua agitur Libris sex de avibus, serpentibus, insectis aquaticis, et de fabulosis animalibus*, libro V, vi sono tre capitoli in cui tale identificazione è argomentata: cap. 16, col. 769–775: “*Job*. xl. 20 &c. Leviathanis nomine non significari balenam, sed Crocodilum”; cap. 17, col. 776–791: “Ad Crocodilum referri reliqua de Leviathane, *Job*. xli”; cap. 18, col. 791–796: “Etiam à *Talmudicis* לַיִתָן, *leviathan*, pro crocodilo sumi. Alia crocodili nomina”. (Il cap. 16, intitolato “*Job*. xl. 10. בהמות, *behemot*, non esse elephantem, ut volunt, sed hippopotamum”, ha avuto altrettanta fortuna.) Anche la descrizione fisica di Liwyatan in *Giobbe* 41, 5–9, con l’insistenza sulle squame (menzionate anche in *Ezechiele*), può ricordare il coccodrillo: «Chi gli ha mai aperto sul davanti il manto di pelle e nella sua doppia corazza chi può penetrare? | La porta della sua bocca chi ha mai aperto? Intorno ai suoi denti è il terrore! | Il suo dorso è a lamine di scudi, saldate con stretto suggello; | l’una e l’altra si toccano, sì che l’aria fra di esse non passa; | ognuna aderisce alla vicina, sono compatte e non possono separarsi». E anche il v. 23 può far pensare al coccodrillo: «Al di sotto ha cocci acuti e striscia come erpice sul molle terreno». Ma, ovviamente è alquanto riduttivo vedere in Liwyatan semplicemente il coccodrillo, che può comunque essere considerato *uno dei* suoi referenti, secondo il suo significato letterale, o uno degli elementi della sua anatomia composita (nella quale, non va dimenticato, c’è anche un aspetto di pesce che è alla base della sua identificazione con la balena, rifiutata da Bochart).

al popolo del deserto», espressione che può riferirsi tanto a uomini che a bestie. Questi due versetti, insieme al fatto che *Isaia* 27, 1 non è lontano dal passo in cui il profeta annuncia il banchetto escatologico (25, 6: «preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande»), devono essere all'origine della tradizione ebraica secondo cui alla fine dei tempi gli eletti si nutriranno delle carni di Liwyatan⁵⁹, nella quale si è tentati di vedere una riemersione dell'aspetto sacrificale dell'uccisione del drago.

Isaia non riprende dalla sua fonte ugaritica il dettaglio delle sette teste di Litan, che attraverso chissà quale percorso carsico riemergerà nell'*Apocalisse* nella descrizione dell'«enorme drago rosso fuoco con sette teste» identificato con «il serpente antico [cioè il serpente di *Genesi* 3, 1–15], quello chiamato Diavolo e Satana» (12, 9; simile 20, 2) contro cui «combattono Michele e i suoi angeli» (12, 7), e in quella della «bestia con [...] sette teste» a cui il drago «diede [...] la sua forza, il suo trono e grande potere» (13, 1–2), ovvero al tiranno escatologico ben noto con il nome di Anticristo⁶⁰. Con queste figure chiaramente leviataniche — la seconda «sale dal mare» (13, 1), anzi «dall'abisso» (17, 8) — si compie il processo di degradazione del drago biblico, divenuto ormai definitivamente un simbolo di Satana.

I significati demoniaci del drago, delle acque e dei nemici potrebbero apparire un'eccezione alla regola secondo cui, come ho affermato, un significato propriamente simbolico è una realtà ontologicamente superiore al suo significante, del quale è il principio e che per questo esso può esprimere. Il Diavolo, l'Inferno e i demòni non sono infatti i principi dei loro significanti simbolici — nel caso specifico il drago, le acque e i nemici — ma, al contrario, realtà ad essi ontologicamente inferiori. Sono anzi la negazione dei principi dei loro significanti, espressa da una sorta di rovesciamento speculare e di “parodia” del divino. Ma ciò che possiedono di realtà ontologica e di significanza è dato dunque, seppure per negazione e rovesciamento, dalla loro dipendenza dai principi, e il drago, le acque e i nemici ne sono i significanti per la mediazione dei principi, ai quali, pur significando realtà a sé inferiori, in ultima analisi rinviano.

Poiché la Bibbia si apre con l'immagine di un serpente e si conclude con quella di

59 Vedi in proposito R. GRAVES e R. PATAI, *I miti ebraici*, cit., pp. 57 e 59 (nota 11); L. GINZBERG, *Le Leggende degli ebrei* [*The Legends of the Jews*, 1909-1938], a cura di E. Loewenthal Adelphi, Milano 1995-2016, vol. I: *Dalla Creazione al Diluvio*, pp. 45 e 221-222 (nota 127). — Il tema del banchetto messianico con le carni di Liwyatan appare anche in 2 *Baruch* 29, 3-4 (*Apocalypse syriacque de Baruch*, a cura di J. Hadot, in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, ed. dir. da A. Dupont-Sommer e M. Philonenko, Gallimard, Paris 1987, p. 1505): «il Messia comincerà a rivelarsi. E Behemot si rivelerà nel suo luogo, e Leviathann salirà dal mare, entrambi mostri immensi che ho creato il quinto giorno della creazione e ho conservato per quel tempo, affinché servano da nutrimento a tutti coloro che resteranno». Di questa apocalisse esiste un solo manoscritto, incluso in una Bibbia cristiana siriana del secolo VI o VII.

60 La «bestia» (*Apocalisse* 13, 2) ha un'anatomia composita che sintetizza quella delle quattro bestie della visione di *Daniele* 7, 4-7, dalla quarta delle quali provengono le «dieci corna» che, come il drago, possiede. Le sette teste, invece, sono assenti in *Daniele*.

un drago indubbiamente satanici, per i Padri della Chiesa era inevitabile interpretare quasi sempre in questa chiave i rettili, in effetti per la maggior parte caratterizzati negativamente, che appaiono nelle sue pagine, tanto che «diversi studi mettono in luce come nell'esegesi patristica il *draco*, contrariamente ad altri animali, sia uno dei rari casi [...] che si sottrae alla regola dell'ambivalenza simbolica [...], secondo la quale ogni animale è espressione di *oppositae qualitates*»⁶¹. Per questo motivo nella letteratura e nell'iconografie cristiane il drago, sarà, non solo nella raffigurazione delle due bestie apocalittiche (cfr. figure 3-4), un simbolo quasi esclusivo del Diavolo e dei suoi accoliti (cfr. figura 5).

5. *Tracce del significato positivo del drago nella Bibbia e nella patristica*

Vi sono però dei passi della Bibbia che oppongono a questa interpretazione una certa resistenza, e per la verità anche in ambito patristico troviamo qualche eccezione. Come abbiamo visto, *Genesi* 1, 21 presenta i *tanninim* come i primissimi animali creati da Dio per mezzo della sua Parola nel quinto giorno e anche di essi dice: «Ed Elohim vide che era cosa buona». Ogni creatura in quanto effetto della Parola di Dio ha come essenza un *logos* che è immagine di un aspetto del Logos divino, cosicché «dalla creazione del mondo le [...] [qualità] invisibili [di Dio], la sua eterna potenza e divinità, sono viste chiaramente essendo percepite per mezzo delle sue opere» (*Romani* 1, 20). *Salmi* 148, 7, nel contesto di un invito, rivolto a tutte le creature, a lodare Dio e il suo Nome, dice: «Lodate Yhwh dalla terra, *tanninim* e tutti gli abissi»⁶². Le creature irrazionali “lodano” Dio in quanto esprimono un aspetto del suo Logos. Come afferma Ambrogio alludendo a questo salmo, «lodano il Signore perfino i dragoni marini, poiché la loro natura e il loro aspetto, a vederlo, diffonde un qualche raggio non trascurabile di bellezza, e dimostra di avere un perché»⁶³. Agostino non si allontana da questa lettura di *Salmi* 148, 7 scrivendo: «Crederemo davvero che i draghi formino dei cori per lodare Dio? No di certo! Si tratta di voi, che, considerando i draghi, elevate la mente all'Artefice dei draghi, al Creatore dei draghi, e ammirando i draghi dite: Grande è Iddio che ha fatto opere di questo genere. In tal modo, cioè attraverso la vostra voce, i draghi lodano Dio»⁶⁴.

Questa interpretazione per certi versi naturalistica e demitizzante del drago, che tuttavia lascia aperta la possibilità di una lettura simbolica di segno inverso a quella

61 A. ANGELINI, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 168. Angelini osserva *ibid.* che è a causa del fatto di essere divenuto «metafora privilegiata della negatività assoluta» che il drago «comincia a distinguersi dal serpente, che talvolta è invece ancora valutato positivamente» sulla base di alcuni passi biblici.

62 Anche *Daniele* 3, 79 (un versetto assente dal testo masoretico che cito secondo la traduzione di Teodoziona) dice: «Benedite, mostri marini [κῆτι] [...], il Signore, lodatelo ed esaltatelo nei secoli».

63 AMBROGIO, *Exameron*, II, 17 (*Exameron. Commento ai sei giorni della creazione*, cit., p. 62).

64 AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVIII, 9 (*Esposizioni sui Salmi*, a cura di V. Tarulli, Città nuova, Roma 1967–1977, vol. IV, p. 879).

tradizionale, si adatta molto bene anche al poema su Liwyatan che in *Giobbe* (40, 25 – 41, 26) conclude il lungo discorso di argomento naturalistico con il quale Dio, esemplificando la sua sapienza creatrice, rimprovera Giobbe di aver voluto giudicare il suo operato. Si tratta, con i suoi ben trentaquattro versetti, del più lungo testo biblico su Liwyatan, e in esso il *tannin* per eccellenza è descritto come una meraviglia della creazione, esempio sommo della potenza e della sapienza divina. Così in un commento a *Giobbe* recentemente attribuito a Giovanni Crisostomo, dopo l'affermazione che «noi non ignoriamo che molti ritengono che il riferimento [in Liwyatan e in Behemot, il mostruoso animale descritto subito prima] sia al diavolo, prendendo il passaggio nel senso spirituale», leggiamo che «bisogna tuttavia in primo luogo preoccuparsi del senso letterale»⁶⁵, e quel che segue è in realtà un commento spirituale che sottolinea come anche i due mostri esprimano l'onnipotenza divina: «Certamente ignoriamo la loro misteriosa utilità, ma se bisogna rispondere qualcosa, occorre dire che essi ci conducono alla conoscenza di Dio. Come tra gli astri [...] alcuni sono più grandi, altri più piccoli, lo stesso vale anche per gli animali selvaggi. Se li avesse fatti solo grandi, avresti potuto dire che non era stato in grado di farne di piccoli; se li avesse fatti piccoli avresti potuto dire il contrario»⁶⁶.

Alcuni passi di *Giobbe* risultano del resto particolarmente problematici nell'ambito di un'esegesi che voglia vedere in Liwyatan una figura del Diavolo. Possono anzi apparire come tracce residuali degli antichi significativi positivi del drago, e se Gerolamo⁶⁷ e Gregorio Magno⁶⁸ riescono tuttavia a piegarli a una tale lettura è anche grazie alla traduzione di Gerolamo che la facilita. In 41, 2, dopo aver proclamato l'invincibilità di Liwyatan, Dio dice: «Nessuno [è tanto] audace da eccitarlo. Chi può resistere davanti a me?» Il versetto sembra esplicitare la relazione simbolica tra la potenza di Liwyatan e la potenza divina, mentre Gerolamo, traducendo il verbo ebraico come se fosse alla prima e non alla terza persona ed eliminando così l'im-

65 GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*, 40, 5 (tr. di L. Coco, Città Nuova, Roma 2018, p. 229, condotta su *Commentaire sur Job*, a cura di H. Sorlin, in collaborazione con L. Neyrand, Les Éditions du Cerf, Paris 1988). — È su questa linea che si porrà l'esegesi protestante di Liwyatan a cominciare da GIOVANNI CALVINO, *Sermons sur le livre de Job* [1554], 156 (*Johannis Calvini opera quae supersunt omnia*, a cura di J.-W. Baum, É. Cunitz ed E. Reuss, vol. XXXV, a cura di E. Reuss, C.A. Scwetschke et filium, a cura di Eduard Reuss, Braunschweig 1887, coll. 464–465), secondo cui «si è accolta l'idea che si sia parlato qui per allegoria del diavolo piuttosto che [...] di balene», mentre il testo intende «dichiarare la potenza di Dio attraverso cose visibili, e per nulla [...] descriverci il diavolo. [...] E lo vediamo nel Salmo centoquattresimo [...], [dal quale] si comprende abbastanza bene che si parla delle meraviglie di Dio così come le si vede in mare». Nel mondo anglosassone Liwyatan, seppure non nell'esegesi religiosa ma nella filosofia (Thomas Hobbes) e nella letteratura (Samuel Coleridge, Herman Melville, Lewis Carroll), diventerà un simbolo essenzialmente positivo. Sul tema rinvio a R. GIOVANNOLI, *La farfalla e il Leviatano. Indagini filosofiche su Lewis Carroll*, Medusa, Milano 2017, "Parte seconda".

66 GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe* (p. 230).

67 GEROLAMO, *Commentarii in Job*, capp. 40–41 (*PL*, vol. XXVI, coll. 786–796).

68 GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXXIII, 9, 17 – XXXIV, 23, 56 (*Moralia in Job / Commento morale a Giobbe*, tr. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1999–2001, pp. 433–551).

plicita similitudine tra Dio e il *tannin*, rende il suo primo emistichio: «*Non quasi crudelis suscitabo eum*», cioè «Non [quasi fossi] crudele, lo ecciterò» (le parentesi quadre racchiudono ciò che Gerolamo ha aggiunto al testo ebraico e possono facilitare il confronto della sua traduzione con quella che ne ho dato precedentemente).

La potenza di Liwyatan, che sarebbe davvero eccessiva se fosse il Diavolo, è tematizzata anche 41, 25–26, versetti con i quali si conclude il poema: «Sulla terra non c'è nessuno simile a lui, creato per essere senza paura. | Egli vede tutte le altezze, è re sopra tutti i figli dell'orgoglio». Gerolamo ha buon gioco con il versetto 26b («*est rex super universos filios superbiae*»), che interpreta nel senso che è «capo e principe di tutti i superbi» — l'emistichio potrebbe d'altra parte significare altrettanto bene che Liwyatan è in grado di dominare gli orgogliosi e di punirli — ma può applicare 26a («*omne sublime videt*») al Diavolo solo argomentando un po' capziosamente che «si è levato in alto [...], cioè fino all'instimabile apice della sua superbia» («*in sublime [...], id est, usque ad ipsius inaestimabilis superbiae suae apicem elevatur*»)⁶⁹.

A proposito di Gerolamo traduttore si può citare anche *Salmi* 103 (104), che pure è un cantico sulle meraviglie della creazione, nel quale il salmista dice nel versetto 26, rivolgendosi a Dio, che nel mare «c'è quel Liwyatan che hai formato perché giochi in esso» o, altra possibile traduzione, «per giocare con lui». L'immagine poetica non sembrerebbe mettere Liwyatan in cattiva luce, ma Gerolamo, traducendo dall'ebraico, intende «*ut illuderet ei*», e traducendo dai Settanta, che ammettono il triplice senso (ἐμπλάζειν αὐτῷ) «*ad illudendum eum*», cioè 'per prendersi gioco di lui', 'per deriderlo'⁷⁰.

In *Giobbe* 41, 10 è detto di Liwyatan che «i suoi starnuti irradiano luce e i suoi occhi [sono] come le palpebre dell'aurora». È vero che «Satana si maschera da anu gelo di luce» (2 *Corinzi* 11, 14), ma si fa fatica ad attribuire questi caratteri luminosi a una potenza malvagia⁷¹, tanto più che la formula «le palpebre dell'aurora» era già apparsa in connessione con Liwyatan in *Giobbe* 3, 8–9, in un contesto che induce a tutt'altra interpretazione. In questo passo *Giobbe*, disperato, afferma che non vorrebbe mai essere nato e, riferendosi alla notte che ha preceduto il giorno della sua nascita, esclama secondo la maggior parte delle traduzioni (inclusa quella di Gerolamo): «la maledicano quelli che maledicono ['orere אֲרַרְרָא il giorno, che sono capaci di risvegliare ['orer עָרַר Liwyatan, | [...] [quella notte] non veda [schiudersi] le palpebre dell'aurora». Il senso del versetto sarebbe che Liwyatan, istigato da qualche

69 GEROLAMO, *Commentarii in Job*, cap. 41 (col. 796).

70 Su «Dio [che] si svaga con Leviatan» nella tradizione ebraica, vedi L. GINZBERG, *Le Leggende degli ebrei*, vol. I, cit., pp. 44 e 219–220, nota 124.

71 Sulla luminosità degli occhi di Liwyatan e della sua pelle, che dopo il banchetto messianico verrà stesa «sopra Gerusalemme a mo' di baldacchino e la luce che ne emanerà illuminerà il mondo», vedi ivi, pp. 44–45 e 219, note 122–123. Nella nota 122 Ginzberg riferisce che secondo un *midrash* «gli indumenti della prima coppia umana, che erano “manti di luce”, erano fatti con il cuoio della femmina di Leviatan».

mago che ne ha il potere, avrebbe potuto impedire il sorgere del giorno della nascita di Giobbe. Tuttavia il parallelismo dei due emistichi del primo di questi due versetti mostra che *'orer* è non solo omologo ma molto simile a *'orere*, e c'è da chiedersi se non possa avere il significato, non di un'evocazione magica di Liwyatan, ma di un'azione contro di lui. I Settanta in effetti, usando un verbo che permette anche questa lettura, traducono: «colui che può *sottomettere* [χειρώσασθαι] il grande mostro marino». Inoltre, da più parti, a cominciare da Gunkel, è stato notato che *yowm* יוֹם, «giorno», potrebbe essere una cattiva lettura di *yam* יָם, «mare», che il parallelismo dei due emistichi giustificerebbe meglio. Se così fosse, il fatto che coloro di cui si parla abbiano il potere non di eccitare Liwyatan ma di sopraffarlo, sarebbe confermato dal fatto che maledicono il suo equivalente simbolico. Così inteso il versetto significherebbe che qualcuno capace di vincere Liwyatan avrebbe potuto non spingerlo a impedire il sorgere del giorno della nascita di Giobbe, ma piuttosto impedirgli di farlo sorgere, il che concorda con *Giobbe* 41, 10, in cui alle palpebre dell'aurora sono paragonati i luminosi occhi del drago, che dobbiamo immaginare mentre si aprono, allusivi dell'«occhio solare» che illumina il mondo⁷². Nel quadro di questa ipotesi va considerato anche il fatto che *'orer* è un costrutto infinitivo del verbo *'ur* עָוַר, identico, salvo la vocalizzazione, ad *'awar* אָוַר, che significa 'accecare'.

In difesa di Liwyatan aggiungo che i primi versetti del poema (*Giobbe* 40, 25–32), che retoricamente domandano se all'uomo sia possibile catturare Liwyatan («Puoi tu pescare Liwyatan con l'amo?» etc.) lasciando implicita la risposta che solo Dio può farlo, evocano un altro poema contenuto in *Giobbe*, di cui costituisce il capitolo 28, nel quale, dopo la descrizione degli sforzi degli uomini per procurarsi ricchezze cercandole nel cuore della terra, viene posta la domanda: «Ma la sapienza dove può essere trovata? E il luogo dell'intelligenza dov'è?» (v. 12; molto simile il v. 20), per giungere alla conclusione che «[solo] Elohim ne conosce la via, lui sa dove si trova» (v. 23). Liwyatan è un *exemplum* non solo dell'onnipotenza di Dio, ma anche della sua Sapienza creatrice, e la struttura semantica astratta del poema di Liwyatan è analoga a quella del poema della Sapienza: l'uomo non è in grado di catturare il Leviatano, solo Dio può dominarlo. Protestando contro l'ingiustizia che ritiene di aver subito, Giobbe ha tentato orgogliosamente di «dare la caccia a Liwyatan», fuor di metafora di penetrare l'eterna e nascosta Sapienza divina?⁷³

Infine, una prova evidente che la duplicità di significato del drago biblico non è

72 Di conseguenza «quelli che sono capaci di *'orer* Lywiatan» non andrebbero identificati con «gli aiutanti di Rahav», dei quali è detto che «sono prostrati sotto di lui [Yhw]», in *Giobbe* 9, 13.

73 Se così fosse, *Giobbe* concorderebbe con la parabola con cui si apre il primo capitolo del classico taoista *Zhuangzi*, che narra del «pesce chiamato Kun, la cui grandezza è di non so quante migliaia di *li* [un *li* equivale a circa mezzo chilometro]» (*Zhuang-zī* [*Chuang-tzu*], tr. di C. Laurenti e Ch. Leverd, Adelphi, Milano 1980, p. 13) e che rappresenta la grande sapienza che i piccoli esseri non sono in grado di comprendere (ivi, p. 14: «Piccolo sapere non è grande sapere»). Nella traduzione del *Zhuangzi* di H.A. GILES, *Chuang Tzū. Mystic, Moralist, and Social Reformer*, Bernard Quaritch, London 1889, pp. 1 e 3, «Kun» è reso con «Leviathan».

del tutto assente dalla Bibbia è fornita dai due draghi in lotta, uno di valore positivo, l'altro negativo, di cui parla il libro di *Ester*, seppure in due versetti della versione dei Settanta assenti dal testo masoretico. Nel primo (1, 1e) i due draghi appaiono in sogno a Mardocheo, a Susa, vicino Babilonia; nel secondo (10, 3d) vengono interpretati come controfigure di Mardocheo stesso, ebreo e difensore degli ebrei, e di Haman, primo ministro del re babilonese Assuero, nemico degli ebrei il cui complotto antiebraico Mardocheo ha sventato. Sebbene la storia non sembri avere significati cosmologici, è dal nostro punto di vista notevole che il suo contesto sia babilonese e che il nome Mardekay מַרְדֵּכָי, grecizzato Μαρδοχάος, cioè appunto Mardocheo, sia una versione ebraica del nome di Marduk, il dio babilonese vincitore della drago-nessa Tiamat, il cui ruolo è assunto qui da Haman per l'appunto in forma di drago.

6. L'altissimo grado ontologico di tehom e il valore metasimbolico della cosmologia acqua in Genesi 1

I controesempi che ho presentato nel paragrafo precedente sono eccezioni che confermano la regola secondo cui il drago biblico ha un significato, se non soltanto, principalmente negativo. Ma se invece del drago consideriamo le acque, suo equivalente simbolico, è possibile riconoscere lo schema astratto del nostro *Ur-Dra-chenmythos* nella sua completezza, o quasi, anche nella Bibbia.

Tehom, nella sua prima apparizione in *Genesi* 1, 2, pur non essendo propriamente una divinità ha un altissimo grado ontologico. Non solo è la *materia prima* dell'universo e il risultato del primo atto creativo di Dio, ma secondo la lettura patristica del versetto si colloca, per così dire, a ridosso dei confini con l'increato. Nei Settanta la formula con cui si apre la *Genesi*, *bereshyt* בְּרֵאשִׁית, ovvero «In principio», è resa Ἐν ἀρχῇ. Ma ἀρχή, oltre a significare l'inizio di una serie cronologica, designa nella tradizione filosofica la causa prima dell'universo, e poiché Ἐν ἀρχῇ è anche l'incipit del Vangelo di *Giovanni*, dove è seguita dalle parole ἦν ὁ λόγος, «era il Verbo», i Padri hanno interpretato *Genesi* 1, 1 come se dicesse: «Dio creò il cielo e la terra nel Principio», cioè nel suo Logos «per mezzo del quale tutte le cose sono venute all'esistenza» (*Giovanni* 1, 3)⁷⁴. *Genesi* 1, 2 non sarebbe allora, come spesso

74 ORIGENE, *Homiliae in Genesim*, I, 1 (*Omelia sulla Genesi e sull'Esodo*, a cura di G. Gentili, Paoline, Roma 1976, p. 113): «Qual è il principio di tutte le cose se non il Signore [...], "il primogenito di tutte le creature" [*Colossesi* 1, 15], Gesù Cristo? Dunque, in questo principio, cioè nella sua Parola, Dio fece il cielo e la terra. Lo afferma anche l'evangelista Giovanni all'inizio del suo vangelo: "Nel Principio era la parola, e la parola era presso Dio, e la parola era Dio. [...] Per mezzo di lui fu fatto il tutto, senza di lui fu fatto il nulla"; AMBROGIO, *Exameron*, I, 15 (*Exameron. Commento ai sei giorni della creazione*, cit., p. 15-16): «Ma c'è anche un principio mistico, ad esempio quello di cui si dice: "Io sono [...] il Principio e la Fine" [*Apocalisse* 21, 6] e, soprattutto, quello dell'episodio evangelico, quando il Signore, interrogato chi mai egli fosse, rispose: "Sono il Principio che vi parlo" [*Giovanni* 8, 25]. [...] In questo principio, cioè in Cristo, Dio creò il cielo e la terra, perché "tutto fu fatto per mezzo di lui [...]": in lui, "poiché il lui tutte le cose sussistono [*Colossesi* 1, 17], e lui è il primogenito di ogni creatura"; AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 9, 11 (*Le confessioni*, cit., p. 322): «In questo principio, o Dio, creasti il cielo e la terra: cioè nel tuo Verbo, nel tuo figlio, nella tua virtù, nella tua sapienza, nella tua

viene letto, un riassunto introduttivo del racconto che segue. Come fa notare Agostino, questo primo atto creativo avviene fuori del tempo, “prima” che inizi il computo dei sei giorni che scandisce il racconto della Creazione⁷⁵. Nel primo giorno, la creazione della luce dissipa le «tenebre [che] ricoprivano *tehom*» e questa illuminazione può forse essere intesa come il manifestarsi, il “venire alla luce” della *materia prima*. La «terra informe e vuota» che «in principio Dio creò» e che è tutt’uno con *tehom*, non è dunque identica, in questa prospettiva, con «le acque» del secondo e del terzo giorno, che costituiscono, esse sì, la sostanza di un cosmo già nell’esistenza e nel tempo. Si potrebbe dunque pensare che «il cielo e la terra» di *Genesi* 1, 2 siano aspetti del Logos eterno, ma nel testo c’è il verbo *bara* אֲבָרָא, “fare, creare”, e i Padri sono concordi nel parlarne come di una realtà creata⁷⁶. Si tratta in ogni caso, secondo questa esegesi, dei più alti principi intracosmici⁷⁷.

Abbiamo dunque in *Genesi* 1 le acque fuori del tempo come principio metafisico, seppure nel senso debole del termine, e le acque nel tempo come materia della creazione, poi — anche qualora non si voglia ammettere la distinzione appena enunciata — la separazione delle acque superiori dalle acque inferiori che esprime palesemente l’idea della divisione del cosmo in due regioni gerarchicamente ordinate (corrispondenti, è il caso di notarlo, alla dualità principale costituita dal «cielo» e dalla «terra»). Più in astratto, vi è qui l’idea — che è il principio costitutivo di ogni gerarchia⁷⁸ — di un’unità che trapassa in una dualità, uno dei due termini della quale

verità». Si ricollegherà a questa tradizione esegetica MEISTER ECKHART, *Expositio libri Genesis*, 1, 3 (*Commento alla Genesi*, cit. pp. 38–39) «il principio in cui Dio creò il cielo e la terra è l’idea. Ciò è quel che si dice in Giovanni 1: “In principio era il Verbo” — il greco dice *logos*, ovvero idea [...]. Infatti, di ogni cosa in generale il principio e la radice è l’idea di quella cosa. Perciò Platone poneva le idee o ragioni delle cose come principio di tutto, sia nell’ordine dell’essere, sia in quello del sapere»; ivi, 1, 5 (p. 39): «Perciò i santi comunemente affermano che Dio ha creato il cielo e la terra nel principio, ovvero nel Figlio, che è l’immagine e l’idea di tutte le cose». Questa interpretazione platonica di *Giovanni* 1, 1–3, implicita nelle citazioni precedenti, ma esplicitata in molti altri testi patristici, era stata preparata da FILONE DI ALESSANDRIA, che in *De opificio mundi*, 6, 25 (*La creazione del mondo*, tr. di C. Kraus Reggiani, in Id., *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, Rusconi, Milano 1994, p. 14), commentando *Genesi* 1, 1–2, afferma: «il sigillo archetipo [del mondo sensibile], che noi diciamo il mondo intelligibile, non può che identificarsi con il Logos divino».

75 AGOSTINO, *Confessiones*, XII, 9, 9.

76 Particolarmente esplicito quanto AGOSTINO scrive ivi, XII, 7, 7 (*Le confessioni*, cit., p. 467): «nella tua Sapienza nata dalla tua sostanza, hai creato qualcosa, e dal nulla. Hai creato il cielo e la terra, ma non traendoli dalla tua sostanza, poiché in tal caso sarebbero stati cosa uguale al tuo unigenito, quindi a te».

77 Hanno quindi qualcosa in comune con la Sapienza *creata* così come è stata considerata dalla teologia cristiana orientale, in particolare nel secolo scorso. PAVEL FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità* [*Stolp i utverzdenie istiny*, 1914], Rusconi, Milano 1974, la definisce «la Persona quarta, [...] non consustanziale» alla Trinità, «la sostanza ideale, il fondamento del creato» (p. 411), «la natura metafisica dell’essere creato» (p. 408).

78 Cfr. L. DUMONT, “Verso una teoria della gerarchia”, postf. a *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni* [*Homo hierarchicus. Essai sur le système des caste*, 1979²], Adelphi,

la rappresenta e l'altro in certo modo le si oppone. Le acque inferiori assumono un significato caotico e infero, mentre le acque superiori, al di là del loro significato meteorologico, ricevono come vedremo nel prossimo paragrafo un significato celeste, fino a rappresentare, almeno in alcuni casi, il mondo divino.

La plurivocità dei simboli, che emerge in maniera eclatante nella duplicità di significati contrapposti e che è all'origine, per esempio nel caso di Vřtra, del disaccordo degli interpreti, può disorientare. Il caso del simbolismo biblico delle acque è però per l'interprete particolarmente fortunato, poiché prevede diversi stati e partizioni delle acque che possono essere fatti corrispondere ad altrettanti livelli di senso e assume così un valore metasimbolico. In realtà, non vi è mai semplicemente un doppio senso dei simboli, ma sempre una gerarchia di significati più o meno articolata, e le acque superiori e inferiori, le une benefiche, le altre malefiche, hanno sì significati contrapposti, ma anche gerarchicamente ordinati e a loro volta dipendenti da uno o più significati di ordine superiore.

A proposito dei testi in cui il drago sembra assumere il ruolo di nemico della divinità ho parlato di una «degradazione» del suo significato. Devo ora precisare che uso questo termine in un senso diverso da quello che gli dà Mircea Eliade, quando dice che «il mito può degradarsi in leggenda epica, ballata o romanzo, oppure può sopravvivere nella forma diminuita di “superstizioni”, abitudini, nostalgie», e ancora, a proposito dei simboli, che «quel che in origine era pregiato come *segno* dell'assoluto, assume più tardi — per altri strati sociali o in seguito a degradazione del significato — valori magici, medicinali, estetici»⁷⁹. Per degradazione intendo una discesa del significato lungo i *gradi* della gerarchia ontologica e secondariamente semantica presupposta da una struttura simbolica, nel nostro caso dall'*Ur-Drachenmythos* del drago e dall'analogia cosmologia di *Genesi* 1. In qualche modo è inevitabile che tale discesa si verifichi, poiché i significati più bassi sono quelli più vicini al significato letterale e dunque quelli più “facili”. Ma si tratta comunque di significati previsti dalla struttura simbolica e dunque, anche nel caso che i significati più alti siano dimenticati o volutamente taciuti, perfettamente legittimi e non abusivi o banalizzanti.

7. Il ciclo dell'acqua nella Bibbia. Le acque superiori come mondo divino e la pioggia come “benedizione”

All'oceano iperuranio alludono molti passi biblici, per esempio il salmo 148, 4 che, prima dei «*tanninim* e tutti gli abissi», invita alla lode di Dio anche le «acque al di sopra dei cieli», e il motivo arriva fino ad *Apocalisse* 4, 6 secondo cui «davanti al trono [di Dio] vi era come un mare trasparente simile a cristallo». Si tratta, quanto al significato letterale e in particolare ai suoi aspetti metereologici, di un simbolismo

Milano 1991, pp. 525–535.

79 M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* [*Traité d'histoire des religions*, 1948], Borin-ghieri, Torino 1999, pp. 394 e 404 (rispettivamente nei paragrafi 165: «Degradazione dei miti», e 167: «Degradazione dei simboli»).

arcaico, ma la Bibbia conosce anche una teoria più “evoluta” del ciclo dell’acqua e alcuni suoi passi sembrano autorizzare l’identificazione tra acque superiori e nubi.

Se *Genesi* 1 non stabilisce un rapporto esplicito tra i due oceani e il ciclo dell’acqua, *Genesi* 2, 4–6 dice, secondo una delle possibili traduzioni: «Quando Yhwh Elohim fece il cielo e la terra, | non c’era nessun arbusto campestre sulla terra e nessuna erba campestre era germogliata, poiché Yhwh Elohim non aveva fatto piovere sulla terra [...]. | E un vapore [*’ed ṭāḥ*] salì dalla terra e irrigò tutta la superficie della terra». Il testo non è chiarissimo — i Settanta rendono *’ed* con *πηγή*, ‘fonte’, e la Vulgata con *fons* — ma potrebbe riferirsi proprio all’avvio del ciclo dell’acqua, necessaria nei versetti successivi per far spuntare gli alberi del giardino di Eden e per impastare la polvere da cui Dio trae Adamo.

Diversi altri passi biblici fanno per altro un esplicito riferimento al ciclo dell’acqua. *Salmi* 134 (135), 7 afferma che Dio «fa salire le nubi [o i vapori] dall’estremità della terra e produce lampi per la pioggia»; *Amos* 9, 6 che «chiama le acque del mare e le riversa sulla faccia della terra»; *Giobbe* 36, 27–28 che «trae a sé [o rende sottili] le gocce dell’acqua e le distilla dai suoi vapori in pioggia | che le nubi riversano e fanno grondare abbondantemente sull’uomo»; *’Ecclesiaste* 1, 7 che «tutti i fiumi vanno nel mare e il mare non è mai pieno: nel luogo da cui provengono i fiumi ritornano».

Geremia 10, 13, ripete le identiche parole di *Salmi* 134 (135), 7, ma in più stabilisce un rapporto tra nubi e acque superiori: «Quando emette la sua voce ruggiano le acque del cielo. Egli fa salire le nubi dall’estremità della terra e produce lampi per la pioggia». L’identificazione tra le acque superiori o il firmamento che le sostiene e le nubi è inoltre presupposta da *Giobbe* 26, 8: «Chiude le acque dentro le nubi e le nubi non si rompono sotto di esse», e *Salmi* 77 (78), 23: «comandò alle nubi dall’alto e aprì le porte del cielo». Le porte del cielo, come sappiamo, impediscono la fuoriuscita dal firmamento delle acque superiori.

Tutto ciò ha anche un significato spirituale. *Salmi* 77 (78) prosegue (vv. 24–25): «Fece piovere su di essi la manna, per cibo diede loro il frumento del cielo. | L’uomo mangiò il pane dei forti [*’abbyrym* אֲבִירִים]». Quest’ultimo è un aggettivo che, sostantivato, può essere tradotto «delle potenze», cioè, come esplicitano i Settanta, «degli angeli». Le acque superiori sono dunque la sede degli angeli, e per questo i Padri della Chiesa ne hanno dato un’interpretazione metafisica. Secondo Gregorio di Nissa il firmamento è «il limite della creazione sensibile» che la separa dalla creazione intelligibile⁸⁰. Analogamente Agostino dice in *De Genesi ad litteram* che «mee diante il firmamento, la materia corporea delle realtà visibili fu separata da quella incorporea delle realtà invisibili»⁸¹. Il concetto torna nelle *Confessiones*, dove le

80 GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, II, 63, 273 (*Contro Eunomio*, in Id., *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014, p. 1111); Id., *Explicatio Apofatica in Hexaemeron* (PG, vol. XLIV, col. 84).

81 AGOSTINO, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 11, 17 (*La Genesi contro i Manichei*, in Id.,

«altre acque sopra questo firmamento, acque immortali e separate dalla corruzione della terra», sono interpretate come «le schiere sopracelesti dei tuoi angeli santi»⁸², ma anche, quanto al loro significato letterale, assimilate alle nubi: «Vediamo il firmamento del cielo, quello situato fra le acque spirituali superiori e le acque corporee inferiori, [...] come la distesa fisica dell'aria, cui pure si dà il nome di cielo, ove vagano i volatili del cielo fra le acque che sono portate sopra di esso in forma di vapore per poi cadere in rugiada nelle notti serene, e le acque pesanti, che scorrono sulla terra»⁸³.

Anche intese nel loro significato spirituale e metafisico le acque superiori hanno un carattere intracosmico, e tuttavia, per “estensione” di tale significato, divengono talvolta nella Bibbia il luogo stesso del trono di Dio, come abbiamo visto in *Apolcalisse* 4, 6, o della sua dimora, come afferma *Salmi* 103 (104), 3: «costruisce sulle acque le sue alte camere, fa delle nubi il suo carro». E se non proprio dimora, le nubi sono qui il veicolo di Dio, che in altri luoghi biblici «cavalca le nubi» (*Deuteronomio* 33, 26; *Salmi* 67 [68], 5; *Isaia* 19, 1), così come Baal, “dio della tempesta” in guerra contro il mare, nei testi ugaritici⁸⁴. D'altra parte, a indicare come dimora divina le nubi ci sono due versetti di *Giobbe*, che seguono quelli citati poco fa a proposito del ciclo dell'acqua e delle nubi come acque superiori: 26, 9, secondo cui Dio «copre la vista del Trono stendendovi sopra la sua nube»⁸⁵, e 36, 29 che domanda: «Chi poi può comprendere la distesa delle nubi, i tuoni che provengono dalla sua tenda?».

È naturale che la pioggia, che proviene dalle acque superiori o dalle nubi, assuma in questo contesto, considerata nel suo aspetto benefico, il carattere di una vera “benedizione”. Il salmo 103 (104), 13 dice: «Irrighi i monti dalle tue alte dimore, con il frutto delle tue opere è saziata la terra»»; e il salmo 64 (65), 10–11 (dopo aver messo

Commenti alla Genesi, traduzione di E. Moro, Bompiani, Milano 2018, pp. 42–207: p. 73)

82 Id., *Confessiones*, XIII, 15, 18 (*Le confessioni*, cit., p. 395).

83 Ivi, XIII, 32, 47 (p. 418). AGOSTINO ha tratto questa idea da un autore che cita, senza nominarlo, in *De Genesi ad litteram*, II, 4, 7 (*La Genesi alla lettera*, in Id., *Commenti alla Genesi*, cit., pp. 462–1367: p. 539), il quale «muovendo dall'esempio dell'aria, che si trova fra i vapori umidi, a partire dai quali più in alto si ammassano le nubi, e la distesa sottostante dei mari, [...] volle [...] mostrare che il cielo è posto tra acqua e acqua. Quest'accurata osservazione [...] la giudico massimamente degna di lode».

84 Sul salmo 67(68), «pieno di reminiscenze ugaritiche», vedi E. JACOB, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancient Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960, pp. 68–69. — Anche nel salmo 17 (18), uno di quelli in cui le acque sono il comparante dei nemici di David, Yhwh appare come un Dio della tempesta, dotato di caratteri che ad altre longitudini sono attribuiti, come vedremo nel prossimo paragrafo, al drago: «Saliva fumo dalle sue narici e fuoco divorante dalla sua bocca [...]. | Abbassò i cieli e discese, calgine sotto i suoi piedi. | Cavalcava un cherubino e volava, planava sulle ali del vento. | Si nascose nelle tenebre, coperto dall'oscurità delle acque e dalla densità delle nubi dei cieli. | Davanti al suo fulgore si dissolvevano le nubi con grandine e carboni ardenti. | Yhwh tuonò nei cieli, l'Altissimo fece sentire la sua voce con grandine e carboni ardenti. | Scagliò le sue frecce e li disperse, molti fulmini e li sconfisse. | Allora apparve il fondale del mare e furono scoperte le fondamenta del mondo» (vv. 17–18).

85 Questo versetto ci condurrebbe al tema, che non è possibile affrontare qui, del simbolismo delle nubi e della *caligo* in relazione alla “non-conoscenza” mistica di Dio.

in parallelo nel versetto 8 il mare minaccioso e il «tumulto dei popoli»): «Tu visiti la terra e la irrighi, la arricchirai grandemente: il fiume di Dio è pieno di acque, tu provvedi per loro il frumento. Così l'hai preparata: | bagni i solchi, spiani le zolle, la ammorbidi con le piogge e benedici [*tebarek* תְּבַרֵךְ] i suoi germogli». L'espressione «il fiume di Dio» designa qui certamente le acque superiori, e che la pioggia sia una benedizione è indicato dall'uso del verbo *barak* בָּרַךְ, «benedire». La pioggia è presentata in modo analogo nel quadro degli eventi dell'Esodo in *Salmi* 67 (68), dove è detto che «solo i ribelli ebbero dimora in una terra bruciata [dal sole]» (v. 7) e che «la terra tremò e dai cieli piovette [...]. | Pioggia abbondante hai dato, Elohim, con la quale hai ristorato la tua eredità esausta» (vv. 9–10). Sappiamo che l'*Esodo*, per la verità, a proposito degli Israeliti assetati nel deserto non parla di pioggia ma di fonti (15, 22–27; 17, 1–7). Inoltre il termine che ho reso con «abbondante» alla lettera significa «di abbondanze» e potrebbe essere tradotto anche «di doni abbondanti». È possibile dunque che si riferisca in realtà alla manna, che comunque Dio fa «piovere dal cielo» (*Esodo* 16, 4).

Pioggia o manna, non si tratta ovviamente di benedizioni in senso meramente materiale. Nei *Salmi*, non solo il corpo dell'assetato, ma anche l'anima dell'uomo bisognoso della grazia è paragonata alla terra arida. Nel salmo 62 (63), 2 David implora: «Elohim [...], di te ha sete l'anima mia, ti brama la mia carne, in una terra arida, assetata, senza acqua»; e nel Salmo 142 (143), 6: «La mia anima come terra senz'acqua [è rivolta] a te». *Ebrei* 6, 7 affermando che «una terra imbevuta dalla pioggia che spesso cade su di essa [...] riceve benedizione da Dio» sta parlando dell'umanità (l'uomo fatto di terra, secondo *Genesi* 2, 7) e dello Spirito divino che la vivifica e la fa fruttificare, e Ireneo di Lione riprende questo simbolismo quando scrive, a proposito della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli il giorno della Pentecoste, che «come la farina secca non si può comporre in una sola massa e un solo pane se non si usa l'acqua, così noi essendo molti non avremmo potuto diventare unità in Cristo senza l'acqua che viene dal cielo; e come la terra arida, se non riceve rugiada non dà frutto, così noi che eravamo legno arido, non avremmo mai dato frutti di vita senza la benevola pioggia dall'alto»⁸⁶.

8. Terzo excursus comparativo: il drago cinese

A questo punto è opportuno un nuovo excursus comparativo che ci condurrà nell'estremo Oriente. I rapporti del drago con il ciclo dell'acqua appaiono infatti in maniera pressoché esplicita nelle varianti cinesi del suo simbolismo. Nella più antica, attestata dal secolo XIII a. C. ma certamente risalente alla preistoria, giacché la stessa immagine simbolica ha diffusione universale, l'arcobaleno è considerato un serpente a due teste che beve le acque terrestri e le porta in cielo⁸⁷. In una forma

86 IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (*Contro le eresie*, a cura di V. Dellagiacomini, Cantagalli, Siena 1984², vol. I, pp. 306–307).

87 R. FRACASSO, «Il drago a due teste. Considerazioni sull'arcobaleno nella Cina antica», in

dal punto di vista documentario più recente, alla quale alludono molti testi scritti o compilati a partire almeno dal IV secolo a. C. sulla base di tradizioni più antiche e che perdura fino a oggi, il simbolismo cinese del drago si avvicina dal punto di vista formale al mito babilonese, sebbene *apparentemente* non abbia molto a che fare con una cosmogonia mitologica ma emerga da considerazioni “etologiche” e di “ecologia animale” relative a un rettile reputato reale, chiamato perlopiù *long*, e non comporti una divisione spaziale del corpo del drago in due metà, bensì la distinzione temporale di due fasi del suo ciclo vitale, una acquatica, l'altra celeste.

Gongsun Hong (200–121 a. C.) dice che il drago «prima di alzarsi è compagno dei pesci e delle tartarughe, dopo che si è alzato le sue scaglie diventano invisibili»⁸⁸, e Zheng Xuan (127–200) che «nasce nelle acque profonde, si sposta nel vuoto, circola nel cielo; pertiene al cielo»⁸⁹. Lo *Yi Tongguayan* (citato nel *Chuxue ji*, sec. VIII) precisa che «nel primo mese estivo, [...] il drago sale in cielo»⁹⁰, e lo *Hou Hanshu* (sec. V) che «il drago colore del cielo, quando si avvicina all'estate, si alza sulle nubi»⁹¹. Il drago lascia dunque l'ambiente acquatico per il cielo con l'avvento della buona stagione, quando più che nella stagione invernale l'acqua sotto l'azione del calore del sole si trasforma in vapore e forma le nuvole. Come dice lo *Huainanzi* (sec. II a. C.), «il drago è un animale acquatico. La nube produce acqua. È per questo che quando il drago si alza, le nuvole luminose si condensano»⁹². Analogamente nel *Lunheng* (c. 80 d. C.), leggiamo che «quando il drago sente il tuono si alza, si alza e la nube arriva, la nube arriva e il drago la cavalca»⁹³, e che «nube e drago si corrispondono: il fatto che il drago si sposti cavalcando la nube e la pioggia è l'effetto di un'affinità

Quaderni di studi indo-mediterranei, n. 11: *Miti e simboli dell'arcobaleno*, a cura di A. Grossato, pp. 55–77. La più antica attestazione di questo simbolo è in un carattere rilevato nelle ossa oracolari. Su questo mitologema in altri ambiti culturali, vedi l'articolo di A. GROSSATO *L'uomo e l'arcobaleno*, ivi, pp. 8–23; pp. 9–13, e i numerosi riferimenti bibliografici in esso indicati.

88 Lettera di Gongsun Hong a Donfang Shuo, citata nello *Ywen leiju*, un *leishu*, cioè un "enciclopedia", compilata da Ouyang Xun (557–641) e completata nel 624, cit. in J.-P. DIÉNY, *Le symbolisme du Dragon dans la Chine antique*, Collège de France e Institut des hautes études chinoises, Paris 1987, 1.14, p. 24. Dal libro di Diény, un eccellente inventario di citazioni sul drago cinese, traggo anche gli altri testi citati in questo capoverso e le indicazioni delle loro fonti che riporto nelle note (il titolo dell'opera in corsivo, seguito eventualmente dal titolo tra virgolette di uno dei capitoli o dei trattati in essa contenuti), alle quali ho aggiunto qualche informazione sulla loro epoca e i loro autori.

89 *Hou Hanshu* («Scritti dell'epoca degli Han posteriori»), «Trattato dei cinque elementi» (DIÉNY, 2.10, p. 31). Lo *Hou Hanshu* è stato compilato dallo storico Fan Ye (398–445) sulla base di numerosi documenti più antichi.

90 *Yi Tongguayan*, citato nel *Chuxue ji*, *leishu* completato poco prima del 730 d. C. a uso dei figli dell'imperatore Xuanzong dei Tang (DIÉNY, 2.88, pp. 61–62).

91 *Hou Hanshu*, «Biografia di Zhang Heng» (DIÉNY, 2.89, p. 62).

92 *Huainanzi* («I maestri di Huainan»), «Tianwen xun» (DIÉNY, 2.17, p. 33). Lo *Huainanzi* è una raccolta di trattati compilati sotto la direzione di Liu An, principe di Huainan (179–122 a. C.).

93 *Lunheng* («Discorsi [pesati alla] bilancia»), «Longxu pian» (DIÉNY, 2.28, p. 37). Opera di Wang Chong (27 – c. 100 d. C.).

naturale e non di un'azione deliberata»⁹⁴. Innumerevoli documenti iconografici confermano che il drago cinese nella sua fase vitale celeste appare sempre tra le nuvole, con le quali — soprattutto nel caso di *dragonish clouds*, per citare l'Antonio di Shakespeare — tende a confondersi. Per questo, secondo il *Lüshi chunqiu* (c. 240 a. C.), «chi dice drago dice produzione di pioggia»⁹⁵, ed è scendendo con la pioggia che il drago ritorna alla fine dell'estate alla sua fase di vita acquatica. «Quando attraversa l'inverno», dice ancora lo *Hou Hanshu*, «si ricopre di fango e si acciambella nel suo rifugio»⁹⁶, per tornare in cielo all'inizio dell'estate successiva⁹⁷.

In tutta evidenza, anche il drago cinese è un equivalente simbolico delle acque. Quanto ai suoi significati simbolici in senso proprio, non manca in realtà neppure quello cosmogonico. Il *Guanzi*, attribuito al filosofo Guan Zhong (secolo VII a. C.) e in buona parte composto da testi risalenti al IV secolo a. C., in un «capitolo dedicato alla tesi secondo la quale l'acqua è l'elemento originario di tutte le cose — in altre parole una teoria analoga a quella di Talete di Mileto»⁹⁸, ricorda tra l'altro per sostenerla il fatto che «il drago [...] vive nell'acqua, ma acquista i cinque colori dell'acqua, così diviene uno spirito. [...] Se vuole salire egli può volare tra le nuvole, se vuole discendere egli può visitare le sorgenti più profonde. Mutando costantemente, egli può salire o discendere quanto gli piace»⁹⁹.

Anche se il carattere duale del drago cinese ha una certa parentela con la divisione in due di Tiamat, ci sono poche speranze di poter rintracciare un loro antenato comune che non sia un *Ur-Drache* platonico. Tuttavia, non manca qualche altro labile indizio che permette di mettere *long* in relazione con i draghi semitici. *Giobbe* 26, 12–13 dice che Dio «con la sua forza calma il mare e con la sua intelligenza doma Rahav. | Per il suo soffio [o Spirito] si illuminano i cieli, la sua mano trafigge il serpente guizzante [*nachash baryach* נָחָשׁ בָּרִיחַ]». Rahab, se è solo a lui che il passo si riferisce, ha dunque come il drago cinese due aspetti, uno acquatico, l'altro

94 Ivi, “Ganxu pian” (DIÉNY, 2.90, pp. 62–63).

95 *Lüshi chunqiu*, “Zhao lei” (DIÉNY, 2.29, p. 38). *Leishu* compilato sotto la direzione di Lü Buwei (290/291–235 a. C.), tutore del principe Yíng Zheng, che con il nome Qin Shi Huangdi sarebbe diventato il primo imperatore della dinastia Qin e il primo sovrano storico ad assumere il titolo di imperatore della Cina.

96 *Hou Hanshu*, “Biografia di Zhang Heng” (DIÉNY, 2.89, p. 62).

97 Il gigantesco pesce Kun di cui parla il *Zhuangzi*, e di cui nella nota 71 ho fatto notare la somiglianza con Liwyatan, somiglia molto anche al drago suo conterraneo: «Questo pesce si trasforma in un uccello chiamato Peng: il dorso di Peng si estende per non so quante migliaia di *li*. Allorché l'uccello si leva in volo, le sue ali sono simili alle nuvole del cielo [...], agita l'acqua per tremila *li*. Si innalza a spirale, sostenuto da un vento ascendente di novantamila *li* [...], in giugno, quando soffia il grande vento» (*Zhuang-zí* [*Chuang-tzu*], cit., p. 13).

98 J. NEEDHAM, in collaborazione con WANG L., *Scienza e civiltà in Cina*, vol. II: *Storia del pensiero scientifico* [*Science and Civilisation in China*, vol. II: *History of Scientific Thought*, 1956], tr. della sezione citata di P. Cagnoni, Einaudi, Torino 1983, p. 52.

99 *Guanzi*, cap. 39 (cit. ivi, p. 54).

celeste, poiché è messo in parallelo al mare in 26, 12 e al cielo e forse alle nubi, che si dissolvono quando viene trafitto, in 26, 13. Ma potremmo anche pensare che i due versetti riguardino due diversi draghi, e il secondo potrebbe allora essere Liwyatan, giacché il sintagma *nachash baryach* נָחָשׁ בָּרִיחַ, è pressoché identico a *nachash bariach* נָחָשׁ בָּרִיחַ, uno dei suoi epiteti ugaritici in *Isaia* 27, 1. Ma allora sarebbe Liwyatan, di solito descritto come un drago acquatico, ad avere anche un aspetto celeste, cosa che abbiamo già sospettato considerando i suoi occhi «come le palpebre dell’aurora». Gerolamo riferisce che «gli Ebrei sostengono che il Leviathan dimora sotto terra e nell’etere, il *thennin* invece nel mare, ma è una leggenda giudaica».¹⁰⁰ Secondo questa testimonianza Lywiatan non sarebbe un *tannin* e non vivrebbe in acqua, ma avrebbe in compenso una doppia vita, terrestre e celeste. Particolarmente interessante a questo proposito è poi un passo in cui Agostino, commentando *Salmi* 148, 7 — reso nella *Vetus Latina* di cui si serve: «*Laudate dominum de terra, dracones et omnes abyssi*» — fornisce qualche informazione naturalistica intorno ai draghi, e dopo aver detto che gli abissi, cioè «le profondità delle acque, [...] tutti i mari, [...] l’atmosfera caliginosa che ci attornia» e soprattutto certe «grotte dove si nascondono le acque», costituiscono il loro habitat — il che poteva ricavare dalle fonti bibliche — aggiunge che essi «escono dai loro antri e si librano nell’aria, tanto che a causa loro si creano turbini nell’aria»¹⁰¹.

A proposito delle possibili fonti non bibliche di Agostino va detto che draghi alati e volanti sono noti alla cultura classica,¹⁰² ma soprattutto che la connessione del drago con i fenomeni atmosferici violenti, in particolare i turbini, è diffusa nel folclore europeo e dunque è probabilmente molto antica. Forse il passo di Agostino ci avvicina, attraverso il folclore, all’*Ur-Drache* da cui anche il drago cinese discende? I dati raccolti da Mario Alinei in uno studio sui «continuatori di *draco*» nei dialetti italiani e francesi compongono nel loro insieme un quadro che ricorda da vicino quello costituito dall’insieme delle allusioni al drago nei testi cinesi e si può

100 GEROLAMO, *Explanations in Esaiam*, VIII, 31 (*Explanations in Esaiam / Commento a Isaia*, a cura di R. Maisano, Città Nuova, Roma 2013–2015, vol. II, p. 369). — Secondo R. GRAVES e R. PATAI, *I miti ebraici*, cit., cap. 5, d, p. 55, «alcuni dicono [...] che [...] esistessero due Leviathan, il serpente alato e il serpente tortuoso». Purtroppo i molti riferimenti dati in nota al paragrafo in cui l’affermazione è inserita rendono difficile identificare la loro fonte. Certamente hanno pensato a *Giobbe* 26, 12–13, dato che nel cap. 2, nota 8, p. 36, i due autori traducono *baryach* e *bariach* con «alato», probabilmente intendendo il termine, che ho tradotto ‘guizzante’ e può essere reso anche ‘fuggente’, nel senso di ‘volante’. L. GINZBERG, *Le Leggende degli ebrei*, vol. I, cit., p. 222 (nota 127), a proposito della «leggenda giudaica» a cui allude il passo di Gerolamo ricorda una tradizione ebraica che «identifica [Liwyatan] con la volta dei cieli in cui sono incastonati i segni dello zodiaco».

101 AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVIII, 9 (*Esposizioni sui Salmi*, cit., vol. IV, p. 877–878).

102 F. MASPERO, *Bestiario antico. Gli animali–simbolo e il loro significato nell’immaginario dei popoli antichi*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 354; M. ELICE, “Il mirabile nel mito di Medea: i draghi alati nelle fonti letterarie e iconografiche”, in *Incontri triestini di filologia classica*, vol. III, 2003–2004, pp. 119–160.

supporre — non ho svolto una ricerca sull'argomento — che analoghi studi su altre aree linguistiche abbiano dato o darebbero risultati simili. «Il significato più frequente, e probabilmente più arcaico [dei termini imparentati con *draco*]», scrive Alinei, «è quello di “torrente”, che appare sia come nome comune che come idronimo e oronimo [...], [ed è] chiaramente legato alla natura acquatica del drago. [...] Una volta asceso al cielo, il drago non perde la propria qualità acquatica originaria: nella pioggia, nella tempesta, nella tromba marina, nell'arcobaleno, il legame con l'acqua resta fondamentale».¹⁰³

Oppure dobbiamo cedere alla tentazione di considerare il passo di Agostino come l'eco affievolita di una notizia estremo-orientale? Molto probabilmente proviene dall'estremo Oriente la notizia simile, ma più dettagliata, data cinque secoli più tardi dal capitano di marina persiano Buzurg ibn Shahriyār nel suo *Kitāb 'ajā'ib al-Hind* (*Libro delle meraviglie dell'India*):

Vi sono [...] nel mare dei serpenti mostruosi ed enormi chiamati *tannin*. In pieno inverno, allorché le nubi rasentano la superficie dell'acqua, questo *tannin*, disturbato dal calore del mare esce dall'acqua ed entra nella nube, poiché l'acqua del mare in questa stagione è calda come quella di una caldaia. Preso dal freddo della nube, vi resta imprigionato, e poiché i venti soffiano alla superficie dell'acqua, la nube sale e trascina il *tannin*. Questa nube si addensa e viaggia da un punto dell'orizzonte all'altro, ma quando ha disperso tutta l'acqua che conteneva, non è più che un vapore leggero come gli atomi di polvere che il vento sparpaglia e disperde, allora il *tannin*, che non ha più un sostegno, cade nel mare o sulla terra. Quando Dio vuole male a un popolo, fa cadere il *tannin* sul suo territorio.¹⁰⁴

103 M. ALINEI, *Geografia semantica*, cit., p. 466. Sulle nubi temporalesche, i turbini, le trombe marine come draghi, vedi ivi, pp. 466–469, e G.L. BECCARIA, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Einaudi, Torino 1995², pp. 200–204. Ettore Panizon mi ha fatto notare che a Trieste si parla di «draghi della bora». — Aggiungo al dossier la curiosa notizia data da GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon*, III, 740c (*Sulle nature dell'universo*, a cura di P. Dronke, tr. di M. Pereira, Mondadori e Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2012-1017, vol. III, p. 313: «Perché ci sono anche certi volatili che abitano ora nell'aria, ora nell'acqua; e quando vivono nell'acqua assumono la forma di pesci, quando vivono nell'aria, quella di volatili. Questo lo fanno cambiando specie ogni sei mesi: per sei mesi nuotano nell'acqua, per altri sei volano nell'aria e si posano sulla terra come gli altri volatili». Si noti in particolare il ritmo semestrale della metamorfosi).

104 BUZURG IBN SHAHRIYĀR, *Kitāb 'ajā'ib al-Hind*, cap. 24 (Bozorg Fils de Chahriyār de Rāmhormoz, *Livre des merveilles de l'Inde*, «Texte arabe publié d'après le manuscrit de M. Schefer, collationné sur le manuscrit de Constantinople» a cura di P.A. van der Lith, traduzione francese di L.M. Devic, Brill, Leiden 1883–1886, pp. 41–42; la traduzione era già stata pubblicata come *Adjā'ib al-Hind. Les merveilles de l'Inde. Ouvrage arabe inédit du Xe siècle* [...], Alphonse Lemerre, Paris 1878). — A. ARIOLI, *Le isole mirabili. Periplo arabo medievale*, Einaudi, Torino 1989, p. 118, ha utilizzato questo brano a mo' di commento di un passaggio del *Nuzhat al-muštāq fī ih_tirāq al-afāq* del geografo arabo AL IDRISI (tratto dall'*Opus geographicum, sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant"*, a cura di E. Cerulli et al., Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli; Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1970–1984, fasc. I, pp. 90–91, e trascritto a p. 27 con il titolo “L'Isola delle Nubi”) a proposito delle «nubi che prendono acqua dal mare» per mezzo

Sono i dettagli scientifici di questa spiegazione — salvo la determinazione cronologica («in pieno inverno») — a far pensare che la sua fonte ultima sia estremo-orientale, forse cinese, ed è notevole dal nostro punto di vista che gli informatori arabi del capitano Buzurg, facendo confluire tradizioni geograficamente lontane, designino il drago con il termine semitico *tannin*.

Per altro, ad accomunare i draghi del capitano Buzurg con il drago biblico non c'è solo il nome, ma anche il carattere malefico, mentre il drago cinese è in genere, per il suo rapporto con il cielo e la pioggia, benefico e beneaugurante, funge da cavalcatura o da animale da traino per dèi e immortali ed è veicolo di significati alti, tra cui, già nell'*Yijing*, il «grande uomo» (*dà ren* 大人).¹⁰⁵ Il *Zhuangzi* narra che Kongzi (Confucio), dopo aver incontrato Lao Dan (Laozi), commentò: «Questa volta ho visto il drago [...]. Quando il drago si raggomitola su sé stesso, forma un corpo opaco; quando si distende, forma disegni brillanti. Cavalca le nubi e i vapori, nutrendosi dello yin e dello yang. Rimasi a bocca aperta e non riuscii a chiuderla, come avrei potuto dargli una lezione?»¹⁰⁶

René Guénon, forse pensando ai passi delle *Confessiones* in cui Agostino vede nelle acque superiori delle «acque spirituali» contrapposte a quelle corporee, scrive che le «“acque superiori”, [...] sono le possibilità della manifestazione informale [cioè appunto i mondi angelici o il mondo intelligibile], [...] rappresentate simbolicamente dalle nuvole da cui la pioggia cade sulla terra»¹⁰⁷, e in una nota a piè di pagina aggiunge: «la pioggia infatti, per rappresentare le influenze spirituali, dev'essere considerata come un'acqua “celeste”, ed è noto che i Cieli corrispondono agli stati informali [dell'essere]; l'evaporazione delle acque terrestri per l'azione del calore solare è d'altronde l'immagine di una “trasformazione” [nel senso di un passaggio al di là della forma], di modo che si può parlare quasi di un passaggio alternato dalle “acque inferiori” alle “acque superiori” e viceversa»¹⁰⁸. Sullo sfondo di questa annotazione oltre ad Agostino deve esserci anche il drago cinese, non solo per l'al-

di una «sottile lunga lingua», ovvero le trombe d'aria, aggiungendo che a «in arabo moderno il termine con cui si designa la tromba d'aria è *tannīn*, per l'appunto “drago”». È strano che Arioli non citi l'ultima parte del cap. 24 del capitano Buzurg, dove tra l'altro è detto che il *tannīn* fa talvolta «pendere in aria la punta della sua coda» (p. 42). immagine che come la «sottile lunga lingua» di al Idrīsī fa pensare precisamente a una tromba d'aria (e ci ricorda l'arcobaleno-anfisbena che beve le acque). — Anche nelle tradizioni folcloriche europee sui draghi-trombe d'aria assume rilevanza la coda del drago. Cfr. G.L. BECCARIA, *I nomi del mondo*, cit., pp. 202–204; p. 202: «La tromba d'aria, il mostro che succhia dal mare una gran quantità ha un solo punto vulnerabile: la coda sottile. Basta tagliarla perché il demone drago si dissolva».

105 *Yijing*, esagramma Qian, linee 2 e 5.

106 *Zhuangzi*, cap.14 (*Zhuang-zi* [*Chuang-tzu*], cit., p. 132).

107 R. GUÉNON, *La luce e la pioggia* [*La lumière et la pluie*, 1946], poi in Id., *Simboli fondamentali della Scienza sacra* [*Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, 1962], a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 1975, pp. 313–316: p. 315.

108 *Ibid.*, nota 12.

lusione al «passaggio alternato» tra i due oceani, ma anche poiché altrove Guénon, a proposito delle acque superiori e inferiori intese come simbolo rispettivamente degli stati di esistenza formali e informali, dice che queste nozioni sono indispensabili alla comprensione del «simbolismo estremo-orientale del Drago, corrispondente in certo modo alla concezione teologica occidentale del Verbo come “luogo dei possibili”»¹⁰⁹.

Mi pare che questa sintetica proposizione possa essere sciolta nel senso che l'equivalenza simbolica del drago cinese con l'acqua e il suo carattere metamorfico ne fanno non solo un simbolo della *materia prima* ma anche, nella fase discendente del suo ciclo vitale, dei principi intelligibili che danno alla materia le sue molteplici forme, i quali in sé sono senza forma e per questo sono definiti da Guénon «stati informali». Per estensione verso l'alto del suo significato simbolico il drago rappresenta allora anche il principio extracosmico da cui tali principi di ordine cosmico dipendono, ovvero il Logos divino, che racchiude in sé tutte le possibilità formali e informali di esistenza. Viceversa, nella fase ascendente del suo ciclo vitale, il drago cinese è simbolo del *dà ren*, cioè dell'uomo che dalla condizione umana, che ha un carattere formale, si eleva fino ai mondi spirituali e intelligibili, che sono invece di natura informale.

9. Il ciclo dell'acqua nella Bibbia come simbolo dell'azione del Logos. La pesca di Liwyatan e la risalita dall'Abisso degli spiriti «prigionieri»

Anche nella Bibbia la circolazione delle acque è simbolo dell'azione del Verbo. Il testo più esplicito è senza dubbio *Isaia* 55, 10–11: «come la pioggia e la neve scendono dai cieli e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza aver fatto sì che essa germogli e fruttifichi, e dia seme al seminatore e pane a chi deve nutrirsi, | così

109 R. GUÉNON, *Gli stati molteplici dell'essere* [*Les états multiples de l'être*, 1932], tr. di G. Da-gradi, Torino, Edizioni Studi Tradizionali, 1965, p. 100, nota 2. Cfr. Id., *Shet* [1931], *Simboli fondamentali della Scienza sacra*, cit., pp. 127–131: p. 131: «il serpente, nelle epoche più recenti, ha conservato quasi solo il suo significato malefico, e il drago, antico simbolo estremo-orientale del Verbo, suscita soltanto idee “diaboliche” nello spirito degli Occidentali moderni». — La concezione estremo-orientale del drago come essere divino e benefico è giunta per altro anche in ambito cristiano. Uno dei motivi “ornamentali” dei tappeti armeni è una sorta di S orizzontale, rappresentazione stilizzata del drago ma anche carattere alfabetico che trascrive il fonema *t* (maiuscolo S, minuscolo un), iniziale di *Ter Astvats* (ՏԵՐ ԱՍՏՎԱԾ), cioè «Signore Dio». Secondo V. GANTZHORN, *Il tappeto cristiano orientale. Sviluppo iconografico e iconologico dalle origini fino al diciottesimo secolo*, Taschen, Köln 1991, pp. 37–38, «gli armeni vedono nella S non soltanto il simbolo di Dio, ma anche l'immagine del drago, associazione, questa che al pensiero occidentale può parer contraddittoria e pressoché inammissibile, il drago essendo, nelle mitologie europee, orientali e addirittura tardo-armene, un essere maligno delle tenebre e dell'acqua, contrastabile solo con l'aiuto divino. Ma in Armenia c'è un secondo, più antico drago con caratteristiche del tutto opposte: come custode dell'acqua, esso simboleggia il bene e la saggezza, incarna la forza e protegge dall'ingiustizia e dal male. La rappresentazione del drago come incarnazione del divino discende da antiche mitologie mesopotamiche e caucasiche, diffuse sicuramente anche tra i Parti. Ma vi sono collegamenti anche con l'est, con la Cina, [...] dove il drago [...] è beneaugurale. In questo senso, il drago rappresentato dalla S è un simbolo del divino, spesso alternativo alla croce».

sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me vuota, ma farà ciò che desidero e avrà successo in ciò per cui l'ho mandata». Il passo parla forse, secondo il senso letterale, della parola della Legge oppure della parola profetica, di cui è uno splendido esempio. Nello stesso tempo, sul piano simbolico, ma senza necessità di uno sforzo di allegorizzazione, sembra riferirsi al Verbo per mezzo della quale il mondo è stato creato e sarà ricreato. L'alto tenore messianico della sezione del libro in cui si colloca, il cosiddetto Deutero-Isaia (capitoli 40–55), non può non far pensare anche alla discesa del Logos nell'Incarnazione¹¹⁰. La stessa lettura è permessa dal Salmo 147 (147b), 15–18, in cui pure la parola di Dio inviata sulla terra è messa in rapporto alle precipitazioni atmosferiche: «manda sulla terra il suo messaggio, la sua parola corre veloce. | Dà la neve come lana e sparge brina come polvere, | getta la grandine come briciole [...]. | Manda la sua parola e si sciogliono, fa soffiare il suo vento [o il suo Spirito] e scorrono le acque»¹¹¹.

Ancora il Deutero-Isaia (45, 8) invoca: «Stillate voi cieli, dall'alto e le nubi facciano piovere la giustizia [tzedeq תְּדֵעַק], si apra la terra, produca la salvezza e insieme germogli la giustizia [tzedaqah תְּצַדֵּק]», e i Settanta e Gerolamo nella Vulgata, per sottolineare il carattere cristologico dell'oracolo, rendono il primo dei due termini ebraici che significano «giustizia», *tzedeq*, con «giusto». D'altra parte, nei versetti paralleli del salmo eminentemente messianico 71 (72): «Scenderà come pioggia sull'erba, come acqua che irrorà la terra. | Nei suoi giorni fiorirà la giustizia [...]» (vv. 6–7), è forse il testo masoretico che ha sostituito «giusto [tzaddyq תְּצַדֵּיִק]» a una lezione più antica con il significato di «giustizia»¹¹².

Il pieno significato del ciclo dell'acqua come circolazione della vita divina nell'universo per azione del Logos appare però se ammettiamo, nonostante che un tale simbolismo non sia esplicito nei testi biblici, che il trapasso delle acque superiori in quelle inferiori non significhi soltanto la *discesa* delle benedizioni divine, ma anche la *caduta* nell'oceano inferiore di realtà spirituali che vi restano “imprigionate”. La fase ascendente del ciclo dell'acqua può allora significare la liberazione di questi esseri, la loro risalita verso le regioni celesti.

Questa uscita dalle acque inferiori è tematizzata nel salmo 17 (18), che ho già citato perché è intessuto del simbolismo delle acque. David, avvolto da «torrenti

110 In relazione alla prima e alla seconda venuta di Cristo lo cita GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, 14, 6 e 8; per GEROLAMO, *Explanationes in Esaiam*, XV, 16 (*Explanationes in Esaiam / Commento a Isaia*, cit., vol. IV, pp. 143–144), «l'interpretazione spirituale è duplice. Il verbo del Signore può essere quello di cui è scritto: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e Dio era il Verbo* [Giovanni 1, 1] [...]. O piuttosto dobbiamo dire che è definita “pioggia” la parola della dottrina evangelica».

111 AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVII, 22, dà un'interpretazione cristologica di questo salmo; GEROLAMO, adattatore probabilmente di ORIGENE, *Tractatus in Psalmos*, CXLVII (*Tractatus 59 in Psalmos [...]* / *59 omelie sui Salmi [...]*), a cura di A. Capone, Città Nuova, Roma 2108, vol. II, pp. 168–179: pp. 176–177), lo interpreta in relazione sia alla discesa di Cristo, sia alla predicazione.

112 AGOSTINO, pur commentando la *Vetus Latina*, che testimonia di questa eventuale lezione più antica, interpreta il passo in senso cristologico in *Enarrationes in Psalmos*, LXXI, 9.

di morte» e dai «lacci dello She'ol» (vv. 4–5), invoca Yhwh, che interviene come dio della tempesta: «Allora apparvero i fondali delle acque [...] | Stese la mano dall'alto e mi prese, mi sollevò dalle grandi acque» (v. 16–17). Il secondo di questi versetti concorda con *Matteo* 14, 30–31, dove l'evangelista racconta che, quando Pietro, tentando di camminare sulle acque, «s'impaurì e cominciò ad affondare», «Gesù stese la mano e lo afferrò». Restando ai Vangeli, si può forse riferire all'uscita dalle acque inferiori anche la famosa parola di Gesù agli apostoli: «Vi farò pescatori di uomini» (*Matteo* 4, 19; *Marco* 1, 17; simile *Luca* 5, 10), nella quale evidentemente non si tratta di togliere gli uomini dal loro ambiente vitale, come accade con i pesci pescati, ma, al contrario, di salvarli dalle acque di morte.

In *Salmi* 67 (68) Dio riversa, come si è visto, «pioggia abbondante» o «di abbondanze» per rinfrancare il suo popolo nel deserto; poi promette: «Da Bashan li farò tornare, li farò tornare dagli abissi del mare» (v. 23). Benché il salmista probabilmente intendesse parlare qui dei nemici di Israele che, fuggiti nelle selve di Bashan e, per *adynton*, persino se si fossero nascosti nel fondo del mare, saranno stanati da Dio per essere sconfitti definitivamente dagli israeliti (cfr. v. 24), l'esegesi tradizionale ha sempre applicato il passo a coloro che, come scrive Agostino commentandolo, «per il peso dei peccati, giacciono sommersi nell'abisso di questo mondo»¹¹³. Del resto questo stesso salmo dice poco prima: «Sei asceso in alto, hai condotto prigioniera la prigionia, hai ricevuto uomini in tributo, anche i ribelli dimoreranno con Yah Elohim» (v. 19), e in *Efesini* 4 questo versetto è citato (v. 8) e commentato (vv. 9–10) da Paolo in chiave cristologica e con una sottolineatura della dialettica discesa/ascesa: «Ma che significa “ascese”, se non che pure era disceso nelle regioni inferiori della terra? | Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose». C'è qui un'allusione, oltre che all'ascensione di Cristo, alla sua discesa agli Inferi per liberare gli «spiriti in prigione» (*I Pietro* 3, 18–19).

In un'omelia attribuita a Macario l'Egiziano il tema della discesa agli Inferi è svolto con riferimento non solo alle acque di morte, da cui Cristo libera i prigionieri dell'Ade, ma anche alla pioggia benefica che dal cielo giunge fino a quelle che Paolo chiama «le regioni inferiori della terra»:

Occorre [...] un nuotatore esperto e abile che si immerga e si tuffi nel profondo delle acque e tragga a riva quello che è annegato in mezzo a bestie feroci. [...] Così l'anima, immersa nell'abisso di tenebra e nelle profondità della morte, è annegata ed è morta dinanzi a Dio, accerchiata da bestie feroci e terribili. E chi può giungere fino a quei recessi, nelle profondità degli inferi e della morte, se non l'artefice stesso che ha plasmato il corpo? [...] La pioggia che scende dal cielo giunge sino alle regioni inferiori della terra e là annaffia le radici disseccate, le rianima e produce un nuovo germoglio».¹¹⁴

113 *Ibid.*, LXVII, 31 (*Esposizioni sui Salmi*, cit., vol. II, p. 609).

114 PSEUDO-MACARIO, *Homiliae*, collezione II, 11, 12–13 (*Spirito e fuoco, Omelie spirituali (Collezione II)*), traduzione di L. Cremaschi, Qiqajon, Magnano 1995, pp. 161–163).

Nel salmo 68 (69), 16 David esclama: «non chiuda su di me il pozzo la bocca». Sulla base dell'equivalenza simbolica dell'abisso acqueo e Rahav/Liwyatan, la metaforica «bocca» dell'abisso — da confrontare con «la bocca dello She'ol» menzionata in *Salmi* 140 (141), 7 e *Isaia* 5, 14 — può prendere la forma di letterale bocca del drago, il quale, da parte sua, da demonio diventa l'Inferno stesso che inghiotte le sue vittime. In effetti, è probabile che questi passi biblici siano la fonte ultima della diffusissima iconografia medievale della bocca dell'Inferno raffigurata come la bocca di un drago (cfr. figura 7), che troviamo in particolare, ma non solo, nei Giudizi universali (cfr. figura 6)¹¹⁵ e soprattutto, per quanto ci riguarda, nelle rappresentazioni occidentali del *descensus ad inferos*, dove vediamo Cristo che fa uscire da essa i prigionieri dell'Ade, a cominciare da Adamo (figura 8).¹¹⁶ Nel corrispondente tipo iconografico orientale intitolato all'*Anastasis*, cioè alla 'Resurrezione', la porta dell'Ade non ha l'aspetto della bocca di Liwyatan, ma Cristo trae fuori i prigionieri dell'Ade dai sepolcri — perché è anche della loro resurrezione che si tratta — stendendo la mano e afferrandoli con lo stesso gesto con il quale aveva salvato Pietro che affondava in mare.

Non è certo casuale che versetti molto simili a quelli sulle acque minacciose che abbiamo trovato nei salmi di David siano cantati da Giona nel ventre del grande pesce — che possiamo assimilare a un *tannin* e che nell'iconografia sarà spesso rappresentato in forma di drago (figura 9) — dal quale è stato ingoiato (*Giona* 2, 3–4 e 6): «dal ventre dello She'ol imploro e tu ascolti la mia voce. | Mi hai gettato nell'abisso [*metzulah*], nel cuore dei mari e le correnti mi hanno circondato, tutti i tuoi flutti e le tue onde sono passati su di me. | [...] | Le acque mi hanno sommerso fino all'anima [*nefesh* וְנֶפֶשׁ], l'abisso [*tehom*] mi ha avvolto»¹¹⁷.

Matteo 12, 40 riferisce la parola del Cristo secondo cui «come [...] Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra». Secondo Gregorio il Taumaturgo, «il secondo Adamo ha estratto il primo dalle profondità degli inferi, come aveva estratto Giona dal

115 Si noti che questa miniatura rappresenta eletti e dannati dopo il Giudizio in due bande orizzontali che corrispondono rispettivamente alle acque superiori, rappresentate in forma di nubi, e alle acque inferiori.

116 La porta dell'Inferno come bocca di un drago appare anche, nel secolo XV, nelle scenografie dei *mistères*, e allora da essa escono le comiche e terrorizzanti orde diaboliche dette *diableries*.

117 Cfr. questi versetti in particolare con *Salmi* 17 (18), 4–6: «Invoco Yhwh e sarò salvato dai miei nemici. | [...] Torrenti di morte mi travolgevano, | i lacci dello She'ol mi avvolgevano»; *Salmi* 68 (69), 2–3: «le acque mi giungono all'anima [*nefesh*]. | Affondo nel fango dell'abisso [*metzulah*] e non ho sostegno, sono caduto nel profondo delle acque e la marea mi travolge». Vedi inoltre *Salmi* 41 (42), 8 = *Giona* 2, 4b: «tutti i tuoi flutti e le tue onde sono passati su di me». — Il termine *nefesh* è tradotto per lo più dai Settanta ψυχή, 'anima', e dalla Vulgata «anima». Ma *nefesh* significa anche «vita», «respiro» e (vedi *Isaia* 5, 14) persino «gola», e nelle traduzioni di *Giona* 2, 6a e *Salmi* 68 (69), 2 leggiamo spesso: «l'acqua mi giunge alla gola». Ho preferito la traduzione tradizionale, perché se le acque sono simbolo dello She'ol è proprio dell'anima che qui si tratta.

ventre del pesce»¹¹⁸, e Cirillo di Gerusalemme scrive che «Giona fu buttato a mare e andò a finire nel ventre del Cetaceo, Gesù invece volle spontaneamente discendere dove abitava il mostro della morte; lì discese spontaneamente, perché la morte vomitasse gli uomini che aveva ingoiati»¹¹⁹. «Vomitasse», così come «il pesce vomitò Giona» (*Giona* 2, 11).

I Settanta, imbarazzati da *Giobbe* 41, 2a, un emistichio difficile (come abbiamo potuto verificare considerandone la traduzione di Gerolamo nel paragrafo 5), lo sostituiscono di fatto con uno nuovo, anch'esso per altro non chiarissimo: οὐ δέδοικας ὅτι ἤτοιμάσται μοι. Vogliono dire probabilmente: «Non temi il fatto che [il δράκων, ovvero Lywyatan] sia stato preparato *da* me?» Ma Eusebio di Cesarea, con una diversa lettura del dativo μοι, interpreta: «Non hai paura, poiché è stato preparato *per* me». E siccome in Yhwh, il Κύριος ('Signore') dei Settanta, riconosce come molti altri dei primi Padri il Cristo, dopo aver affermato che il mare menzionato nei passi biblici sul drago è «la regione delle potenze avverse, dei demoni e degli spiriti maligni», conclude che il versetto è riferito alla «discesa dell'Unigenito di Dio fino al mare» inteso in quel senso.¹²⁰

Era nella logica del simbolismo biblico delle acque che il Verbo, disceso come la pioggia fino all'Abisso inferiore, incontrasse il drago. Era naturale anche che nei passi biblici in cui Yhwh uccide Liwyatan/Rahav fosse vista la sua vittoria, e tuttavia quella scena non era del tutto adatta a rappresentarla. È significativo che nell'iconografia il Cristo non appaia mai nel ruolo di colui che trafigge il drago, demando all'arcangelo Michele (sulla base di *Apocalisse* 12, 7) e a San Giorgio. Il motivo è che è Dio stesso, nella sua incarnazione, a essere nell'incontro con il drago la vittima di un sacrificio di portata cosmica. Per questo l'unica iconografia in cui Cristo appare insieme al drago abissale — a parte la Discesa agli Inferi e, se lette in senso tipologico, le immagini di Giona inghiottito o vomitato dal pesce (figura 9) — è quella, per certi versi curiosa ma capace di significare l'aspetto sacrificale della sua vittoria, che lo raffigura nell'atto di pescare il Leviatano (figura 10). Questo tipo iconografico, di cui abbiamo alcune attestazioni nel secolo XII, mette infatti in immagine un simbolismo che i Padri della Chiesa hanno intuito meditando sulla domanda retorica che Dio aveva rivolto a Giobbe: «Puoi tu pescare Liwyatan con l'amo?» (*Giobbe* 40, 25), alla quale rispondono che il Cristo è stato capace di farlo per mezzo della propria morte, poiché «avendo abboccato all'esca della carne, il drago fu trafitto dall'amo della divinità, e dall'amo fu catturato»¹²¹.

118 GREGORIO IL TAUMATURGO, *Omelia per tutti i santi* (PG, vol. X, col. 2101, cit. in S. CHIALÀ, «Discese agli inferi», Qiqajon, Magnano 2000, p. 62).

119 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses*, XIV, 17 (*Le catechesi*, a cura di C. Riggi, Roma, Città Nuova 1993, p. 304).

120 EUSEBIO DI CESAREA, *Commentaria in Psalmos*, III, Psalmus 88 (*Commento ai Salmi*, a cura di M.B. Artioli, Roma, Città Nuova, 2004, vol. II, pp. 205–206).

121 GREGORIO DI NISSA, *In Christi resurrectionem*, I (PG, vol. XLVI, col. 608). Vedi anche RUFINO



Fig.1. Divinità che combatte con un drago. Impressione di un sigillo cilindrico neoassiro, 900/750 a. C. London, The British Museum, n. 89589.

DI AQUILEIA, *Commentarius in Symbolum apostolorum*, 16 (PL, vol. XXI, col. 355, cit. in S. CHIALÀ, «Discese agli inferi», cit., p. 62): «Se un pesce afferra l'amo nascosto dall'esca, [...] viene tirato fuori: così colui che dominava con la morte, rapì nella morte il corpo di Gesù, senza accorgersi che in esso era nascosto l'amo della divinità; così che quando lo divorò fu catturato»; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXIII, 9, 17 (*Moralia in Iob / Commento morale a Giobbe*, cit., p. 433): «Leviatano fu preso all'amo, perché, quando [...] addentò nel nostro Redentore l'esca del corpo, fu trafitto dall'aculeo della sua Divinità. Si può dire che l'amo l'afferrò alla gola mentre inghiottiva». — La più nota immagine della pesca al Leviatano è una miniatura del manoscritto dell'*Hortus deliciarum* di Herrad von Landsberg, badessa dell'abbazia di Hohenbourg (Alsazia), realizzato intorno al 1175, andato distrutto nel 1870 durante la guerra franco-prussiana e di cui restano solo riproduzioni, nella quale si vede Cristo (nella sua natura divina) che tiene una canna da pesca, lungo la cui lenza sono appesi sette medaglioni con altrettanti volti di patriarchi e profeti e che termina con un "amo" costituito dalla croce, su cui come "esca" c'è il Cristo crocifisso (dunque nella sua natura umana) e a cui sta abboccando il Leviatano (figura 10.3). In una vetrata della cattedrale di Châlons-en-Champagne (Marne), consacrata nel 1147, e nell'"Alton Towers Triptych", di fattura forse francese e circa della stessa epoca (Londra, Victoria and Albert Museum), il cui soggetto centrale è la Crocifissione, una delle immagini laterali rappresenta Cristo che con una canna pesca un grosso pesce (figura 10.2). Sul tema vedi inoltre: A. MARTIN, "Le bâton pastoral dans ses formes successives", in *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, vol. IV, M^{me} V^e Poussielgue-Rusand, Paris 1856, pp. 161–256 : pp. 196–197, incluse la nota 1 e la fig. 57, che riproduce un affresco di Aquileia, probabilmente anch'esso del secolo XII, in cui è rappresentato un Crocifisso dal cui costato parte la lenza a cui abocca il Leviatano in forma di pesce, affiancato da una donna incoronata (probabilmente la Chiesa) che sorregge la lenza e da un guerriero che trafigge un drago (figura 10.1); L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo [Le Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ, 1941]*, Arkeios, Roma 1994, pp. 379–380 e fig. 11, p. 381, consistente in un'incisione su legno tratta dall'illustrazione dell'articolo di Martin.

Ringrazio mio figlio Pietro per avermi procurato libri e articoli di non facile reperimento, Ettore Panizon per la sua attenta lettura del dattiloscritto di questo articolo e i suoi preziosi suggerimenti, soprattutto per quanto riguarda la lingua ebraica, e Chun-he Gao per un controllo sul testo del *Zhuangzi*. Inutile dire che la responsabilità del risultato finale è solo mia.



Fig.2. Divinità che combatte con un drago a sette teste.

(2.1) Pietra incisa mesopotamica, sec. XXV a C. Gerusalemme, Bible Lands Museum, n. 2051. (2.2) Impressione di un sigillo cilindrico ritrovato a Tell Asmar (l'antica Eshnunna) in Iraq, c. 2200 a. C. Chicago, University of Chicago, The Oriental Institute (classificato come As. 32:738).



Fig.3. Il drago dell'Apocalisse. Pagina del *Liber figurarum* di Gioacchino da Fiore, metà del sec. XIII. Reggio Emilia, Biblioteca del Seminario, Cod. R1, f. 14.



Fig.4. La «bestia» con sette teste» dell'Apocalisse in forma di drago. Dettaglio di un affresco realizzato da un gruppo di pittori guidati da Gurji Nikitin, 1676. Tutaev (Russia), Cattedrale dell'Esaltazione della Santa Croce.



Fig.5. L'Anticristo seduto su Leviathan. Miniatura del *Liber floridus* di Lamberto da Sant'Audomaro, 1121. Gent (Belgio), Universiteits Bibliotheek, Ms. 92, f. 62v.



Fig.6. Dopo il Giudizio Universale. Miniatura della "Queen's Mary Apocalypse", inizio del sec. XIV. London, British Library, Royal Ms. 19 B XV, f. 40r.



Fig.7. Bocca dell'Inferno. Miniatura del "Winchester Psalter", metà del sec. XII. British Library, Cotton Ms. Nero C.iv, f. 39r.

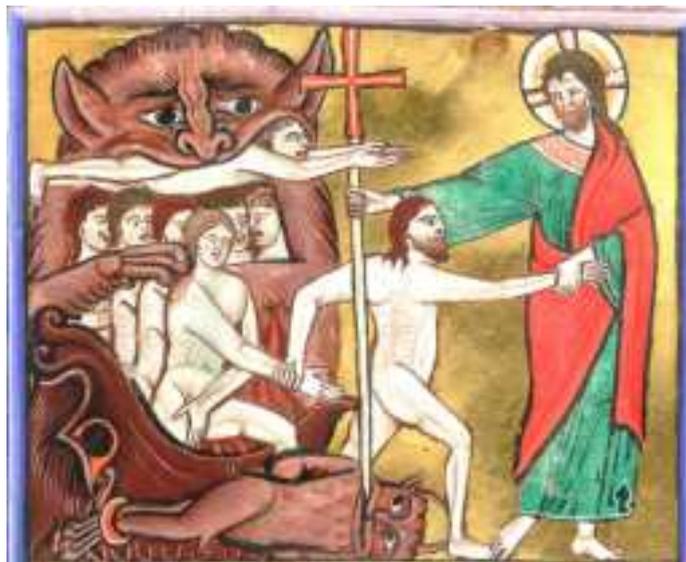


Fig.8. *Descensus ad inferos.*

(8.1) Dettaglio di una miniatura di un salterio, 1200/1225. London, British Library, Arundel Ms. 157, f. 11r. (8.2) Miniatura dello *Speculum humanae salvationis*, 1485/1509. London, British Library, Harley Ms. 2838, f. 33v.



Fig.9. Giona inghiottito dal pesce in forma di drago.

(9.1) Mosaico pavimentale, secolo IV. Aquileia, Basilica romana.

(9.2) Miniatura del "Salterio di Stoccarda", 820/830. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. fol. 23, f. 79r.

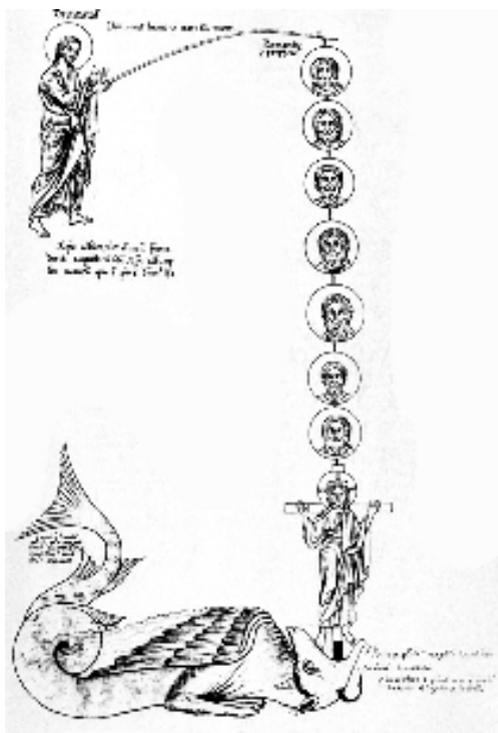


Fig.10. La pesca del Leviatano.
(10.1) Affresco, sec. XII (disegno ottocentesco). Aquileia. **(10.2)** Dettaglio dell'“Alton Towers Triptych”, c. 1150. Londra, Victoria and Albert Museum, n. di entrata 4757-1858.
(10.3) Miniatura dell'*Hortus deliciarum* di Herrad von Landsberg, c. 1175 (riproduzione ottocentesca).

An Outline of the Spectrum of Occurrences of Dragons and Other Wondrous Reptiles in the History of Jewish Cultures

Ephraim Nissan

1. About the subject

Dragons have been researched in authored or edited books, preceding the one you are reading (Ogden 2013a, 2013b, 2021; Chen and Honegger 2009; Daneshvari 2011). The present survey resulted, along with a full-length book on the same subject (Nissan 2024), from the call for papers for this thematic issue of the *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*. In earlier studies (Nissan 2012; 2013–2014 [2014]), I have discussed the occurrence in Jewish texts of the *ouroboros*, the huge snake with its tail in its mouth.

In both international folklore, and Jewish sources, is not only dragons. We come across drinking snakes¹ — see Nissan (2023) on this subject in the *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*, as well as Trinquier (2012) and Ermacora (2017) —, flying snakes (the Seraphs), a supposed snake/lizard hybrid whose lethal bite kills humans (but the animal itself when it bites a saint).²



A milk-drinking snake generated by this author using Copilot. In India, snake handlers forcing snakes to drink milk is decried by local animal rights activists, as it results in possibly lethal indigestion.

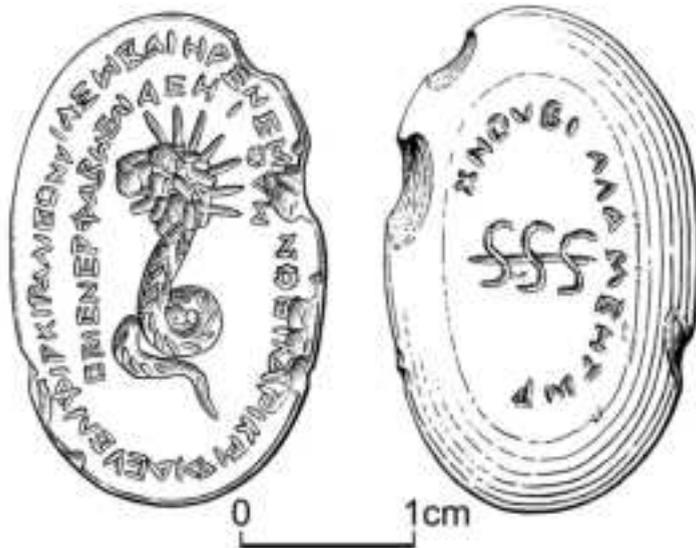
1 In Nissan (2019–2020), I discussed the plausible conflation of a Gnostic idea and a Docetic idea, into the concept of a laughing snake in the Yezidi *Hymn of the Laughing Snakes*. Cf. Nicolaus (2011).

2 See Nissan (2015–2016), “A Supposed Snake-Lizard Hybrid, and the Motif of Its Dying after Biting R. Ḥanina ben Dosa”.

2. *Rabbis in Roman Palestine frowned upon images dragons with neck filaments by reacting to idolatrous Chnoubic gems available in the material culture*

In Iranic cultures, European cultures, and Far Eastern cultures, dragons feature more prominently than in the records of Jewish ideas, and in Roman times, there is textual evidence about early rabbis being nervous about the availability of dragon imagery, because of their close association with idolatrous beliefs. There was a requirement to annul the image of such a dragon (*Babylonian Talmud*, tractate *Avoda Zara*, 43a).

We now know the reference was to Chnoubic gems, mainly from Egypt. Chnoubic gems have the rays or filaments coming out of the snake's neck, as per the definition of the forbidden *dragon* in the relevant early rabbinic text in the *Tosefta*, tractate *Avoda Zara*, 5:2. See Bohak (1997). The wondrous animal of the deity Chnub (Chnoubis) was a lion-headed snake, hence the filaments (Dasen and Nagy 2012).



Chnoubic gem (www.britishmuseum.org/collection/image/1613832984). Intaglio, light brown chalcedony.

In his short 1997 paper, Bohak explained:

Galen, while discussing the medical properties of various stones, notes the efficacy of green jasper as an amulet against indigestion. He adds that some authorities suggest that the amulet becomes even more effective when one engraves upon it the figure of 'the serpent with rays' (τὸν τὰς ἀκτῖνας ἔχοντα δράκοντα), although his own experiments demonstrated that the engraved gems were no more effective than the plain ones. Similar descriptions in the works of later physicians, as well as several Hermetic, astrological and mineralogical tracts, make it amply clear that 'the serpent with rays' is none other than the astrological Decan Chnoubis/Chnoumis.

Roman-age rabbinic texts about the *drakon* (*drqwn*) are also discussed by Mireille Hadas-Lebel (1979), “Le paganisme à travers les sources rabbiniques des II^e et III^e siècles”.

3. Wondrous reptiles in the Hebrew Bible

Given such *prima facie* perceptions of dragons not being the Jews’ cup of tea (in British parlance), it comes as a surprise that dragons and other wondrous reptiles occur abundantly in recorded Jewish texts and lore, as early as the Hebrew Bible³ (with the *tannin*,⁴ the *livyatan* ‘Leviathan’,⁵ the *naḥaš bariaḥ*, and the *naḥaš ‘aqallaton*),⁶ and as late as a snake offering itself for use as a halter for the lion a saintly rabbi is riding on his way to Tlemcen, Algeria.

The zoologist Israel Aharoni claimed (1938):

“*Naḥaš*” does not always signify “snake” or “serpent”. [p. 473:] Thus *Amos* 9,3 “And though they hide themselves in the top of *Carmel*, I will search and take them out thence; and though they hid from my sight in the bottom of the *sea*, thence will I command the *Crocodile*, and he shall bite them.”

“*Naḥaš*” there is “*Crocodilus vulgaris*” which lived till 1877 in *Nahr e’Zerka*, south of the *Carmel* (where the town “*Crocodilon*” is mentioned as having been near by in STRABO’S *Rerum geographicarum*, not far from the *Mediterranean*).

Job 26,12–13: “He divideth the *sea* with his power and by his understanding he wounded the *Egyptian* (Hebr. “*Rahaw*”; comp. *Isaiah* 51,9; *Ps.* 87,4. “*Pharaon*” in Arabic signifies “*Crocodile*”, the typical animal of Egypt)... [Aharoni’s own dots.] His hand has *perforated the Crocodile*”. (Hebr.: “*naḥaš bariaḥ*”. The verb “*baraḥ*” means “to shoot through from one end to another one”;⁷ comp. *Exod.* 36,33. — This epitheton fits the *Crocodile*, as the peculiar structure of its vertebrae constrains it to turn *all* its body, if it wishes to turn round, as if *one* longitudinal bar were shot from *one* end of its body to the other one).

In *Isaiah* 27,1 the *Crocodile* is named “*Liviathan naḥaš bariaḥ*”, the *last* epitheton being opposed to “*Liviathan naḥaš akalathon*” (the gigantic *Monitor niloticus* [*recte*: *niloticus*]); “*akalathon*” meaning “*capable of winding itself*”. “...and he killed the *Crocodile* which is in the *Nile*”. (Hebr. “*Yam*” means not only “*sea*” but also the *Nile* and its arms.⁸ — Comp. *Isaiah* 18,2; *Ezechiel* 32,2).

3 For the rather prominent dragons in the imaginary of medieval Christendom, antecedents in sacred history have been claimed (Kiessling 1970). Dragons in ancient Mesopotamia are the subject of Van Buren (1946).

4 The Hebrew noun *tannin* seems to have had a fluid sense, denoting a crocodile, or a snake, or a sea monster, or perhaps also a terrestrial dragon. See e.g. Nissan (2011).

5 Cf. the *LTN* (*Litan*) from Ugarit (Barker 2014; Emerton 1982).

6 E.g., in relation to a monotheistic use of the Middle Eastern myth of the battle between the storm-god and the sea (Ayali-Darshan 2020).

7 Rather than the usual sense ‘to flee’.

8 Here Aharoni is rather too clever, and not infrequently he is, or, should I rather say here specifically, he is giving his statement as a fact, rather than explaining that it is a

4. *A hagiographic tale about the Tlemcen saint, Rabbi Ephraim al-Naqawa: Is the Chimaera behind his riding a lion and using a snake as a halter?*

Historically, Rabbi Ephraim al-Naqawa (Arabic for ‘the Purity’, but sometimes interpreted in Hebrew as El Neqawwe, “[in] God we hope”) was born in Toledo moved to the Maghreb (at first, to Marrakesh) during the 1391 genocidal and forced conversions spree in Spain). A tale is told about him, and it occurs in a number of variants.

It is claimed that Rabbi Ephraim al-Naqawa either arrived for the first time in Tlemcen, or had departed from there and was on his return voyage, in a caravan whose leader and participants refused to stop for the Sabbath in the desert, for the sake of his ritual need not to travel during the Sabbath. He was told that by stopping, they would be exposing themselves to harm from dangerous animals. Therefore, he asked them to



The Maghrebine lion-riding rabbi, apparently from early 20th-century printed material.

daring conjecture: I reckon that he analogised from Egyptian Arabic, in which *baħr* ‘sea’ also means ‘Nile’. For that matter, the country that is now South Sudan and from 1870, used to be Egypt’s colony of Ekuatoria, contains as roughly its northwestern quarter a region known in Arabic as *Baħr al-Ghazāl*, literally “Sea/River of the Gazelles”, this also being the name of a local river. It is quite marshy a region. South Sudan is crossed by the White Nile which enters it from Uganda (whereas more to the east, the Blue Nile crosses from Ethiopia into what is still is Sudan). https://en.wikipedia.org/wiki/Baħr_el_Ghazal_River explains: “The Baħr al Ghazal’s drainage basin is the largest of any of the Nile’s sub-basins, measuring 520,000 km² (200,800 mi²) in size, but it contributes a relatively small amount of water, about 2 m³/s (70 ft³/s) annually, due to tremendous volumes of water being lost in the Sudd wetlands. Seasonally, the river’s discharge ranges from nothing to 48 m³/s (1,700 ft³/s). According to some sources, the river is formed by the confluence of the Jur River and Baħr al-Arab rivers. However other more recent sources say the river rises in the Sudd wetlands with no definitive source, that the Jur River joins at Lake Ambadi, and the Baħr al-Arab joins below that. The river’s drainage basin, including its tributaries, is 851,459 square kilometres (328,750 sq mi) and reaches west to the border of the Central African Republic and northwest to the Darfur region”.

proceed, and leave him behind with his luggage. During his Friday evening prayers for the start of the Sabbath, he saw a lion approaching, and crouching down calmly. The rabbi said his blessing on wine, and broke bread, then went to sleep trustingly. The lion was still waiting, during daylight on Saturday, while the rabbi was praying, eating, or resting. In the evening, at the end of the Sabbath, the rabbi saw a snake approaching towards him, and the lion leapt and crouched at his feet. The rabbi distended himself on the lion's back, and in his hands, the snake turned into a bridge or halter for guiding the lion. The lion ran and ran, taking the rabbi into the marketplace in Tlemcen, while the caravan had arrived and was still there. Seeing the Jewish man riding the lion, they realised he was a saintly man, and begged his pardon, which they obtained.

A folklorist, Avidov Lipsker (2019, p. 60), suggested that the co-occurrence of the lion and the snake has to do with the motif of the Chimaera, so it is curious that an AI image-generator, asked to draw the scene, drew the snake as the lion's tail. That image is reproduced here. A major problem with such AI tools is that they tend not to strictly abide by the input prompt, and there are a number of reasons why the lion and snake were made, in this case, into a chimaera, a snake-tailed lion: the shape of the snake may have been conducive to conflation with the lion's tail, and moreover, it may be that the AI tool came across imagery showing the mythological Chimaera, perhaps the Roman bronze statue now at the National Archaeological Museum of Florence.

In his article, Lipsker suggested (2019, p. 60):

The breaking down of this symbolic emblem — the “disconnection” of the tail from the body of the lion — is a sort of neutering of its mythic, supernatural quality. The Rabbi Ephrayim Elnkave version of the tale isolates this part of the symbol — the snake — as a separate foundation that threatens the holy man and is afterwards used as a bridge, with which he controls the lion. This part symbolizes the version's moving away from its magical tradition, and its movement toward the religious telos of piety and the fulfilment of mitzvot [precepts].

Bear in mind however that historically, Jewish authors often understood the Biblical Hebrew *tannin* in the sense ‘snake’, so whereas in Samuel Cahen's 1831 *La Bible, traduction nouvelle*, at *Psalms* 91:13 he rendered⁹ the Hebrew

9 [https://www.sefaria.org/Psalms.91.13?ven=La_Bible,_Traduction_Nouvelle,_Samuel_Cahen,_1831_\[fr\]&lang=bi](https://www.sefaria.org/Psalms.91.13?ven=La_Bible,_Traduction_Nouvelle,_Samuel_Cahen,_1831_[fr]&lang=bi) At *Deuteronomy* 32:33, he rendered as “Leur vin, l'écume du dragon, L'atroce fiel des vipères”, the wording *hamat* [= the scalding fury of (i.e., the venom)] *tanninim* [= snakes] *yenam* [= their wine (is)], *ve-roš* [and the bitter venom of] *petanim* [= snakes, cf. πυθων] *akhzar* [= (is) cruel]. [https://www.sefaria.org/Deuteronomy.32.33?ven=La_Bible,_Traduction_Nouvelle,_Samuel_Cahen,_1831_\[fr\]&lang=bi&aliyot=0](https://www.sefaria.org/Deuteronomy.32.33?ven=La_Bible,_Traduction_Nouvelle,_Samuel_Cahen,_1831_[fr]&lang=bi&aliyot=0) is the source for his translation of that verse, whereas in square brackets I gave my own literal translation.

עַל־יִשְׁחַל וְנִפְתָּן תִּדְרֹף תִּרְמָס כְּפִיר וְתַנִּין:

as “Tu marcheras sur le lion et la vipère, tu fouleras le lionceau et le dragon”, for many earlier generations that well-known verse would have been understood by Jews as naming together a lion and a snake.

The historical rabbi Ephraim al-Naqawa (1359–1442) was notable for his actual deeds (he was a physician as well as a theological writer, and his medical practice in all likelihood contributed to his miracle-worker fame), other than how it was aggrandised in hagiography. For example, a Hebrew hymn commemorating him was distributed to pilgrims to his grave as a souvenir, in the early 20th century (that hymn does not mention the lion-riding legend, but a lion is carved on his gravestone, under its Hebrew inscription, and that lion is surrounded by a snake that looks almost like an *ouroboros*, inside an outer circle). In springtime, pilgrims used to converge on Tlemcen, doubling the town’s population. Bear in mind that in both the Maghreb and Iraq and Iran, Jewish pilgrimage sites also attracted Muslim pilgrims (and e.g. in Iraq, they were definitively taken over by Islamic authorities after the Jewish almost total exodus in the mid-20th century in a climate of utter intimidation).



The lion-riding Maghrebin rabbi with a snake, in images the author generated using a Canva tool.

5. *The persecutor Yazdgerd [II] is swallowed by a dragon in his bedroom*

The patriarch Abraham’s proactive majordomo, his chief steward, is known as Dammēseq Eliezer (after the city of Damascus, but in the Babylonian Talmud, tractate *Yoma* 28b, Rabbi Eleazar explicates homiletically the surname of Abraham’s head of staff, as “*dole* [drawing, like water from a well] and *mašqe* [gives to drink] from the doctrine (*torato*) of his master to others”. So he is not just a steward serving dinner;



An ophidian dragon swallows the King, drawn in the style of Persian art by the Canva AI tool.

Mussaf (Additional) prayer? Because once upon a time, the King of Persia decreed that they must not recite *Harken, ye Israel* [which is part of the morning prayer and evening prayer], so they instituted that it would be said in the *Kedushah* (Santification) of the *Keter* (Crown) [i.e., in the public *Trisanctum* close to the beginning of the repetition aloud of the silent prayer which is the bulk of the Additional Prayer], and so did they pray, and a snake came in the middle of the day [i.e., soon after the Additional Prayer] and it swallowed up Yuzgard [i.e., Yazdgerd], the King of Persia”.

Hillel Weiss’s online annotated corpus of Agnon’s writings (he kindly searched it on my behalf, for the purposes of my dragons or unusual snakes project, as Agnon’s *oeuvre* is such a trove of traditional lore) cites for that passage of Agnon, as a source (something that Agnon himself indicated in square brackets), *Dammešeq Eliezer* and, from a major ritualistic compendium, *Beit Yosef Oraḥ Hayyim*, §423. That very brief section by Agnon appears on *Sefer, Sofer ve-Sippur* on p. 364 in the original, hard-cover edition, whereas in the 2000 paperback edition it is on p. 384:

למה אומרים שמע ישראל במוסף, שפעם אחת גזר מלך פרס
שלא יקראו קריאת שמע ותיקנו לאומרה בקדושה של כתר
והתפללו ובא נחש באמצע היום ובלעו למלך יוזגארד מלך
פרס. [דמשק אליעזר, עיין בית יוסף אורה חיים סימן תכג]

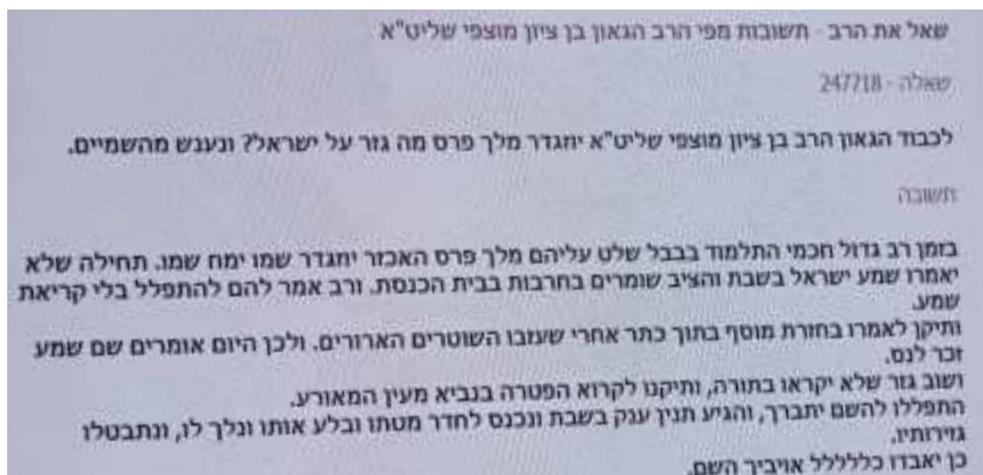
he is Abraham’s apostle of monotheism. The Book of Genesis credits Eliezer with negotiating and bringing about the marriage between Rebecca and Isaac. Several rabbinic books bear the title *Dammešeq Eliezer*. It was based on a passage in one of these (he enumerated three in his bibliography), that the Hebrew-language novelist Shmuel Yosef Agnon (1887–1970), a Nobel Prize winner, in his collection of anecdotes about rabbinic books and authors, *Sefer, Sofer ve-Sippur*, states: “Why one says [the declaration of monotheism] *Harken, ye Israel* during the

The second Sasanian emperor, Shapur I, got good press in rabbinic literature,¹⁰ whereas Yazdgerd II persecuted the Jews and executed some, so it is befitting that a tale has a “snake” swallow up “Yazdgerd”, but “Shabur”’s men outwit and kill a “snake” that was swallowing carriages from the King’s caravan.¹¹ It may be that Shapur II was intended, because in the occurrence in the Jerusalem Talmud, tractate *Nedarim*, 3.2.3, the passage is preceded by mention of a military campaign of the Emperor Julian (“Lulyanos”), and we know it was against Sapor II, i.e., Shapur II. In the same passage, it is stated that the snake was like a beam with a square cross-section, but the passage that follows denies that any creature was created square.

Yazdgerd II reigned from 438 to 457, succeeding his father, Bahram V, whose father was Yazdgerd I from his Jewish wife Shushandukht, the daughter of the most senior lay authority of the Jews in the Sasanian Empire: the Exilarch. Quite possibly, the shrine known as the Tomb of Esther in Isfahan, is the actual tomb of Shushandukht instead. Whereas Yazdgerd I was tolerant towards non-Zoroastrians (and for that reason was held a sinner by the Zoroastrian clergy), Bahram V left the Jews alone (while not engaging with them, unlike his father), and up to modern times has been popular in Iranian Perceptions as Bahram Gur, the onager-hunter (from *gur* ‘onager’). It has been said that the principle *Cuius regio, eius religio*, the compromise by which in early modern Germany, the state religion in each polity had to be that of its prince, befits how Yazdgerd II behaved: not only had he the Christians chased from the army; he also tried to force Christian Armenia to become

10 It may be that this was a later perception, facilitated by the reputation of that monarch in the general Sasanian context. In a book of 2024 (reviewed by Rubenstein favourably), Simcha Gross expresses caution and scepticism about taking as historical, talmudic evaluations of this or that Sasanian monarch, and such accounts may have been written even centuries later. It is true however that, say, Yazdgerd I treated religious minorities fairly (for which, the Zoroastrian clergy considered him a sinner), whereas Yazdgerd II mistreated them (which improved the nobility’s perception of him). Likewise, confirming to general Ethiopian historical memory, the Beta Israel (Ethiopia’s Jews) have a great respect for the Emperor Tewodros II, a centraliser and early moderniser; it may be that his being raised as a legitimate and noble child by a single, divorced mother (a stigma in Ethiopia, and his father soon died) made him less permeable to prejudice against the traditionally inferiorised Beta Israel, and moreover, even when extremely intrusive British missionaries convinced him to have them debate the Beta Israel, Tewodros was not at all keen to force them to convert as a result. Actually, he eventually, reasonably given their dangerous hubris (they also published rumours, spread by his detractors, about his having been a pauper as child, which was inaccurate), put those missionaries under rather comfortable arrest, but it brought upon a British invasion, the burning of his cliff-top capital city of Magdala, the sacking of the imperial library, his own suicide on 13 April 1968, and his young son being carried to Britain, and his bones not returned. Admittedly, once Tewodros was widowed, his behaviour became erratic and cruel, and upon remarriage, his haughty wife was resentful. The Foreign Office did not deign to forward, and just filed, his letter to Queen Victoria.

11 The man-eating snake in Iranic myth was discussed by Albrile (2016). For Iranic dragon-slayers, see e.g. Russell (2008), Márkus-Takeshita (2001). Pancaroğlu (2004) is concerned with lore about the itinerant dragon slayer in medieval Anatolia. As for the Germanic world, see e.g. Annelise Talbot’s (1983) “Sigemund the Dragon-Slayer”.



A present-day rabbinic responsum from the Web, about the dragon swallowing up Yazdgerd.

Zoroastrian (again), because he, their lord and master, was a Zoroastrian.

Yazdgerd II also persecuted the Jews, by forbidding the observance of the Sabbath, as well as the recitation of the monotheistic declaration of faith, *Harken, ye Israel* (*Shema' Yisra'el*). Half a millennium later, we learn from the Gaonic responsa from the rabbinic academy in Pumbedita (now Falluja in Iraq) not only about that persecution of the Jews, but also about a tradition claiming (in Aramaic) that because of the prohibition of the sabbath, the Jewish Sages prayed Heaven for mercy, and a dragon (*tannina*) entered the sleeping quarters of Yazdgerd, swallowed him up, and that evil decree became nul and void.

The thing is, this obscure episode occurs again and again in rabbinic literature throughout history, and Hillel Weiss kindly came up with occurrences at websites in rabbinics: either to signal some particular historical textual occurrence, or in a present-day rabbinic responsum for the wide public, by a rabbi who adopts colloquial Hebrew and even demotic spelling (“KLLLLL”, i.e., *kol*, ‘all’, as though one was to write “alllll” in English), concluding that it served him well, that persecuting king.

Agnon had cited both *Dammešeq Eliezer* (without identifying which one of the three books bearing that title and listed in his bibliography he meant), and *Beit Yosef Oraḥ Hayyim*, §423. The latter book (*House of Joseph*) is quite prominent in rabbinic jurisprudence, which was authored — beginning it in Adrianople in 1522, and finishing it in 1542 in Safed in the Galilee — by Rabbi Joseph Caro, born in Toledo in 1488, and who died in Safed in 1575. The *editio princeps* of *Beit Yosef* is of 1550–1559. *Beit Yosef* often cites (including concerning Yazdgerd and the dragon) *Shibbolei haLeket* (*Ears of Gleaning*), a compilation of ritual law by Zedekiah ben Abraham Anau, a Roman rabbi and physician from the 12th century (trained in Rome and in Germany). *Shibbolei haLeket* is concerned with the liturgy and other customs, so, like the passage in Agnon, it was relevant for that passage from Agnon,

and indeed, *Beit Yosef Oraḥ Hayyim*, §423, credits for that *Shibbolei haLeKet*, §45. The following reproduces the passage the way it appears in *Beit Yosef*:

The Geonic Responsa are credited, and indeed, the tale about Yazdgerd and the

מצאתי בתשובות הגאונים לפי שבימי רב גזר יוזגדר מלך פרס שלא יקראו קריאת שמע, מה עשו חכמים שבאותו הדור תקנו להבליעו בין הקדושות: רישא – שמע ישראל וסיפא – אני ה' אלהיכם. ולמה תקנו לומר בהבלעה כך כדי שלא תשכח ק"ש מפי התינוקות ובקשו רחמים מן השמים ובא תנין בהצי היום ובלע את יוזגדר מלך פרס בבית משכבו ובטלה הגזרה. אמרו חכמים שבאותו הדור לא נבטל שלא לאומרה כלל דכי שיתפרסם הנס לדורות אלא נקבע אותה בתפילת המוספין ובתפילת הנעילה שאין שם ק"ש כלל וכן מנהג בשתי ישיבות.

dragon has come down through the extant writings of the Geonim of the academy of Pumbedita (i.e., Falluja). The Babylonian Gaonate was the supreme religious authority of the Diaspora Jews from the late sixth century C.E., to the middle of the 11th century, with the death of Hai Gaon, the son of Sherira Gaon, who headed the academy of Pumbedita from 968 to 1006. Sherira Gaon sent a book-length epistle to Rabbi Jacob ben Nissim of Kairouan in Tunisia, prompted by an inquiry by the latter and being a responsum dated 987. It is a chronicle of the post-holders of rabbinic academies, and of the development of rabbinic literature up to that point in time.

Concerning the persecution under Yazdgerd and the bad end to which that king supposedly came, the source is not only the *Epistle of Sherira Gaon* (part of the Geonic Responsa). He says that a particular rabbi died in a particular year, when there was a persecution and Yazdgerd decreed that the Jewish Sabbath shall be abolished. The tale about the dragon (*tannina*) swallowing Yazdgerd appears there, and it is stated that the persecution came in the year of the demise of Rav Naḥumi, head of the academy at Pumbedita. Who was that?

Sherira succeeded Nehemiah ben Kohen Tzedek as head (dean) of the Pumbedita academy, but in that college's politics, Sherira (the second most senior manager) and a majority of the faculty had refused to recognise him, and he held the post (from 960 to 968) because of the support of some wealthy laymen. Sherira's father, Hananiah ben Yehudai Gaon, had been head of that academy in the years 937–943. Nehemiah had already tried to obtain the post during the tenure of Aaron ibn Sargado (943–960), but had been unsuccessful, because the faculty found the incumbent superior to him in all respects.¹² (Nothing new under the sun, in academia.)

Naḥumi could be a variant of *Nehemiah*. Note however that the Gaon heading the academy of Pumbedita briefly in 858–860 had been Menaḥem ben Rav Yosef

ben Ḥiyya. Moreover, at the end of the Amoraic era, the penultimate head of the Pumbedita academy had been Rav Raḥumi I,¹³ who was succeeded by Sama bar Rabba. The latter was succeeded by the first head of the Pumbedita academy of the Savoraic period, Rabban Yosi, from 476 to 514. In the eight, and final, generation of the Amoraic period, the most prominent scholar had been Ravina II, who headed the academy in Sura and was a disciple of Ravina I and Rav Ashi. By definition, the Babylonian sages mentioned in the Babylonian Talmud are the Amoraim, even though the editing of that huge corpus continued under the Savoraim. The anonymous statements (*stam*) in the Babylonian Talmud are ascribed to the Stammaim, who were at work during both the Amoraic and the Savoraic periods. Therefore, clearly what Sherira Gaon was referring to was the year of the demise of Rav Raḥumi. Holder and Goldwurm write (1986, p. 205, their square brackets, my added curly brackets):

[...] the Christians aroused much resentment. The *magi*, the priests of the Persian religion, were stirred to action. This movement came to a head during the reign of the next king, Yazdegerd II (438–457 CE / 4198–4217 {of the Jewish calendar now in use}). At first, the *magi* directed their hostility only against the Christians, even instigating another war against the Byzantine Empire (441 CE / 4201). However, as the power and influence of the *magi* grew, they began to turn their activities against Judaism as well. Towards the end of his reign, Yazdegerd II enacted openly anti-Jewish laws.

Thus, R' Sherira Gaon states: "There came a time of *shemad* {i.e., forced conversions}, when Yazdegerd [II] decreed the annulment of the Sabbath ... However, [the sages] prayed for mercy, and a snake swallowed Yazdegerd in his sleeping quarters, and the persecution was annulled" (*Iggeres of R' Sherira Gaon*, Levine ed., pp. 94–96).

The historian Zev Yavetz (*Toldos Yisrael*, col. VIII, p. 144) speculates that the "snake" mentioned is a veiled allusion to a successful conspiracy that resulted in the king's assassination, and that it was the fight over the succession that resulted in the annulment of the decree.

Both Holder and Goldwurm's book, and the Hebrew-language 14-volume ancient history of the Jews by Ze'ev (Wolf) Yavetz (Kolno, 1847 – London, 1924), cater especially to religious Jewish readers, and both pay much attention to Jewish sources. Yavetz's work was more that popularisation, and involved actual and valuable research still worth perusing. His eight volume is of 1937/8, and can be downloaded from the Web.¹⁴ The relevant part of the text on his page is reproduced here. It is not a fact that he was overthrown or assassinated. A war of succession followed his death.

Yazdegerd II died in 457; he had reportedly not designed a successor and instead—according to the medieval historian al-Tha'alibi—entrusted the task to the elite. Civil

13 https://en.wikipedia.org/wiki/Academy_of_Pumbeditha

14 <https://hebrewbooks.org/36985>

war soon followed; his eldest son Hormizd III ascended to the throne at the city of Ray in northern Iran, while Peroz fled to the northeastern part of the empire and began raising an army in order to claim the throne for himself. The empire thus fell into a dynastic struggle and became divided. The mother of the two brothers, Denag, temporarily ruled as regent of the empire from its capital, Ctesiphon.¹⁵

תולדות ישראל

והסלך אֶזְרְגֵרְד הַמּוֹשֵׁךְ אֶת חֲסֵדוֹ לְכַנֵּי יִשְׂרָאֵל, יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ. עַד כַּעֲשָׂר שָׁנִים לְשָׁנֵי מוֹת רַב אֲשִׁי, וַיִּסְלֹךְ תַּחְתּוֹ כַּר הַרְיָן – הַחֲמִישִׁי – אֶתָּה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה. כָּל הַיָּמִים הָאֵלֶּה הָיוּ יָמֵי שָׁקֵט וּמְנוּחָה לְאַבְוֹתֵינוּ כִּימֵי מַרְבִּית מַלְכֵי פָּרַס. תַּחַת בְּרַ הַרְיָן מֶלֶךְ אֶזְרְגֵרְד – הַשְּׁנַי – תִּשְׁעַ עֶשְׂרֵה שָׁנָה. וַיָּנַח לְיִשְׂרָאֵל נֶגַם בִּימֵיו. אֲוֹלַם בְּשָׁנָה הָאַחֲרֵינָהּ לְמַלְכוּ, עָבְרָה עָלָיו רוּחַ קְנָאָה דַּהּ וַיִּפֹּ אֶת אֹנֹת לְקַבְרֵי הָאֲמִטְנָשִׁים. וַיּוֹצֵא דָבָר שְׁלֵמוֹן לְהַסֵּר אֶת הַשִּׁבְתַּת סָקְרָב יִשְׂרָאֵל, וַחֲצַר לְאַבְוֹתֵינוּ מֵאֲדָר, וַיִּקְרָאוּ מִרַב כַּר רַב אֲשִׁי וְרַב סַמָּא אֵל הַיּוֹשֵׁעַ בְּקוֹלָם. וַיִּקְשְׁרוּ עִבְדֵי אֶזְרְגֵרְד עָלָיו וַיִּקְחוּ וַיִּסְתְּרוּ בַּחֲדָר מִשְׁכָּבוֹ 4217–4457, וַתּוֹסֵף הַרְעִיָּה.

[...]

י' ע' הַתְּרָה הַבְּעִיָּה. י' הַתָּה שְׁנֵי הָאַחֲרֵינָהּ הָיָה 427 וְבָרַב נִחְמָן בֶּר רַב הַנָּגָה רִישׁ מִיִּבְתָּא מִתְּמָא כְּתוּב, וַיִּשְׁכַּב בְּשָׁנַת תַּסְסִין וַחֲבַל שְׁמַרְא וְהָרַי יֶזְרְגֵרְד לְבַסְלוּי שְׁבַתָּי (אֲנִרְשִׁי) וּבְכַן שְׁמַרְשׁ הַרְבֵּה, כִּי קִרְטָה מִיִּבְתָּא רִישׁ בְּרִיָּה שְׁחֵלַת כְּשַׁנַּת 428 לְעוֹרָה הָאַסְרָה, לְשִׁפְתָּהּ וַח נִמְסָר בְּרַב נִחְמָי רִישׁ רֵאָוִמְבֵּרִי, וַסָּבִיב כְּשַׁנַּת סָסִין כְּעִירָן שְׁמַרְא דְּנִזְלַי יֶזְרְגֵרְד וּבְתַרְיָה מֶלֶךְ רַב סַמָּא בְּרִיָּה דְּרַבְנָא וּבְאַתָּה הָרַק רִילִיָּה וְהָרַב בֶּר רַב אֲשִׁי שְׁמַעֲטָן מִן הַרְאִסְוִיָּם וְרִאִינוּ כְּתוּב בְּמַפְרֵי וּכְרוּזֵיהֶם רַבְשִׁי רַחֲמֵי וּבְלַעֲיָה הִנָּא לְיֶזְרְגֵרְד מַלְכָּא בְּבִי מִשְׁכַּבְיָהּ וּבְחַבַּל שְׁמַרְאֵי (סס). וַיִּמֵּי רַב סַמָּא הָלַךְ הַחַלּוֹ כְּשַׁנַּת 426 הָאֶזְרְגֵרְד מֵת בְּשַׁנַּת 427 וּבְלַעֲיָה תְּנִין זֶה הָיָה כְּנֵי מְתוּם לְמִיתָתוֹ בְּרִיָּה קִיסְרִים וְאִילֵי סַמָּא הֲצַרָה מִיִּשְׂרָאֵל לְרַנְלֵי מַלְחַמַת מִירָה וְהַרְרִיקְרָא בְּנֵי אֶזְרְגֵרְד עִיר הַמְּלוּכָה (Zeitschrift der deutsch-morgentl. Ges. VIII 71). י' ע' הַתְּרָה הַקּוֹרְמַת, י' א' – הַיּוֹה קְאִיִּטְנָא

The account and hypothesis in Zev Yavetz's history on Yazdgerd and the dragon provide a useful meticulous note, which it is worthwhile to reproduce, with the exact Geonic Responsa wording.



A drachma coined during the reign of Yazdgerd II.

15 https://en.wikipedia.org/wiki/Yazdegerd_II



Yazdgerd II's anti-Armenian 451 persecutions: from a webpage in Spain, at the *¡Arre caballo!* site.¹⁶



Yazdgerd being swallowed by the dragon. AI-generated image using a Canva tool, which does not handle elaborate textual prompts as input but requires a five-word descriptor.

A Copilot-generated image, in Persian style, for the scene of the dragon about to swallow Yazdgerd.



This Copilot-generated image for Yazdgerd and the dragon combines Persian art and comics conventions (such as the drops of saliva indicating the dragon's intent). Copilot was impervious to prompts trying to impose a Sasanian-style crown, with the disk of the sun and the crescent of the moon.

It is fitting that in the chain, or rather, stemma in the stemmatological sense, of transmission of the tale about the dragon swallowing up Yazdgerd II in his sleeping quarters, we also find Agnon, a mainly literary author, but also an avid erudite collector, who died when I was a teenager (even though he did enmesh the concise narrative in his magic realistic novels, as he was wont to do with the rabbinic cultural heritage). Agnon never attended school, but always was a bookworm, and this enabled him to collect the multitude of nuggets one finds in *Sefer, Sofer ve-Sippur*, which however was a rather late work of his, not a direct development of what he had been collecting early in life. Once at the library of the Jewish community of Berlin, the scholar Gershom Scholem saw Agnon perusing the catalogue. Agnon explained: "I was looking for a book, which I may not have read yet". In 1912 Agnon had moved from Ottoman Palestine to Berlin. In 1924 in Bad Homburg, a fire (set by a neighbour to cheat his insurers) consumed Agnon's flat, destroying his manuscripts and rare book collection (4,000 volumes). This prompted him to return to Jerusalem.



A modern commercial little statue of Shapur I, reflecting an ancient relief and gigantic statue.

6. *King Shapur (“Shabur”) cunningly overcomes the dragon that swallowed carriages from his caravan*

There is a Jewish tradition from the first millennium C.E., claiming that a well-regarded king, Shabur (Shapur or Shabuhr, presumably Shapur I) was faced with a huge snake (an ophidian dragon) swallowing carriages from his caravan while it, with him also travelling in it, was crossing a desert. They managed to deceive and kill the dragon. It is not some individual heroic human who accomplishes that feat. Rather, it is team work, and the method employed reminds of how the dragon from the apocryphal additions to the Book of Daniel was so fed as to make it unable to resist.

There are sundry occurrences of the tale about Shabur and the dragon, in the rabbinic literature. In all variants, curiously, the discussion turns to that narrative at a point when what was discussed was the desert of Shur (between the Sinai Peninsula and the Negev) in the biblical account of the Exodus. For obvious reasons, a Sasanian emperor would not have been travelling in *that* desert, which was in Roman-ruled territory. In order to accomplish the conflation of deserts, one from the Exodus, and the other from territories within the reach of Sasanian power, it is claimed that the

desert of Shur is the same as the desert of Kub (kwb), whose names is also spelled, in a version, as Kazab (kzb), ‘mendaciousness’, because of a shape similarity between two letters of the Hebrew alphabet.

Not all versions name the desert. The following is from¹⁷ the Jerusalem (= Palestinian) Talmud, tractate *Nedarim* (Vows) 3:2, as per the 1999–2015 translation and notes (they are in italics) by Heinrich G. Guggenheimer (their square brackets, my added curly brackets). It is an important version, because it refers to the Emperor Julian, so Shapur is probably Shapur II rather than Shapur I (unless they were conflated):

MISHNAH: {in Hebrew, quoted from an earlier code:} Exaggeration vows: If he said, if I did not see on this road [crowds] like those who left Egypt; if I did not see a snake [as thick] as the beam of the olive press. Vows in error how? If he said, if I ate or drank, and he remembers that he had eaten or drunk, that I shall not eat or shall not drink, and he forgot and ate or drank. If he said, a *qônām* {vow} that my wife cannot enjoy anything from me because she stole my wallet or hit my son, and it turns out that she did not hit him or became known that she did not steal. If he saw people eating [his] figs and said to them, these are for you as *qorbān* {sacrifice}, but the persons turned out to be his father or brothers with others. The House of Shammai say, these are permitted, those with them forbidden. But the House of Hillel say, these and those are permitted.

HALAKHAH: {normative elaboration, in Aramaic:} “Vows of exaggeration,” etc. *From here on, most of the Halakhah {i.e., norms} is also in {tractate} *Šebuot* {i.e., Oaths} 3:9–11. Is it impossible that crowds like those who left Egypt went by? But we are dealing with one look. Was it not the case that when Emperor Julianus went there *The Babylonian campaign against Sapor II in the year 383 C. E., 1’200’000 [men] went with him? But we must be dealing with one look.

Did not the snake of king Sapor swallow camels and carts? *A toned down version of King Sapor’s snake is in the *Babli*, 25a and *Šebuot* 29a. There, the story of the snake is discussed by Samuel, which shows that the reference is to Sapor I.¹⁸ When they wanted to kill it, they filled camel bags with straw and put glowing coals inside; it swallowed them and died. Rebbi Jehudah bar Pazi said, I saw a snake skin which filled the space between two columns. Rebbi Samuel bar Jacob said, I saw a snake skin which covered the genii *Possibly statues of emperors who after death became *divi*. But cf. Note 41. of government. Samuel said, square. *The snake was perhaps not particularly large but it had the form of a beam with square cross-section. Could

17 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Nedarim.3.2.3?vhe=The_Jerusalem_Talmud_edition_by_Heinrich_W_Guggenheimer_Berlin_De_Gruyter_1999-2015&lang=bi

18 Shemuel is the earliest rabbinic scholars in Babylonia we are aware of. If he of all people is discussing that narrative, then the king must be Shapur I rather than Shapur II. However, just because the text ascribes a statement to Shemuel may not be a historically accurate ascription. At any rate, I reckon that this tale type may even have pre-existed Sasanian times: folktales tend to be retold and reapplied to sundry characters.

you say it was not square, why must it be large? Even if it was small! Rebbi Mattaniah said, it is the way of this Tanna {i.e., pre-Amoraic Sage, pre-200 C.E.} to speak only about large things. You should know that it is so, for we have stated: “A flying camel”. Could he not have stated “a flying rat”? It was stated: “Rabban Gamliel says, there is nothing square from the six days of Creation.” Rebbi Berekhiah objected: Did we not state: “The body of baheret {scaly infection} is like a square Italian grit.” Rebbi Bisna said, that in itself says that there is no square. Why did we state that? That he should square it. But there are lice! They are full of knots. But there is the knee of a mountain goat! It is round below. Rabban Simeon ben Gamliel spoke only about animals. It was stated so: There is square in foods, there is no square in animals.



Shapur (in the inset) observing the dragon attacking a carriage in the desert (modified Copilot image).

Roman sources also related about snakes and dragons.¹⁹ In one Roman narrative, an army is faced and struggled with a gigantic snake. In *De superstitionibus*, a chapter in his *Facta et Dicta Memorabilia*, Valerius Maximus (active during Tiberius' reign) wrote about a Roman legion, led by the consul Marcus Atilius Regulus, fighting a huge snake from the end of the First Punic War, and he presents (via two of his excerptors) two versions of that episode (the shorter is by Julius Paris). The Romans were encamped at the Bagradas River, but the gigantic snake prevented them from accessing the river, seized many soldiers in its mouth, and by whirling its tail, crushed others. The snake was eventually killed, but it supposedly was a long fight that involved hurling engines and catapults. The skin of that serpent was reportedly sent to Rome, and its size is given as 120 feet

long (a measurement given by Tubero and Livy). In a poem, Silius Italicus had this story told by a veteran of the campaign. See Wardle (2005), Ziolkowski (1987), Hall (2018). “It is of note that when Ophellas, a Ptolemaic governor, marched to the camp of Agathocles in the fourth century BC, many of his colonists and men were killed by

¹⁹ Trinquier (2008) discussed mythical serpents in the writings of Latin poets. Ogden (2013a) is concerned with dragons in the Greek and Roman worlds, whereas his 2021 book, *The Dragon in the West*, considers dragons in ancient myths.

snakes along the coast of North Africa” (Hall, *ibid.*, citing Diodorus Siculus 20.42.1–2). Stothers (2014) made an attempt to rationalise reports of a “Great Serpent”.

Also bear in mind that a king can also swallow up a victim, like a dragon: “Nebuchadrezzar king of Babylon devoured me and discomfited me; he swallowed me like a dragon (*tannin*)” (*Jeremiah* 51:34). As for the concept of being swallowed (which is idiomatic, in both Biblical Hebrew and Modern Hebrew in the sense of being harmed), in *2 Samuel* 17:16 it is applied to King David in the wording of what Hushai the Archite, leaking what Achitophel had advised Absalom to do, warns the priests Zadok and Abiathar: “Now send at once and tell David, ‘Do not spend the night at the fords of the wilderness, but cross over at once; otherwise the king and all the troops with him will be annihilated’”,²⁰ where the verbal form for the latter is *yebulla*‘ (‘be swallowed’ followed with the dative).



The basilisk had been staring at the bird’s shadow, but the bird is disintegrated (Copilot image). The bird and basilisk.

7. *The basilisk: as it stares at the shadow of a flying bird, the bird falls to pieces*

In rabbinic literature from the first millennium C.E., we find the basilisk: a “snake” whose sight of even just the shadow of a flying bird causes that bird to fall in pieces; a man collecting wood sees, unseen, that snake, and all his hair falls off because of the scare. In the *Mekhilta of Rabbi Ishmael* (perhaps of the third century), which deals with the Book of Exodus, in the first section of the chapter on the pericope *Vayyassa*‘ (i.e., “And Moses] made [Israel] journey [from the Sea of Reeds]”, *Exodus* 15:22), we are told about the desert of *Kuḇ* or *Kazab* (identified with the desert of Shur, as a context that also gives rise to the tale about King Shabur and the dragon). Shraga

²⁰ https://www.sefaria.org/II_Samuel.17.16?vhe=Tanach_with_Ta%27amei_Hamikra&lang=bi&with=all&lang2=en

Silverstein's translation at the Sefaria database, at *Vayyassa*' 1:6, has this text:

(Exodus 15:22) "And they went out to the desert of Shur": This is the desert of Kazav. They said about the desert of Kazav that it was nine hundred parasangs by nine hundred parasangs — all full of serpents and scorpions, viz. (Devarim {Deuteronomy} 8:15) "... who led you in the great, awesome desert of snake, fiery serpent, and scorpion, etc." And it is written (Isaiah 21:1) "A prophecy of the desert of the sea, etc.", and (Ibid. 30:6) "A prophecy of the beasts of the south in a land of affliction and oppression, lavi and layish (types of lions) among them, efeh and flying serpent, etc." "efeh" is a viper. It was said about this viper, that when it sees the shadow of a bird flying in the air and "links up" with its shadow, its limbs descend, in spite of which (Jeremiah 2:6) "they did not say 'Where is the L-rd who brought us up from the land of Egypt, who led us through the wilderness, a land of deserts and pits, a land of drought and tzalmaveth?'" What is "tzalmaveth"? "tsel" (a shadow) and (i.e., accompanied by) "maveth" (death).

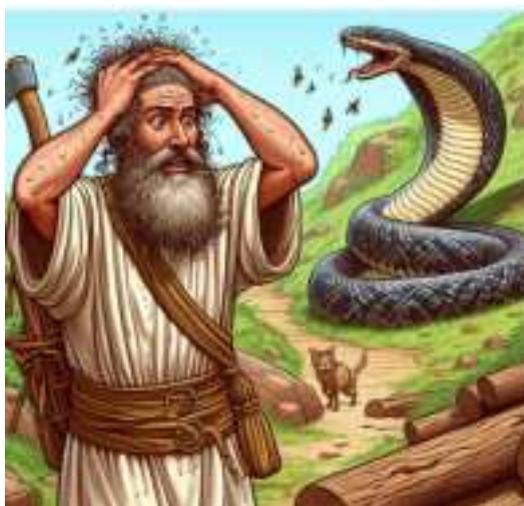
8. *A man collecting wood sees unseen the huge snake (the basilisk), and is so scared that he loses his hair, and is thereafter nicknamed "baldie" (mēruṭa)*

The claim about the *ef'eh*, which in context refers to the basilisk, staring at a flying bird, the effect being that the bird is disintegrated, even though the huge snake had not been seeing it other than as the shadow it casts, is juxtaposed in the *Mekhilta of Rabbi Ishmael, Vayyassa*' 1:6 (as well as in the version in *Midrash Tanḥuma*), to this narrative (in Hebrew): "Rabbi Abba said: this is something that was related to us by our great rabbi [i.e., Judah the Prince, the Ethnarch, who in the earliest Severan period had a rank equivalent to that of a *dux*, a vassal king, but also was a major scholar]: there was a person in the Land of Israel, and they called him *mēruṭa* (Baldie [in Aramaic]). Once upon a time, he climbed on a mountain to collect wood, and he saw the snake sleeping, but the snake did not see him. At once, the hair of his head fell off. And no hair [re]grew in him until the day of his death, so they called him *mēruṭa*" (my translation).

In this tale, the snake does not see the man. In ancient Roman lore, it was claimed that were a wolf to see a man before the man would see the wolf, the man would become dumb. In the Hebrew tale instead, the basilisk has not seen the man, and yet, the man is harmed, presumably because of the man's strong emotions.



A cropped Copilot image, as I did not manage to get the tool to make the man unseen by the snake.



Even as advanced a tool as Copilot in early 2024 would not get it that a little cat could not walk, snobbishly unflappable, outwardly fearless, between the big snake and the utterly scared man.

9. *Abaye's teaching assistant overcomes the seven-headed dragon (the Hydra)*

We come across the Jewish oikotype (i.e., the culturally specific adaptation of the type) of the Hydra of Lerna: not the muscular Herakles, but a devout and quite bright teaching assistant of the Babylonian rabbi Abaye survives the demon haunting the school, when it appears as a seven-headed dragon; he falls on his knees and prays, and head after head of the monster is supernaturally chopped off.²¹

A narrative with the features of a folktale (as a figure of authority is behaving not as per expected norms: he deliberately has the protagonist run a mortal danger, just in case it would bring advantage, and the protagonist in the end addresses the slain dragon in a childish way) occurs in the Babylonian Talmud, tractate *Kiddushin* 29b:

Our Rabbis taught: If he has himself to teach and his son to teach, he takes precedence over his son. R. Judah said: If his son is industrious, bright, and can retain his learning, his son takes precedence over him. Like the story of R. Ya'akov, son of R. Aha b. Ya'akov, {who} was once sent by his father [to study] under Abaye. On his return he [his father] saw that his learning was not so sharp. He said to him: "I am better than you. You stay here, so that I can go." Abaye heard that he was coming. There was a certain demon that haunted Abaye's schoolhouse, so that when [only] two entered,

²¹ The bright youngster, hired as a teaching assistant instead of his father because the son was a better scholar, is named, but is an obscure character. In Islamic iconography, dragons are sometimes associated with saints (Daneshvari, 1993). But also consider Almut Hintze's study (1999) "The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology".

even by day, they were injured. He [Abaye] said, “Let no man give him a place to stay, perhaps a miracle will happen.” So he [R. Aha b. Ya’akov] entered and spent the night in that schoolhouse, during which it [the demon] appeared to him in the guise of a seven-headed dragon. Every time he [the {son of} R. Ya’akov] fell on his knees [in prayer] one head fell off. The next day he said to them: “Had not a miracle occurred, you would have endangered my life.”²²

I tried to get Copilot generate images illustrating this scene, and at first it was very frustrating, because there would be more than seven dragon heads, and the young protagonist would pray with joined hands, and I did not manage to get Copilot take it on board that such a gesture befits Christian or Buddhist prayer, but not Jewish prayer. And then, three astonishingly good images were generated.

As I shared them with a few correspondents, it became apparent that sometimes, we were viewing them as an allegory for the Jews’ situation worldwide, in the overt calls for genocide since 7 October 2023 (when people in towns and villages a short distance from the university town where I lived ten years were systematically exterminated), especially as that email exchange was at the time when (on the night of 13 April 2024) a massive attack with ballistic missiles, cruise missiles, and drones was launched by Iran against Israel; one casualty resulted: a cute seven-year-old Bedouin Israeli girl was very severely wounded in the head as she was sleeping (and this, too, a short distance from where I used to live: she was in care at the hospital across the street from the campus where I spent my days, year after year).



Abaye’s teaching assistant facing the demon appearing as a many-headed dragon: the Hydra.

²² As per one of the translations at the Sefaria database. The original is in Aramaic. https://www.sefaria.org/Kiddushin.29b.13?ven=Daf_Shevui&lang=bi



10. The coiled huge snake preventing access to a saintly sage's burial cave

The Jewish Galilee is notable for the spread of putative tombs of Jewish saints, and this is in line with the pre-Islamic Byzantine history of the wider area; thus, it may have been the influence of the prominence of the cult of saints in Byzantine culture. The hagiography of Rabbi Shim'on bar Yoḥai (later considered central to Jewish mysticism) had him hide from the Romans in a cave for many years, with his son, whereas the son came to have a mixed reputation, apparently because he unwittingly caused the Romans to turn him into a collaborator. To spare himself vilification upon his death, he lets his wife keep him unburied (and undecomposed) in the loft. Years later, the men of a neighbouring village seize his body to bury him as a saint, in the cave where his father is buried, but they need negotiate a huge snake standing guard.

A circling snake, from how it is described this arguably was an *ouroboros*, unless it was just coiling, occurs in the tale (in the Babylonian Talmud, at *Bava Metsi'a*, 84b) about the burial of Rabbi Eleazar, the son of Rabbi Shim'on bar Yoḥai, the entrance to whose burial cave the snake is guarding. The inhabitants of the town where the son had lived and died, Akhberayya or Akhbaria, would not allow the body to leave their town, but the inhabitants of Biri managed to remove it on the eve of the Day of Atonement, when the locals were busy. The relevant passage is in Aramaic; given here is the Steinsaltz translation from the Sefaria database:²³

One day, which was Yom Kippur eve, everyone in the town was preoccupied with preparations for the Festival. The Rabbis sent a message to the residents of the adjacent town of Biri instructing them to help remove the body of Rabbi Elazar, son of

²³ https://www.sefaria.org/Bava_Metzia.84b.12?lang=bi The text in boldface, as usual in Sefaria, corresponds to the original text; the non-bold text is explanatory within the translation.

Rabbi Shimon, from the attic, and they removed his bier and brought it to his father's burial cave. They found a serpent [le'akhna] that had placed its tail in its mouth and completely encircled the entrance to the cave, denying them access. They said to it: Serpent, serpent! Open your mouth to allow a son to enter next to his father. It opened its mouth for them and uncoiled, and they buried Rabbi Elazar, son of Rabbi Shimon, alongside his father.

Consider now a tradition concerning the (initially wayward, but subsequently righteous) son, Yose, of Rabbi Eleazar, the son of Rabbi Shim'on bar Yoḥai. *Bava Metsi'a*, 85b, states (in Aramaic, then switching to Hebrew):

When this Rabbi Yosei died, he was brought to his father's cave for burial. A serpent encircled the entrance of the cave, denying any access. Those present said to it: Serpent, serpent! Open your mouth, so that a son may enter next to his father. The serpent did not open its mouth for them. The people there thought that Rabbi Yosei was denied burial alongside his father because this one, Rabbi Elazar, son of Rabbi Shimon, was greater than that one, Rabbi Yosei. A Divine Voice emerged and said: It is not because this one is greater than that one; rather, it is because this one, Rabbi Elazar, experienced the suffering of the cave, while that one, i.e., Rabbi Yosei, did not experience suffering of the cave. Rabbi Elazar, son of Rabbi Shimon, suffered with his father for thirteen years in a cave while hiding from the Romans (see Shabbat 33b).

The snake is addressed in the feminine: “‘*Akhna!* ‘*Akhna!* Open thy (f.) mouth (f.)”, but is this the snake's own mouth? Couldn't it rather be the mouth of “her” cave?



These two Copilot-generated images (modified using for deletion Photoroom and Gimp) suggest alternative understandings of how the huge snake guarding the burial cave may be coiled.

11. Women supposedly sporting the image of an ἔχις dragon on their shoes, by exegetical semantic remotivation of biblical wording for waddling gait

In another text, a biblical complaint about wayward ladies is amplified homiletically, with one Sage suggesting their shoes carried the image of a dragon. This is afforded by interpreting a verbal form about their waddling gait, as though it was derived from a name for snake, 'ekhes, itself probably from Greek ἔχις for 'viper'.

The second hemistich in *Isaiah* 3:16 reproaches the daughters of Zion with the following words, with a difficult verb, *te'akkasna*. The 2023 revised Jewish Publications Society translation had: "And with mincing gait, Making a tinkling with their feet". That 'aks relies very much on conjecture. If I am to see in the verbal form a cognate of the Arabic 'aks for 'opposite', then the Biblical Hebrew verbal form would mean 'they wiggle their hips'. But the Roman-age scholars in Roman Palestine were used to the snake name 'ekhes, from the Greek *echis*, for either a snake species (the viper: ἔχις), or even the basilisk, which we have already considered. The *Mekhilta of Rabbi Ishmael*, at *Vayyassa* 1:6, names the basilisk as 'ekhes.

It may even be that there was already in Biblical Hebrew an Aegean influence, and that when *Isaiah* 3:18 enumerates, among women's jewellery, the anklets (*ha'akhasim*), these were anklets shaped in the form of a coiled snake (like some modern bracelets). It has been claimed these anklets would be connected by a cord constraining the legs, so that the steps made by women be short, for added elegance. In *Leviticus Rabbah* 16:1, by one opinion, there was a *dragon* image on the shoes; the Sefaria database annotated translation of 2022 renders this as follows:²⁴

"And strut [*te'akasna*] their feet" – Rabbi Abba bar Kahana said: There was the form of a serpent **One term for a serpent is akas. The serpent was a symbol of idolatry.* on her shoes. The Rabbis say: She would bring an eggshell and fill it with balsam and place it under the heel of her shoe. When she would see a group of young men, she would stomp on it and the scent would spread through them like the venom of a serpent.

Copilot-generated images of shoe models with dragons in them. But the lady to the right has three feet: sometimes, AI image generators count limbs or (more often) fingers wrongly.





A Copilot-generated image, from the same prompt. The dragon is not quite in the shoe.



An unsuccessful attempt to get Copilot to draw shoes: it drew dragon-riding Far Eastern persons.

12. David's other sin: when Uriah and his fellow soldiers were slain by the dragon-ornated swords of the Ammonites, these credited the dragon

The Book of Kings blames King David for the Uriah episode, but a medieval text, seeking to exonerate him (shifting blame to Uriah), comes up with the idea that David's sin was in bringing about a skirmish with the Ammonites, whose swords had a dragon etched, so they credited the Israelite casualties to the idolatry

of which the dragon was the representative. This occurs in a mystical commentary to the Pentateuch, *Tzror ha-Mor* (*Bag of Myrrh*, after *Song of Songs* 1:13), rewritten from memory, in Fez, by Abraham Saba (1440–1508) after he had to flee Lisbon, in Hebrew text while commenting on *Deuteronomy* 30:14. It also occurs in Zoharic Aramaic text (which was the source), in a Kabbalah classic: *Zohar, Mishpatim* 3:254.



The best Copilot-generated image, for the Ammonite army with a dragon in relief on its swords.



A Copilot-generated image for the ancient Near Eastern army with weapons ornated with a dragon.



The dragon is on the hilt: another interpretation afforded by Copilot-generated imagery.



Beautiful, yet unsatisfactory images generated by Copilot: swords like these would not be functional.

13. *The Teli, a celestial dragon, in medieval Jewish astronomy*

Medieval Jewish astronomy had the concept of the *Teli*, a celestial dragon. One also finds (as shown by Kuehn 2012) the dragon in Islamic astrology. The literal sense of *Teli* in Hebrew is ‘suspended’, ‘the one hanging over’. In the index of Eisenstein’s *Bibliotheca Midrashica* (= *Otsar Midrashim*), on p. 605, s.v. *Teli* he refers not only to the *Baraita of Samuel*, but also to the (celestial) northerly dragon in the Book of Constellations (*Sefer Mazzalot*) and *Sefer Yetsirah*, late antique or medieval texts that mention the *Teli* indeed.

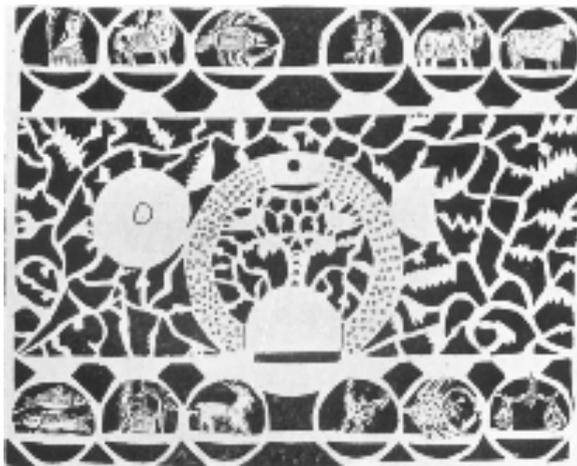


A celestial *ouroboros* from *Pistis Sophia*, through which the souls of the sinners circulate (Copilot).²⁵

The discussion of the *Teli* in the mystical *Sepher Raziel* (about which, see Leicht 2006) makes a connection between the *ouroboros*, and a concept, the *Teli*, that was important in Jewish astronomical discussions from the Middle Ages. Shalev-Einy explains (2015, fn. 24): “In Baraita de Shmuel, the “Leviathan, the slant serpent [Isaiah’s *nahaš bariah*]” is identified with the *teli*, a term in astronomy describing a mythological dragon [p. 466:] whose head and tail indicate the nodes, the two points where the moon passes the ecliptic from south to north and from north to south. A similar terminology was adopted by Shabbetai Donnolo (913–82) in his commentary to *Sefer Yetzirah* and later by Ibn Ezra”. Donnolo was a Jewish physician from Oria in Apulia, and a writer on medicine and astrology. Donnolo relates the *axis mundi* to the *Teli*, the celestial dragon. The *axis mundi* is the straight line intersecting the two poles of the Earth. All celestial bodies rotate around the *axis mundi*. In the microcosm of human anatomy²⁶ the *axis mundi* corresponds, according to Donnolo, to the spine.

25 The Coptic-language Gnostic text *Pistis Sophia* (Πίστις Σοφία), 3:127, has Jesus claim the dragon comprises twelve compartments (hosting the archons of the Zodiac), and that this dragon swallows the souls of the sinners and then expels them through its tail back into its mouth, with such cycles being repeated until those souls are purified. (That is to say, the celestial ouroboros is Purgatory.)

26 Cf. Sharf’s article (1974) “Shabbetai Donnolo’s Idea of the Microcosm”, and his 1976 book *The Universe of Shabbetai Donnolo*. Also see Mancuso (2008–2009, 2010).



The *ouroboros* in a Jewish paper-cutting from Poland, c. 1900. From Lilientalowa (1908, Fig. 5), as reproduced in Ameisenowa (1939, Pl. 55d).

Towards the end of a 1939 paper of hers about the Tree of Life in Jewish art, Zofia Ameisenowa, who relied on studies in Polish about Jewish paper cuttings,²⁷ was even able to point out an occurrence from around 1900 of a depiction of the *Teli* as being the *ouroboros*. “At the North Pole grows the cosmic Tree of Life, with a bird on each side. It reaches from the earth to the sky which is spanned by a serpent biting its own tail — another embodiment of the Leviathan. [...] The village school-boy who made this cut-out for Schewuoth [*sic*: the Pentecost] or the Sukkot [the Feast of Tabernacles], had probably heard his master repeat a text from the mystic book of Rasiel or a similar one which mentions Teli, the snake, identical with the Leviathan. To Teli the signs of the Zodiac are attached; he courses through the air and sometimes, as we have seen, bites its own tail. It is very typical that astronomical, cosmological and Messianic motives should be combined”. I think her interpretation of the “North Pole” should rather be “the top of the globe”, the place of Jerusalem (think of the familiar drawing of Dante’s cosmology, with Jerusalem on top, and the mountain of Purgatory at the Antipodes. In the technical jargon of Lubavitch Hasidism, *khatsi kaddur takhtn*, “the lower hemisphere”, is the Americas).

14. A tall tale ascribed in the *Babylonian Talmud* to Rabbi Judah the Indian has a snake about to swallow a ship, and a giant raven cutting off its head

An obscure Sage in the *Babylonian Talmud* is Rabbi Judah the Indian, apparently an immigrant to Mesopotamia from India who converted. He is mainly visible because of his deathbed scene, when a colleague present sent the domestic slave to his own

²⁷ Fraenkel (1929), Lilientalowa (1908).



A dhow (a ship typical of the Indian Ocean) about to be swallowed by a snake. AI-generated using Copilot.

home, thus formally inheriting him. The Babylonian Talmud, along with its legal material, includes a huge amount of non-legal lore and narratives, so that it is a corpus that straddles many genres. There even are tall tales (these were interpreted allegorically e.g. by Rabbi Elijah Cápsali of Candia in the early 16th century, who at the beginning of his Ottoman chronicle interpreted a tale about a fallen egg of the gigantic bird, the Bar Yokhani, swamping a multitude of towns and breaking trees in forests, as a prophetic allegory for the egg standing for the son of the Jewish Exilarch of Mesopotamia, a son whom based on an earlier legend he identified with Muhammad's disciple Abu Bakr, and who supposedly went on to conquer cities in Turkic lands).

In the Babylonian Talmud, the famous teller of tall tales is Rabba bar Bar Ḥanna (see Kiperwasser 2008), but on occasion such a tale is ascribed to Rabbi Judah the Indian. In tractate *Bava Batra*, 74b, one reads:

Rav Yehuda from India relates: Once we were traveling in a ship and we saw a certain precious stone that was encircled by a snake. A diver descended to bring it [up, and the] snake came and sought to swallow the ship. A raven came and cut off its head, [and] the water turned into blood [due to the enormoussness of the snake]. Another snake came, took [the precious stone], and hung it [on the dead snake], and it recovered. It returned [and again] sought to swallow the ship, [and yet again] a bird came and cut off its head, took that precious stone, [and] threw it onto the ship. We had with us these salted birds; we placed [the stone] on them, [and] they took [the stone] and flew away with it.²⁸

The Aramaic word translated as “snake” is *tannina*. The word translated as “raven” (as per the traditional interpretation) is an Iranian word: *pišqanša*. That is a mythological bird from Iranian and Caucasian mythology. In my review of Colarusso and Salbiev's (2016) *Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians* (Nissan 2018), I wrote:

Pakunza, also called Qanzargash, is a gigantic, winged, seven-headed monster (see s.vv. in the “Guide to the Names and Terms”, on p. xxv). In the “Appendix on Names”, p. 433,

28 https://www.sefaria.org/Bava_Batra.74b.2?ven=William_Davidson_Edition_-_English&lang=bi

s.v. *Pakunza* /pakənzə/, that Ossetian proper name is etymologised from Georgian /pask'unɔʒ'i/ gryphon'. Cf. *pušqanšā*, which in the Babylonian Talmud (*Bava Bathra* 73b) is the name for a bird or perhaps some other flying creature, such as a gryphon indeed. The name of the gigantic bird *pušqanšā* from talmudic lore was discussed by D.E. Gershenson, "Understanding *Puškansā*", *Acta Orientalia*, 55 (1994), pp. 23–36. It is traditionally understood as denoting a raven, which in the Talmudic context is stated to be a gigantic raven, in the account of a tall-tale telling traveller, Rabbah bar bar Ḥana:²⁹ "Rabbah b. Bar Hana further stated: I saw a frog the size of the Fort of Hagronia. (What is the size of the Fort of Hagronia? — Sixty houses.) There came a snake and swallowed the frog. Then came a raven and swallowed the snake, and perched on a tree. Imagine how strong was the tree. R. Papa b. Samuel said:³⁰ Had I not been there I would not have believed it".

Also see, e.g., Kiperwasser and Shapira's 2015 paper "Irano-Talmudica III: Giant mythological creatures in transition from the Avesta to the Babylonian Talmud".

15. *The medieval tale of the righteous Ben Sever and Shefifon ben Layish: Entrapment by a dragon offering itself to be used as a bridge*

There is a Hebrew tale from medieval France, about a charitable, devout, learned man, Ben Sever, who after paying for a poor man's wedding, is allowed by a huge dragon to cross a river by walking over it as a bridge, but is then faced with imminent death



(the dragon let him leave the land where he had acquired merit); the reprieve he is given enables him to be the guest of Rabbi Shefifon ['snake'] ben Layish ['lion'], who obtains from Heaven that his guest should live (Kushelevsky 1997–1998, 2017).

Kushelevsky remarked that Ben Sever and Shefifon ben Layish had engaged in learning the Torah, an activity which in traditional tales is useful for delaying

An AI-generated image, obtained by using Canva, for Ben Sever crossing the river. This is not a wholly satisfactory output, and yet, it encourages openness to an alternative interpretation: one in which, rather than the man walking on the dragon as though it were a bridge, it is the dragon who moves while the man does not and is just carried. In the medieval tale, the dragon is much larger.

29 As per the Soncino English translation (Epstein 1935–1948).

30 Some say, ironically. The motif of a strong bird eating a snake is widespread; see Wittkower (1939).



Images drawn by Copilot, from the input “a rabbi walking alone over the arched back of a dragon joining like a bridge the two banks of a river”.



Even less apt images generated by Copilot for illustrating Ben Sever’s encounter with the dragon.

death. What is more, they studied the biblical books of Ecclesiastes and Job, which are concerned with theodicy. They also prayed and fasted, and Shefifon offered to be guarantor of the safety of his guest. In the version from the Harvard manuscript, Shefifon is offered the choice of dying instead of Ben Sever. In Western civilisation, the classic as well as classical *exemplum* of this is the story of Damon and Pythias.

16. A 2024 parody of Ben Sever and Shefifon ben Layish, on current matters

In March 2024, I have written in archaistic Hebrew a parody of the tale of ben Sever and Shefifon ben Layish: “The Story of Even Sever [stony-countenance] the Professor, and Shaphan [coward] ben Lishléshet [bird and small animals’ droppings] the *maqqi*’ [cryotechnician, freezing expert]”. A haughty professor, severe and offputting, gives an invited talk in another city. He comes across a wedding venue owner chasing away a couple to be wed and their few invitees, as they did not pay what he asked for. Even Sever invites them to get in to the lecture hall free of charge, and they will be fed later on. They sit: the bride and bridegroom and their invitees, and they grow *mišta‘memín*. There is a double sense here: in Modern Hebrew, you would understand that they grew bored, but in Roman-age Hebrew, it means they grew insane. (Likewise, in Italian *noia* is ‘boredom’, from Greek *noia* ‘insanity’.) During the break, they can get either tea, or coffee. They go into the hall again, to listen to the rest of the lecture, and in the end, male nurses (literally in Hebrew (“charitable brothers”), called in by whomever it was, carry them out by force, and put them in ambulances, bound for the “house of the *mešu‘mamín*”, i.e., of the insane, rather than of the bored. The third section relates that Even Sever the professor leaves the lecture hall, walking at his leisure, strolling on the promenade, as though he was in the Parisians’ Field of Elisha (around 1900, this is how some Hebrew writers referred to the Champs-Élysées). In his pocket, he has his *darkón* (passport).



Even Sever and the dragon that sprang out of what he mistook for Champs-Élysées scenery.



Copilot images: Champs-Élysées scenery (top), and then there is the presence of a dragon (bottom).



From Champs-Élysées scenery, a dragon emerges. Copilot images.

He did not opine (*savúr*) that it was not a regular, finely built throughway, but rather the back of the *draqón* (dragon). Who arched his back, and ill-used him in the way he carried him. He asked: “Whereto?” The dragon replied: “To the netherworld”. The professor protested: “It is unlawful, it is not for this that I came here!”, so the dragon offered a one-week reprieve. Right away, Even Sever went to the famous clinic for hibernation of Shaphan ben Lishleshet, as “no person would come out of his hands without being frozen, so he would live forever”.

In the fourth and last section, Even Sever enters, and introduces himself to the clinic director as the famous Prof. Even Sever. His interlocutor postured as though he was aware of his fame, even though he had never heard about him, and engaged in promotion, to justify the price. He related that the maternal uncle of his grandfather was Arzaf the taxidermist, “you may have heard that one who wrote about him was the writer Agnon of Jerusalem”.³¹ As soon as Prof. Even Sever hears Jerusalem being named, he whispers between his teeth: “There is no Zionist that I do not hate in the utmost”. Enters the Angel of Death, to exact his due. The clinic director, shaking (he is not called *šafán*, ‘as cowardly as a rabbit’, for nothing) — “some opine that he dropped *lišléšet* (droppings)”, i.e., he released stool, shat himself — tells him: “Do to him whatever you wish”. “And Even Sever remained there, a taxidermic specimen, in the warehouse, as he had already paid the fee”. *Finis*. A satire of academics’ bigotry.

17. *The rebel Ben Daroma eviscerated by a snake at the latrine. So is a Roman*

An illness, dropsy, whose Greek names are *hydrōpikon* or *hyderikon* [*pathos*], in early rabbinic literature is called in Hebrew *hidroqan* or *hidraqon*, and the Hebrew spelling of the latter form only differs by one letter from the name for the dragon: *draqon*. With no relation to dropsy, it was imagined sometimes that when relieving oneself at an outhouse, there was the risk that a *draqona* (here used in Aramaic for a snake) would spring up and bit one’s lower intestine. In the Babylonian Talmud, tractate *Gittin* 57a, it is related about the rebel Bar Daroma, that as punishment for his hubris, had such an incident and died: “He entered an outhouse, a snake came and eviscerated him, and he died”.³² The snake is called *draqona*, in Aramaic.

The Babylonian Talmud, tractate *Berakhot* 62b, ascribes this manner of death to an ill-mannered Roman, in Aramaic text whose English translation is as follows (the *gemara* is the textual elaboration in the Talmud, on a *mishnah*, i.e., on a paragraph from the Mishnah, a legal code from the very beginning of the third century C.E.):

The Gemara relates that Rabbi Elazar entered a bathroom. This Roman came and pushed him away. Rabbi Elazar stood and left, and a serpent came and ripped out the

31 Arzaf is a secondary character in the magic-realist novel *Only Yesterday*, set in late Ottoman Palestine, in the years leading to the First World War.

32 <https://www.sefaria.org/Gittin.57a.9?lang=bi&with=all&lang2=en>

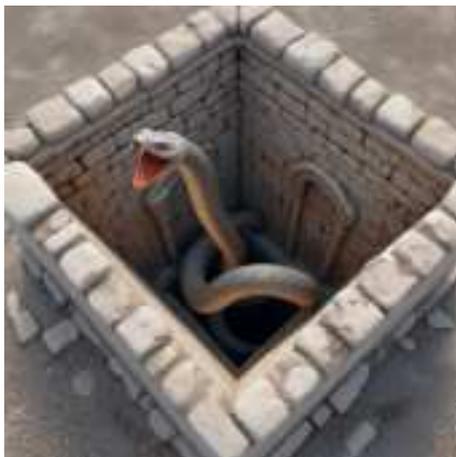
intestines of the Roman. Rabbi Elazar recited the following verse about the Roman: “Therefore I will give man [adam] for you” (Isaiah 43:4); do not read it as adam, but rather read it as Edom, meaning a Roman.³³

Snake/”dragon” attacks on a person using a latrine occur, as well as in Jewish sources, also in Roman pagan imagery. Take an ancient Roman fresco, now at the Naples Archaeological Museum. Originally, the fresco was in a corridor leading to a latrine. The female character is the Egyptian, Romanised goddess Isis, protecting a male human character who is relieving himself at a latrine. Two snakes spring up by his sides. An inscription states: “Cacator, cave malum”, i.e., “Defecator, beware of evil”. See a discussion in an article of 2015 by Sarah Levin-Richardson, “Bodily Waste and Boundaries in Pompeiian Graffiti”. In a popularisation online paper by Kristina Killgrove (2016), based upon Levin-Richardson’s study, she remarked: “Of the scatological graffiti on the walls of Pompeii, almost two dozen refer to human waste, and only one of those refers to urine alone. The majority of them use some form of the Latin word *cacare*, which can be translated as the vulgar ‘to sh*t’, and one has its synonym *merda*. Interestingly, almost all of these graffiti were located in very public places like the front rooms of shops and taverns. Only a handful were found in the latrines themselves”.



This fresco from Pompeii shows Isis and a young naked “cacator”, threatened by the latrine’s snakes.

33 [https://www.sefaria.org/Berakhot.62b.6?vhe=William_Davidson_Edition_-_Vocalized_Aramaic&lang=bi&namedEntity=%D7%A8%D7%90-\(ambiguous\)&namedEntityText=Rabbi%20Elazar&with=Lexicon&lang2=en](https://www.sefaria.org/Berakhot.62b.6?vhe=William_Davidson_Edition_-_Vocalized_Aramaic&lang=bi&namedEntity=%D7%A8%D7%90-(ambiguous)&namedEntityText=Rabbi%20Elazar&with=Lexicon&lang2=en)



A snake jumping out of an ancient pit (AI-generated image using Copilot, 8 May 2024).



In the same session using Copilot, the AI tool disobeyed the warning not to include a modern WC.

18. *Dragons in art: in medieval Jewish manuscripts and synagogal decoration*



This miniature on top of a Hebrew hymn on folio 131r in a manuscript of 1272, the *Worms Mahzor* (a *mahzor* is a prayer book for the High Holidays) — MS Heb. 4° 781/1 of the Jewish National and University Library in Jerusalem — shows a winged dragon with bird feet and long ears, with red wings and a green long neck and a green long coiled tail ending in a foliate tip shaped like an arrowhead (foliate, as a concession to the tradition that dragons in manuscripts need to have a foliate tail).

Two published studies deal with aspects of the Jewish lore about dragons that are close to the co-territorial medieval European occurrence of dragons in visual art, namely, in the miniatures of Jewish manuscripts (Laderman 2007), and in synagogue decoration (Rodov 2005).

There are parallels in Western Christendom's medieval miniatures and church art. In both cases, dragons stood for evil. Let me point out right away that even considering the resemblance, there is one artistic representation, in manuscripts, in which how a dragon is situated is specifically Jewish. Namely, the dragon, recognisable because of its foliate tail, stands close to a Jewish man blowing the *shofar* (the ram's horn) on Yom Kippur

(the Day of Atonement), and the dragon is being scared away by the sound. One also comes across a variant in which it is a devil or the Devil, rather than a dragon, who is scared away.

Take the *Luzzatto Mahzor*, named after Samuel David Luzzatto (1800–1865). It was written and illustrated in southern Germany, in the late 13th or early 14th century. “Indeed, in three of the aforementioned depictions of the *shofar* blower, Satan or his symbolic representative, the dragon, is shown either fleeing from or overcome by the power of the *shofar*. The fact that the *shofar* blower is portrayed standing before elaborate archways on ff. 79v and 84v of the Luzzatto *mahzor* may also hint at his role in ensuring that the blasts safely reach the Gates of Heaven on the Day of Judgment”.³⁴ Luzzatto was a rabbi, scholar, and from 1829 a professor at the rabbinical college of Padua. He also was an antiquarian book collector. In 1870, the *Luzzatto Mahzor* was purchased for the library of the Alliance Israélite Universelle (a school network) in Paris.



Left: The *shofar*-blower, and behind him, a dragon with a foliate green tail and a foliate green tongue. This miniature appears in folio 84v in the *Luzzatto Mahzor*. In Rodov’s Fig. 10, green appears as blue. The dragon’s back faces the Jew. Likewise, the horned Devil (even his nose is a curved horn), being scared away, shows his back to the written text (the formula of how to blow the *shofar*), on whose other side a man is shown who blows the *shofar*, and there, too, with a foot on a stool (such is not the custom of *shofar*-blowers today), in the *First Kaufmann Mahzor*, from southern Germany, ca. 1270–1290, now in Budapest, at the Hungarian Academy of Sciences, MS. A. 388/II, folio 12v.

Right: Dragons at synagogues appear early. Rodov’s Fig. 1 shows a dragon relief on the base of a stone column on the southern façade of the Synagogue of Rouen, dating from 1096–1116.



Around 1916, El[iezer] Lissitzky (1890–1941) painted *Dragon under the Walls of Worms*, this being copy of a fragment of Hayim ben Isaac Segal’s ceiling painting (1740) in the synagogue in Mogilev on the Dnieper (Rodov 2005, Fig. 26).



This fanciful animal appears on folio 75v in the *Luzzatto Maḥzor*. In the words of the Sotheby presentation, “on top of another painting and next to the enlarged word *zekher* (the memory), the artist has painted in orange, red, and green a hybrid with the body and foliate tail of a dragon and the head and paws of a dog”.



A Copilot image showing a *shofar*-blower scaring away a dragon. A present-day take on an old motif.



A dragon flees away in scare, while a man blows a *shofar*. This, too, is a Copilot image.

19. Envoi

Even from this summary, one can see there is a trove of dragons’ lore even in Jewish sources, and in a sense, this defies expectations, as one would rather look for dragons as far East as China and as far west as Wales, and in between, in the Iranian world,³⁵ and

35 The dragon which in Iranian folklore evolved into evil yet human King Zahhak (with two snakes on his shoulders) is claimed in the *Denkard* to have authored the law of the Jews, the *Torah*.

in medieval Western Christendom,³⁶ than in the texts of Judaism. The sheer sequence of cultural contacts throughout history³⁷ facilitated such (overlooked) abundance.³⁸ That is clearly the case of Ben Sever and Sheffon ben Layish.

For that matter, consider the tradition according to which, in the tapestry (*parokhet*) shielding the Holy of Holies, a lion appeared on one face of the cloth, and an eagle on the other, so that by superposition, a griffin would be perceived (see e.g. in Nissan 2016 [2017]). A plausible hypothesis explains the bird-headed human characters in the medieval *Bird Head Haggadah*, as reflecting a self-perception in Germanic lands of the Jews as griffins (Cherubs) devoted to divine worship.

Perhaps realisation of such a full picture of the constellation of the occurrence of wondrous zoology in Judaism is more than the sum of the parts being the individual items whose inventory this survey is.

References

- AGNON, S.Y. 2018. *Only Yesterday: A Novel*.³⁹ Translated by Barbara Harshav. (Princeton Classics.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- AHARONI, I[Israel]. 1938. On Some Animals Mentioned in the Bible. *Osiris*, 5, pp. 461–478. <http://www.jstor.org/stable/301571>

36 Alinei (1989) discussed the occurrence of derivatives of *draco* in Italy and France, e.g. in place-names, and e.g. in relation to lore on meteorological phenomena. The latter is also the case in China: see Loewe's (1987) "The Cult of the Dragon and the Invocation for Rain". In Heinrich Gross's (1969 [1897]), *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, it is pointed out that the town of Draguignan, in Provence, in Jewish sources used to be called *Meqóm Tannín*, i.e., literally, 'the Place of the *Tannín* (dragon)' (cf. Provençal *dragoun*, French and Old French *dragon* for 'dragon').

37 Also consider that in both late antique Jewish, and medieval Christian receptions of the Serpent in the Garden of Eden, the Serpent used to have four limbs. In Christian art it often had a human head (Bonnell 1917). This is relevant for the distinction between snake-like, ophidian dragons, and quadruped dragons: Sara Kuehn (2010) has discussed both kinds in the iconography of the Oxus civilisation.

38 As for the occurrence of dragon myths in countries far away from each other, Adrienne Mayor (2000, 2022) has argued cogently for an imaginary spurred by encounters with fossil footpaths of dinosaurs or mammoths, or with large fossil bones. Another cogent hypothesis (van del Sluijs and Peratt 2009) is auroral phenomena, visible not only in the far north, but also at much more southerly latitudes in concomitance with major solar storms, e.g. for a while in early September 1859 there was the largest solar storm ever recorded in history: the Carrington event (as published in Carrington 1859). Cf. Wilkins (2023, 2024), on a major prehistoric solar storm. Robert Blust's article of 2000, "The Origin of Dragons", "argues that dragons evolved from rainbows through the concept of the rainbow serpent". As Mario Alinei (1989) remarked, in Piedmont and Canton Ticino, the rainbow is referred to, terminologically, as a dragon, which to him made sense, because the rainbow was conceived of as announcing a storm, and dragons were associated with storms. Concerning the rainbow in Jewish contexts, see Nissan and Bar-Ilan (2018 [2020]).

39 The original Hebrew of *Only Yesterday* was published in 1945 as *Tmol Shilshom*.

- ALBRILE, Ezio. 2016. Il serpente antropofago. Congetture sulla diaspora di un mito iranico. *Antonianum*, 91, pp. 361–374.
- ALINEI, Mario. 1989. Geografia semantica: continuatori di *draco* in Italia e in Francia. In *Espaces Romains: études de dialectologie et de géolinguistiques offertes à Gaston Tuailon*. Grenoble: Ellug, on behalf of the Université Stendhal, vol. 2, pp. 459–487. The etymographical part of Alinei's article is posted at https://www.academia.edu/12461486/Geografia_semantica_continuatori_di_DRACO_in_Italia_e_in_Francia
- ATTRIDGE, Harold W. and Oden, Robert, A., Jr. (eds.) 1981. *Philo of Byblos, The Phoenician History: Introduction, Critical Text, Translation, Notes*. (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 9.) Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America.
- AMEISENOWA, Zofia. 1939. The Tree of Life in Jewish Iconography, trans. W.F. Mainland. *Journal of the Warburg Institute* (London), 2(4), pp. 326–345.
- AYALI-DARSHAN, Noga. 2020. *The Storm-God and the Sea: The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East*. Translated by Liat Keren. (Orientalische Religionen in der Antike, 37.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- AZARPAY, Guitty and Kilmer, A.D.. 1978. The Eclipse Dragon on an Arabic Frontispiece Miniature. *Journal of American Oriental Society*, 88(4), pp. 363–374. <http://www.jstor.org/stable/599748>
- BARKER, William D. 2014. Litan in Ugarit. In his *Isaiah's Kingship Polemic: An Exegetical Study in Isaiah 24–27*. [revised from the PhD thesis, University of Cambridge, 2007.] (Forschungen zum Alten Testament, 2nd series, 70.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- BLUST, Robert. 2000. The Origin of Dragons. *Anthropos*, 95(2), pp. 519–536. <http://www.jstor.org/stable/40465957>
- BOHAK, Gideon. 1997. A Note on the Chnoubis Gem from Tel Dor. *Israel Exploration Journal*, 47, pp. 255–256.
- BONNELL, John K. 1917. The Serpent with a Human Head in Art and Mystery Play. *American Journal of Archaeology*, 21(3), pp. 255–291. <https://www.jstor.org/stable/497250>
- CARRINGTON, R. C. (1859). Description of a singular appearance seen in the Sun on September 1, 1859. *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 20(1), 13–15. <https://doi.org/10.1093/mnras/20.1.13>
- CHEN, Fanfan and Honegger, Thomas (eds.) 2009. *Good Dragons are Rare: An Inquiry into Literary Dragons East and West*. (ALPH, 5.) Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- COLARUSSO, John and Salbiev, Tamirlan (eds.) 2016. *Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians*. Translated by Walter May. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- DANESHVARI, Abbas. 1993. The Iconography of the Dragon in the Cult of the Saints in Islam. In: Grace Martin Smith (ed.) and Carl W. Ernst (assoc. ed.), *Manifestations of Sainthood in Islam*. Istanbul: Isis Press, pp. 15–25.
- . 2011. *Of Dragons and Serpents in Islamic Art: An Iconographic Study*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers.
- DASEN, Véronique and Nagy, Árpád M. 2012. Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale. *Anthropozoologica* [Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris], 47(1), pp. 291–314. <https://sciencepress.mnhn.fr/sites/default/files/articles/pdf/az2012n1a8.pdf>

- EISENSTEIN, Judah David (ed.) 1915. *Bibliotheca Midrashica* (= *Otsar Midrashim*) = *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*. 2 vols., New York, 1915 (reprinted, Bnei-Brak, Israel, 1990).
- EMERTON, J.A. 1982. Leviathan and *ltn*: The Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon. *Vetus Testamentum*, 32(3), pp. 327–331. <https://doi.org/10.2307/1517920>
- EPSTEIN, Isidore (ed.) 1935–1948. *The Babylonian Talmud*, translated into English with Notes, Glossary and Indices. London: The Soncino Press. 35 volume edition: *Seder Nezikin* (8 vols., 1st edn, 1935, repr. 1952, 1956); *Seder Nashim* (8 vols., 1st edn. 1937, repr. 1956); *Seder Mo'ed* (8 vols., 1st edn., 1938; repr. 1956); *Seder Tohoroth* (2 vols., 1st edn. 1948, repr. 1960); *Seder Zera'im* ([actually, it only includes tractate *Berakhot*] 2 vols., 1st edn., 1948, repr. 1959); *Seder Kodashim* (6 vols., 1st edn. 1948, repr. 1960); *Index Volume* (1952). 18 volume edition: *Seder Nezikin* (4 vols., 1961); *Seder Nashim* (4 vols., 1961); *Seder Mo'ed* (4 vols., 1961); *Seder Tohoroth* (1 vol., 1961); *Seder Zera'im* (1 vol., 1961); *Seder Kodashim* (3 vols., 1961); *Index Volume* (1961). Online version, *Reformatted Soncino Talmud (RST)*, Raanana, Israel: Reuven Brauner, <http://halakhah.com/indexrst.html>
- ERMACORA, Davide. 2017. The Comparative Milk-Suckling Reptile. *Anthropozoologica*, 52(1), pp. 59–81. https://www.academia.edu/30523629/2017_The_Comparative_Milk_Suckling_Reptile_Anthropozoologica_52_1_59_81
- FRAENKEL, Giza. 1929. Wycinanka żydowska w Polsce. *Lud*, 1929, pp. 39–57.
- GERSHENSON, D.E. 1994. Understanding *Puškansa*. *Acta Orientalia*, 55, pp. 23–36.
- GROSS, Heinrich. 1969 [1897]. *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques* (trans. Moïse Bloch). Paris: L. Cerf, 1897. Published again, with additions by Simon Schwarzfuchs, Amsterdam: Philo Press, 1969.
- GROSS, Simcha. 2024. *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- HADAS-LEBEL, Mireille. 1979. Le paganisme à travers les sources rabbiniques des II^e et III^e siècles. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.19.2, pp. 417–420.
- HALL, Joshua R. 2018. Regulus and the Bagradas Dragon. *Ancient World Magazine*, 1 June. <https://www.ancientworldmagazine.com/articles/regulus-bagradas-dragon/>
- HINTZE, Almut. 1999. The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology. In: Shaul Shaked and Amnon Netzer (eds.), *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Vol. 4. Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, pp. 72–90. https://www.academia.edu/2629782/1999_The_Saviour_and_the_Dragon_in_Iranian_and_Jewish_Christian_Eschatology_In_Sh_Shaked_A_Netzer_eds_Irano_Judaica_IV_Studies_Relating_to_Jewish_Contacts_with_Persian_Culture_Throughout_the_Ages_Jerusalem_Ben_Zvi_Institute_1999_72_90
- HOLDER, Meir and Goldwurm, Hersh. 1986. *History of the Jewish People: From Yavneh to Pumbedisa*. Rahway, New Jersey: Mesorah Publications.
- KIESSLING, Nicolas K. 1970. Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History. *Journal of Biblical Literature*, 89(2), pp. 167–177. <https://doi.org/10.2307/3263046>
- KILLGROVE, Kristina. 2016. Scatological Graffiti Was the Ancient Roman Version of Yelp and Twitter. *Forbes*, 4 October. <https://archive.is/ktOVH>

- KIPERWASSER, Reuven. 2008. The Voyages of Rabbah bar Bar Channah. [In Hebrew.] In: Hannan Hever, Ariel Hirschfeld, and Joshua Levinson (eds.), *Literature and Revolt* [Hebrew: *Sifrut u-Mered*]. (Jerusalem Studies in Hebrew Literature, 22.) Jerusalem: The Magnes Press, pp. 232–236.
- and Shapira, Dan D.Y. 2015. Irano-Talmudica III: Giant Mythological Creatures in Transition from the Avesta to the Babylonian Talmud. In: J. Rubanovich (ed.), *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction Across the Centuries*. (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 19.) Leiden: Brill, pp. 65–92.
- KUEHN, Sara. 2010. On the Role of the Ophidian and the Quadraped Dragon within the Iconography of the Mythological Scheme of the Oxus Civilisation. In: Pavel Mikhailovich Kozhin, Mikhail Fedorovich Kosarev, and N.A. Dubova (eds.), *On the Track of Uncovering a Civilization. A Volume in Honor of the 80th Anniversary of Victor [Ivanovich] Sarianidi, Transactions of the Margiana Archaeological Expedition (Na puti otkrytiia tsivilizatsii: sbornik statei k 80-letiiu V.I. Sarianidi: trudy Margianskoï arkheologicheskoi ekspeditsii)*, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Rossiiskaia akademiia nauk, Institut ètnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia), На пути открытия цивилизации: сборник статей к 80-летию В.И. Сарияниди: труды Маргианской археологической экспедиции (Труды Маргианской археологической экспедиции, 4), Moscow and St. Petersburg: Aleteia, 2010 [some contributions in English, including Kuehn's paper], Vol. 3, pp. 43–67.
- . 2012. The Dragon in Medieval Islamic Astrology and Its Indian and Iranian Influences. Paper delivered at The Indira Gandhi National Centre for the Arts, 3 February 2012, New Delhi.
https://www.academia.edu/39239308/Kuehn_S_The_Dragon_in_Medieval_Islamic_Astrology_and_Its_Indian_and_Iranian_Influences_Paper_delivered_at_The_Indira_Gandhi_National_Centre_for_the_Arts_3_February_2012_New_Delhi
- KUSHELEVSKY, Rella. 1997–1998. Mythic Elements in the Theme of 'Ben Sever and Shefifon Ben Laish': A Story and Its Development. (Hebrew: Yesodot mitiyyim be-temat 'Ben Sever u-Shfifon ben Layish': Le-darko shel sippur.) *Dappim: Research in Literature* (Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa), 11, pp. 209–220. <https://www.jstor.org/stable/23417479>
- (ed.). 2017. *Tales in Context: Sefer ha-ma'asim in Medieval Northern France (Bodleian Library, University of Oxford, Ms. Bodl. Or. 135)*. Translations by Ruchie Avital and Chaya Naor. With a Historical Epilogue by Elisheva Baumgarten. Detroit, Michigan: Wayne State University Press.
- LADERMAN, Shulamit. 2007. The 'Great Sea Monsters' and Dragons in Hebrew Illustrated Manuscripts from the Middle Ages. [Hebrew.] In: Shmuel Glick (ed.), *Zekhor Davar le'Avdekha: Essays and Studies in Memory of Dov Rappel*. Jerusalem: Lifshitz College, pp. 319–335.
- LEICHT, Reimund. 2006. *Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der Astrologischen Literatur der Juden*. (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 21.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- LEVIN-RICHARDSON, Sarah. 2015. Bodily Waste and Boundaries in Pompeiian Graffiti. In: Dorota Dutsch and Ann Suter (eds.), *Ancient Obscenities: Their Nature and Use in the*

- Ancient Greek and Roman Worlds*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 225–254.
- LILIENTALOWA, Regina. 1908. *Święta żydowskie w przeszłości i terażniejszości*, Vol. 1. Krakow: nakładem Akademii Umiejętności.
- LIPSKER, Avidov. 2019. Commentary to “Rabbi Ephrayim Elnkave and the Lion”, *IFA* 6432. In: Haya Bar-Itzhak and Idit Pintel-Ginsberg (eds.), *The Power of a Tale: Stories from the Israel Folktale Archives*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, pp. 58–63. The tale is on pp. 56–57.
- LOEWE, Michael. 1987. The Cult of the Dragon and the Invocation for Rain. In: Charles Le Blanc and Susan Blader (eds.), *Chinese Ideas about Nature and Society*, Hong Kong: Hong Kong University Press, pp. 195–214.
- MAHÉ, Jean-Pierre. 1995. Dragons et serpents dans les traditions arméniennes. *Actes du colloque “Les Lusignans et l’OutreMer”, 20–24 octobre 1993*, Poitiers, 1995, pp. 181–189.
- MANCUSO, Piergabriele. 2008–2009. A proposito di un passo del *Sefer Ḥakhmoni* di Shabbatai Donnolo nel *Sefer Rossina* (ca. XII secolo). *Sefer Yuḥasin: Bollettino di ricerche sulla storia degli Ebrei nell’Italia meridionale*, 14/15, pp. 3–16.
- . 2010. *Shabbatai Donnolo’s Sefer Ḥakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*. Leiden: Brill, 2010. Italian edition, Florence: Giuntina, 2009.
- MÁRKUS-TAKESHITA, Kinga Ilona. 2001. From Iranian Myth to Folk Narrative: The Legend of the Dragon-Slayer and the Spinning Maiden in the Persian Book of the Kings. *Asian Folklore Studies* (Nagoya, Japan: Nanzan University), 60(2), pp. 203–214.
- MAYOR, Adrienne. 2000. *The First Fossil Hunters*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- . 2022. *Flying Snakes and Griffin Claws: And Other Classical Myths, Historical Oddities, and Scientific Curiosities*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- . 2011. The Serpent Symbolism in the Yezidi Religious Tradition and the Snake in Yerevan”. *Iran & the Caucasus*, 15(1/2), pp. 49–72.
<http://www.jstor.org/stable/41430888>
- NISSAN, Ephraim. 2011. The Rod and the Crocodile. *Semiotica*, 184(1/4), pp. 187–227.
- . 2012. The Cyclical Snake: Occurrences in Jewish Sources Are Sporadic and Disconnected. *MHNH* [μηνη, mene]: *revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* (Málaga), 12, pp. 101–150.
- . 2013–2014 [2014]. The Cyclical Snake in Jewish Sources: An Examination of Occurrences of the *Ouroboros*. *Korot: The Israel Journal of the History of Medicine and Science*, 22, pp. 3–63.
- . 2015–2016. A Supposed Snake-Lizard Hybrid, and the Motif of Its Dying after Biting R. Ḥanina ben Dosa. *Korot: The Israel Journal of the History of Medicine and Science*, 23, pp. 257–294.
- . 2016 [2017]. Review of: Marc Michael Epstein (ed.), *Skies of Parchment, Seas of Ink: Jewish Illuminated Manuscripts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015. *Philology: An International Journal on the Evolution of Languages, Cultures and Texts* [Bern: Peter Lang], 2, pp. 360–396. Also at http://www.ingentaopen.com/content/journals/10.3726/PHIL2016_358
- . 2018. Review [in English] of: John Colarusso and Tamirlan Salbiev (eds.), *Tales*

- of the Narts: *Ancient Myths and Legends of the Ossetians* (translated by Walter May. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016). *Fabula*, 59(1/2), pp. 159–163.
- . 2019–2020. Exceptional Laughter (and lack of Laughter) Ascribed to Sacred Characters: Exploring Zoroastrian, Docetic, Gnostic (e.g., Basilidian), Yezidi, or Armenian Circumstances — the Laughter of Newborn Babies, or Laughter at the Archons during the Passion, and the Laughter of Snakes. *International Studies in Humour*, 8/9(1), pp. 4–106.
- . 2023. The Jewish Take on the Drinking Snake, and Its Occurrence in Nearby Cultures. *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*, 13.
http://kharabat.altervista.org/RSIM-13__NISSAN22.pdf
- . 2024. *Dragons and Wondrous Snakes and Lizards in Jewish Sources*. London: Adadah. [Free e-book.]
- and Bar-Ilan, Meir. 2018 [2020]. The Rainbow in Jewish Contexts: The Apocrypha, the Hymnographers, the Talmudic and Rabbinic Textual Corpora, the Flag of the Jewish Autonomous Oblast on the River Amur, and More. In: Alessandro Grossato (ed.), *Miti e simboli dell'arcobaleno*. = *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 11, pp. 131–195.
- OGDEN, Daniel. 2013a. *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
<https://archive.org/details/drakon-dragon-myth-and-serpent-cult-in-the-greek-and-roman-worlds/page/380/mode/2up>
- . 2013b. *Dragons, Serpents, & Slayers in the Classical and Early Christian Worlds: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2021. *The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend*. Oxford: Oxford University Press.
- PANCAROĞLU, Oya. 2004. The Itinerant Dragon Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia. *Gesta*, 43(2), pp. 151–164.
- RODOV, Ilia. 2005. Dragons: A Symbol of Evil in European Synagogue Decoration. *Ars Judaica* 1 (2005), pp. 63–84.
https://www.academia.edu/469713/Ilia_Rodov_Dragons_A_Symbol_of_Evil_in_Synagogue_Decoration_Ars_Judaica_1_2005_63_84
- RUBENSTEIN, Jeffrey L. 2024. Imperial Rabbis. [Reviewing Simcha Gross, *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2024.] *Jewish Review of Books*, Spring, <https://jewishreviewofbooks.com/jewish-history/16139/imperial-rabbis/>
- RUSSELL, James R. 2008. Magic Mountains, Milky Seas, Dragon Slayers, and Other Zoroastrian Archetypes. *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 22, pp. 57–77.
<https://www.jstor.org/stable/24049235>
- SHALEV-EYNI, Sarit. 2015. Between Carnality and Spirituality: A Cosmological Vision of the End at the Turn of the Fifth Jewish Millennium. *Speculum*, 90(2), pp. 458–482. <https://www.jstor.org/stable/43577351>
- SHARF, Andrew. 1974. Shabbatai Donnolo's Idea of the Microcosm. In: Elio Toaff (ed.), *Studi sull'Ebraismo italiano, in memoria di Cecil Roth*. Rome: Barullì, pp. 203–226.
- . 1976. *The Universe of Shabbetai Donnolo*. Warminster, Wiltshire, England: Aris & Phillips.
- STOTHERS, Richard B. 2014. Ancient Scientific Basis of the “Great Serpent” from Historical

- Evidence. *Isis* (2014), pp. 220–238.
- TALBOT, Annelise. 1983. Sigemund the Dragon-Slayer. *Folklore*, 94(2), pp. 153–162.
- TRINQUIER, Jean. 2008. La fabrique du serpent *draco*: quelques serpents mythiques chez les poètes latins. *Pallas*, 2008, pp. 221–255.
- . 2012. Serpents buveurs d'eau, serpents oenophiles et serpents sanguinaires: les serpents et leurs boissons dans les sources antiques. *Anthropozoologica*, 47(1), pp. 177–199. The article is accessible at <http://dx.doi.org/10.5252/az2012n1a5> and <http://www.bioone.org/doi/full/10.5252/az2012n1a5>
- . 1946. The Dragon in Ancient Mesopotamia. *Orientalia*, new series, 15, pp. 1–45. <https://www.jstor.org/stable/43073252>
- VAN DER SLUIJS, Marinus Anthony. 2009. The Dragon of the Eclipses — A Note. *Culture and Cosmos*, 13(1), pp. 62–74.
- and Peratt, Anthony L. 2009. The Ourobóros as an Auroral Phenomenon. *Journal of Folklore Research*, 46(1), pp. 3–41.
- WARDLE, David. 2005. Valerius Maximus and the End of the First Punic War. *Latomus* [Société d'Études Latines de Bruxelles], 64(2), pp. 377–384. <http://www.jstor.org/stable/41544894>
- WILKINS, Alex. 2023. Largest Known Solar Storm Struck Earth 14,300 Years Ago. *New Scientist*, 9 October. <https://www.newscientist.com/article/2396456>
- . 2024. Largest Recorded Solar Storm Was Even Bigger Than We Thought. *New Scientist*, 22 March. <https://www.newscientist.com/article/2423567>
- WITTKOWER, Rudolf. 1939. Eagle and Serpent: A Study in the Migration of Symbols. *Journal of the Warburg Institute*, 2(4), pp. 293–325. <http://www.jstor.org/stable/750041>
- YAVETZ, Ze'ev [Wolf]. 5698 [= 1937/8]. *Toldot Yisra'el, metukkan 'al pi ha-mekorot ha-rishonim*. Vol. 8: *Me-reshit takhlit rum keren ha-Torah be-Vavel 'ad aḥarei ḥittum ha-Talmud: Mi-shnat 4069 'ad 4234 li-ymot 'olam*. [Hebrew: *A History of the Jews, Prepared According to the Early Sources*. Vol. 8: *From the Beginning of the Ascent of Torah learning in Babylonia, to the Sealing of the Talmud*.] Tel Aviv: Aḥi'ever. <https://hebrewbooks.org/36985>
- ZIOLKOWSKI, Adam. 1987. Q. Lutatius Cerco cos. 241 and the sortes Fortunae Primigeniae. *Civiltà Classica e Cristiana*, 8, pp. 319–332.

Ostanes, i Magi e il Drago multiforme

Ezio Albrile

Ostanes, il grande mago dell'antichità, è una figura enigmatica e affascinante che ha lasciato un'impronta indelebile nella storia dell'occultismo¹; figura mitica di sacerdote zoroastriano², il cui nome d'incerta etimologia³ – forse dall'antico-persiano *huštāna* «dall'eccellente fama»⁴ – è il fondamento dell'immaginario esoterico e magico del mondo antico⁵. Diogene Laerzio (1, 2), dopo un paragrafo dedicato all'origine orientale della filosofia⁶ in cui parla dei Magi tra i Persiani, dei Caldei presso gli Assiri e i Babilonesi, dei Gimnosofisti (*yogin*) presso gli Indiani, dei Druidi e i Semnotei presso i Celti e i Galli, sulla base di Ermodoro di Siracusa menziona tra i Magi, il primo dei quali fu Zoroastro, Ostanes, assieme a Gobrias, Pazatas e al mago egiziano Astrampsicos⁷. Nessuna classe sacerdotale dell'antichità fu più famosa di quella dei Magi⁸. Divennero famosi perché furono seguaci di

1 E. ALBRILE, «Le magie di Ostanes», in AA.VV., *Ravenna da Capitale imperiale a Capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Ravenna, 6-12 giugno 2004), Fondazione CISAM, Spoleto 2005, pp. 1069-1083; ID., «Sulla soglia del visibile sentire. Appunti di ermetismo arabo», in *Kervan*, 27 (2023) = *Liber amicorum Fabricio A. Pennacchiotti dicatus*, pp. 3-20.

2 G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1930, pp. 28-29.

3 K. PREISENDANZ, s.v. «Ostanes», in *PWRE*, XVIII/2, Alfred Drukenmüller, Stuttgart 1942, coll. 1610-1612; cfr. M. SMITH, s.v. «Ostanes», apparso nella versione elettronica di E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (<https://www.iranicaonline.org/articles/ostanes>; consultato il 20 febbraio 2022), con critica di Preisendanz.

4 A. DE JONG, s.v. «Ostanes», in R. S. BAGNALL et al. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, 9, Wiley-Blackwell Publ. Ltd., Malden (MA) 2013, p. 4956.

5 *Apul. Apol.* 27; Plinio, *Nat. hist.* 30, 2, 8.

6 Cfr. Clem. Alex. *Strom.* 1, 71.

7 CH. HARRAUER, s.v. «Astrampsychos», in *DNP*, 2, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, coll. 121-122.

8 A. PANAINO, «Erodoto, i Magi e la Storia Religiosa Iranica», in R. ROLLINGER-B. TRUSCHNEGG-R. BICHLER (Hrsg.), *Herodot und das Persische Weltreich. Herodotus and the Persian Empire, Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen«* Innsbruck 24-28 November 2008, O. Harrassowitz, Wiesbaden 2011, pp. 344-370; ID., *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, San Paolo, Milano 2012; ID., *I nomi dei Magi evangelici. Un'indagine storico-religiosa* (Iranica et Mediterranea, 4), Mimesis, Milano-Udine 2020.

Zarathuštra; perché passarono per essere stati i maestri di alcuni dei più grandi filosofi greci (Pitagora, Democrito, Platone) e perché furono i saggi che giunsero, guidati dalla stella, alla mangiatoia del neonato Salvatore a Betlemme; e infine perché propagarono il culto del Sole in India. Ma essi furono conosciuti anche con il nome di Caldei, il clero di Babilonia celebre per il suo occultismo; questo fu forse il motivo per cui il termine *magos* ebbe in greco un senso peggiorativo, nel senso di *goes*, «esperto nelle arti magiche». In verità i Caldei furono esperti di tutte le arti magiche, specialmente dell'astrologia, e furono famosi per la loro sapienza e per le loro conoscenze esoteriche. Zoroastro era un maestro indiscusso della «discesa agli Inferi», la *katabasis eis Hafi]dou*, e perciò venne identificato con l'Er del mito platonico narrato nella *Repubblica* (614 b-621 d) e con Aristeia di Proconneso. Il pensiero greco più incline all'*ekstasis* ed all'*enthousiasmos*, alla sapienza catartica, all'immortalità dell'anima e alle dottrine inerenti l'esistenza oltremondana, si occupò della saggezza di Zoroastro e dei Magi mazdei, spinto dalla stessa curiosità che ebbe per iatromanti⁹ quali Zalmoxis o Abaris¹⁰.

Secondo la leggenda, Ostanes avrebbe trascorso molti anni in Egitto, dove acquisì una vasta conoscenza degli antichi misteri. Durante la sua permanenza in questa terra, imparò a padroneggiare l'arte della trasmutazione dei metalli, la cosiddetta alchimia, dalla quale trasse un sistema di guarigione basato sulla preparazione dell'*elixir*. L'*elixir* permetterebbe di «curare» le imperfezioni presenti nei minerali e riportarli alla perfezione che contraddistingue il più prezioso fra i metalli, l'oro. Il termine *elixir* è il calco dell'arabo *al-iksīr*, traslato a sua volta dal greco *xērion* «polvere dissecante», utilizzato anche nei testi di medicina galenica per indicare un farmaco che guarisce ferite e ulcerazioni. L'*elixir* è sinonimo di «pietra filosofale», in arabo *hajar al-falāsifa* oppure *hajar al-hukamā'*, «pietra dei saggi»¹¹; l'idea di una pietra filosofale, una *lithos tōn philosophōn* che trasmuta i metalli in oro, nonché l'elaborazione di una mitologia sulla vita dei metalli proviene dagli scritti che gli alchimisti greci attribuivano a una condiscipola di Bolo Democriteo, Maria l'Ebreia e alla sua «scuola». La preparazione dell'*elixir* è la parte fondamentale dell'operatività alchimica, è il momento in cui si completa l'opera alchimica. La sostanza ottenuta con tali manipolazioni non è infatti il metallo perfetto, ma quel corpo trasfigurato capace di trasmettere la propria perfezione a tutti le materie imperfette e «malate». Se queste sono i metalli vili, il piombo, lo stagno, si può produrre l'oro metallico, ma questa trasmutazione ottenuta nel corso dell'opera è una sconfitta per l'alchimista,

9 I. P. CULIANU, «Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», in *Studi Storico Religiosi*, 4 (1980), pp. 290-291.

10 GH. GNOLI, «Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz», in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO – Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor X*), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1979, pp. 419-420.

11 M. ULLMANN, s.v. «al-Iksīr», in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, III, E. J. Brill, Leyde-Paris 1971, pp. 1114 a-b.

poiché egli vuole ottenere una sostanza attiva, capace di trasmettere l'incorruttibilità, l'«immortalità» agli altri corpi¹².

Il fascino e le competenze magiche di Ostanes attirarono l'attenzione di molti eruditi che lo cercavano per ottenere consigli e guarigioni miracolose. Ostanes era famoso per la sua abilità nel comunicare con gli spiriti e nel manipolare le forze sottili del cosmo. Ma il vero segreto del suo potere risiedeva nella profonda conoscenza dei principi universali della natura e del cosmo. Era un alchimista non solo nel senso letterale del termine, ma anche in senso spirituale. Credeva che la trasmutazione dei metalli potesse essere estesa al processo di trasformazione interiore dell'uomo, verso la ricerca dell'immortalità e dell'illuminazione. Ostanes insegnava una filosofia ermetica che enfatizzava l'importanza dell'equilibrio tra corpo, mente e anima. Sosteneva che solo attraverso una profonda comprensione di se stessi e del mondo circostante si potesse accedere ad un potere magico autentico e duraturo. Purtroppo, gran parte dei suoi scritti sono andati persi nel corso dei secoli, ma la sua eredità vive ancora nella tradizione ermetica. Il suo nome è diventato sinonimo di saggezza, conoscenza e mistero, e la sua figura è stato oggetto di numerosi racconti leggendari. Ostanes ci ricorda che la vera magia non è solo una serie di trucchi o di poteri sovranaturali, ma è un percorso di trasformazione personale e spirituale. La sua saggezza c'insegna che il vero potere risiede in noi stessi, e che la conoscenza profonda della natura e dell'universo può aiutarci a scoprire il nostro vero sé e a manifestare le nostre piene potenzialità.

1. Il Mago alchimico

In una cospicua serie di testi pseudoepigrafici o meno, di datazione tarda, i destini del grande Mago persiano, che avrebbe accompagnato Serse nella spedizione contro la Grecia, sono strettamente legati a quelli di un autorevole filosofo presocratico, Democrito di Abdera. Democrito, che le fonti più antiche vogliono discepolo di Magi e Caldei¹³. In realtà si tratta di uno Pseudo-Democrito, i cui testi sono stati recentemente editi da Matteo Martelli¹⁴. La figura di Democrito si fonde e si confonde poi con quella di un misterioso pitagorico «egiziano», Bolo di Mendes, da cui deriva la denominazione ibrida di Bolo Democriteo, autore di una silloge iatrochimica, i *Cheirokmēta*, «Rimedi artificiali»¹⁵.

12 M. PEREIRA, «L'alchimia medievale», in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 11 (1993), p. 96 a-b.

13 Diog. Laert. 9, 34; Hipp. Ref. 1, 13, 2; Suda s.v. Democrito.

14 M. MARTELLI, *Pseudo-Democrito. Scritti alchemici con il commentario di Sinesio* (Textes et Travaux de Chrysopoeia, 12), Arché, Milano 2011; ID., *The Four Books of Pseudo-Democritus* (Sources of Alchemy and Chemistry: Sir Robert Mond Studies in the History of Early Chemistry, 1), Maney Publishing, Leeds-London 2013.

15 Columell. *De re rus.* 7, 5, 17; cfr. M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, trad. it. F. Sircana, Boringhieri, Torino 1982² (ed. or. Paris 1977²), p. 129.

Bolo Democriteo, alchimista e mago¹⁶, fiorì in Egitto probabilmente fra il 200 e il 190 a. C.; oltre ai *Cheirokmēta*, compose opere prettamente magiche¹⁷, *Thaumasia*, «Prodigi», e si sarebbe occupato dei minerali e delle piante, della loro trasformazione e delle loro virtù terapeutiche in tre serie di scritti dedicati alle «Coltivazioni» o all'«Agricoltura» (*Geōrgika*), alle «Tinture» (*Baphika*) e alle «Terapie» o alle «Guarigioni» (*Iatrika*). Finalità dell'opera era rappresentare la manipolazione di minerali e piante a partire dalla coltivazione e «generazione» nella terra, alla creazione di «tinture» adatte alla trasformazione e alla terapeutica.

Di fatto un rimaneggiamento di questi insegnamenti¹⁸ sarebbe compendiato nei *Physika kai mystika*, un trattato dove Bolo Democriteo appare quale adepto del Mago persiano Ostones, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti¹⁹. Secondo la narrazione di Giorgio Sincello, il Mago Ostones si trovava nel tempio di Menfi perché inviato dai Re persiani a presiederne il culto. Nei *Physika kai mystika* si distinguono sostanzialmente tre componenti: un ricettario alchimico, un racconto di una evocazione, alcune esposizioni polemiche e dottrinali. Quello che oggi può definirsi un fenomeno paranormale è l'esito di una angosciata ricerca della verità; il sentimento che non si può giungere al vero con le sole proprie forze e che bisogna acquisirlo dalla rivelazione di un maestro divino o illuminato. Di conseguenza l'evocazione del maestro, della sua anima, o meglio del fantasma di Ostones, svolge una funzione decisiva, così come il divieto di divulgare quanto appreso, o, almeno di non rivelarlo se non al proprio figlio. Infine, la scoperta, in un tempio, d'una stele contenente un segreto, sarà un ulteriore elemento che andrà a formare il quadro ideologico, mitico e rituale entro il quale si configurerà la tradizione ermetica²⁰:

Avendo dunque appreso queste cose dal maestro sunnominato [Ostones]... siccome... era morto prima che la nostra iniziazione fosse compiuta... io cercai d'evocarlo dall'Ade, e quando apparve, mi rivolsi a lui così: "Non mi dai nulla in compenso di ciò che ho fatto per te?" Ebbi un bel dire, egli mi osservò in silenzio. Siccome, però, io continuavo a interrogarlo, chiedendogli [di conoscere] il modo di combinare le nature, mi disse che gli era difficile parlare senza il consenso del suo demone, e pronunciò solo le parole: "I libri sono nel tempio". Dal momento che prima di morire egli aveva preso le sue precauzioni affinché questi libri non fossero conosciuti che da suo figlio, se avesse superato la più giovane età... Qualche tempo dopo, quando realizzammo la sintesi della materia e nel tempio tenemmo un'assemblea a cui seguì un banchetto festivo; improvvisamente, mentre entravamo nel sacello del tempio

16 M. WELLMANN, s.v. «Bolos. 2», in *PWRE*, III, J. B. Metzler, Stuttgart 1899, coll. 676-677.

17 A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Gabalda, Paris 1944, pp. 197-199.

18 FESTUGIÈRE, *La révélation*, I, pp. 224-227.

19 PREISENDANZ, «Ostones», col. 1629.

20 E. ALBRILE, *Sogni d'immortalità. Gnosticismo e alchimia*, Write-up-site, Roma-Bari 2019, pp. 12-23.

(*naos*), una colonna si rompe, apparentemente senza rivelare nulla nel suo interno. Ma il figlio [di Ostanes] sosteneva che dentro di essa erano conservati i libri del padre, e subito ci accompagnò nel centro del tempio, accanto ad essa. E noi, chinandoci, ci meravigliammo, poiché avendo osservato tutto con grande attenzione, non riuscimmo a trovarvi che questo discorso, ottimo sotto ogni aspetto: “la natura si compiace della natura, la natura vince la natura, la natura domina la natura”...²¹

Il discorso di Bolo Democriteo manifesta le origini «parapsicologiche» del verbo ermetico, unite alla prima rivelazione sulla *physis*, la «natura», qui intesa come «essenza»: l’aforisma andrebbe quindi risolto in questi termini: «l’essenza conosce se stessa, vince se stessa, domina se stessa», il che ci riporta a una delle massime che può ritenersi il fondamento della gnosi ermetica²²:

... colui che conosce se stesso conosce Tutto.²³

Anche se questo aforisma proviene da una traduzione armena della seconda metà del VI secolo delle *Definizioni* di Ermete Trismegisto ad Asclepio²⁴, opera della cosiddetta «scuola ellenizzante»²⁵, esso risale a un archetipo molto più antico. Di fatto questa massima pronunciata dal Mercurio «Tre-volte-grande» ha il sapore della sapienza greca, più che di quella egiziana. È la nota la scritta sul tempio di Delfi che intimava i visitatori a «conoscere se stessi» (*gnōthi sauton*). Ma non solo. Lo stoico Posidonio di Apamea nel libro *Sugli eroi e i demoni* insegnava come la natura dei demoni derivasse dall’etere permeante il tutto²⁶; questo *daimōn* abitava l’uomo ed era *logos*, il principio attivo dell’universo, che è Dio²⁷ ed allo stesso tempo

21 Ps.-Democr. *Physika kai mystika* 3 = M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, Steinheil, Paris 1888, II, p. 42, 21-43, 21; III, pp. 44-45 (trad.); FESTUGIÈRE, *La révélation*, I, pp. 228-229.

22 G. QUISPÉL, «Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism», in *Vigiliae Christianae*, 46 (1992), p. 1.

23 *Def.* 9, 4 (trad. I. Dorfmann-Lazarev, in P. SCARPI [cur.], *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, Fondazione L. Valla / Mondadori, Milano 2009, p. 17).

24 J.-P. MAHÉ, «“Les Définitions d’Hermès Trismégiste à Asclépius” (traduction de l’arménien)», in *Revue des Sciences Religieuses*, 50 (1976), pp. 193-214; Id., *Hermès en Haute-Égypte*, II. *Le fragment du «Discours Parfait» et les «Définitions» hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Textes», 7), Les Presses de l’Université Laval, Québec (Canada)-Louvain-Paris 1982, p. 393.

25 I. DORFMANN-LAZAREV, «Le “Definizioni” di Ermete Trismegisto», in SCARPI, *La rivelazione segreta*, pp. 5-6.

26 Macr. *Sat.* 1, 23, 7 = A 100 (E. VIMERCATI [cur.], *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2004, pp. 92-93).

27 Diog. Laert. 7, 134 = A 55 (VIMERCATI, *Posidonio*, pp. 50-51).

è *pneuma*, il «soffio» vitale che alimenta l'intero universo²⁸. Una famosa iscrizione incisa su un altare a Enoanda, cittadina ellenistica sull'altopiano della Licia, pregava un Dio ingenerato, dai tanti nomi, che era ovunque, come «etere onniveggente»²⁹. L'aforisma ermetico è quindi più antico del discorso di Bolo Democriteo.

2. Il Mago oracolare

Spesso a Ostanes è associato il nome di un altro grande Mago persiano, Hystaspe, a cui sono attribuite una serie di profezie oracolari, gli *Oracoli di Hystaspe* (*Chrēseis Hystaspou*), appunto; una raccolta di profezie attribuite all'avestico Vištāspa (> medio-persiano Wištāsp > neopersiano Goštāsp)³⁰, nome dietro al quale si celano due distinte identità iraniche: il sovrano della stirpe Kayanide, benefattore e primo discepolo di Zoroastro, e Vištāspa, padre di re Dario I, Dario il Grande (Amm. Marcell. 23, 6, 32)³¹. Il testo degli *Oracoli* è sopravvissuto solo in una manciata di frammenti, di cui i più lunghi sono non a caso conservati nell'opera di Lattanzio³². Essi figurano un vaticinio apocalittico, che presenta scenari affini e parla di un dinasta messianico che si manifesta nei cieli. Eccone in breve il sunto.

Un dispotico re giunge dal Nord, usurpando dieci regni, opprimendo con ogni mezzo le genti. A quest'evento si accompagnano terremoti, alluvioni e catastrofi di ogni tipo. Ma – vaticina Hystaspe – l'impero tornerà in Asia e l'Oriente imporrà nuovamente il proprio controllo sull'Occidente. Alla fine dei tempi sorgerà la figura di un grande profeta, inviato da Dio per ricondurre gli uomini verso la gnosi, la «conoscenza» divina. Per fare questo, utilizzerà l'espedito dei miracoli: potrà offuscare il cielo e non far piovere, mutare l'acqua in sangue, provocare la fame e la sete, etc. Se qualcuno tenterà di ostacolarlo oppure fargli del male, verrà arso dalle fiamme che scaturiranno dalla sua bocca. Grazie a tali prodigi, riporterà molti uomini a Dio.

Quando la missione del profeta sembrerà compiuta – continua Hystaspe –, giungerà però dalla Siria un nuovo tiranno; un despota che combatterà l'inviato

28 *Schol. in Luc. Bell. Civ.*, pt. I, *Comm. Bern.* 9, 578 = A 96 (VIMERCATI, *Posidonio*, pp. 90-91).

29 R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*, trad. it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or. London 1986), p. 175.

30 *AirWb*, col. 1474; R.G. KENT, «The Name of Hystaspes», in *Language*, 21 (1945), pp. 55-58; C. COLPE, s.v. «Hystaspes», in *RAC*, XVI, A. Hiesermann, Stuttgart 1994, coll. 1057-1058; W. SUNDERMANN, s.v. «Hystaspes, Oracles of», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York 2004, p. 606 a.

31 A. SH. SHABAZI, s.v. «Goštāsp», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, Bibliotheca Persica Press, New York 2002, pp.171 b-176 b.

32 BIDEZ- CUMONT, II, pp. 364-371; J.R. HINNELLS, «The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of Hystaspes», in E.J. SHARPE-J.R. HINNELLS (eds.), *Man and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester University Press, Manchester 1973, pp. 129-133; cfr. COLPE, «Hystaspes», coll. 1070-1071.

di Dio, uccidendolo e lasciandone insepolto il cadavere. Dopo tre giorni, tuttavia, il profeta ritornerà in vita, risorgendo. L'umanità intera sarà testimone di un evento meraviglioso: la sua assunzione in cielo. Nel frattempo, il nuovo tiranno si presenterà come un profeta, tentando di convincere gli uomini ad adorarlo come un dio, compiendo prodigi e finti miracoli. Ma presto si manifesterà nella reale natura di impostore, perseguitando i giusti e distruggendo il tempio di Dio.

Da segnalare le concordanze tra gli *Oracoli di Hystaspe* e il testo di *Apocalisse* 11, 3-13: qui i profeti sono due, ai quali viene assegnato un tempo di 1260 anni (un'allusione all'anno cosmico) per compiere la loro missione. Anch'essi possono operare ogni sorta di miracolo (chiudere il cielo, mutare le acque in sangue,...) e sprizzare fiamme dalla bocca. Trascorsi i 1260 anni, la Bestia salirà dall'Abisso, uccidendoli. Ma dopo tre giorni e mezzo, Dio infonderà nuova vita nei loro corpi esanimi, facendoli ascendere al cielo in una nube. Poco dopo si scatenerà un grande cataclisma³³.

Gli *Oracoli di Hystaspe* continuano narrando le peripezie dei giusti, fuggiti sulla cima di un monte, dove il diabolico tiranno li imprigionerà. Pregando incessantemente, riceveranno da Dio un segno e un'ultima grazia, un *Rex magnus de caelo* (Lact. *Div. inst.* 7, 17, 9)³⁴, in termini zoroastriani il Saošyant (> pahlavi Sōšyans), il Salvatore futuro in cui Lattanzio vede Gesù Cristo³⁵.

Il «Grande Re», nel quale echeggia la titolatura dei dinasti achemenidi³⁶, libera i giusti, combattendo i persecutori con il fuoco e con la spada. Isolato, il diabolico despota fugge, ma non si dà per vinto: continua la guerra, provocando ancora danni e sofferenze, sino a quando, definitivamente sconfitto, non viene tratto in catene e bruciato vivo³⁷. Un grande fuoco purificherà il mondo: i buoni e i giusti lo percepiranno come una fresca pioggia, i cattivi bruceranno con le loro malefatte. Alla fine l'età aurea tornerà sulla terra: *Denique tunc fient illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt* (Lact. *Div. inst.* 7, 24, 7)³⁸. Saturno, il pianeta dei tempi ultimi, è anche il dio degli inizi.

Clemente Alessandrino (*Strom.* VI, 5, 42, 3-43, 1) enfatizza la funzione degli *Oracoli di Hystaspe* quale punto di raccordo fra apocalittica iranica e apocalittica cristiana; lo stesso Paolo di Tarso ne avrebbe raccomandato la lettura, poiché in essi

33 Cfr. F. CUMONT, «La fin du monde selon les Mages occidentaux», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 103 (1931), pp. 64-96.

34 BIDEZ- CUMONT, II, p. 370; HINNELLS, «The Zoroastrian doctrine», p. 132.

35 COLPE, «Hystaspes», col. 1078; SUNDERMANN, «Hystaspes, Oracles of», p. 606 b.

36 D. FLUSSER, «Hystaspes and John of Patmos», in SH. SHAKED (ed.), *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1982, pp. 41; SUNDERMANN, «Hystaspes, Oracles of», p. 608 a.

37 Il rogo del tiranno è solo nell'*Epitome* (67, 2) di Lattanzio; cfr. BIDEZ-CUMONT, II, p. 371; SUNDERMANN, «Hystaspes, Oracles of», p. 607 a.

38 BIDEZ- CUMONT, II, p. 375.

si troverebbe «descritto in modo molto più luminoso e chiaro il Figlio di Dio, e in che modo la moltitudine dei re si schiererà contro il Cristo»³⁹.

Secondo una coerente ricostruzione⁴⁰, il testo degli *Oracoli* deriverebbe da un perduto **Wištāsp-nāmag*, un «Libro di Vištāspa», nel quale probabilmente erano raccolte fonti avestiche, ancor oggi reperibili in apocalissi medio-persiane quali il citato *Zand ī Wahman Yasn* o lo *Ayādgār ī J'āmāspīg*⁴¹. Il contenuto del «Libro di Vištāspa» può anche essersi trasmesso oralmente⁴² in un segmento di tempo a cavallo fra il 200 e il 100 a.C., attraverso una comunità religiosa che lo ha rielaborato e adattato alle proprie esigenze ideologiche.

È noto che gli scritti giovannei presuppongono una cristianità di lingua aramaica che assembla e riscrive motivi religiosi e simbolici giudaici, ellenistici e iranici⁴³. La comunità giudaico-cristiana che c'è dietro l'*Apocalisse* di Giovanni doveva conoscere una versione arcaica degli *Oracoli*, forse tradotta in ebraico⁴⁴ oppure in aramaico⁴⁵.

Una fonte indiretta sembra confermare l'ipotesi. Molte opere della religione gnostica fondata da Mani sono perdute e presenti solo più in cataloghi o citazioni di eresiologi. Tra esse, lo sci'ita Ibn an-Nadīm (987 d.C.) menziona il «Libro dei Misteri» (*Kitāb sifr al-asrār*), dandone la lista di tutti i capitoli⁴⁶: nel secondo vi sarebbe stata la «Testimonianza di Hystaspe (*yst'sf*) sul ('*alā*) Beneamato»⁴⁷. È intuibile che Mani dovesse allegare a questo capitolo una testimonianza o dei materiali tratti da un'*apocalisse* molto accreditata al suo tempo, com'erano gli *Oracoli di Hystaspe*,

39 BIDEZ- CUMONT, II, pp. 362-363; HINNELLS, «The Zoroastrian doctrine», p. 128.

40 É. BENVENISTE, «Une apocalypse pehlevie: le *Žāmāsp-Nāmak*», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 106 (1932), pp. 337-380; cfr. G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit, 14), W. Kohlhammer, Stuttgart 1965, pp. 199-207; COLPE, «Hystaspes», coll. 1065-1066; SUNDERMANN, «Hystaspes, Oracles of», p. 607 b.

41 BENVENISTE, «Une apocalypse pehlevie», pp. 376-377; WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, p. 200; M. BOYCE, s.v. «Apocalyptic (that which has been revealed) I. In Zoroastrianism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1987, pp. 156 b-157 b.

42 G. WIDENGREN, «Iran and Israel in Parthian Times with special regard to the Ethiopic Book of Enoch», in *Temenos*, 2 (1966), p. 144; D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1983, p. 43.

43 WIDENGREN, «Iran and Israel», pp.139-177; D. WINSTON, «The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence», in *History of Religions*, 5 (1966), pp. 183-216.

44 Cfr. M. PHILONENKO, «La sixième vision de IV Esdras et les "Oracles d'Hystaspe"», in AA.VV., *L'Apocalypique* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg – Centre de Recherches d'Histoire des Religions – Études d'Histoire des Religions, 3), P. Guethner, Paris 1977, pp. 129-135.

45 FLUSSER, «Hystaspes and John of Patmos», pp. 40-42.

46 W. SUNDERMANN, s.v. «*al-Fehrest* III. The Representation of Manicheism in the *Fehrest*», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, pp.479 b-480 a.

47 SUNDERMANN, «Hystaspes, Oracles of», p. 608 a.

e applicarla a uno dei personaggi del suo pantheon, verisimilmente Gesù⁴⁸. Mani conosceva gli *Oracoli* da una versione che circolava negli ambienti giudaico-cristiani⁴⁹, forse sin dalle prime esperienze nella comunità battista elchasaita⁵⁰.

Riassumendo, negli *Oracoli di Hystaspe* la storia del mondo si dispiega in sei millenni dominati dal male, ai quali succederà il millennio di Cristo, quasi come il settimo giorno dopo il *fiat lux* della creazione. Dopo questo periodo il male avrà per un'ultima volta il sopravvento: le guerre funesteranno il mondo, le montagne sprofonderanno e i giusti che vi si rifugeranno saranno assediati dal nemico, ma il Salvatore giungerà a liberarli. Lattanzio chiama questo Salvatore *Rex magnus de caelo*⁵¹; il principio spirituale che alla pari del Saošyant zoroastriano, si manifesta ciclicamente nel mondo.

Virgilio, infine, nella *IV Egloga* unirà i tre temi: il ritorno dell'età del l'oro, la regalità solare ed il fanciullo Salvatore. Independentemente dal loro significato, gli *Oracoli di Hystaspe* hanno avuto un impatto significativo sulla cultura e sulla politica del tardo ellenismo. Sono stati spesso letti e interpretati da sovrani e tiranni per guidare le loro decisioni politiche e militari. Inoltre, queste profezie sono state tramandate nel corso dei secoli e hanno influenzato la comprensione dell'antica civiltà ellenistica. Oggi, gli *Oracoli di Hystaspe* sono considerati un importante documento storico e una fonte di studio, sono un esempio di come le profezie e le visioni del futuro abbiano avuto un ruolo significativo nel mondo antico e nell'interpretazione degli eventi da parte dei loro governanti.

3. Serpenti visionari

Come si sa, l'apporto del mondo islamico nella diffusione della disciplina alchemica fu determinante⁵²: dell'alchimia greca il Medioevo cristiano conservò solo una memoria limitata, non solo gran parte dei testi classici vennero tradotti dall'arabo, ma il mondo islamico creò i generi, i concetti, il vocabolario, imbastì i principali argomenti su cui dibatteranno gli alchimisti medievali⁵³. Il numero di

48 M. TARDIEU, *Il manicheismo*, trad. it. G. Sfamini Gasparro, Lionello Giordano, Cosenza 1996² (ed. or. Paris 1981), p. 71.

49 G. FLÜGEL, *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Brockhaus, Leipzig 1862, pp. 72; 102.

50 Cfr. G.P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists* (Texte und Studien zum Antike Judentum, 8), Mohr, Tübingen, 1985; FLUSSER, «Hystaspes and John of Patmos», pp. 40-41.

51 *Div. inst.* 7, 17, 11.

52 R. HALLEUX, *Les textes alchimiques* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 32), Brepols, Turnhout 1979, p. 64.

53 P. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine, bizantine e islamiche dell'alchimia occidentale», in G.

autori è rilevante, solo il *Fihrist* di an-Nadīm cita centinaia di opere⁵⁴. Tra esse, un posto di rilievo è tenuto dal *Libro di Ostanes* – il cui titolo integrale suona «Libro dei dodici capitoli di Ostanes il Sapiente sulla scienza della rinomata Pietra»⁵⁵ – nel quale il Mago persiano è protagonista di un'esperienza visionaria.

Provato dal digiuno, dall'ascesi, dalla preghiera ininterrotta, Ostanes scende nella sua «notte oscura» in preda alla disperazione, prova visibile e necessaria per l'estasi finale. Grazie all'ascesi e alla meditazione egli si libera da tutte le passioni e da tutti i vincoli terreni. È la via che lo conduce al sogno rivelatorio. La visione quindi come segno, il cui significante, l'immagine, rinvia ad un significato metafisico, al campo delle verità eterne.

Forse trasmessa anche oralmente, la dottrina ermetica trova nel libro e nel sogno i suoi veicoli di trasmissione privilegiati: i libri sono creature dell'archivista degli dèi, e cioè di Ermete, il quale si manifesta in sogni rivelatori. I libri sono divini, dotati di una vita propria, e sono destinati a nutrire le anime, per salvare le quali dall'ignoranza sono stati redatti in caratteri impenetrabili, geroglifici, che il sogno può aiutare a decifrare. Sono libri e scritture che possono rammentare i «libri contrassegnati con caratteri sconosciuti, dei quali alcuni... contenevano formule concise di una lingua ideografica» di cui parla Lucio, il protagonista del romanzo apuleiano (*Met.* 11, 17; 30), che in sogno vede Iside splendere nel Sole di mezzanotte.

Nelle aretalogie isiache, cioè nelle «narrazioni dei miracoli» di Iside, Ermete è connesso con la dea quale scopritore della scrittura: la dea aveva scoperto con Ermete la scrittura, i caratteri sacri riservati agli iniziati, e la scrittura demotica destinata alla massa del popolo. Ma ciò che è contenuto nei libri sacri e segreti non è accessibile a chiunque, perché i libri scritti da Ermete sono destinati a pochi⁵⁶ e per questa ragione vennero nascosti, in attesa di essere ritrovati da uno o più 'eletti'.

Nel sogno, un personaggio misterioso rivela ad Ostanes gli arcani del potere: sette porte magnificamente decorate serbano l'accesso ai tesori della conoscenza, ma per ottenerne le chiavi sarà necessario sciogliere l'enigma di una ulteriore visione. Le chiavi infatti sono custodite da uno stranissimo animale composito, fornito di ali di avvoltoio, testa di elefante e coda di drago, e le cui varie parti si divorano a vicenda; si tratta di una variante polimorfa di quello che nei testi ermetici è noto come Ouroboros, il Serpente-Drago avvolto su se stesso, che inghiotte e divora la

M. CAZZANIGA (cur.), *Esoterismo* (Storia d'Italia. Annali, 25), Einaudi, Torino 2010, pp. 103-130.

54 J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I. *Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 6/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, I), C. Winter, Heidelberg 1924, p. 27; HALLEUX, *Les textes alchimiques*, pp. 64-70.

55 M. BERTHELOT, *La chimie au Moyen Âge*, III. *L'alchimie arabe*, avec la coll. de M. O. Houdas, Imprimerie Nationale, Paris 1893, pp. 119-123.

56 *Corp. Herm.* 13, 13

propria coda⁵⁷, un'immagine antica e potente che rappresenta il ciclo eterno della vita, della morte e della rinascita. Il termine Ouroboros è un composto dal greco *ouro* «coda» e *boros* «vorace», il Serpente- Drago che voracemente mangia la propria coda, creando un cerchio perfetto. L'Ouroboros ha radici profonde nella mitologia e nella religione, e ha preso molti significati diversi nelle culture di tutto il mondo. Per molti rappresenta l'eternità, l'infinito e l'unione degli opposti. Simboleggia anche l'interconnessione di tutte le cose e la continuità del tempo. In diverse culture antiche, l'Ouroboros era associato alla ciclicità del Sole e delle stagioni. Rappresentava la morte dell'inverno e la rinascita della primavera, il tramonto e l'alba, il vecchio e il nuovo. Questo simbolo era spesso associato alle divinità solari e alla creazione e distruzione del mondo. Nella prassi alchimica l'Ouroboros esprime il processo di trasformazione, il viaggio dell'anima verso l'illuminazione, attraverso la morte e la rinascita. L'Ouroboros suggerisce che solo attraverso il superamento delle prove e dei conflitti interiori si può raggiungere la saggezza e la trasformazione personale. L'Ouroboros è anche un simbolo psicologico potente. Il padre della psicologia analitica Carl Gustav Jung l'ha collegato all'archetipo dell'individuazione, la soglia da oltrepassare per unificare il proprio «io».

L'Ouroboros rappresenta il viaggio verso il centro dell'essere, scoprendo e integrando gli aspetti oscuri e luminosi della personalità. L'Ouroboros è anche usato come simbolo di autoproduzione. Siamo costantemente impegnati in processi di autotrascendimento e autotrascendenza, cercando di superare i limiti e le sfide che ci si presentano; l'Ouroboros ci ricorda che tutti siamo artefici della nostra stessa evoluzione, che dobbiamo affrontare con coraggio e saggezza. L'Ouroboros è un potente simbolo che racchiude in sé il significato dell'eternità, del legame di tutte le cose e del processo di trasformazione personale. Invita a riflettere sui cicli di vita, morte e rinascita che attraversiamo e ci sprona a cercare la saggezza e la soddisfazione interiori. L'Ouroboros ci invita a guardare dentro di noi per trovare la nostra vera essenza e per diventare la migliore versione di noi stessi; è una delle più antiche figurazioni ermetiche, ai tempi in cui il verbo alchimico non si trasmetteva se non attraverso immagini, simboli e diagrammi⁵⁸. I fondamentali testi dell'alchimia ellenistica vennero compulsati in periodo bizantino in grandi raccolte manoscritte. Tre di esse sono di notevole importanza: si tratta dei Codici *Marcianus graecus 299* (X-XI sec.), appartenuto al cardinal Bessarione, *Parisinus graecus 2325* (XIII sec.) e *Parisinus graecus 2327* (XV sec.).

57 K. PREISENDANZ, «Aus der Geschichte des Uroboros», in F. HERRMANN-W. TREUTLEIN (Hrsg.), *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrlé zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freuden*, Südwestdeutsche Druck- und Verlagsgesellschaft, Kalsruhe-Heidelberg 1940, pp. 194-209; H. J. SHEPPARD, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy», in *Ambix*, 10 (1962), pp. 83-96; G. LUCK (cur.), *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, II: *Divinazione, astrologia, alchimia*, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, Milano 1999, pp. 258-259; 372.

58 E. ALBRILE, *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*, Simmetria, Roma 2017, pp. 62-66.

Quest'ultimo, copiato nel 1478 nella città cretese di Chandax (< arabo Ḥandaq), l'attuale Heraklion, da Teodoro Pelekanos, sembra una copia integrale del testo originario da cui è tratto il *Parisinus graecus* 2325. Nelle tre raccolte è compendiata la *summa* del sapere alchimico greco⁵⁹: esse rappresentano la principale fonte a cui attingono tutti i restanti manoscritti⁶⁰. I più famosi cosmogrammi uroborici sono tratti da queste sillogi⁶¹. Il primo, proveniente dal *Marcianus graecus* 299 (f. 188v), è parte di una serie di diagrammi e apparati alchemici noti come «Crisopea di Cleopatra»: è un Drago ciclico che inghiotte la coda; il corpo è diviso cromaticamente in due parti, una nera, l'altra bianca ricoperta di squame. La parte bianca è a sua volta suddivisa in tre zone asimmetriche. Al centro la scritta: *hen to pan* «l'uno-tutto». Il secondo è nel *Parisinus graecus* 2327 (f. 196v), il serpente è suddiviso in tre parti; si tratta di tre anelli concentrici dall'aspetto squamoso, di cui il primo, il più esterno, reca la testa sormontata da tre orecchie colorate di un rosso brillante, mentre l'occhio è bianco, con una pupilla nera. L'anello mediano è dipinto in giallo, mentre il successivo, il più interno, fornito di quattro zampe, è colorato di verde. Secondo la descrizione che ne dà il manoscritto, le quattro zampe rappresenterebbero i quattro elementi, cioè la «tetrasomia», mentre le orecchie rappresenterebbero i tre differenti sublimati (zolfo, mercurio, arsenico). Il folio 279 dello stesso manoscritto mostra un altro serpente, questa volta composto di soli due cerchi (uno rosso, l'altro verde).

Ancora, nella «Crisopea di Cleopatra» (*Marcianus graecus* 299 [f. 188v]), troviamo un Ouroboros stilizzato: consiste di tre anelli concentrici; quello centrale racchiude una serie di simboli planetari. I restanti recano al loro interno delle scritte. La più esterna recita:

L'uno è il tutto e per mezzo dell'uno il tutto è; in lui è il tutto e se il tutto non ha [l'uno], il tutto non esiste.

e, continua nell'anello successivo:

Uno è il serpente il cui veleno si trova assieme ai due composti.

Ogni autore ermetico utilizza quattro stadi di colore (*nigredo*, *albedo*, *rubedo*, *citrinitas*) all'interno di una visione cosmologica volta a mostrare come nel cuore oscuro della materia si celi l'eterno principio dell'illuminazione. Siamo in presenza di un gioco di parole, tipicamente alchemico⁶², sul vocabolo greco *ios*, «veleno» ma

59 M. MERTENS (éd.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Les Belles Lettres, Paris 1995, pp. XXI-XLVI.

60 F. SHERWOOD TAYLOR, «A Survey of Greek Alchemy», in *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), pp. 111-113.

61 SHEPPARD, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy», pp. 85-86.

62 Un espediente linguistico – peculiare della dottrina alchemica – sul quale sono ricalcati i

anche «ruggine»⁶³, l'enigmatica sostanza trasmutativa che dà il nome all'«opera al rosso», la *iōsis*, cioè la *rubedo*. La presenza del «veleno» serpentino che è tutt'uno con il perfezionamento cromatico, allude alle possibilità di mutazione racchiuse nella *prima materia*, alla necessità di operare una separazione tra i due «composti», la *nigredo* e l'*albedo*. La seconda fase del magistero è l'*albedo*, in greco *leukōsis*, che nell'unione di tutti i colori riflette l'uscita dal buio primordiale e indistinto. Come in tutti gli itinerari spirituali a carattere iniziatico, anche nell'alchimia il punto cruciale è rappresentato da una soglia, da un limite che segna il passaggio netto fra un prima e un dopo ontologicamente diversi. Questo limite non sta certo tra *albedo* e *rubedo*, tra bianco e rosso, ma piuttosto tra le prime due fasi dell'*Opus*, la *nigredo* e l'*albedo*, cioè là dove si verifica la trasformazione radicale della materia. Una significativa variante in questo senso è rappresentata dal *Parisinus graecus 2325* (f. 82) e dal *Parisinus graecus 2327* (f. 220) e consiste in un diagramma uroborico ulteriormente semplificato in due soli anelli concentrici recanti, dall'esterno all'interno, le seguenti iscrizioni:

L'uno è il tutto per mezzo del quale il tutto è – e il tutto è da lui – e in lui è il tutto.

e

Uno è il serpente in cui si trovano i due composti e il veleno.

L'identità fra «veleno» e *rubedo* è sottolineata in un'altra sequenza del *Parisinus graecus 2327* (f. 80): si tratta di una variante grafica, priva del diagramma circolare, nella quale troviamo solo i due assiomi scritti con inchiostro *rosso*; accanto i segni planetari accompagnati da altri simboli metallici e dall'Uovo filosofico. Il corpo del Drago ciclico è il luogo in cui è celato il principio della trasmutazione, ciò che gli alchimisti chiamano *hygra ousia*, l'«essenza fluida» virtualmente racchiusa in ogni corpo che in altri contesti magico-ermetici è omologata al «magnesio» o «magnete».

4. L'enigma ermetico

Ostanes è terrorizzato dall'apparizione del Drago multiforme, ma il misterioso personaggio lo tranquillizza rivelandogli le parole con cui sottrarre le chiavi al mostruoso animale. Le chiavi permetteranno di accedere alle soglie che custodiscono i segreti del sapere: giunto all'ultima di queste porte, Ostanes si trova di fronte a una stele iridescente, dallo splendore abbacinante. Su di essa è scolpita un'iscrizione in

giochi di parole dei Surrealisti francesi (cfr. G. FAZZINI [cur.], *Gioco tra parole e immagini in Marcel Duchamp* [«Archivio della poesia del '900», Vol. 8], Sometti, Mantova 2001, pp. 15 ss.); cfr. MERTENS, *Zosime de Panopolis*, p. 183.

63 Cfr. F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, Loescher, Torino 1995, p. 948 c.

sette lingue. La prima, in lingua egizia recita così:

Ti racconto l'allegoria del corpo, dello spirito vitale e dell'anima; studiala con acume e intelligenza e, se presti attenzione, capirai come realizzare ogni opera e conoscere tutto ciò che è nascosto. Il corpo, l'anima e lo spirito vitale sono come la lampada, l'olio e lo stoppino. Come lo stoppino non può essere usato in una lampada senza olio, così lo spirito vitale non può essere utile in un corpo privo di anima. Lo spirito vitale del corpo è il sangue, l'anima è il respiro, che si diffonde nel sangue e nel cuore, fino alle estremità del corpo: quest'ultimo, come sapete, è formato da carne, ossa e nervi. Sappi che se tu ospitassi lo spirito vitale solo nel corpo senza introdurvi l'anima, il corpo non avrebbe lucidità; sarebbe avvolto nell'oscurità. Quando fai entrare l'anima, il corpo s'affina, si purifica e assume un bell'aspetto. Comprendi bene ciò che ti descriverò, perché è una cosa importante e nessuno potrebbe essere guidato verso la scienza nascosta di cui parlo, se non conoscesse questo capitolo. Non vedi come il fuoco diffonde luce, raggi e splendore? Se gli versi sopra dell'acqua, lo splendore e la luminosità scompaiono e perde la capacità di recare luce. Se prendi fuoco e acqua, operando seguendo quanto scritto in questo libro, riuscirai a mescolarli e combinarli; nessuno dei due potrà più nuocere all'altro, e la loro unione raddoppierà il potere luminoso e irradiante di quando si trovavano nello stato originario. È così che dovrai iniziare ad operare, perché è così che hanno iniziato quelli che sono venuti prima di te. All'inizio, gli elementi originari erano il fuoco e l'acqua. È dall'accoppiamento di acqua e fuoco e dalla loro combinazione che si è formata la moltitudine dei corpi, alberi e pietre. È quindi opportuno che tu agisca seguendo i dettami della scienza originaria...⁶⁴

Un altro testo è inciso nella pietra, ed è sempre Ostanes a leggerlo. Esso parla di come la terra d'Egitto (Miṣr), pur essendo il luogo d'elezione per la scienza e la conoscenza, è in qualche modo mancante; necessita dell'aiuto dei sapienti persiani per poter eccellere in saggezza. Si narra, infatti, che un non ben precisato filosofo si rivolse ai Magi iranici per poter decrittare e comprendere il contenuto di un libro ritrovato. Si tratta di una variante del racconto presente nello Pseudo-Democrito, secondo il quale il figlio di Ostanes ritrovava i libri del padre all'interno di una colonna di un tempio egizio.

Sempre scolpita nella stele, segue un'altra epigrafe; questa volta è un'«iscrizione indiana», verisimilmente in idioma sanscrito. Essa afferma di come le genti dell'India vantino origini molto antiche, e in passato avrebbero esercitato una forte egemonia sugli altri popoli; la posizione del Sole allo zenit, cioè perpendicolare all'osservatore, recherebbe forza e calore alla loro terra. Nonostante ciò, anch'essi sarebbero carenti di sapienza, che attingerebbero sempre dai Magi persiani.

Le restanti quattro iscrizioni risultano poi indecifrabili, poiché la pietra della stele apparirebbe deteriorata in più punti. Ostanes non potrà far altro che trascrivere

64 BERTHELOT, *La chimie au Moyen Âge*, III, pp. 120-121; testo arabo pp. 83-84; si ringrazia il prof. Ali Faraj per l'aiuto nella comprensione del testo.

le prime tre e meditare sul loro contenuto. Mentre è assorto nell'opera, una voce gl'intima di abbandonare il luogo, poiché le porte della conoscenza varcate, presto si sarebbero richiuse. Camminando a ritroso, Ostanes incappa in un nuovo personaggio, un vecchio d'incomparabile bellezza. Capiremo alla fine del racconto che sia il vecchio sia la prima misteriosa guida, altri non sono che personificazioni dello stesso Ermete, cioè Ermete Trismegisto, l'Ermete «Tre volte grande» equivalente di Thot, il dio egizio dalla testa di ibis, patrono della sapienza e della scrittura.

In verità non sembra che l'Egitto faraonico abbia conosciuto una qualsiasi forma di alchimia. Pare, invece, che l'alchimia ermetica si sia sviluppata come sottoprodotto dell'astrologia, basandosi sulla credenza nelle simpatie che legano ogni pianta ad uno dei sette metalli planetari. È ipotizzabile che nella prima metà del IV secolo d.C., nell'alto Egitto, forse nella città di Akhmim, una cerchia dalle finalità interreligiose avesse raccolto in una biblioteca libri vari, ermetici, neoplatonici, aristotelici, gnostici, cristiani, etc. frutto di un sincretismo filosofico⁶⁵ che avrà nel verbo alchimico il suo compimento. Una specie di «Loggia ermetica»⁶⁶, un tiaso che aveva scelto Ermete Trismegisto quale eroe culturale e portatore di una rivelazione. Così qualche zelante adepto della Loggia ermetica si preoccupò, molto dopo la loro composizione, di vergare negli *Aigyptiaka* di Manetone una dedica apocrifia a Tolemeo Filadelfo, raccontando come Manetone non avrebbe fatto altro che trascrivere i libri storici di Agatodemone, chimerico figlio del secondo Ermete, il quale li avrebbe tradotti personalmente dalle iscrizioni lasciate dal primo Ermete nei tempi anteriori al Diluvio. Manetone godeva di una così vasta fama presso gli accoliti di Ermete che essi composero sotto il suo nome anche un poema astrologico⁶⁷.

La letteratura ermetica in fatto di alchimia comprende scritti molto diversi: ricette per «tingere» le pietre e i metalli, opuscoli che basano le trasmutazioni sull'effetto delle simpatie⁶⁸ e, infine, trattati nei quali l'alchimia è una dottrina mistica occultata dietro alla scienza della natura. Quest'ultima categoria di testi sembra di elaborazione tardiva, mentre le altre due vantano origini menfite, riassunte in una leggenda che, sebbene non attestata prima del IV sec. a.C., presuppone una conoscenza precisa di quella che era la vita religiosa dei templi egizi al tempo dell'invasione persiana. Un monumento egiziano illustra anche come potesse realizzarsi una tale coabitazione: si tratta della statua votiva del sacerdote di Sais Udja-Ḥor-Resnet, che Adriano fece

65 C. VIANO, «Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon», in Id. (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 32), Vrin, Paris 2005, pp. 91-107.

66 G. QUIPEL, «Reincarnation and Magic in the Asclepius», in R. VAN DEN BROEK-C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), In de Pelikaan Amsterdam 2000, p. 170.

67 Syncell. *Chron.* 72-74 (ed. A. A. MOSSHAMMER, B. G. Teubner, Leipzig 1984 pp. 40, 26-41, 28).

68 J. RÖHR, *Der Okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philologus, Supp. XVII/1), Dieterich, Leipzig 1923, pp. 75-76.

portare dall'Egitto per ornare la sua villa di Tivoli e che ora si trova in Vaticano. I geroglifici che riassumono la biografia di Udja-Ḥor-Resnet raccontano come, nominato archiatra dallo stesso Cambise, egli fosse stato incaricato dal sovrano di riorganizzare il tempio della dea Neith a Sais. Inviato poi nell'Elam, ne venne richiamato da Dario I, il quale gli affidò la riorganizzazione delle scuole sacerdotali egizie e lo incaricò di codificare alcuni testi che altrimenti sarebbero andati perduti⁶⁹. La leggenda di un insegnamento impartito in un tempio di Menfi da un Mago zoroastriano quindi, lungi dall'essere inverosimile, concorda con alcuni fatti storici.

Una volta messo in luce quest'incontro del clero iranico con quello egizio nella valle del Nilo, sembra legittimo non separare dall'astrologia e dall'alchimia esplicitamente ermetiche quegli scritti che, pur attribuiti a Zoroastro, Ostanes o ad altri Magi, accampano anch'essi origini menfite o saitiche. Si tratterebbe quindi di un zoroastrismo egittizzato, secondo i moduli espressivi della tradizione ermetica: se da un lato Zoroastro, secondo una paraetimologia⁷⁰, sarebbe stato un abile manipolatore del fuoco sidereo, «incenerito mentre prega Orione»⁷¹, da un altro⁷² anche l'alchimia rivelava le proprie origini astrali, poiché l'elaborazione di valori gnoseologici e iniziatici relativi ai metalli traeva origine dal ferro meteoritico, che per la sua provenienza celeste era ritenuto forse più prezioso dell'oro, oltre che più raro. Un legame anche linguistico: in greco *sideros* significa sia «stella» che «ferro»; il fuoco sceso dal cielo, coagulato in un corpo minerale, può essere attraverso la manipolazione alchimica ricondotto alla sua origine divina, aurea.

Franz Cumont si domandava poi se i due Magi dipinti sui pilastri laterali della nicchia cultuale del *Mithraeum* ritrovato nella città partica di Dura Europos (ora conservato nel Museo dell'Università statunitense di Yale) fossero in realtà Zoroastro e Ostanes⁷³: difficile dare una risposta affermativa, poiché essa rimane inevitabilmente confinata entro uno spazio intermedio, abitato da pallide astrazioni, incuneato tra l'acribia filologica e il desiderio di dare un'iconografia a due tra le più luminose figure della storia religiosa dell'Iran antico.

69 E. BRESCIANI, s.v. «Egypt, relations with Persia and Afghanistan I. Persians in Egypt in the Achaemenid Period», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VIII, Mazda Press, Costa Mesa (CA) 1998, pp. 247 a-249 a.

70 M. STAUSBERG, «A name for all and no one: Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription», in J. R. LEWIS-O. HAMMER (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007, p. 187.

71 Ioh. Mal. *Chron. apud J. BIDEZ-F. CUMONT, Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Les Belles Lettres, Paris 1938 (repr. 1973), pp. 57-58, n. 3.

72 M. BUSSAGLI, s.v. «Alchimia. Origini», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, Roma-Milano 1991, p. 324 b.

73 R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO, 47), E. J. Brill, Leiden 1975, p. 25.

5. Il mostro triforme

Torniamo al racconto del *Libro di Ostanes*. Abbiamo compreso che il seducente vecchietto altri non è che Ermete: egli infonde in Ostanes i segreti della saggezza ancora nascosti. Ma una voce altisonante irrompe nella conversazione; proviene dall'Ouroboros triforme, custode delle chiavi dei tesori della conoscenza: senza di lui non si può acquisire una vera sapienza, poiché è solo riconoscendo il suo potere che si potranno perfezionare gli insegnamenti celati nei discorsi dei saggi. Le parole della creatura non lasciano quindi indifferente il vecchio, che intima ad Ostanes:

Uomo! Recati da questo animale, donagli una mente al posto della tua, uno spirito vitale al posto del tuo, una vita invece della tua: allora si sottometterà a te e ti darà tutto ciò di cui hai bisogno.⁷⁴

La polimorfia del mostro uroborico è metafora dei tre elementi psico-fisici che compongono l'essere umano: la mente (l'avvoltoio), lo spirito vitale (l'elefante), la vita fisica (il drago). L'uomo deve cambiare, operare una metanoia, una trasformazione e sostituire le tre componenti dell'animale con le sue tre parti perfezionate dalla conoscenza. Sotto un certo punto di vista ciò può voler dire che l'involucro somatico è soggetto ad un interscambio delle componenti psico-fisiche, passibili di essere permutate e introdotte in un altro corpo. In altre parole significa trasferire il proprio principio cosciente in un altro corpo debitamente predisposto. Una sorta di immortalità acquisita nel dislocare le facoltà psichiche del soggetto in sempre nuovi corpi.

Questo appare evidente nelle ultime parole del vecchio Ermete, che incita Ostanes a portare a buon fine l'opera di trasformazione: da un corpo simile a quello del Mago dovranno essere estratti e sostituiti i tre elementi vitali; dopo aver così agito, il corpo sarà restituito, trasformato in una nuova esistenza. Tale tecnica trasmutativa consiste in una chimica misteriosa per la quale si estrae il principio vitale da un corpo vivente ed intelligente e s'immette definitivamente o temporaneamente in un altro corpo da cui precedentemente si sia allontanata l'anima. Secondo gli insegnamenti della moderna psicologia i più grandi casi di tali mutazioni o scambi, avvengono e si manifestano nelle follie, dove ordinariamente tra il contenente (corpo umano) e il nuovo contenuto (anima sostituita) vi è incompatibilità e squilibrio. Le sostituzioni di anime fatte magicamente sono operate creando una graduale proporzionalità tra l'anima che è immessa e il corpo che è stato privato dell'anima sua. Un'applicazione 'pratica' dell'assioma ermetico «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto, e ciò che è in alto è come ciò che è in basso, per fare i miracoli di una cosa sola», posto quale incipit alla «Tavola di smeraldo» o *Tabula smaragdina*⁷⁵, il primo, riconosciuto,

74 BERTHELOT, *La chimie au Moyen Âge*, III, p. 123; testo arabo, pp. 86-87.

75 J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Hei-

breve testo di alchimia araba, contenuto nella parte finale del *Kitāb sirr al-ḥalīqa* o «Libro del segreto della creazione»⁷⁶, di cui ci occuperemo tra poco.

Di passaggio possiamo notare come tali concezioni si ritrovino, ritualizzate, nel *pho ba* (pronuncia *phowa*) tibetano, una pratica tantrica coeva sia all'induismo che al buddhismo. Genericamente può essere descritta come «trasferimento di coscienza al momento della morte», «trasferimento del flusso mentale», o «illuminazione senza meditazione». Mentre in altri insegnamenti si può trovare un secondo metodo di *pho ba*, molto simile a quello che comporta il trasferimento della propria coscienza in un altro corpo⁷⁷. Tutto si basa sulla comprensione della natura della mente, la consapevolezza e l'oggetto della consapevolezza stessa: la mente è entrambe le cose. La mente produce sia gli innumerevoli universi, sia i vari stati mentali che gli esseri sperimentano, e rimarrà attaccata ad essi finché non riconoscerà se stessa come innata chiara luce. Gli aderenti alle religioni basate sulla fede pensano che sia necessario un 'io' perché gli è stato insegnato che non possono avere fiducia nella propria mente. Le religioni basate sulla fede manipolano le persone e fanno perdere loro la fiducia nella propria natura fondamentale, mentre l'ermetismo, in quanto fondato sull'esperienza, insegna l'opposto: la verità pervade ogni cosa, e tutti gli esseri sono un Ermete non ancora realizzato. L'esperienza della mente è completa assenza di paura, gioia e compassione attiva e niente può disturbare la vera essenza. È interessante sottolineare come questi insegnamenti, riscritti in chiave melodrammatica, siano diventati oggetti di due film di un certo successo: *Operazione diabolica*⁷⁸ del 1966 e il più recente 'remake' *Self/less*⁷⁹ del 2015; in entrambi il protagonista trasferisce il suo 'io' cosciente in un altro corpo che crede 'predisposto' o 'creato' all'occorrenza. In realtà scoprirà che si tratta di un altro soggetto umano che più o meno involontariamente ha fatto da 'cavia' per il trasferimento. La versione del 2015 è più tragica e adattata alle attuali problematiche sociali: un ricco miliardario ammalato di cancro contatta un'organizzazione segreta, che promette di trasferire la mente in un nuovo corpo creato secondo i paradigmi 'scientifici' del moderno transumanesimo. Dopo alterne vicende, il ricco protagonista scoprirà con orrore che la propria coscienza non è finita in nuovo corpo, bensì in quello di un ex militare che si era venduto all'organizzazione per pagare le cure della figlia affetta da una grave malattia.

delberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, IV), C. Winter, Heidelberg 1926, pp. 157-163; 177-195.

76 Per Ruska (*Tabula Smaragdina*, pp. 124-139) è la versione più antica della *Tabula smaragdina*.

77 L. CHILD, *Tantric Buddhism and Altered States of Consciousness*. Durkheim, *Emotional Energy and Visions of the Consort*, Ashgate, Aldershot (England)-Burlington (VT) 2007, p. 70.

78 Tit. orig. *Seconds*, regia di John Frankenheimer, John Frankenheimer Prod.-Gibaltar Prod., USA 1966, 107'.

79 Regia di Tarsem, Singh, Endgame Entertainment-Ram Bergman Prod., USA 2015, 117'.

6. La terra e le stelle

Alcuni vorrebbero guardare alle opere culturali come un costruito trasparente, del tutto disponibile alla negoziazione concettuale. La critica storica e filosofica è però un'altra cosa. Se non può dirsi che il verbo ermetico sia la matrice della religione, neanche questo può essere posto semplicemente all'origine di quella. Nel senso che, per filtrare all'interno del lessico religioso, i concetti ermetici devono, a loro volta, essere stati influenzati da quelli teologici, così da determinare un doppio flusso incrociato che, mentre 'ermetizzava' la teologia, teologizzava l'ermetismo. Quale dei due processi sia originario rispetto all'altro, è domanda fuorviante, che pure ha condizionato l'intera storia del pensiero ermetico, dal momento che presuppone esattamente ciò che non si dà – vale a dire la compattezza dell'origine, fin dall'inizio scissa in due direzioni diverse. Da questo punto di vista, l'ipotesi di una semplice successione cronologica è erronea, dal momento che i due movimenti non si susseguono nel tempo ma si accavallano tra loro. Già qui – in questa oscillazione ininterrotta tra ermetico e religioso – è possibile riconoscere una prima connotazione della problematica teologico-ermetica. Nessuna di queste interpretazioni risulta in sé del tutto falsa ma solo se inestricabilmente commista alle altre. Per apprendere di più su tale intreccio dobbiamo partire da un certo Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Umail at-Tamīmī (X sec.)⁸⁰, noto anche come al-Ḥakīm «il Saggio» oppure aš-Šaiḥ «l'Anziano», aš-Šādiq «il Giusto» Ibn «Figlio» Umail, che nella corruzione latina diventa Senior Zadith Filius Hamuel, un nome di prestigio nell'universo alchimico del Medioevo latino. Senior è stato uno dei principali sostenitori dell'alchimia cosiddetta «allegorizzante»⁸¹. La sua opera principale consiste in un lungo componimento poetico di novanta strofe (*Risala aš-šams ilā al-hilāl*), del quale se ne conservano solo cinquanta nella versione latina (*Epistola Solis ad Lunam crescentem*)⁸². E sempre nella versione latina disponiamo anche della metà circa del commento in versi di un'ampia opera *L'acqua d'argento e la terra delle stelle*, che anche altri alchimisti arabi hanno glossato. In esso il versificatore latino si sforza di riprodurre il racconto introduttivo di Ibn Umail, in cui viene descritta la sua entrata nel tempio egizio di Busir, portato alla luce dai cercatori di tesori e viene fornita una accurata descrizione delle figurazioni alchimiche conservate al suo interno. Dall'originale arabo il traduttore latino riprende anche i disegni della tavola con figure

80 TH. HOFMEIER, «Varianti esotiche della Tabula smaragdina», C. GILLY-C. VAN HEERTUM (cur.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, I, Centro Di, Firenze-Venezia 2002, p. 515.

81 C. GILLY, «Scheda 33. Un classico dell'alchimia allegorica», in S. GENTILE-C. GILLY, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto. Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Centro Di, Firenze 1999, pp. 213-215.

82 J. MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa seu Rerum ad Alchemiam pertinentium Thesaurus instructissimus*, t. II, Sumpt Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachen, Ritter & S. De Tournes, Ginevra 1702, p. 217 a-b.

allegoriche che accompagna il testo⁸³.

Il racconto introduce in una dimensione irrealista⁸⁴: entrando nel tempio, cioè in uno spazio 'teologicamente' definito, Senior viene colpito in particolare da una statua di un vecchio che reca nelle mani una tavola di pietra ornata di segni alchimici; circondano questa figura centrale altre statue e le immagini di nove aquile, con le ali spiegate e archi tesi fra gli artigiani. Senior/Ibn Umail non fornisce il nome del saggio con la tavola sulle ginocchia, ma tanto dal racconto che dalla descrizione si comprende che si tratta di Ermete Trismegisto. Una descrizione sovrapponibile a quella raccontata nel *Kitāb sirr al-ḥalīqa* o «Libro del segreto della creazione»⁸⁵, fraudolentemente attribuito ad Apollonio di Tiana (Balīnūs)⁸⁶ e tradotto in latino a Tarazona da Ugo di Santalla come *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Apollonius de libris Hermetis Trismegisti* («Libro dei misteri della natura e delle cause occulte delle cose tratti da [Pseudo] Apollonio [di Tiana] da uno dei libri di Ermete Trismegisto») ⁸⁷ tra il 1119 e il 1152. Il *Kitāb sirr al-ḥalīqa* si chiude con la rivelazione della *Al-lawḥ allaqī kāna min al-zumruḍ*, la citata *Tabula smaragdina*.

Sia il testo arabo che quello latino del *Liber de secretis naturae* si aprono con il racconto di come l'autore Apollonio di Tiana/Balīnūs abbia ritrovato ciò che alla fine si scoprirà essere proprio la *Tabula smaragdina*. Nella regione in cui egli abitava, si ergeva una statua di Ermete sfavillante di colori (*multiplici colorum varietate prefulgens*), posta su una colonna di vetro, su di essa un'iscrizione invitava chi volesse scoprire i segreti della natura a scendere «sotto i suoi piedi». Dopo tanti anni e lunghe meditazioni, Apollonio era riuscito finalmente a entrare nel sotterraneo alla base della statua ma, a causa della stanchezza e dell'oscurità si era addormentato, sino a quando un vecchio dalle sembianze umane, che in seguito si scoprirà essere il signore e fabbricante dei sogni, gli ordinerà di svegliarsi e di costruire una lanterna.

Balīnūs addentratosi nei penetrali della tomba di Ermete, incontrerà un personaggio dalle fattezze simili alle sue; alla domanda chi esso sia, la risposta sarà: «Io sono la tua Natura perfetta»⁸⁸. La «Natura perfetta» è una vecchia conoscenza nel mondo dell'ermetismo⁸⁹, c'imbattiamo in lei leggendo il *Picatrix*, noto prontuario

83 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, II, tav. III, fig. 12.

84 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, II, pp. 219 b- 220 b.

85 Per J. Ruska (*Tabula Smaragdina*, pp. 124-139) è la versione più antica della *Tabula smaragdina*.

86 P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica. Il Kitāb sirr al-ḥalīqa / De secretis naturae* (Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica. Istituto Universitario Orientale, 25), Liguori, Napoli 2001, pp. 19-20; ID., «Origini alessandrine», pp. 116-117.

87 C. GILLY, «Scheda 28. Due versioni della *Tabula Smaragdina* tratte dal *Secretum secretorum*», in GENTILE-GILLY, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, p. 199.

88 TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, pp. 31-32.

89 E. GARIN, *Ermesismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 45-46.

magico, forse da Bīqratis (Buqratis), nome dello stesso compilatore: *liber*, si legge nella versione latina, *quem sapientissimus philosophus Picatrix in nigromanticis artibus ex quampluribus libris composuit*:

Disse Ermete: Quando volli comprendere e portare alla luce i segreti del mondo e i misteri della creazione, mi chinai su di un pozzo profondo e oscuro da cui usciva un vento impetuoso, né riuscivo a scorgervi nulla a causa del buio [...] Mi apparve allora in sogno un uomo bello e di solenne autorità che mi parlò così: “Prendi una candela accesa e mettila in una lanterna di vetro affinché l’impeto del vento non la spenga. Mettila nella caverna e scava al centro di essa; troverai un’immagine; tirala fuori, ed essa farà tacere il vento del pozzo, e così potrai tenere acceso il lume. Scava quindi ai quattro angoli del pozzo, e ne estrarrai i segreti del mondo, la Natura perfetta e le sue qualità, nonché le generazioni di tutte le cose”. Gli domandai allora chi fosse. Mi rispose: “Sono la Natura perfetta [...] La Natura perfetta è lo Spirito del filosofo e del sapiente collegato al pianeta che lo governa. È lui che gli apre le porte della scienza, che gli fa intendere le cose che altrimenti non si possono intendere, e da cui procedono le operazioni della natura [...] la Natura perfetta si comporta nel sapiente e nel filosofo come il maestro nei confronti del discepolo...”⁹⁰

Il tema della «Natura» o «Indole perfetta» (*al-ṭibā’ al-tāmm*) è uno dei più avvincenti di tutta questa letteratura ermetica⁹¹. Essa è la *rūḥāniyya*, lo «spirito» (lett. «entità spirituale»), l’«Angelo del filosofo», il nume che lo inizia alla sapienza. Ermete desiderando conoscere i misteri dell’universo e le modalità della creazione, fermatosi un giorno nei pressi di un pozzo oscuro e ventoso, ha una visione: un uomo bellissimo e imperioso lo istruisce sul modo di entrare nel pozzo, nel quale scavando al centro avrebbe trovato un’immagine talismanica capace di chetare i venti, mentre dai quattro angoli avrebbe potuto estrarre la scienza dei segreti della creazione, delle cause della natura, delle origini e delle modalità delle cose. Alla domanda di Ermete l’apparizione si presenta come la sua Natura perfetta (*Naturamque completam*), equivalente cosmico del *Logos teleios*, il «Discorso perfetto» ermetico, realtà posta oltre l’anima cosciente da cui giunge l’ispirazione⁹². La discesa nel pozzo è la discesa nel sogno: essa comporta l’acquisizione di una gnosi, di una «conoscenza» attraverso una rivelazione, un tratto comune a tutta la letteratura ermetica, dal *Poimandres* alle sue origini in seno ai testi della religiosità iranica preislamica, lo zoroastrismo, come credevano Richard Reitzenstein e Hans Schaeder⁹³.

90 *Picatrix* 3, 6, 1-5 (RITTER-PLESSNER).

91 M. PLESSNER, «Hermes Trismegistus and Arab Science», in *Studia Islamica*, 2 (1954), pp. 45-59

92 H. CORBIN, «Le récit d’initiation et l’ermétisme en Iran (recherche angéologique)», in *Eranos-Jahrbuch*, 17 (1949), p. 162.

93 R. REITZENSTEIN-H. SCHAEUER, *Studien zum antiken Sinkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg, VIII), B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1926, pp. 112-114.

7. La tavola di smeraldo

Dopo l'incontro con la propria «Natura perfetta», Balīnūs vede la statua di un vecchio seduto su un trono d'oro con in mano una tavola di smeraldo e con accanto un libro. Si capirà solo a conclusione dell'opera che il vecchio è Ermete, la tavola è la *Tabula smaragdina*, e l'intero contenuto del *Liber de secretis / Kitāb sirr al-ḥalīqa* corrisponde a quanto è scritto nel libro. È la *cognitio matutina* di Ermete immerso nella preghiera in quel tempio che è il suo corpo e che è l'universo intero, allorché il sorgere del Sole risveglia l'anima a se stessa e introduce l'iniziando all'ascensione nello spazio interiore, nell'oltremondo. Qui i contenuti 'teologici' paiono confondersi con il messaggio ermetico: entrambi finalizzati all'acquisizione della coscienza di sé.

Quella osservata da Senior nella *Epistola Solis* è quindi una variante della *Tabula smaragdina*, una *Tabula chemica*, una lastra marmorea divisa in due metà da una linea nel mezzo⁹⁴. Su una delle due metà, verso il basso, è dipinta l'immagine di due uccelli i cui petti si toccano. Le ali di uno sono recise, mentre l'altro conserva entrambe le ali. Ciascuno di essi tiene stretta nel becco la coda dell'altro. I corpi dei due uccelli formano un Ouroboros, tenendosi l'un l'altro, appaiono come in un cerchio, immagine del «due in uno». Sopra il capo di quello in volo sta un cerchio, e sopra entrambi, in cima alla tavola, vicino alle dita del vecchio saggio che regge la tavola, è dipinta una Luna crescente, al lato di essa è tracciato un cerchio, simile al cerchio accanto ai due uccelli in volo. Il totale di questi simboli è cinque.

Sull'altra metà della tavola in pietra, in cima, vicino alle dita del vecchio, è dipinta l'immagine di un Sole con due raggi, a simboleggiare il mistero alchimico del «due in uno», e vicino ad essi c'è un altro Sole con un raggio discendente. Queste per Senior sono le «tre luci». Tali raggi circoscrivono un cerchio nero, un terzo del quale è separato dal resto. Questa terza parte ha la forma della Luna crescente, poiché il suo interno è bianco e il cerchio nero lo circonda. Di conseguenza anche qui abbiamo cinque figure. Forse tutto l'affabulare di Senior/Ibn Umail sono i ricordi di una visita a un tempio egizio mescolati con necessità alchimiche⁹⁵. Come stiano in realtà le cose non è dato saperlo. Ciò che sappiamo è che nella figura poetizzata da Senior troviamo, onnipresente, l'Ouroboros, la più antica immagine alchimica rivisitata nella forma dei due volatili avvinti per le zampe, a simulare la forza propulsiva che ciclicamente torna su se stessa.

Senior nomina Ermete alla stregua di un «re greco», depositario di un sapere arcano: il suo fuoco arde ma non brucia⁹⁶, di fatto è l'affermazione del suo contrario, mentre il segreto di ogni cosa risiede nell'acqua, principio generativo⁹⁷. L'«Uovo

94 HOFMEIER, «Varianti esotiche della Tabula smaragdina», pp. 518-519.

95 HOFMEIER, «Varianti esotiche della Tabula smaragdina», p. 520.

96 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, p. 221 a.

97 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, pp. 226 b; 229 a.

di Ermete» è l'oro cercato dai filosofi⁹⁸, un cibo che rende immortali, preparato a partire dalla spiritualizzazione dei quattro elementi⁹⁹, l'Uovo è un'immagine in miniatura del *kosmos*, un mondo animato, vivente, una sorta di microcosmo in cui ogni singola parte corrisponde agli elementi del tutto. È lo *Hen to Pan* alchimico¹⁰⁰: al centro troviamo la terra, mentre attorno stanno le acque celesti¹⁰¹, che gli alchimisti alessandrini identificano con l'Oceano cosmico, poi l'aria e infine il fuoco celeste che avvolge il mondo in una sfera ignea, fiammeggiante.

Sempre Ermete afferma che il segreto del due è l'uno: «la terra ha due corpi e l'acqua due nature, l'opera al bianco (*albedo*) e quello al rosso (*rubedo*) sono in realtà una sola»¹⁰². Nell'alchimia la trasformazione è segnata da un limite fra un prima e un dopo ontologicamente diversi, e tale limite sta tra la *nigredo* e l'*albedo*. Il vero mutamento è rappresentato dal biancore dell'alba, dal ritorno della luce, dal cadere della rugiada, dal volo della colomba, che annunciano la risurrezione dopo la fase nera della morte, della putrefazione e della calcinazione. Ciò che segue, la *rubedo*, la *iōsis*, è soltanto un ulteriore perfezionamento, ma non più qualcosa di radicalmente nuovo e diverso, come era avvenuto per l'*albedo*¹⁰³. Alchimicamente, dunque, la creazione non sarebbe altro che un passaggio dalla materia caotica alla luce, cioè dall'oscurità plumbea allo splendore dell'Oro. L'umidità terrestre, sospesa nell'aria e impregnata dei raggi della Luna, si scioglie nei raggi del Sole dando vita a due essenze androgine sottili: Ermete, l'essenza delle trasmutazioni, è il sale, agente della fissazione. Insieme, dopo aver dato vita alle piante sotto forma di rugiada, esse penetrano nella terra, dove diventano il seme dei metalli. L'adepto s'identifica con Ermete¹⁰⁴, il fluido principio androgino della realtà. Ermete dapprima è assopito e si astrae dal mondo della veglia per sognare i giusti sogni. Il suo corpo sottile affiora nel sogno come un caduceo. Sopra di lui aleggia il principio della luce e del calore. Ermete Trismegisto, il leggendario fondatore dell'alchimia, personifica quindi il mistero primordiale della natura, il principio del fuoco, che avvolge nella sua fiamma

98 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, p. 220 a.

99 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, p. 228 a.

100 J. LINDSAY, *Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano* (Orizzonti dello Spirito, 41), trad. it. M. Monti, Edizioni Mediterranee, Roma 1984 (ed. or. London 1970), p. 270, fig. 39.

101 Cfr. G. MANTOVANI, «Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici», in J. RIES (avec la coll. de Y. Janssens et de J.-M. Sevrin), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27), Institute Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, p. 437-438.

102 MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa*, p. 233 b.

103 F. MICHELINI TOCCI, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'Ēš mēšarēf con un *excursus* sul "libertinismo" gnostico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), pp. 52-53.

104 E. ZOLLA, *L'Androgino. L'umana nostalgia dell'interezza* (Arte e immaginazione, 8), trad. it. A. Sabbadini, Red Edizioni, Como 1989, (ed. or. London 1980), pp. 71-76.

gli opposti essenziali: Sole e Luna, maschio e femmina, zolfo e mercurio, che danno luogo all'unità androgina in ogni atto di concezione e nascita in natura.

8. Ermete astromante

Sappiamo da tutta una letteratura patristica dell'assimilazione e della «cristianizzazione» della figura di Ermete Trismegisto: un'impresa difficile, però. Secondo l'*Asclepio*, come Dio creò gli dèi celesti, così l'uomo creò gli dèi terreni¹⁰⁵. L'uomo foggìo gli dèi in una duplice natura, divina nell'essenza, umana nella forma¹⁰⁶. Comprensibile, quindi, la violenta reprimenda di un padre come sant'Agostino (*Civ. Dei* 8, 23-27), il quale dopo aver letto l'*Asclepio* arriverà a definire Ermete Trismegisto araldo del demonio¹⁰⁷. Ma già prima Minucio Felice, ironizzando sulla reale presenza della divinità entro catafalchi di legno, di metallo e di pietra, rivelava l'inganno di chi creava gli dèi a propria immagine e somiglianza (*Octav.* 24, 4-8).

Dal momento che non poteva creare delle anime – continua l'*Asclepio* –, l'uomo evocò le anime di demoni o di angeli e le introdusse attraverso riti misterici nei simulacri degli dèi, creando statue viventi, animate¹⁰⁸. Statue dai poteri meravigliosi che vaticinavano gli eventi futuri, guarivano, ridavano la salute. Alle statue venivano offerti frequenti sacrifici, inneggiando canti e melodie in un insieme di armonie celesti che muovevano verso il bene¹⁰⁹. Gli dèi celesti erano entità stellari confinate all'interno di simulacri di pietra costruiti dall'uomo. Attraverso liturgie astrali gli dèi erano attratti, rinchiusi, costretti al servizio degli uomini. La loro azione seguiva un meccanismo di oscillazione astrale entro cui gli influssi stellari comunicavano la loro forza al mondo sublunare¹¹⁰.

L'influenza dell'*Asclepio* è quindi anche troppo nota e i testi ermetici conservati nelle citazioni dei Padri della Chiesa vanno a unirsi alle pagine dell'erbario dello Pseudo-Apuleio¹¹¹. Ma i filosofi del XII secolo, oltre che all'*Asclepio*, attingevano

105 Cfr. S. ILES JOHNSTON, «*Homo fitor deorum est*. Envisioning the Divine in Late Antique Divinatory Spells», in J. BREMMER-A. ERSKINE (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* (Edinburgh Leventis Studies, 5), Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, pp. 406-421.

106 *Asclep.* 8, 23-24 (= I. RAMELLI [cur.], *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano 2005, pp. 556-559; trad. it. di A.-D. Nock-A. J. Festugière [éds.], *Corpus Hermeticum*, I-IV, Les Belles Lettres, Paris 1945-1954).

107 C. GILLY, «Scheda 19. Il biasimo di Agostino: 'Ermete diretto portavoce del demonio'», in GENTILE-GILLY, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, p. 171.

108 *Asclep.* 13, 37 (RAMELLI, *Corpus Hermeticum*, pp. 582-585).

109 *Asclep.* 13, 38 (RAMELLI, *Corpus Hermeticum*, pp. 584-585).

110 Cfr. GH. CASAS, «Les statues vivent aussi. Théorie néoplatonicienne de l'objet rituel», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 231 (2014), pp. 663-679.

111 E. GARIN, «Nota sull'ermetismo», in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 150-158.

anche a scritti unici nel loro genere come il *Liber de sex rerum principiis*, non ignoto a Guglielmo di Conches ed a Bernardo Silvestre¹¹², usato poi da Thomas Bradwardine (1290 ca.-1349) e caratterizzato dalla connessione di temi astrologici con motivi teologici¹¹³. Il *De sex rerum principiis* è un testo singolare: è colmo di citazioni dalla *Mathesis* di Firmico Materno, il testo astrologico più completo trasmessoci dall'antichità latina, e di altri testi astrologici tradotti in latino dall'arabo; include materiali astromantici arcaici, mentre allo stesso tempo rigetta fermamente l'astrologia giudiziaria, ed è introdotto dalla leggenda della triplice generazione di Ermete, la prima volta che tale tradizione appare in un testo ermetico latino¹¹⁴. Il primo Ermete sarebbe Enoch, il secondo Noè, mentre il terzo, il più potente e avvezzo nelle arti meccaniche e astronomiche è l'Ermete egizio¹¹⁵. Per testimoniare la sua abilità nelle discipline astrologiche sono citate alcune opere: la *Virgam aurea*, il *Librum longitudinis et latitudinis*, il *Librum electionis*, nonché un misterioso *Ezich*, titolo che in realtà è la corruzione dell'arabo *Zīj*, cioè le tavole di astronomia matematica che permettevano di rintracciare la posizione degli astri nel cielo a una data precisa. Esse erano una creazione degli astrologi persiani, che le chiamavano *Zīg al-Šahryārān* «Tavole Reali» oppure *Zīg ī Šāh* «Tavole del Re»¹¹⁶: rielaborate sotto Cosroe I e rivedute ancora dall'ultimo re sasanide Yazdgerd III (632-651), vennero utilizzate dai primi astrologi arabi (Māshā'allāh e Abū Ma'shar) e trasmisero un'astronomia in cui, oltre a fondamenti greci più antichi, era dimostrabile il ricorso a materiali tratti da fonti indiane (il *Sūryasiddhānta*, tradotto in medio-persiano probabilmente con titolo *Zīg ī Arkand*). Il termine *Zīj*, proveniva dal medio-persiano *zīg* «corda», e quindi «corda planetaria», cioè il laccio che tratteneva i pianeti sotto il controllo del Sole e della Luna nell'astrologia iranica¹¹⁷, oppure *zīh* «corda d'arco» (riferita alla funzione trigonometrica utilizzata nei calcoli astronomici)¹¹⁸, e diventerà in arabo la denominazione consueta nei trattati di astronomia pratica. Nel *De sex rerum principiis* è infatti esplicitamente affermato che attraverso il «computo caldeo» (*Chaldaeorum calculatio*) delle tavole *Zīj* (*Ezich*) è possibile conoscere le posizioni planetarie¹¹⁹.

Sempre la tradizione ermetica introduce il dialogo fra il monaco Morieno

112 TH. SILVERSTEIN, «The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris», in *Modern Philology*, 46 (1948), pp. 92 a-116 b.

113 P. LUCENTINI-M. D. DELP (eds.), *Hermes Trismegistus. De sex rerum principiis* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 142. Hermes Latinus, 2), Brepols, Turnhout 2006.

114 M. P. DELP, «A Twelfth Century Cosmology. The *Liber de sex rerum principiis*», in LUCENTINI-DELP, *Hermes Trismegistus. De sex rerum*, pp. 5-6.

115 *De sex rer. princ.* 1, 3-17.

116 A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, pp. 19-42.

117 PANAINO, *Tessere il cielo*, pp. 47-48.

118 PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 49.

119 *De sex rer. princ.* 11, 32-37; DELP, «A Twelfth Century Cosmology», pp. 77-78, n. 202.

(*Marianos*) discepolo di Stefano d'Alessandria¹²⁰ e il principe omayyade Khālid ibn Yazīd ibn Mu'āwiya (morto nel 704 d.C.) noto come *Testamento di Morieno Romano*. L'alchimia araba trovava le sue origini nel principe che tra il 675 e il 700 in Egitto venne iniziato ai misteri dell'arte proprio dall'eremita Morieno¹²¹. Il *Testamento di Morieno* sarà il primo testo d'alchimia tradotto in latino dall'arabo nel 1144 da Roberto di Chester (Roberto di Ketton) e di cui si è perduto l'originale¹²²; in realtà la menzione che ne fa il *De sex rerum principiis* testimonia una circolazione del testo forse precedente alla versione di Roberto di Chester.

Secondo alcuni, il *De sex rerum principiis* altro non sarebbe che un centone di opere di autori vari, quindi un testo privo di struttura unitaria. Di fatto i *principia rerum*, apparentemente oggetto della trattazione, pongono notevoli problemi di interpretazione e di influenza. In controtendenza rispetto alle cosmologie coeve, neoplatonicamente determinate, il secondo principio del tutto non è la *natura* o *anima mundi*, bensì la *ratio*, l'elemento che garantisce la continuità dell'operare divino nel cosmo¹²³. La *ratio* è sia un principio trascendente, alla base sia della *causa* (il primo principio) che della *natura*, sia fonte immanente nel regolare l'armonia cosmica¹²⁴. Nel secondo caso, la *ratio* personifica l'elemento divino interno al cosmo; questo e le ampie citazioni della *Mathesis* di Firmico Materno rappresentano una delle più importanti attestazioni dell'influsso dello stoicismo nella filosofia del XII secolo. Ma non solo, poiché la continua oscillazione tra immanenza e trascendenza di Dio offre infiniti motivi di vicinanza con l'*Asclepio* ermetico.

I *sex rerum principia*, in ordine decrescente di forza, sono *causa*, *ratio*, *natura*, *mundus*, *machina mundi* e *tempus et temporalia*; gli ultimi tre principi governano i fenomeni astrologici, meteorologici, biologici e geologici, manifestazioni sensibili del potere di *ratio* e di *natura*. Contrariamente allo spirito teologico del tempo, la *causa*, apparentemente l'unico principio totalmente trascendente, è poco menzionata¹²⁵: da essa dovrebbe dipendere l'origine e la guida degli eventi celesti e

120 J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I. *Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 6. Arbeiten aus dem Institute für Geschichte der Naturwissenschaft, 1), C. Winter, Heidelberg 1924, pp. 1-5; 107-124; cfr. R. REITZENSTEIN, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIX/2), A. Töpelmann, Giessen 1923, pp. 70-72.

121 Una delle ultime versioni è quella di P. Galiano, *Morieno Romano. Dialogo tra Morieno e Khālid (Il libro della preparazione della Khyimia)*, Simmetria, Roma 2021.

122 M. PEREIRA, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* (Studi superiori, 395), Carocci, Roma 2001, pp. 116-118.

123 M. P. DELP, «The Immanence of Ratio in the Cosmology of the *De sex rerum principiis*», in P. LUCENTINI-I. PARRI-V. PERRONE COMPAGNI (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo, Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 20-24 novembre 2001)* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), Brepols, Turnhout 2003, pp. 63-79.

124 DELP, «A Twelfth Century Cosmology», pp. 29-40.

125 DELP, «A Twelfth Century Cosmology», p. 25.

terreni, la quale invece è assegnata a dei principi divini completamente immanenti. La *causa* personifica una sorta di Dio eterno, infinito, onnipotente, buono e giusto, molto simile al *theos agnostos*, il «Dio sconosciuto» e ineffabile della metafisica gnostica.

La capillare circolazione del testo è ancora affermata nel *Roman de Fauvel*, un poema francese del XIV secolo attribuito all'alto funzionario della corte reale Gervais du Bus, testimonianza di un attrito fra Stato e Chiesa elaborato attraverso la metafora di un asino trasformato in padrone del suo padrone; in esso leggiamo: «L'auctour de Six Principes dit / Et Raison pas ne le desdit / Que le monde a nom Macrocosme / Et homme si est Microcosme»¹²⁶. Le interrelazioni fra Macrocosmo-Mondo e Microcosmo-Uomo sono uno dei motivi trainanti il *De sex rerum principiis*.

In definitiva, la tradizione ermetica integra dal punto di vista noetico la società e l'uomo nel mondo. Essa stabilisce delle corrispondenze analogiche tra l'universo biologico e l'universo antropologico, il quale, in modo ora frammentario, ora finito, si presenta come un microcosmo integrato nel macrocosmo. Allo stesso modo in cui Cristo è espressione dell'umanità intera, e non indica altro che la sua semplice idea ed essenza, così l'uomo, se considerato nella sua essenza, racchiude in sé tutte le cose: in lui, in quanto microcosmo, convergono difatti tutte le linee del macrocosmo¹²⁷. In questo modo l'anima comprende in sé il cosmo non tanto in modo statico quanto piuttosto in modo dinamico: essa non è composta delle singole parti che costituiscono il macrocosmo, ma è rivolta, secondo la sua intenzione, verso tutte queste parti, senza mai indugiare o risolversi esclusivamente in una di tali direzioni, e simili direzioni non provengono dall'esterno, ma dall'anima stessa. Quest'ultima non viene tirata in basso verso il mondo sensibile da un fato superiore o da una mera violenza naturale, né è innalzata al sovrasensibile dall'azione della grazia divina, che essa deve soltanto accettare passivamente.

L'organizzazione dello spazio-tempo sociale si modella sullo spazio-tempo cosmico. La società deve farsi carico della conservazione dell'ordine del mondo così come questo deve farsi carico della conservazione della vita sociale. L'uomo sapiente è colui che si celebra veramente come microcosmo, figlio del macrocosmo, vale a dire dell'universo, giacché egli soltanto ha formato, distinto e perfezionato se stesso ad imitazione del macrocosmo, ed è l'unico in grado d'imitare la natura, mantenendo ogni sua parte in armonia e proporzione con le parti dell'universo¹²⁸. Le ritualità rappresentano quindi le tecniche di armonizzazione di tale processo¹²⁹; così, il ciclo

126 GARIN, «Nota sull'ermetismo», p. 153.

127 E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (Nuova Cultura, 241), a cura di F. Plaga & C. Rosenkranz, trad. it. G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (ed. or. Leipzig-Berlin 1927), pp. 46; 74-75

128 CASSIRER, *Individuo e cosmo*, p. 306.

129 E. MORIN, *Il paradigma perduto. Cos'è la natura umana?* (Universale economica, 1300), trad. it. E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 1974² (ed. or. Paris 1973), p. 176.

pratico delle attività materiali risulta integrato in un ciclo cosmo-mitologico; esso viene scandito dalla celebrazioni rituali, portatrici della grande comunicazione con il tutto. Il rito, inoltre, libera gli istinti inibiti, sprigiona catarticamente e caoticamente le forze del disordine, lasciandole persino sommergere temporaneamente l'ordine sociale, fatto questo che ha per risultato il consolidamento dello stesso ordine; è attraverso un allentamento guidato del controllo, effettuato in modo periodico, ritmico, che la complessità sociale si serve delle tendenze alla disorganizzazione, trasformandole in forze rigeneratrici. Se infatti l'uomo è un microcosmo, egli è necessariamente guidato e illuminato da tutte le luci che fanno risplendere il macrocosmo, cioè gli astri e i pianeti. È quindi, del resto ovvio che la rigenerazione sociale venga vissuta mitologicamente come una ri-creazione del mondo, una *palingenesia* ermetica; il dramma cosmico di morte e rinascita, integrazione e disintegrazione, ascesa e declino che agisce sul macrocosmo.



Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze (Pluteo 86, 16, f. 234r; Anonimo, *Descriptio serpentis Ouroboroi*, cfr. CAAG, II, pp. 21, 22-22, 11), per gentile concessione del MiC.

Il Drago, la Donna e il Santo sauroctono

Francesca Lucia Faggian

“Si potrebbe dire che la stregoneria è fatta delle vestigia delle civiltà morte; sarà forse per questo che il serpente, nelle epoche più recenti, ha conservato quasi solo il suo significato malefico, e il drago, antico simbolo estremo-orientale del Verbo, suscita soltanto idee ‘diaboliche’ nello spirito degli Occidentali moderni?”

René Guénon¹

Il drago è l'animale mitologico che nell'immaginario cristiano evoca il maligno, la tenebra, la morte, la paura di quel “serpente antico” di biblica memoria che solo l'Arcangelo più luminoso, Michele, può sconfiggere e dal quale il santo sauroctono per eccellenza, san Giorgio, può liberare. Nelle agiografie e nei Bestiari medievali il drago è un mostro dal corpo serpentiforme, dall'alito sulfureo e mortifero, le squame viscide, talvolta con ali di pipistrello e cresta d'uccello che, come l'altro animale mitico, l'araba Fenice, proviene dall'Oriente, dall'Etiopia o dall'India secondo il *Bestiario* della biblioteca dell'Abbazia di Westminster. Quest'essere solitario, che si nasconde in grotte o paludi, quando appare è quasi sempre assieme a una figura femminile: la prima peccatrice Eva, la Vergine Maria, la Prostituta scarlatta, santa Marta, santa Margherita, la Principessa incatenata di san Giorgio, ecc. E se il santo è sempre un uccisore del drago, la donna in ambito cristiano si limita a calpestarlo, come nel caso paradigmatico della Madre di Gesù, o addirittura lo ‘doma’ e lo reca con sé legandolo con la sua cintura: è il caso di santa Marta con la Tarasque ma anche della principessa liberata da san Giorgio. Il rapporto ‘magico’ tra la donna e il drago-serpente è un mitologema antico: Eva se ne fa ammaliare, ultima di una stirpe di figure divine e semidivine nelle quali l'elemento ofidico e dragonico è il simbolo cosmico della potenza delle Acque indistinte e caotiche precedenti la Creazione. Già nella religione ebraica e ancor più in quella cristiana, il drago incarna la quintessenza del male che abita nell'abisso oscuro, o nelle acque oceaniche più profonde, dalle quali verrà ripescato come Leviatano, alla fine dei tempi dopo l'avvento del Messia.

1 *Simboli della Scienza sacra*, Milano 1975, p. 131.

Lo stretto rapporto tra il drago e le acque, tramandato dai testi sacri sia orientali che occidentali, viene ripreso in maniera ossessiva dall'agiografia cristiana, che pone un drago squamoso in ogni fonte, fiume o lago, luoghi di culto precristiani, come le fonti termali sacre ad Apollo (sauroctono dalla nascita), sempre 'risanate' dopo la cacciata o l'uccisione del drago da parte di un santo. E, come vedremo, il martire sauroctono spesso è in grado di agire anche sulle Acque celesti, motivo per cui i santi uccisori di draghi come Giorgio e Leucio sono invocati ancor oggi per far cadere la pioggia,² mentre santa Margherita, che dal drago fuoriesce dopo esserne stata inghiottita, nel Salento guarisce addirittura dal "male dell'arcobaleno". Nei racconti agiografici spesso riaffiorano antichi miti solari: dall'astro 'ingoiato' da un drago durante le eclissi (Margherita), insidiato da un coccodrillo nel suo viaggio notturno (Teodoro), offerto in sacrificio come giovane principessa (Giorgio), o liberato dalla caverna cosmica (Michele). Il drago, emblema multiforme di morte e rinascita, mantiene la sua costante pregnanza simbolica persino nell'interpretazione negativa attribuitagli dalla tradizione giudaico-cristiana.

Il Drago-serpente e la Donna

Nel *Genesi*, il "serpente antico", che ritorna sotto forma di drago policefalo nell'Apocalisse giovannea, appare già come un essere subdolo, "il più astuto di tutte le bestie selvatiche", e viene implicitamente descritto come dotato in origine di zampe, che perde solo in seguito, quando viene maledetto dal Signore "poiché tu hai fatto questo, sii tu maledetto (...) sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita" (*Genesi* 3, 1-14). La demonizzazione del rettile diventa un dogma con i Padri della Chiesa, soprattutto per opera di sant'Agostino di Ippona secondo il quale il serpente era il diavolo già nel Paradiso terrestre: "*Serpens diabolus, Eva affectus. Serpens autem significat diabolum, qui sanet non erat simplex.*"³ Per la sua lingua biforcuta e il veleno che inocula, la sua maleficità si rafforza con la rappresentazione medievale degli eretici come serpi.⁴ In realtà, nel *Fisiologo* dell'anonimo greco all'origine di tutti i *Bestiari*, il serpente era ancora considerato nel suo aspetto positivo, come simbolo della prudenza, per la citazione in Matteo (10, 16), e dell'immortalità, per la sua capacità autorigenativa; inoltre si diceva che attaccasse l'essere umano solo quando è vestito perché "quando vede un uomo nudo, ne

2 Il rituale del serpente degli Indiani Hopi veniva eseguito in agosto durante la stagione secca per ottenere la pioggia (H. Egli, *Il simbolo del serpente*, Genova 1993, p. 43).

3 Agostino, *De Genesi contra Manicheos*, ca. XIV. Si veda anche M. P. Ciccarese, *Animali simbolici*, Bologna 2002, pp. 254 e 272.

4 T. De Giorgio, "Velenosi come il serpente". *L'alterità degli eretici nelle rappresentazioni basso medievali del Giudizio Universale dell'Italia meridionale*, in Graziani, I. – Spissu, M. V. (ed.), *Il mito del nemico. Identità, alterità e loro rappresentazioni*, Bologna 2019, pp. 97-104.

ha timore e si dà alla fuga”, in ricordo della condizione edenica.⁵ Prima della caduta dunque, il drago-serpente è uno degli animali cui Adamo attribuisce un nome e non ancora l'*apertus persecutor*,⁶ erede del dualismo manicheo. Il termine iranico *drug*, che significa “menzogna”, nella mitologia zoroastriana designava un demone, ipostasi di Ahriman, suscitatore di tutti i mali, abitante in una caverna e simboleggiato da un serpente.⁷ La demonizzazione dell'elemento rettiliano ha il suo fondamento nella netta opposizione culturale della religione giudaica, e poi della cristiana, verso quelle tradizioni antiche del Vicino Oriente presso le quali il drago e il serpente erano considerati tra le principali divinità e alle quali il popolo ebraico era stato sottomes- so, così, nell'A. T. il ‘drago’ venerato dai re babilonesi (Tiamat) viene eliminato dal profeta Daniele (*Daniele* 14: 23-25), e il ‘serpente’ egizio, l'Uraeus, simbolo del Faraone, è sconfitto da Mosè (*Esodo* 7: 8-12).⁸

Dopo il cosiddetto “peccato originale” il drago perde le zampe a causa della maledizione divina che lo costringe a strisciare per l'eternità nella terra arida del deserto; la maledizione colpisce anche Adamo e la sua progenie, che con fatica dovrà lavorare la terra, ma è ancor più gravosa per Eva e per tutto il genere femminile, condannato a partorire con dolore e spesso a rischio della vita. Il legame tra la donna e il maligno, secondo le leggende ebraiche, risalirebbe alla prima moglie di Adamo, Lilith, la quale venne cacciata dal Paradiso terrestre proprio come il “serpente antico” e si trasformò in una demonessa del deserto.⁹ La donna, dunque, nell'immaginario sia ebraico che cristiano, assume gli stessi attributi della serpe, incarnando, con poche eccezioni di virtuose eroine e martiri, la tentatrice menzognera per eccellenza, strumento dell'astuzia dragonica e fatale istigatrice al peccato e alla lussuria, tanto che nell'iconografia medievale e rinascimentale il serpente-drago ha spesso lo stesso volto della prima donna, Eva.¹⁰ Questa donna dal corpo ofidico la si ritrova nel simbolismo della vipera, che nel *Fisiologo* greco e nei *Bestiari* medievali viene così descritta: “il maschio ha volto d'uomo, mentre la femmina volto di donna; fino

5 F. Zambon (a cura di), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Milano 2018, pp. 25-26.

6 Così viene definito il drago da Eucario di Lione (G.M. Pintus, *Il bestiario del diavolo: l'esegesi biblica nelle “Formulae spiritalis intellegentiae” di Eucherio di Lione*, in *Sandalion*, v. 12-13, 1990, pp. 99-114, p. 113).

7 M. Lurker, *Grande Dizionario Illustrato. Dei Angeli Demoni*, Casale Monferrato 1994, p. 31, 165.

8 Mosè è l'unico personaggio veterotestamentario ad avere un rapporto ‘speciale’ con i serpenti; in quanto depositario della tradizione egizia, oltre a ‘trasformare’ il bastone di Aronne in un serpente, sarà lui a fare un serpente di bronzo e a porlo su di un palo per guarire gli Ebrei dal loro veleno (*Numeri* 21: 4-8).

9 L. Ginzberg, *Leggende degli Ebrei. Dalla creazione al diluvio*, vol. I, Milano 1995, pp. 75-76.

10 Cfr. A. Grossato, *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Milano 1999, pp. 156-59.

all'ombelico hanno forma umana, per il resto hanno una coda di cocodrillo."¹¹

La religione abramica spezza per sempre il sodalizio tra la donna e il rettile, drago o serpente che sia, al contrario delle tradizioni antiche in cui questo era un aspetto fondamentale e persino superiore della divinità, tanto che le dee con i serpenti come attributi erano quelle che guarivano, come la Reitia dei Veneti, l'Angitia dei Marsi, la Bona Dea e poi la Minerva medica dei Romani, per non parlare della tradizione egizia e babilonese. "Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe" recitano i versi del *Genesi* (3, 15). Inimicizia ribadita nell'*Apocalisse* di Giovanni dove il rettile ritorna come avversario della "donna vestita di Sole", il nemico assoluto o anti-Cristo, che si manifesta nella forma di grande Drago rosso accompagnato dalla donna dalle vesti scarlatte che lo "cavalca", e non può che essere una figura femminile con una terribile connotazione negativa: quella della meretrice. Il Drago rosso è lo stesso "serpente antico" del *Genesi*, simbolo di Satana (*Ap.* 12, 9; 20, 3), che alla fine dei tempi viene sconfitto definitivamente dall'arcangelo Michele, il Sauroctono, mentre la nuova Eva nata senza il peccato originale, la Vergine Maria, sta partorendo in cielo il Cristo (*Ap.* 12, 1-6). Il fatto che la donna incontri il drago al momento del parto, mentre i santi sauroctoni lo affrontano in battaglia, è significativo e spiega il motivo per cui, come vedremo, la santa che sconfigge il drago, Margherita, diviene la principale patrona delle partorienti, mentre san Giorgio lo è dei militi.

Il drago policefalo della visione giovannea è simile all'Idra della mitologia greca, ma le teste in questo caso sono coronate e cornute. La figura del drago dalle sette teste compariva già nella mitologia ugaritica e lo troviamo raffigurato su un pomo di una clava sumerica e su sigilli ittiti.¹² Nell'*Apocalisse* la "Bestia" è cavalcata da una donna "ammantata di porpora e di scarlatto, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle" (*Ap.* 17, 4); è definita "prostituta" e reca in mano una coppa d'oro e in fronte ha scritto il nome "Babilonia". Al di là delle innumerevoli interpretazioni sull'identità della figura femminile e delle teste coronate del Drago rosso, bisogna sottolineare che vi è un doppio riferimento preciso alla regalità sia del drago coronato che ella cavalca, sia della donna stessa dalle vesti purpuree (colore regale per eccellenza), cui Giovanni mette in bocca queste parole: "Sono una Regina in trono, non una povera vedova, il lutto non mi toccherà" (*Ap.* 18, 7). Vi è in questo passo un chiaro rimando alla dea Iside,¹³ sempre adorna di gioielli e ricoperta con una tunica rossa: ella è Regina in quanto sposa di Osiride, ma anche vedova perché il marito viene ucciso da Seth; il lutto non la toccherà perché la dea lo resuscita dopo averne ritrovato i resti, tutti tranne uno, nel Nilo. Il riferimento precipuo al "trono", lungi dall'essere

11 Zambon, op. cit., p. 23.

12 G. Sechi Mestica, *Dizionario universale di mitologia*, Milano 1990, voce *Leviathan*.

13 L'iconografia della meretrice sul drago rimanda al tipo tardoantico della dea Iside sul cane Sothis (P.K. Klein, voce "Apocalisse" nell'*Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Roma 1991).

un banale rinvio alla regalità della dea, è determinante perché Iside, divinità originaria del Delta del Nilo, è la personificazione del “Sedile dei Re” (*Aset*, “trono”), come dimostra il suo cartiglio che ha il geroglifico del trono e di una figura seduta, oppure del trono e del serpente.¹⁴ Dunque il Drago rosso dell’*Apocalisse* altri non sarebbe che il simbolo del trono regale di Iside, divinità che con i suoi Misteri, dopo il matrimonio di Cesare con Cleopatra, dall’Egitto si era diffusa con ampio seguito in tutti i territori dell’Impero romano, entrando in diretta concorrenza con la neonata religione cristiana e per questo demonizzata e, dopo il decreto di Teodosio del 380, messa al bando per sempre assieme a tutte le tradizioni precristiane, demoliti i templi e perseguiti con la morte e il sequestro dei beni coloro che praticavano gli antichi riti.

Il nome “Babilonia” è un preciso riferimento alla divinità femminile Tiamat, rappresentata in forma di gigantesco drago e simbolo di regalità oltre che delle acque dell’Oceano primordiale.¹⁵ Non a caso Dante citando la prostituta dell’*Apocalisse* la nomina come “colei che cavalca le acque” (*Inferno* XIX, 107); l’immagine dantesca e quella giovannea sono assai simili alle allegorie secentesche dell’Africa e del fiume Nilo, nelle quali una figura femminile nuda cavalca un coccodrillo, attributo di Seth-Tifone ed equivalente simbolico del drago che secondo uno dei miti egizi inghiotte l’Occhio di Horus (il Sole) durante la notte, per poi liberarlo ad ogni nuova alba. Questo simbolo ritorna nella tradizione cristiana: diversi coccodrilli del Nilo imbalsamati compaiono, come allegoria del demonio sconfitto da Maria, a partire dal XVI secolo, in talune chiese dedicate alla Vergine, legati al soffitto con delle catene, come nel caso del santuario della B. Vergine Maria delle Grazie di Curtatone (MN), di S. Maria della Pace di San Michele Extra (VR), e della chiesa di S. Maria Assunta a Ponte Nossa, nei pressi di Clusone (BG). Altri esempi sono a Grosseto, nel monastero della SS. Trinità, prima dedicato a S. Fiora, e in Sicilia nella cattedrale di Ragusa; coccodrilli incatenati sono presenti anche in Francia, ad esempio nella cattedrale di St. Bertrand di Comminges, nella chiesa di Cimiers nella Contea di Nizza, nell’abbazia di St. Victor a Marsiglia, nella collegiale di Oiron.¹⁶ Il drago dunque, in forma di coccodrillo o di grosso serpente, rimanda ancora una volta all’immagine archetipale del demonio, squamoso e dalla bocca divorante piena di denti aguzzi. In alcune chiese è conservata solo una costola gigante del mostro, come nel santuario della Natività della B. V. Maria di Sombreno, dove ve n’è una lunga quasi due metri che si dice appartenesse al leggendario drago Taranto che viveva nel lago Gerundo, una palude nei pressi di Lodi bonificata agli inizi del XIV secolo; qui è stata rinve-

14 M. Tosi, *Dizionario enciclopedico delle divinità dell’Antico Egitto*, vol. 1, Torino 2004, p. 60.

15 Secondo l’*Enuma Elish*, l’eroe Marduk sconfigge Tiamat tagliandola in due, e con una metà forma il Cielo e con l’altra la Terra mentre con il sangue del figlio di Tiamat, Kingu, anch’egli drago, crea l’uomo (Sechi Mestica, op. cit., voce *Tiamat*).

16 J.-L. Le Quellec, “La naturalisation du Dragon en Europe”, in *Cahiers International de Symbolisme*, 1997, pp. 177-212, p. 179.

nuta un'ara romana dedicata a Mefite,¹⁷ dea infera dei miasmi sulfurei i cui riverberi si appalesarono nuovamente in epoca medioevale nell'alito venefico del drago che ammorbava l'aria e che come una pestilenza uccideva gli abitanti fino a quando venne costruita una chiesa dedicata a S. Cristoforo.¹⁸

Un motivo ricorrente nell'agiografia e nelle tradizioni popolari delle sante col drago è quello della cintura: con essa santa Marta 'lega' il mostro del Rodano divoratore di uomini, la cintura di santa Margherita 'scioglie' i travagli del parto annullando per la legge del contrappasso la maledizione di Eva causata *illo tempore* dal drago-serpente, e persino la principessa salvata da san Giorgio usa la sua cintura come una sorta di guinzaglio e, dopo avergliela legata al collo, "il drago cominciò a seguirla mansueto come un cagnolino".¹⁹ La cintura infatti era considerata un potente amuleto prima ancora che un oggetto funzionale dell'abbigliamento. I due sauroctoni Ercole e Sigfrido s'impossessano entrambi della cintura delle loro avversarie, Ippolita, regina delle Amazzoni, e la valchiria Brunilde, per poterle sconfiggere. Sono state rinvenute delle cinture dell'età del Ferro con catenelle in bronzo ornate di teste di serpente, come quelle conservate nel museo di Chambéry.²⁰ Il significato magico-protettivo della cintura è sopravvissuto nei secoli, e riemerge prepotentemente nel caso emblematico di santa Marta di Betania: secondo la *Legenda aurea*, la santa riuscì a soggiogare un drago, la *Tarasque*, che viveva nella foce del Rodano nutrendosi dei poveri abitanti; dopo averlo bagnato con l'acqua dell'aspersorio Marta lo legò con la sua cintura e lo condusse a Tarascona, dove venne ucciso.²¹ Non possiamo soffermarci qui sui particolari della leggenda agiografica di Marta e le correlazioni tra la martire, approdata sulla costa francese assieme al fratello, il resuscitato Lazzaro, e le cosiddette "Tre Marie del Mare".²² Ci basti dire che Marta ha come attributi, oltre al drago, la scopa e le chiavi, da sempre considerati potenti strumenti apotropaici, ma anche una fiaccola e una brocca, tipicamente isiaci, e un aspersorio, strumento di Anubi.²³ Inoltre l'iconografia della martire è incredibilmente simile a quella della

17 M. Colaone, "Il simbolo del drago o della serpe nella tradizione e nella religiosità popolare insubre e lombarda", in *L'araldica della Regione Lombardia*, Milano 2006, p. 5.

18 Il santo traghettatore Cristoforo talvolta è raffigurato con la testa di cane nero come Anubi (cfr. Grossato, *Il libro dei simboli*, op. cit. pp. 128-30). Un'altra costola di 'drago' altrettanto lunga è appesa nel santuario della Natività della B. Vergine di Paladina (BG).

19 J. da Varagine, op. cit., p. 267.

20 Cfr. J. Prieur, *Gli animali sacri nell'antichità. Arte e religione nel mondo mediterraneo*, Genova 1991, p. 101.

21 J. da Varagine, op. cit., pp. 438-39.

22 Molti sono i riferimenti ai culti precristiani sia alla confluenza del Rodano con il fiume Durance, a Noves, dove è stata rinvenuta una statua con un drago accovacciato, sia alla foce del Rodano dove si celebrano le Tre Marie, di cui una è la sorella di Marta, assieme a Sara la Nera, la sua domestica; la località oggi chiamata Saint-Maries-de-la-Mer era nota nel IV secolo come *Oppidum Ra*, per i culti isiaci che vi si celebravano (v. M. Droit, *La Camargue*, Paris 1961, p. 19).

23 Vi sono potenti analogie anche tra il mito egizio secondo cui il fratello Osiride viene re-

Donna purpurea che cavalca il drago dell'Apocalisse, già identificata con la stessa dea egizia.

L'altra santa famosa per aver sconfitto un drago è Marina detta Margherita ("Perla"), martire ad Antiochia nel IV secolo. Margherita è l'unica santa che secondo la *Legenda aurea* viene "divorata" dal rettile come fa la balena con Giona nell'A. T.; entrambi questi personaggi riescono ad uscire dal corpo del mostro marino o del drago che diviene così il tramite della loro rinascita spirituale. La bocca divorante²⁴ sarebbe una chiara allegoria della morte, vinta grazie alla fede in Cristo, rappresentata dalla croce con la quale Margherita squarcia il corpo del drago. E la vittoria sulla morte è tanto potente in Margherita, da farla diventare per secoli la più famosa patrona delle partorienti, considerata l'elevata probabilità di morire durante il travaglio nei tempi antichi. Ma sarebbe riduttivo limitarci a questa considerazione perché il significato della vittoria di Margherita sul drago va ben oltre. In alcune raffigurazioni si nota che un lembo della tunica della martire spunta dalle mascelle del rettile, a significare la rinuncia della santa a tutto ciò che la lega al mondo terreno in vista di una nuova 'nascita'. Così, mentre Eva perde il dono dell'immortalità e deve 'vestire' il proprio corpo dopo esser stata tentata dal drago-serpente, Margherita viene spogliata entrando nel ventre del drago e rinasce squarciandone la pelle proprio come fanno i serpenti; la nuova "veste di luce" è in tutto e per tutto simile a quella della Donna "vestita di Sole" che vince il drago dell'Apocalisse giovannea.²⁵ Quello di santa Margherita è un vero e proprio 'rito di passaggio' attraverso la bocca divorante del drago, che equivale all'esperienza della "morte in vita" dell'iniziato. Come scrive Mircea Eliade, l'iniziando "è ucciso dall'Animale mitico Maestro d'iniziazione, dilaniato e triturato nella sua gola, digerito nel suo ventre".²⁶

Tornando al significato simbolico della cintura vi è da sottolineare che era un elemento molto importante dell'abito femminile nell'antichità e fino ai giorni nostri anche se ormai sopravvive solo in alcuni costumi tradizionali, ad esempio del Sudtirolo. Ricorderemo *en passant* che secondo la tradizione romana una cinta di lana col nodo di Ercole doveva esser sciolta dal marito la prima notte di nozze. I nodi e le legature erano usati per allontanare il male e gli animali nocivi e anche per guarire le ferite: "Meraviglia è a dire quanto sia più presta la medicina legando le ferite col nodo di Ercole" (Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, 28, 17). Nell'antico

suscitato dalla moglie-sorella Iside, e il racconto evangelico sul fratello di Marta, Lazzaro, che viene resuscitato da Cristo (Gv 11, 1-44).

24 In talune miniature medievali l'ingresso dell'Inferno è rappresentato da una o due fauci di drago spalancate che 'inghiottono' i dannati (cfr. Grossato, "La 'Bocca divorante'", in *Il Libro dei simboli*, op. cit., pp. 34-35).

25 Sul 'corpo di luce' della Vergine, di Cristo e dei santi si veda il nostro articolo "Splendori di santità", in A. Grossato (a cura di), *Corpi di luce. Kratèr. Quaderni di culture e tradizioni spirituali*, vol. I, Rimini 2021, pp. 181-216.

26 M. Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974, p. 59.

Egitto il famoso nodo della cintura di Iside era diventato, stilizzato, un amuleto simbolo d'immortalità: nelle statue della dea è riconoscibile nella cintura annodata sotto i seni. Secondo Proclo anche la dea Afrodite aveva una cintura che propiziava le nascite e che venne donata alla madre degli dei Hera il giorno delle nozze con Zeus.²⁷ La tradizione delle cinture come amuleto è rimasta in alcuni santuari dedicati proprio alla santa divorata dal drago, Margherita, ma anche in quello della Vergine Maria a Loreto, dove sono tuttora offerte le “sacre cintole”, nastri di colore rosso e bianco che vengono acquisite dalle madri in attesa o dalle donne affette da malattie uterine che impediscono la gravidanza.

Nella Penisola Salentina, dove il culto di santa Marina, poi chiamata Margherita, è stato introdotto dall'VIII secolo da alcuni monaci basiliani fuggiti dalla Grecia, vi è un santuario a Ruggiano (LE) dove in occasione della festa della martire il 17 luglio vengono venduti dei nastri colorati, le *zigaredde*, che a seconda dei colori guariscono varie malattie, anche i morsi dei serpenti. La martire col drago nel Salento è nota come la “Santa dei colori” poiché guariva soprattutto l'itterizia, detto “male dell'arco” in quanto si riteneva che a provocarlo fosse l'arcobaleno, in realtà, come abbiamo dimostrato in un recente studio,²⁸ si tratta della sopravvivenza del mito di Iris e di taluni culti della religione ellenica ancor presenti fra le popolazioni dell'antica Magna Grecia; la dea dell'arcobaleno aveva aiutato la madre di Artemide e Apollo a partorire, proprio come santa Margherita. La statua che viene tuttora portata in processione presenta un drago verde ai piedi della martire, legato stavolta con una catena d'oro anziché con una cintura. Ma cintura e drago sono comunque equivalenti simbolici dell'arcobaleno, che infatti è chiamato “cintura di san Giovanni” o “cintura del Signore” in Friuli, e “cintura del Drago” in Canton Ticino.²⁹ Vi sarebbe poi un rimando astrologico alla costellazione di Ofiuco detto anche Serpentario. Maximilien de Ring ha notato³⁰ che la doppia festa della santa il 15/18 giugno e il 17/20 luglio coinciderebbe con la levata e la calata della stella *Lucida Borealis coronae* situata sopra la costellazione di Ofiuco, ovvero “Colui che porta (o che domina) il serpente”. Ofiuco, secondo la mitologia greca, corrispondeva ad Asclepio, il figlio di Apollo noto come primo guaritore in grado persino di resuscitare i morti, tanto che Ade lo fece uccidere da suo fratello Zeus, il quale, in seguito all'ira di Apollo, lo immortalò in cielo. Ofiuco, o Serpentario, ha il corpo avvolto da un serpente-drago di cui tiene la testa con la mano sinistra e la coda con la destra. Scrive il Dupuis: “La belle étoile de la couronne, Margarita, placée sur le serpent d'Ophiuchus, se changea en sainte

27 Proclo, *Commento al Timeo*, I, 46-49.

28 F. L. Faggian, “Iride e la Santa dell'arcobaleno”, in A. Grossato (a cura di), *Miti e simboli dell'arcobaleno*, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, Università di Bologna, Vol. XI, Milano 2019, pp. 211-222.

29 G.L. Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino 1995, p. 72.

30 Cit. in P. Saintyves, *I santi successori degli dei. L'origine pagana del culto dei santi*, Roma 2016, p. 126.

Marguerite, sous les pieds de laquelle on peint un serpent ou un dragon, et on célèbre sa fête peu de jours après le coucher de cette étoile.”³¹

Le sopravvivenze nel caso di santa Margherita e il drago sono davvero molte e ci limiteremo qui ad accennarne solo alcune tra le più significative: ad Antiochia, città originaria della santa, prima della conversione al cristianesimo si venerava la dea Tyche che nell’iconografia greco-romana è raffigurata mentre calpesta il dio fluviale Oronte, chiamato anche Draco o Tifone.³² In Trentino, a Castelnuovo, la chiesa dedicata alla santa era visitata, secondo le leggende popolari, da un drago che andava a trascorrere l’inverno nelle viscere della Cima Dodici;³³ la santa, tra i molti altri luoghi, è venerata anche nella cripta del Duomo di Acerenza a Potenza, costruita sui resti di un tempio dedicato al sauroctono Ercole Acheruntino.

L’arte di ‘legare’ i draghi non è prerogativa solo del genere femminile, ma anche di alcuni vescovi. Abbiamo persino un papa, Silvestro I del IV secolo, che dopo aver resuscitato due persone morte (Porfirio e Torquato), rese innocuo il drago della grotta del Monte Soratte “legandolo” con un filo.³⁴ Secondo la *Legenda aurea* “era amato ugualmente dai cristiani e dai pagani”³⁵ e la figura di questo santo si pone non soltanto, come viene sottolineato dagli agiografi, a cavallo tra due religioni, ma anche tra l’anno vecchio e il nuovo essendo la sua festa il 31 dicembre; come scrive Alfredo Cattabiani, a Poggio Latino (RI), si narra ancora la leggenda nella quale Silvestro liberò il paese da un drago che abitava in una caverna con trecentosessantacinque gradini, che rappresentano appunto i giorni dell’anno.³⁶ Il fatto che la notte di san Silvestro sia l’ultima notte dell’anno non è un caso; chiamata *Rauchnächte* in tutta l’area alpina di lingua tedesca, in questa data si benedicono tuttora in nome del santo, i bovini e gli altri animali domestici.³⁷ E il drago, che il santo non uccise, nelle raf-

31 C. F. Dupuis, *Abrégé de l’origine de tous les cultes*, Paris 1798, p. 353.

32 La rappresentazione della dea in trono mentre calpesta il fiume Oronte antropomorfo è presente sulle monete della città di Antiochia, la tetradracma, e anche in una statua romana in marmo conservata ai Musei Vaticani (J. Ferguson, *Le religioni nell’Impero romano*, Bari 1974, tav. 25).

33 G. Gentilini, *Italia Barbarica. Un viaggio alle origini tra Goti e Longobardi. Il caso del Trentino e delle Venezie, storie e parole, miti e leggende*, Lavis 2008, p. 401.

34 Il tema della grotta e del drago è frequente e lo ritroviamo, sempre nel Lazio, nella martire sabina santa Vittoria, del III secolo; la sua *Passio* leggendaria è una *summa* di elementi tratti da antichi culti greci, sabini, sanniti e romani. Il fatto che sia una delle poche sante, se non l’unica, ad essere martirizzata in una grotta, dove era stata rinchiusa e infine sepolta, la pone in connessione con la festa di Mithra e i *Larentalia* in onore di Acca Larentia che visse e nutrì i Gemelli Romolo e Remo proprio in una grotta, e che si celebravano a Roma nella stessa data del dies natalis della martire, il 23 dicembre. Anche la dea Vacuna, equiparata dai romani alla dea Vittoria, veniva festeggiata in una grotta nel territorio degli antichi Sabini. A Poggiosannita (IS), secondo la leggenda, la santa salvò la città da un drago.

35 J. da Varagine, op. cit., p. 81.

36 Vedi A. Cattabiani, *Calendario*, Milano 1988, pp. 123-24.

37 La tradizione vuole che Silvestro abbia resuscitato un toro e per questo sia diventato il protettore dei bovini.

figurazioni viene addirittura accarezzato da Silvestro, vero e proprio “Signore degli animali” cristianizzato.

In Francia, san Romano di Rouen, vescovo morto intorno al 639 e famoso come taumaturgo, riuscì a ‘legare’ con la sua stola un drago che viveva nei pressi della Senna. Curiosamente, era nato da una donna sterile, ed è invocato tuttora per fermare le alluvioni. Prima di lui era stato il vescovo di Parigi, san Marcello, a compiere lo stesso miracolo nel IV-V secolo. La *Vita di San Germano di Auxerre* scritta da Venanzio Fortunato riporta la leggenda del drago-serpente che san Marcello avrebbe allontanato dalla tomba di una donna dissoluta, legando al collo del mostro la sua stola. Ritorna il binomio drago/meretrice e ritorna l’usanza di tenere il corpo del drago impagliato; era conservato vicino alla tomba del santo, in una catacomba sulla riva sinistra della Senna, nel quartiere di Saint-Marceau, fino a quando i rivoluzionari lo distrussero. La donna dissoluta che compare nella leggenda è molto probabilmente un riferimento alla stessa Iside, il cui culto era presente nell’antica *Lutetia*,³⁸ Le due feste di san Marcello cadono il 1° novembre, data in cui si celebravano i misteri isiaci, e il 26 luglio (*traslatio*), in rapporto con la costellazione di Ofiuco.

Il mitologema del Sauroctono

La figura del Sauroctono compare nei miti di tutte le tradizioni che precedono l’avvento del cristianesimo. La mitologia greca da sola ci offre parecchi esempi, da Apollo a Eracle, da Giasone a Cadmo, da Bellerofonte a Perseo, ma mai come nel Medioevo europeo vi fu un periodo così fecondo di leggende e rappresentazioni iconografiche di combattimenti tra santi e mostri squamosi di ogni genere e forma. Il drago medievale, come scrive bene Michel Pastoureau, “polimorfo e polivalente è il prodotto della fusione in una sola creatura di numerose tradizioni più antiche: bibliche, orientali, greco-romane, germaniche. Appartiene più al mondo soprannaturale che alla categoria del meraviglioso; in questo senso è un animale molto reale, terrificante ma per niente strano [...]. Sconfiggere un drago è un’impresa che possono compiere solo i più grandi santi (Michele, Giorgio, Marta, Margherita) e gli eroi più prestigiosi (Artù, Tristano, Sigfrido).”³⁹ Certamente quello del sauroctono è uno dei mitologemi più ricorrenti, ripreso da sovrani e ordini cavallereschi, ad esempio dai Cavalieri Teutonici, oltre che ovviamente dalla Chiesa, che ha utilizzato la figura del santo guerriero uccisore di draghi soprattutto in occasione di sanguinosi conflitti contro nemici della cristianità come Mongoli e Turchi, dove il popolo da sconfiggere veniva equiparato al nemico assoluto, “il Serpente antico”. D’altronde, per dipingere la faccia del diavolo e i corpi dei demoni o le fiamme dell’Inferno i miniaturisti me-

38 Cfr. J. Baltrusaitis, *La ricerca di Iside. Saggio sulla leggenda di un mito*, Milano 1985.

39 M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino 2012, p. 259-61.

dioevali usavano il “sangue di drago” o *sandragon*.⁴⁰

I santi sauroctoni più iconici sono l’Arcangelo Michele e i guerrieri Giorgio e Teodoro. Michele è il principe degli angeli che scacciò Adamo ed Eva e il serpente dal Paradiso terrestre e che comparirà vittorioso nell’ultima battaglia contro il drago apocalittico. L’arcangelo, in quanto creatura informale luminosa, è il simbolo della luce che sconfigge le tenebre, rappresentate da un drago o da un demone ai suoi piedi, e proprio per questo il suo culto, come quello di altri santi uccisori di draghi, ha avuto origine in caverne preistoriche, luoghi sacri da tempi immemorabili, come la grotta di Monte Sant’Angelo nel Gargano, ove in epoca romana si veneravano Giove e Mithra, la Grotta del Colle vicino a Rapino (CH), al cui interno sono stati rinvenuti reperti di epoca paleolitica, la caverna sul Monte Tancia in Sabina che era stata sede di un oracolo e poi dedicata a san Michele dai Longobardi, e la celeberrima isola-montagna di Mont-St-Michel, chiamata *Mons Tumba Beleni* perché in epoca celtica vi era un santuario dedicato al dio della luce.⁴¹ La festa dell’Arcangelo, il 29 settembre, coincide con la data dell’antico equinozio d’autunno, quando le giornate tendono a farsi sempre meno luminose.⁴² Ad Acerno (SA), si svolge una processione fino alla grotta di San Michele, con una barca fatta di ceri, simbolo del Sole, che viene portata a braccia dai fedeli dentro la grotta. A Roma una statua dell’arcangelo ha sostituito nel VI secolo quella romana del dio del Sole Helios sopra il Mausoleo di Adriano che da allora si chiama Castel Sant’Angelo. Michele è venerato nell’Egitto cristiano e in Grecia, erede di Thot, il dio egizio pesatore di anime,⁴³ di Hermes e Apollo Boedromio, il “Soccorritore nella battaglia”, che si festeggiava anticamente ad Atene sempre in settembre, e che continua ad essere il modello anche della preghiera di papa Leone XIII:

“Gloriosissimo Principe delle milizie celesti, San Michele Arcangelo,
Difendici nel combattimento e nella lotta che conduciamo
contro i dominatori di questo mondo di tenebra [...]
Afferra il drago, l’antico serpente, cioè il diavolo e Satana,
e caccialo incatenato ai piedi di Gesù crocifisso
perché non possa mai più sedurre le nazioni (Ap. 20, 3).”⁴⁴

Se Michele è il primo a incatenare il “serpente antico”, tanto da essere divenuto il patrono di molte nazioni, i santi guerrieri Giorgio e Teodoro uccidono il mostro infilzandolo con una lunga lancia, anche se il Drago, come la Fenice cui è affiancato

40 Si trattava della resina ricavata dalla *Dracaena cinnabri* proveniente dall’Isola di Socotra, tra lo Yemen e la Somalia, e utilizzata anche per scopi farmaceutici o come incenso già dai Romani.

41 G. Déric, *Histoire ecclésiastique de Bretagne*, Rennes 1847, vol. I.

42 È la data della dedicazione della Basilica di S. Michele Arcangelo lungo la via Salaria a Roma.

43 A. Leo, *Da Osiride a Cristo. Il paganesimo dei cristiani nell’Antico Egitto*, Milano 2015, p. 123.

44 Fu scritta dal papa nel 1866 dopo una visione di demoni che minacciavano l’Urbe.

nelle rappresentazioni orientali, è in realtà un archetipo immortale.

Il simbolismo solare è evidente anche nella tradizione relativa alla lancia di san Teodoro di Amasea, noto anche come Teodoro Tyron (“soldato”) o Stratelates (“portatore di lancia”). Si narra che fosse un generale romano del III sec. martirizzato per aver incendiato il tempio di Cibele.⁴⁵ La Chiesa Ortodossa lo venera il 17 febbraio, nella stessa data in cui i Romani celebravano un altro “portatore di lancia”, il dio Quirino, che prendeva il nome dal termine sabino che indicava appunto la lancia (*quiris*), mentre il martirologio romano lo ricorda il 7 febbraio e il 9 novembre. L’iconografia di Teodoro, che precede quella di san Giorgio, lo vede rappresentato a cavallo mentre trafigge un drago o un demone. È patrono di antiche città portuali come Brindisi, Ravenna e Venezia; qui viene chiamato Todaro e appare sopra una delle due colonne di piazza San Marco con la lunga lancia e sotto di lui un cocodrillo-drago. Ma il santo portatore di lancia par excellence è Longino (dal greco *Lonché*, “Lancia”), spesso raffigurato come sauroctono. Secondo la leggenda era un centurione romano della Legione Fretense di stanza a Gerusalemme, che si trovava sul Golgota ai piedi della S. Croce e che avrebbe trafitto con la propria lancia il costato di Gesù.⁴⁶ Chiamata la “Lancia del Destino”, da sempre è stata ritenuta dotata di poteri taumaturgici nonché emblema del sovrano universale invincibile, il Sole. La lancia del Sauroctono è equiparata simbolicamente al raggio di luce che proviene dall’astro e, illuminando le tenebre, sconfigge il male, compreso il drago, che abita nelle grotte oscure o nelle profondità di laghi e mefitiche paludi. Per questo Longino è invocato dai ciechi per ottenere la vista.⁴⁷

San Giorgio di Lydda (l’attuale Lod), assieme a Teodoro di Tyron e Demetrio di Tessalonica è considerato uno dei tre megalomartiri della Chiesa Orientale. Nella prima *Passio* del V secolo il drago non compare; vi si narra come il milite nel III secolo abbia resuscitato due persone e anche sé stesso dopo essere stato tagliato in due da una ruota con lame. Degno di nota è il fatto che la quasi totalità dei santi col drago sono in grado anche di “resuscitare” uomini e persino animali: oltre a Giorgio, l’apostolo Filippo, Marta che rianima un uomo annegato nel Rodano, san Dionigi che riporta in vita un impiccato, Giuliano di Le Mans e Venerio che resuscitano un

45 Si veda il bel volume di T. De Giorgio, *San Teodoro. L’invincibile guerriero. Storia, culto e iconografia*, Roma 2016.

46 Le notizie su questo santo sono molte ma contraddittorie. È citato negli apocrifi, gli *Acta Pilati*, come uno dei soldati di guardia al Santo Sepolcro. La *Legenda aurea* narra che sia stato martirizzato a Cesarea in Cappadocia, altre a Mantova, altre ancora a Lanciano, in Abruzzo, che secondo la leggenda deriverebbe il suo nome dalla famosa lancia del Santo che sarebbe stata portata in Svizzera da san Maurizio: gli imperatori del Sacro Romano Impero, da Ottone I in poi, avevano fra le proprie insegne la “Lancia del Destino”, nella quale era stato incorporato un chiodo della Croce di Gesù. Questa reliquia è custodita nel Museo di Vienna, ma ve ne sarebbe stata un’altra, custodita dai re di Francia nella Sainte-Chapelle di Parigi, andata perduta durante la rivoluzione.

47 Secondo la leggenda era cieco da un occhio, come Odino, occhio che sarebbe stato guarito con il sangue sprizzato dal costato del Cristo.

bambino, papa Silvestro che resuscita due uomini e un toro, ecc. Questa peculiarità è quasi certamente un'eredità precristiana: già Asclepio era in grado di resuscitare i morti e, secondo la tradizione egizia, ogni sera il Sole moriva e veniva resuscitato il giorno seguente da Iside, nelle sembianze del figlio Horus, il Sauroctono.⁴⁸

Il drago diventa l'attributo fondamentale dell'iconografia di san Giorgio solo in un secondo tempo e a partire dall'area copta, dove avrebbe sostituito le immagini di Horus a cavallo che uccide il cocodrillo Seth,⁴⁹ per vendicare l'assassinio del padre. Alcuni studiosi ritengono che nel caso di san Giorgio i cristiani si siano ispirati a un'immagine conservata a Costantinopoli che ritraeva l'Imperatore Costantino che schiacciava un drago con un piede. La festa del martire, che cadeva il 24 aprile e venne spostata il 23, segna il discrimine tra la stagione oscura, iniziata da un altro santo a cavallo, san Martino (10 novembre), e quella luminosa e calda. La *Legenda aurea* narra che il martire giunto in Libia sconfisse un drago che teneva prigioniera la principessa di Silene;⁵⁰ vi sono rimandi al mito di Bellerofonte, figlio di Poseidone, che uccise la chimera, mentre, secondo la Riemschneider la leggenda di san Giorgio deriverebbe dal mito di Andromeda liberata da Perseo proprio nei dintorni dell'antica Lydda.⁵¹ A Reggio Calabria il santo è erede del sauroctono Ercole che qui avrebbe ucciso Scilla, il mostro dello Stretto che divorava i buoi. A san Giorgio sono state dedicate molte fonti di acqua termale curativa prima sacre al dio Apollo/Grannus; da Apollo ha ereditato il patronato contro la peste e contro il veleno dei serpenti. In Sicilia, terra di antiche e sedimentate tradizioni, durante la festa di san Giorgio l'effigie del Drago, come testimonia il Pitrè,⁵² era portata in processione assieme ai *cuccidati*, pani dolci a forma di corona o di sole che venivano sminuzzati a fine festa e poi seminati dagli agricoltori per propiziare un buon raccolto. Come vedremo, stendardi con il Drago venivano portati in processione lungo gli argini dei fiumi o nei campi durante le Rogazioni per propiziarne la fecondità, a testimonianza del ruolo positivo che questa figura aveva mantenuto dalle ere precedenti.

I santi sauroctoni sono principalmente legati a luoghi di culti precristiani, come passi alpini e grotte montane, fonti termali, fiumi e laghi. La persistenza di questi culti, spesso preistorici, in luoghi isolati e difficili da raggiungere, ha favorito il diffondersi di leggende relative ad enormi serpenti e ai santi in grado di debellarli. Il drago nell'arco alpino era noto col termine *wurm*, *wura* nelle aree di lingua tedesca, *ouibra* nel Vallese e *guivre* o *vouivre* in Val d'Aosta. Ma lo stesso termine *wurm* si

48 C. L. Laffaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie: Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néoplatonicienne*, Paris 1884, pp. 5-6.

49 Le Quellec, op. cit., p. 203.

50 J. da Varagine, op. cit., pp. 265-67.

51 "Dèi pagani in veste cristiana, i santi dei Leoni", in *Conoscenza religiosa*, 4, 1979, pp. 358-63.

52 G. Pitrè, *Feste patronali in Sicilia*, Torino-Palermo 1900, pp. 323-24.

usava anche per indicare il tarlo che rode la testa dei folli, e per questa ragione i santi sauroctoni erano spesso anche i guaritori degli ossessi (Donato, Lupo, Servolo e altri). Il passo alpino del Gran San Bernardo prende il nome da un santo che sconfisse un drago: san Bernardo di Mentone, noto anche come Bernardo di Montjoux o di Aosta, dell'XI secolo; la regina Ermengarda, sua parente, gli affidò il compito di costruire un ospizio per i viaggiatori, sul valico del Gran San Bernardo. Sul passo, a 2.470 metri di altezza, come anche su tutti gli altri valichi delle Alpi (ad esempio Passo Giovio), sorgeva un tempio romano dedicato a Giove e delle case per i viaggiatori ai tempi dell'Impero. Bernardo usò i resti di queste strutture per costruire il monastero che oggi porta il suo nome. Il drago trafitto dalla lancia del santo rappresenterebbe la sconfitta dell'antica religione dei Romani, infatti nell'iconografia oltre al drago incatenato compare anche una testa di Giove. La cascata del Lech a Lusalten, oggi chiamata "Passo di Magnus", prende il nome dall'abate sauroctono san Magno di Füssen, dell'VIII secolo. Il suo culto è ancora diffuso in Baviera, Svevia, Svizzera e Tirolo. Secondo la leggenda convertì un orso, sconfisse un serpente a Kempten e uccise un drago a Rosshaupten.⁵³ Nella Vallata del Lech subentra ai culti precristiani di Schwangau/Waltenhofen.⁵⁴

In Friuli Venezia Giulia, dove le grotte carsiche sono numerose, troviamo l'esempio paradigmatico di san Servolo, giovane di famiglia aristocratica del III secolo, che decise di trascorrere un anno e nove mesi in una caverna abitata da un drago, posta nei pressi di Trieste, a Dorligo della Valle, poi diventata una chiesa sotterranea.⁵⁵ Luogo di culti preistorici, come attestano i ritrovamenti archeologici di epoca neolitica e romana e l'attigua necropoli utilizzata fino al VI sec. a. C., secondo la leggenda Servolo scacciò il drago che vi dimorava e per questo anche lui è invocato contro il morso dei serpenti e per guarire gli ossessi. Le pietre della Sacra Grotta, oggi in territorio sloveno, un tempo venivano murate nelle case per tener lontane le influenze malefiche. San Venerio, eremita sull'Isola del Tino nel Golfo di La Spezia, morto nel 630, secondo la leggenda avrebbe resuscitato un bambino e ucciso un drago in una caverna dove il santo avrebbe lasciato persino le proprie impronte sulla roccia, nei pressi di Luni, antico porto romano. In Sicilia san Mamiliano, vescovo di Palermo ed eremita del V secolo, visse in una caverna sull'Isola di Monte Giove, poi chiamata Montecristo, dopo aver sconfitto un drago e fatto sgorgare una fonte termale miracolosa.⁵⁶ In Sardegna invece è lo *Scultone* di Baunei, sorta di enorme rettile che pietrificava con lo sguardo come la Gorgone, ad essere vinto da san Pietro

53 Cfr. Riemschneider, "La leggenda di San Magno", in *Conoscenza religiosa*, 3, 1970, pp. 345-59.

54 Cfr. M. Ruff, "Magnusstab. "Schutzmagie" der Kirche gegen Ungeziefer", in *Zauberpraktiken als Lebenshilfe. Magie im Alltag vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt 2003, p. 106 e ss.

55 Esiste un'altra chiesa in una grotta in località Pulfero (UD), in Friuli, chiamata Grotta di S. Giovanni d'Antro e anch'essa luogo di culto preistorico e poi romano.

56 U. Russo, *San Mamiliano Vescovo e Martire del V secolo, Evangelizzatore della Toscana*, Palermo 2002.

che lo gettò in una profondissima fenditura nella roccia dell'altopiano del Golgo, detto "su Sterru".

Molti sono i santi sauroctoni in Francia. Il monaco benedettino san Caluppano, eremita del VI secolo, secondo Gregorio di Tours si ritirò a vivere in una grotta nella provincia di Mauriac dopo aver scacciato il drago che vi dimorava, ma conviveva pacificamente con i serpenti che gli avvolgevano tutto il giorno la testa, segno che l'inimicizia con i rettili non era più assoluta. San Massimino abate di Micy, del VI secolo, ancora venerato nelle diocesi di Orléans, Tours, Parigi, Beauvais e Bordeaux, avrebbe sconfitto un drago che abitava in una grotta sulle rive della Loira. Tra i sauroctoni francesi vi è anche una principessa merovingia, Enimia figlia di Clotario II e morta nel VII secolo, la quale, secondo la leggenda narrata dal trovatore Bertrando di Marsiglia,⁵⁷ avrebbe sconfitto un drago in una grotta nelle gole del fiume Tarn. In Inghilterra è particolarmente significativo il caso di una santa, Hilda badessa di Whitby del VII secolo, i serpenti li pietrificava. Questi "serpenti di pietra di S. Hilda" in realtà sono delle piccole ammoniti fossili che venivano raccolte come amuleti. Le reliquie della santa vennero trasferite da re Edmund a Glastonbury, sede leggendaria di Re Artù, figlio di Uther Pendragon che secondo l'*Historia Regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth avrebbe tratto il proprio nome dalla visione di una cometa a forma di Drago.

Alcuni santi sauroctoni scelgono le fonti termali come luogo per l'eremitaggio. Se per gli antichi Greci, il nome stesso della divinità derivava da quello dei vapori di zolfo (*theion*), per i cristiani i miasmi sulfurei che fuoriescono immancabilmente dalla bocca di un drago evocano gli Inferi. Il caso più emblematico di racconto agiografico con il drago associato all'elemento sulfureo termale nonché al luogo di culto precristiano considerato la porta del regno di Ade è quello di san Filippo. Nella *Legenda aurea* si narra come l'apostolo di Gesù avrebbe evangelizzato la Scizia dopo aver ordinato a un drago che emetteva fiati velenosi di allontanarsi; il drago ubbidì: "se ne andò e mai più ricomparve. Filippo risanò gli infermi e resuscitò i morti".⁵⁸ In questo caso Filippo non è un santo sauroctono *strictu sensu*, ma viene martirizzato e sepolto nello stesso luogo dove dimorava il drago, le terme della città di Hierapolis (l'attuale Pamukkale in Turchia). Nel 2008 è stata rinvenuta la sua tomba dall'archeologo italiano Francesco D'Andria, proprio nei pressi delle vasche termali dove si bagnavano i pellegrini provenienti da tutta l'Asia minore. Hierapolis infatti era nota come meta di pellegrinaggio già in antico, per una grotta molto profonda, citata da Strabone nella sua *Geografia*, da cui uscivano vapori sulfurei e che per questo era considerata l'ingresso alla dimora di Ade-Plutone.⁵⁹ Questa grotta,

57 Bertran de Marseille, *La vida de santa Enimia*, La Canourgue 2001.

58 J. da Varagine, op. cit., p. 294.

59 Per i dettagli si veda F. D'Andria, "Così ho scoperto la tomba di san Filippo", *Zenit*, 30 aprile 2012. Per la grotta cfr. E. Snodgrass, "Hierapolis, trovata la porta dell'Inferno", nella rivista *National Geographic* del 17 aprile 2013. Un antro simile era presente anche a Catania, nel quartiere Cibali, dal

dove è stata rinvenuta una statua di Cerbero a tre teste, è stata scoperta nel 2013 sempre dallo stesso archeologo. Anche nell'agiografia di Filippo troviamo, oltre al drago, l'elemento femminile, ovvero le due giovani figlie. Vi è un altro apostolo, san Matteo, che incontra non uno, ma ben due draghi, e proprio come Filippo non li uccide ma ordina semplicemente loro di allontanarsi. Questa volta la storia ha luogo nella città di Nadabar, in Etiopia, terra che, come abbiamo visto, era considerata assieme all'India il paese d'origine dei draghi secondo i bestiari medievali. Anche qui, sempre secondo la *Legenda aurea*, i due draghi "uccidevano col loro alito ardente e pestifero ogni uomo in cui si imbattevano. L'apostolo allora si fece il segno della croce e andò incontro ai draghi che, al solo vederlo si addormentarono. [...] Di poi alla presenza di una gran folla, ordinò ai draghi di andarsene e quelli eseguirono l'ordine senza far male ad alcuno."⁶⁰

In Italia, un martire il cui culto è legato alle fonti termali e ai draghi è san Marone; la sua *Passio* narra che per aver convertito la cugina dell'Imperatore Domiziano Domitilla venne decapitato sulla Salaria al miglio CXXX nel I secolo. Nel Medioevo al martire è stata attribuita la liberazione di una principessa dal drago, un ricalco dall'agiografia di san Giorgio, ma è presente anche una sovrapposizione con il culto di *Grannus*, divinità delle sorgenti termali curative presso il cui tempio, in Val di Chienti, Marone venne martirizzato. La Sicilia è un'altra regione in cui si trovano alcuni luoghi termali dove, secondo la tradizione popolare albergava, e in qualche caso alberga ancora, un drago dagli occhi rossi e dalle fauci enormi chiamato *bidrina*: a Montedoro (CT) e a Butera, in provincia di Gela, l'antica Omphake fondata da Antifemo. In questa città, il giorno della festa dell'Assunzione di Maria si porta in processione l'effigie di un Drago in cartapesta, chiamato *u' Serpentazzu*. Gli archeologi hanno riportato alla luce un antico santuario precristiano con offerte votive di epoca greco-romana nei pressi del luogo chiamato "Fontana Calda", dedicato alla dea *Polystephanos Thea*,⁶¹ una delle tante forme di Artemide, il che spiega l'associazione alla festa dell'Assunta, già festa romana di Diana. L'aggettivo

quale si diceva fosse uscito Ade per rapire Persefone. Di tale caverna, chiamata in seguito "Grotta di San Giovanni", si son purtroppo perdute le tracce. Come annotava già il Pitrè, in Sicilia il culto di Ade era presente nel paese di Aidone (EN), località dove si festeggia Filippo apostolo detto "il Nero", perché la statua ha il volto nero con occhi che fanno paura, come il dio degli Inferi, e la festa cade negli stessi giorni (30 aprile - 1° maggio), in cui si celebrava Ade. Non a caso sempre in Sicilia, ad Agira, la statua del santo viene portata con una solenne processione per le vie della città l'11 e il 12 maggio, in coincidenza con le antiche feste romane dei defunti (*Lemuria*). Prima della riforma del Calendario del 1969, Filippo era celebrato già il 30 aprile (vigilia) che era la data in cui cadevano le *Demetriadi*, ovvero la festa del ritorno agli Inferi di Ade e la fine del soggiorno invernale di Persefone. (Cfr. E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, 1911; Pitrè, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, Vol. XXI, Palermo 1900, p. 273).

60 J. da Varagine, op. cit., p. 634.

61 R. Stillwell, W.L. MacDonald, M.H. McAllister, (eds.), "Butera ("Omphake") Sicily", in *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton 1979.

della dea, che significa “ricca di corone” ci riporta ancora una volta alla costellazione *Lucida borealis coronae*, posta sopra Ofiuco o Serpentario, e al simbolismo del Drago rosso apocalittico con più teste coronate.

Oltre ai luoghi termali, anche nei delta dei fiumi o nelle loro confluenze e nei laghi, aree ritenute sacre in particolare dagli Egizi ma anche dai Celti e poi dai Romani, troviamo molti santi col drago eredi di divinità fluviali soprattutto femminili; nella sola Francia si contano più di quaranta santi sauroctoni e il caso più noto è quello del vescovo san Denis che uccise il mostro acquatico della Senna a Parigi. San Clemente, vescovo di Metz, l’antica *Divodorum* che sorge alla confluenza della Mosella con il fiume Seille, il drago lo tiene al guinzaglio come santa Marta, il cui sacello è stato edificato nei pressi della foce del Rodano. Ad Arles, città provenzale anch’essa sorta nei pressi delle Bocche del Rodano, il vescovo sant’Ilario ha un drago-serpente in mano. Gregorio di Tours racconta come un vescovo francese avesse sostituito il culto di sant’Ilario a quello di un genio fluviale delle montagne di Aubrac.⁶² Ilario si venera anche a Poitiers, sorta tra i fiumi Clain e Boivre, e in Italia, dove è invocato contro i serpenti che cacciò dall’Isola di Gallinara piantando un palo e a Parma. San Verano, vescovo di Cavaillon del VI secolo, a Fontaine-de-Vaucluse liberò il fiume Sorge dal mostro marino chiamato *Couloubre*, e a Cavaillon sconfisse un drago incatenandolo. Fra gli esempi più celebri vi è quello del primo vescovo di Maastricht, sant’Amando, del VII secolo. La *Legenda aurea* narra che resuscitò un impiccato e scacciò un serpente-drago, simbolo dell’antica divinità fluviale della città belga che sorge sulla Mosa, oltre a suscitare la pioggia, caratteristica che abbiamo già visto in altri santi sauroctoni.⁶³ In Italia troviamo santi che sconfiggono draghi presso fiumi e laghi. A Forlì, dove confluiscono due fiumi, un drago fu sconfitto da san Mercuriale, vescovo di origine armena del IV secolo. In Campania, a Teano, si celebra san Paride, vescovo di origine ateniese che giunse in città nel IV secolo e convertì la popolazione dedita al culto di un drago che stava nei pressi del fiume Savone, dove sorse la chiesa di S. Paride ad Fontem, oggi inglobata nella Cattedrale. Si narra che il lago d’Orta fosse abitato da un drago sconfitto da san Giulio, monaco di origine greca del IV secolo trasferitosi in provincia di Novara assieme al fratello Giuliano. Il santo cacciò tutti i serpenti dall’isola del lago confinandoli sul Monte Camosino, e costruì una chiesa che ancora conserva nella sacrestia una vertebra di un fantomatico drago appesa al soffitto. Sempre in Piemonte, sul lago di Viverone un drago venne ucciso da san Bononio, abate morto nel 1026. In alcune località del Novarese, per le Rogazioni Maggiori il 25 aprile una scultura in ferro rappresentante un drago veniva portata in processione su di un’asta fino agli anni ’50 del Novecento. Pare che le prime

62 *Liber in gloria confessorum*, 2, cit. in A. Carandini – D. Bruno, *La casa di Augusto. Dai “Lupercalia” al Natale*, Bari 2008, p. 118.

63 J. da Varagine, op. cit., pp. 184-85. Sempre a Maastricht si venera anche san Servazio, vescovo di Tongres del IV secolo di origine armena, raffigurato con un drago ai piedi.

processioni si svolgessero a Parigi e da lì si diffusero in Italia;⁶⁴ un modellino di Drago di colore verde è visibile nel Museo di Oleggio, un altro rosso nella sacrestia della chiesa di S. Giulio sul Lago d'Orta.⁶⁵ Qui fino al 1840, in onore del sauroctono san Giulio si teneva una processione che durava i tre giorni del triduo pasquale e aveva per protagonisti il modellino di drago in metallo simile a quello di Oleggio, e la Croce di Gesù. Il primo giorno il drago era in testa al corteo con la coda alzata, seguivano i fedeli e da ultimo la Croce; i ruoli si invertivano il terzo giorno, della Resurrezione di Cristo, in cui la Croce apriva il corteo e da ultimo seguiva il drago con le fauci chiuse e la coda abbassata che alla fine veniva riportato in chiesa. Vi è un parallelismo significativo con una processione che si svolgeva a Padova, città d'acqua un tempo costellata di canali, secondo la descrizione fornita da Francesco Scipione Dondi dall'Orologio, in concomitanza con la festa dell'Ascensione. Nella città patavina fino al XVI secolo, veniva portato in processione per tre giorni sull'argine del fiume Bacchiglione uno stendardo con un Dragone: il primo giorno lo stendardo precedeva davanti alle croci portate dai fedeli e il clero e anche qui il Drago aveva la coda eretta, il secondo giorno stava nel mezzo della processione con la coda distesa e l'ultimo giorno seguiva il corteo con la coda abbassata e veniva alla fine gettato nelle acque del fiume.⁶⁶ Quest'usanza si svolgeva con modalità simili anche a Faenza, dove secondo lo storico Giulio Cesare Tonduzzi fino al 1536 uno stendardo con un drago veniva portato dalla Cattedrale fino ad un trivio dov'era posta una croce chiamata la "Croce del Drago" e dove lo stendardo veniva fatto a pezzi il terzo giorno per la festa dell'Ascensione. Questi riti, che si ripetevano quasi identici in località assai lontane, dimostrano la sopravvivenza per secoli di culti precristiani: il Drago sostituiva le antiche divinità tutelari dei campi, dei laghi, e delle città.

Un caso del tutto opposto è costituito dai molti esempi in cui il drago, i draghi, stanno emblematicamente a significare tutti quei luoghi antichi di culto e relative tradizioni che il missionarismo cristiano intende definitivamente debellare da determinati territori. In Umbria san Crescentino o Crescenziano, milite romano e martire del III secolo, secondo la *Passio* sconfisse un drago alle porte di Città di Castello, l'etrusca *Tifernum*, poi venne giustiziato a Pietralunga (PG) e sepolto a Pieve dei Saggi, sopra le rovine di un tempio. Nel caso di san Donato di Eureka, vescovo del IV secolo, il drago ai suoi piedi rappresenta non solo il mostro che il sauroctono uccise nell'Epiro (zona meridionale dell'attuale Albania e nord-occidentale della Grecia), ma soprattutto la sconfitta del culto di re Aidoneo, mitico sovrano dell'Epiro discendente di Ercole,

64 Da notare che le Rogazioni Maggiori sono eredi dei riti degli antichi Romani per la salute dei campi detti *Robigalia*, ma cadevano anche nella stessa data della festa di Iside e Serapide il che spiegherebbe l'origine parigina della processione del Drago.

65 Cfr. J. Colombo, *Il Drago e le Rogazioni a Oleggio*, Oleggio 2014; C. Ramponi, "Il drago processionale delle rogazioni novaresi", in *Bollettino storico per la provincia di Novara*, n. 2-3, Novara 1948.

66 In A. Niero, *Tradizioni popolari veneziane e venete. I mesi dell'anno. Le feste religiose*, Venezia 1990, p. 163.

che il santo ha sostituito come patrono dell'intera regione. Alcune costole del drago ucciso sono ancora presenti nella chiesa di S. Maria e S. Donato sull'isola veneziana di Murano. Analogamente santa Salsa, sempre nel IV secolo, debellò il culto del dio Draco a Tipasa. Si trattava di una delle divinità più diffuse nell'Africa romana ma già presente in epoca punica col nome di Eschmoun, equivalente di Esculapio.⁶⁷ In Belgio, san Giuliano di Le Mans, capitale dei Galli Cenomani convertiti dal vescovo nel IV secolo, secondo la *Legenda aurea* fece resuscitare tre persone morte e poi uccise un drago.⁶⁸ In Puglia fu san Leucio, originario di Alessandria d'Egitto, primo vescovo di Brindisi del V secolo, a sovrapporre il cristianesimo al culto del Sole e della Luna presente nell'antica *Brundisium*; ad Atessa sconfisse un drago e fra le reliquie custodite nel Duomo vi è tuttora una costola del rettile. Sempre nel V secolo, san Lupo di Troyes, l'antica *Augustobona Tricassis*, respinse Attila e uccise un drago. Evangelizzatore della regione della Champagne, il suo culto avrebbe sostituito, come scrive Michel Pastoureaux, "varie credenze e cerimonie pagane".⁶⁹ È il patrono del paese di San Lupo (BN), luogo famoso per i casi di stregoneria, infatti è invocato contro la possessione diabolica. Il vescovo franco sant'Auberto di Avranches, vissuto nel VII-VIII secolo, sognò l'arcangelo Michele che uccideva un drago sul Monte Tomba e che gli ordinava di costruire lì una chiesa: così sorse la prima l'abbazia di Mont-Saint-Michel sull'antico sito celtico dedicato al dio solare Beleno. Da ultimo, in Toscana si venera san Guglielmo di Malavalle, cavaliere francese che morì nella grotta di *Stabulum Rhodis* presso Grosseto nel XII secolo;⁷⁰ ha per attributo un drago o un diavolo, incatenato e calpestato o trafitto; il culto di Guglielmo è presente proprio negli antichi siti etruschi, come la città di Vetulonia, in cui troviamo il "tumulo del Diavolino", ove già i monaci benedettini avevano iniziato l'opera di cristianizzazione con la costruzione di pievi e monasteri.⁷¹

Infine, a dimostrazione di quanto radicate siano certe tradizioni nella memoria popolare, merita ricordare che nei pressi di Loch Ness, il famoso Lago scozzese noto per l'avvistamento del mostro marino Nessie negli anni '30 del Novecento, da secoli si tramandava che san Colomba di Iona, celeberrimo abate irlandese del VI secolo ed evangelizzatore non solo degli Irlandesi ma anche di Scoti e Pitti, avesse resuscitato un uomo che era stato vittima di un drago.

Concludendo, come scrive Cristiano Grottanelli:

67 A. M. Piredda, a cura di, *Passio S. Salsae*, Sassari 2002, p. 18.

68 J. da Varagine, op. cit., p. 149.

69 M. Pastoureaux, *Il Lupo. Una storia culturale*, Milano 2018, p. 44. Per le altre sovrapposizioni di santi sauroctoni e festività celtiche si veda B. Sergent, "Saints sauroctones et fêtes celtiques", in *Rôles des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et dragons*. Cahiers internationaux du symbolisme, Paris 1997, pp. 45-69.

70 L. Goosen, *Dizionario dei santi. Storia, letteratura, arte e musica*, Milano 2000, p. 254.

71 Le reliquie furono traslate in epoca imprecisata a Città di Castello dove è venerato come vescovo.

Nonostante la sistematica “demonizzazione” delle figure di draghi nel Medioevo cristiano, gli studiosi del folclore europeo e della cultura medievale hanno dimostrato che molti aspetti delle leggende europee sui draghi indicano un più complesso valore simbolico e mitico degli stessi. Basterà qui ricordare l’uso araldico dei draghi in stendardi, bandiere e insegne, a partire dalla tarda antichità fino ai tempi moderni; l’identificazione (che è stata paragonata alle pratiche “totemiche” delle società tribali) di nazioni e stirpi con i draghi; la presenza di draghi (spesso come simboli di fecondità e prosperità) in processioni liturgiche (come le Rogazioni dell’Europa occidentale) o nelle feste popolari (come il Carnevale).⁷²



Fig.1. Eva come drago nel Trittico del Giudizio Universale di H. Bosch, 1504. Vienna, Akademie der bildenden Künste Wien.

⁷² C. Grottanelli, Voce “Drago” in *Enciclopedia delle Religioni diretta da M. Eliade*. Vol. I, Milano 1993, p. 234.



Fig.2. S. Giorgio, la Principessa e il Drago, dipinto di Antonio Cicognara della fine XV secolo. Brescia, Pinacoteca T. Martinengo.



Fig.3. S. Margherita emerge dal drago che l'aveva inghiottita. Miniatura da un Libro d'ore francese del 1440. Londra, British Library.



Fig.4. La Donna vestita di porpora cavalca il Drago dell'Apocalisse. Xilografia di Hans Burgkmair, da un'edizione tedesca del *Nuovo Testamento*, stampata ad Augsburg nel 1523.



Fig.5. S. Marta e la Tarasca, miniatura da un manoscritto del 1402 della *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine. Parigi, Biblioteca Nazionale.



Fig.6. S. Teodoro e il drago coccodrillo, sulla cima della colonna di Piazza S. Marco a Venezia.

Draghi di carta

Elisabetta Tortelli

Molti anni, e uno più duro sopra il lago
straniero su cui ardono i tramonti.
Poi scendesti dai monti a riportarmi
San Giorgio e il Drago.

Imprimerli potessi sul palvese
che s'agita alla frusta del grecale
in cuore...E per te scendere in un gorgo
di fedeltà, immortale.

E. MONTALE, *Le Occasioni, Mottetti*

Chi negli anni '70 frequentava i cartoni animati sicuramente avrà memoria di un curioso e alquanto simpatico personaggio di nome Grisù, un draghetto verde che a dispetto della sua natura incendiaria anela a sedare le fiamme. Infatti, il suo sogno nel cassetto è quello di diventare un pompiere.

Nella figura di Grisù si riassume l'immagine di un animale fantastico che ha popolato l'immaginario antico di quasi tutte le culture, in ogni epoca e in spazi geografici diversi. Vicenda millenaria, dunque, quella del drago perché non esiste al mondo una tradizione culturale o folklorica in cui questa creatura fantastica sia assente. L'immortale figura leggendaria del drago, immancabile protagonista di arcaiche mitologie e di passate epopee, ha trovato infatti variegata declinazione anche nella letteratura, nella scultura e nell'iconografia. Abita il mondo della parola e quello dell'immagine.

A indicare la forza e l'invincibilità di una stirpe persino le insegne araldiche includevano draghi, anche se non di frequente, perché questa ibrida creatura nel Medioevo era considerata negativa, come altri animali diabolici (serpente, scimmia, gatto) che simboleggiavano figure "ambigue o dispregiative"¹.

La complessità della sua storia e dei suoi significati simbolici, le molteplici e articolate implicazioni che il motivo del drago ha sul piano dell'antropologia,

¹ Pastoreau, M., *Figure dell'araldica. Dai campi di battaglia del XII secolo ai simboli della società contemporanea*, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 34.

della storia delle religioni e la sua presenza in tutte le arti, ne fanno un tema assai vasto che esula dall'intento del presente lavoro; pertanto la ricerca sarà circoscritta, concentrando l'attenzione sulla presenza del drago nelle pagine di alcuni preziosi manoscritti di epoca medievale e rinascimentale, conservati a Firenze nella Biblioteca Medicea Laurenziana, in cui il fantasioso aspetto di questo animale ha trovato dimora a corredo di opere di diverso genere, dai Bestiari che, proprio per il loro specifico statuto necessitavano di un apparato illustrativo, a opere letterarie, filosofiche o scientifiche. In particolare, ci soffermeremo ad analizzare la raffigurazione di questi draghi di 'carta': la loro forma, i loro attributi fisici e i colori con i quali vengono rappresentati e quanto la resa iconografica segua o si discosti dall'aspetto canonico del drago.

Sfogliando alcuni dei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana ci imbattiamo, infatti, in questa mitica e affascinante creatura, ma sono appunto draghi 'di carta' la cui visione è riservata ai pochi privilegiati che possono varcare la soglia di questa prestigiosa biblioteca.

Il presente contributo si propone, pur restringendo l'indagine a un'unica biblioteca e delimitando l'analisi ad alcuni esemplari fra i suoi più suggestivi manoscritti, di condividere con il lettore un viaggio fra le antiche carte e pergamene popolate di cavalieri, santi, principesse e creature fantastiche, quali i draghi.

Fin dall'antichità il drago è stato un simbolo ricco e versatile di un mito caratterizzato dalla coesistenza di malvagità e bonarietà e, proprio a causa di questa polivalenza e ambiguità intrinseca, è stato ritenuto uno dei simboli più complessi della storia delle culture².

Il drago che compare nelle leggende, nei racconti, e nelle arti è di fatto un serpente di grossa mole ibrido e mostruoso, creato dalla fantasia, che in natura condivide vari tratti fisici con il serpente, con il quale spesso viene confuso o assimilato; del resto, la categoria drago nell'antichità greco-romana non è pensabile in modo indipendente da quella del serpente³.

Ancora nel 1640 Ulisse Aldrovandi, famoso naturalista, assimilerà serpenti e draghi nel suo imponente *Serpentum et draconum historiae*.

Il serpente è creatura ambivalente: animale ctonio perché sbuca dalla terra e nella terra si rifugia, ma al contempo è associato all'acqua e al cielo e in cielo signoreggia, occupando, come la costellazione del Drago, il più alto punto della sfera celeste. Velenoso, e quindi arcano possessore di un potere tanto inquietante quanto misterioso, viene sempre collegato agli dèi della medicina come Asclepio o Igea, e quindi tradizionalmente detentore di una sapienza segreta che offre la resurrezione, perché la mutazione periodica della pelle assicura il rinnovamento⁴.

2 Kuehn, S., *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Brill, Leiden – Boston 2011, p. 5.

3 Ogden, D., *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2013.

4 Donà, C., *La fata serpente. Indagine su un mito erotico e regale*, Writeup, Roma 2020, p. 58.

Infatti, fra i serpenti dell'antichità c'erano anche quelli ritenuti sacri perché favorevoli all'uomo, come quelli di Esculapio, dio della medicina⁵. Anche sul serpente *Python*, che nelle *Metamorfosi* di Ovidio (I, 416-51), viene descritto come un drago/serpente, quale custode del santuario di Apollo a Delfi, aleggiava un alone di sacralità⁶. Il famoso serpente nato dal fango rimasto sulla terra dopo che si furono ritirate le acque del diluvio di Deucalione. Il serpente abitava nelle grotte del Monte Parnaso.

La valenza simbolica di questo mitico e favoloso rettile si prestava a dar vita a suggestive credenze, nonché a celebrare l'ideale eroico, immaginando il confronto e la lotta con tale mostro di antica genealogia come un metaforico duello con le più ancestrali e incontrollabili forze della natura o, in ambito cristiano, con le potenze diaboliche. Dal Medioevo in poi sulla scorta dell'*Apocalisse* di Giovanni (XII, 1-5, 7-9) il drago veniva identificato con il serpente della *Genesi*, quindi con Satana; era dunque *imago diaboli*⁷.

In queste bestie impure si possono intravedere echi di antiche concezioni babilonesi, di cui anche l'Antico Testamento conserva tracce: Tiāmat e Lābbū, due delle fondamentali figure della cosmogonia e della demonologia mesopotamiche, sono infatti dei mostri acquatici. Forse il redattore dell'*Apocalisse* nel venire a contatto con il materiale mitologico originario lo ha rimaneggiato sovrapponendo l'immagine del drago a quella di Satana⁸.

Il drago è figura rilevante anche nella letteratura rabbinica dove personifica le forze caotiche antitetiche a Dio: nel *Talmud* compare un *tannīn*, un drago dalle sette teste, nel quale alberga uno spirito maligno⁹. Nelle narrazioni di area semitica e più in generale mediterranea, l'avversario del dio ha, nella maggior parte dei casi, forma interamente animale o ibrida, caratterizzata da una moltiplicazione di arti (braccia, zampe, teste) e da dimensioni gigantesche che esprimono in modo efficace la sua attitudine divoratrice, spesso resa manifesta dall'accento posto sulla sproporzione delle fauci. In Levante come in Grecia, inoltre, l'elemento serpentino è pressoché una costante di ogni nemico divino che si rispetti¹⁰. È verosimile che la lotta tra

5 Maspero, F., *Bestiario antico: gli animali simbolo e il loro significato nell'immaginario dei popoli antichi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 327-29.

6 Ogden, D., *Dragon myth and serpent cult in the Greek and the Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2019.

7 Maspero, F., Granata A., *Bestiario medievale*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1999.

8 Albrile, E., "Le acque del Drago. Note in margine alla *Passione e Martirio di Santo Stefano Protomartire*, in *Studi sull'Oriente cristiano*, 1999, 3, Accademia Angelica-Costantiniana di Lettere Arti e Scienze, p. 9.

9 Albrile, E., "Le acque del Drago. Note in margine alla *Passione e Martirio di Santo Stefano Protomartire*, ...p. 24.

10 Angelini, A., *Dal Leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica tra Grecia e Levante*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 51-52.

Eracle, l'eroe sterminatore dei mostri, e un drago dalle molte teste derivi da un ciclo mitologico orientale, collegato alle imprese dell'eroe sumerico Ninurta (ca.2100 a.C.) anch'egli autore di dodici eroiche imprese, anch'egli combattente con clava, arco e pelle di animale, anch'egli uccisore di mostri; tra le sue imprese vi è anche l'uccisione di un dragone con sette teste, in cui si potrebbe identificare un lontano modello della lotta tra Eracle e l'Idra di Lerna.

Soprattutto in Occidente il drago ha la cattiva fama di essere malvagio e temibile tanto che una delle imprese degli eroi e dei santi eroi, da Sigfrido nel *Nibelungenlied*, a Beowulf da San Michele a San Giorgio, era quello di ucciderlo¹¹.

Mostri e draghi popolano le saghe nordiche e celtiche: il poema in lingua anglosassone *Beowulf* (testo originario dell'VIII secolo), che tratta della più antica leggenda eroica delle stirpi germaniche, è dominato dalla figura del mostro Grendel, che sarà ucciso dal valoroso Beowulf¹².

Nei poemi cavallereschi sul Graal e i cavalieri della Tavola Rotonda draghi appaiono abbastanza frequentemente e il loro ruolo è di solito malefico, nemico per definizione del cavaliere o dell'eroe: nel ciclo bretone Tristano combatte contro un drago, ferito viene curato da Isotta. Anche Sigfrido eroe del ciclo epico dei Nibelunghi è uccisore di un drago. In alcuni testi epici, in versi o in prosa, come nel poema di Chrétien de Troyes *Yvain ou le Chevalier au Lion*, lo si trova spesso associato al leone ma per contrasto: il leone è nobile e coraggioso, il drago è una forza arcaica e malvagia: qui addirittura il leone diventa l'amico fedele del cavaliere che lo ha salvato dal drago¹³.

Lo scontro tra il leone e il drago sembra dunque essere un *topos* ricorrente in questo tipo di letteratura cavalleresca e i ruoli di questi due animali sono sempre uguali: il leone è simbolo positivo e il drago malefico¹⁴. Gli alchimisti affabulavano del drago come di qualcosa di mostruoso, innaturale, non positivo, che doveva essere ridotto a pezzetti, distrutto o redento, in quanto rappresentava l'unione degli opposti.

Miti che coinvolgono draghi famelici, che in seguito rimangono uccisi, sono comuni in tutta l'area indoeuropea, nonché in quella del vicino Oriente, basti pensare alle saghe teutoniche e in aria orientale al mito babilonese di Tiāmat, creatura draconica soppressa da Marduk. Nel mito iranico si narra di come il drago Aži Dahāka (pahlavi Dahāg), è incatenato al Monte Damāvand, dal prode Thraētaona

11 Manacorda, S., *Drago in Enciclopedia dell'Arte medievale*, Istituto dell'Enciclopedia italiana-Treccani, Roma 1994.

12 Sebenico, S., *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi e animali fantastici*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2005, p. 164.

13 Paglieri, L., "Il leone e il drago in alcuni testi medievali" in *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, Études réunies par Consolino, F. E., Marzella F. et Spera, L., Brepols, Turnhout 2016, pp. 281-93.

14 Paglieri, L., "Il leone e il drago in alcuni testi medievali", in *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, Études réunies par . Consolino, F.E., Marzella F., et Spera, L., Brepols, Turnhout, 2016, pp. 281-93.

(neopersiano Ferēdūn) e liberato alla fine dei tempi per essere definitivamente abbattuto allo stesso modo del serpente dell'*Apocalisse* di san Giovanni. Ciò sembra esprimere un comune mitologema indoeuropeo in cui i mostri combattuti dal dio o dall'eroe di turno, sovente sono liberati alla fine dei tempi portando terrore e caos fra uomini e dèi¹⁵.

Episodio in qualche modo connesso al mito scandinavo di Fenrir, il mostruoso e famelico lupo incatenato dagli dèi che solo alla fine del mondo (*Götterdämmerung*) verrà liberato e lotterà contro Odino (in norreno Óðinn, tedesco Wotan) inghiottendolo, ma dovrà poi soccombere per mano del figlio dello stesso Odino¹⁶.

Gli antichi Greci e Romani applicavano il termine δράκων a serpenti di grandi dimensioni¹⁷; in epoca classica il drago è di fatto un serpente smisuratamente grande dotato di cresta, in epoca tardo antica appare già provvisto di quelle caratteristiche essenziali che ricorrono costantemente nell'iconografia medievale e rinascimentale: fauci che sputano fuoco, ali membranose, lunga coda, pelle screziata, dorso maculato; Isidoro da Siviglia (*Etym.* IV, 4-5), riprendendo da Solino, autore del III sec. d.C., ce lo descrive già provvisto di cresta, artigli e coda di serpente¹⁸.

Come ci ricorda Borges nel suo *Bestiario*:

Un serpente grosso e alto con artigli e ali è forse la più fedele descrizione del drago. Può essere nero, ma è essenziale che sia splendente; di solito poi si esige che esali boccate di fuoco e di fumo. Si tratta, naturalmente, della sua raffigurazione attuale; pare che i greci dessero il suo nome a qualunque serpente di taglia considerevole.¹⁹

Talvolta il drago si trova a guardia di un tesoro (è il caso del drago contro cui combatte Beowulf, l'eroe dell'omonimo poema epico) o di un qualcosa da conquistare: tornando indietro nel tempo nel mito di *Gilgamesh*, l'eroe uccide il drago che avvolge nelle sue spire l'albero sacro²⁰.

Un drago faceva la guardia al giardino delle Esperidi, divinità legate al ciclo di Ercole; Euristeo impose a Ercole, come undicesima fatica, di portargli le mele d'oro di quel giardino; l'eroe ci riuscì ma solo dopo aver ucciso quel terribile custode

15 Albrile, E., "Le acque del drago. Note in margine alla *Passione e Martirio di Santo Stefano protomartire*" in *Studi sull'Oriente cristiano*, 3, 1999, pp. 5-51.

16 Chiesa Isnardi, G., *Miti nordici*, Longanesi, Milano 1991, pp. 578-79.

17 P., Senter, U., Mattox, E., Haddad, "Snake to Monster: Conrad Gessner's Schlangenbuch and the Evolution of the Dragon in the Literature of Natural History" in *Journal of Folklore Research*, 2016, 53, No. 1-4, (January/April), pp. 67-124.

18 Pastoreau, M., *Bestiari del Medioevo*, Einaudi, Torino 2012, p. 397.

19 Borges, J.L., Guerrero, M., *Il libro degli esseri immaginari*, Adelphi, Milano 2006, p. 64.

20 Garbini, G., *Enciclopedia dell'arte antica*, s.v. *Gilgamesh*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana-Treccani, Roma 1960; Pettinato, G., *La saga di Gilgamesh*, Milano Rusconi, 1992.

(Ovidio, *Metamorfosi*, IX, 190)²¹.

L'etimologia della parola drago ci conduce alla radice sanscrita drk o derk che significa "guardare"; da essa il verbo greco *δέχομαι* (guardare), da cui poi il sostantivo *δράκων* (*drago, rettile*) al quale veniva attribuito il potere di paralizzare la preda con lo sguardo per poi divorarla, peculiarità che condivide con il basilisco con il quale spesso si confonde, come vedremo anche nella figura presente nel manoscritto Ashb. 520 della Biblioteca Laurenziana²². La parola drago funziona, dunque, come parola contenitore che riunisce una serie di esseri mostruosi, una eterogenea famiglia caratterizzata da forme fra loro diverse, così come spesso sono diversi i valori simbolici sotto il quale il drago si presenta, anche se alcuni dei suoi connotati fisici sono costanti.

Non a caso nell'antico lessico indo-iranico l'idea di drago e di serpente confluiscono nella stessa parola, cioè l'antico indiano *ahi* e l'avestico *aži*, entrambe etimologicamente legate ad altri termini di area indoeuropea come il latino *anguis* e il diminutivo *anguilla*²³.

Prima del Medioevo, dunque, il drago in Occidente era raffigurato, con qualche eccezione, come un serpente: strisciante, senza zampe e senza ali. Draghi alati compaiono però nella *Medea* di Euripide (Euripide, *Medea*, 1317 e sgg.): Medea si salva dalla vendetta di Giasone fuggendo per aria su un carro trascinato da draghi volanti²⁴. In precedenza Medea aveva cosperso gli occhi del drago posto a custodia del Vello aureo con un ramoscello di ginepro costringendolo ad assopirsi. Esiste un'altra versione della lotta tra Giasone e il mostro, che si può ricostruire dalle rappresentazioni vascolari del VI e V secolo a.C.: Giasone affrontava il drago, veniva divorato da lui ma una volta nel suo ventre uccideva il mostro con la spada, e tornava alla luce illeso grazie all'aiuto di Atena. Anche la dea Demetra diede a Trittolemo, re d'Eleusi, il suo veicolo trainato da draghi alati e gli ordinò di percorrere il mondo seminando dappertutto chicchi di grano (Ovidio, *Fasti*, IV, 561; Apollodoro, *Biblioteca*, I, 5, 2; Igino, *Favole*, 147)²⁵.

Tra il XIII e il XV sec. l'intensificarsi dei contatti dell'Occidente con l'Oriente determinarono l'evoluzione del mitico animale: il drago assume nuove forme e si aggiungono nuovi particolari: lo si adorna di corna, di gigantesche ali dall'aspetto

21 Ogden, D., *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 63–65.

22 Ogden, D., *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 63–65.

23 Albrile, E., "Le acque del drago. Note in margine alla *Passione e Martirio di Santo Stefano protomartire*" in *Studi sull'Oriente cristiano*, 3, 1999, p. 35.

24 Ogden, D., *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 58–63.

25 Maspero, F., *Bestiario antico: gli animali simbolo e il loro significato nell'immaginario dei popoli antichi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 376.

membranoso e le creste si fanno enormi. Il drago, ormai animale “fantastico” per eccellenza, verrà considerato dai naturalisti rinascimentali come un *puzzle* ottenuto dalla combinazione quasi meccanica di pezzi di altri animali²⁶. Varie sono infatti le forme che poi il drago occidentale ha assunto: fra le più frequenti, i diversi tipi di basilisco, il tipo del dragone lucertola, quello della leggendaria viverna, ovvero di un rettile alato bipede, simile al drago, dal quale si differenzia per le più piccole dimensioni e per l’incapacità di emettere fuoco e si contraddistingue per la presenza di una cuspidata all’estremità della coda capace di iniettare veleno che uccide o paralizza²⁷.

L’irrefrenabile fantasia di Jean Louis Borges ha tratteggiato l’immagine del drago, assemblando le caratteristiche dei draghi che popolano le varie tradizioni ed epoche diverse:

Il drago ha la capacità di assumere molte forme che però sono imperscrutabili. In genere si immagina con testa di cavallo, coda di serpente, grandi ali laterali e quattro granfie, ciascuna provvista di quattro artigli. Si parla anche delle sue nove rassomiglianze: ha corna come di cervo, testa come di cammello, occhi come di demone, collo come di serpente, ventre come di mollusco, squame come di pesce, granfie come d’aquila, piante come di tigre e orecchi come di bue. Ci sono esemplari senza gli orecchi che sentono dalle corna. Di solito si rappresenta con una perla al collo, l’emblema del sole. In quella perla c’è il suo potere. Se gliela tolgono, diventa inoffensivo.²⁸

Di solito, quindi, nell’immaginario collettivo il drago si presenta come un animale polimorfo, simile a una gigantesca lucertola, ricoperto di squame, talvolta con grandi ali di pipistrello e dotato di possenti artigli di uccello rapace o leonini, capace di lanciare dalla vorace bocca potentissime fiamme. Che il drago sia ricoperto di squame ce lo ricorda anche Ludovico Ariosto nel suo *Orlando Furioso* dove nel canto XIV, 118 il cavaliere Rodomonte nell’assalto alla città di Parigi si mostra «armato [...] d’un forte e duro usbergo, / che fu di drago una scagliosa pelle» e anche la maga Melissa ci appare armata di pelle di drago nel canto XXXIX, 4: «Melissa, ch’era fonte / di quanto sappia incantatore o mago, / avea cangiata la femminil fronte, [...] e pareva armata di pelle di drago».

Ma dietro al suo aspetto mostruoso, nel senso etimologico della parola, ovvero di essere prodigioso, di *monstrum*, si cela da sempre un significato simbolico, che si arricchisce ulteriormente nel Medioevo e nel Rinascimento. Nell’arte medioevale

26 Angelini, A., *Dal leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica fra Grecia e Levante*, Bologna il Mulino, 2018, p. 166.

27 Honegger, T., *Introducing the medieval dragon*, University of Wales Press, Cardiff 2019, pp. 9–13.

28 Borges, J.L., Guerrero, M., *Il libro degli esseri immaginari*, Adelphi, Milano 2006, p. 60.

infatti «gli esseri mostruosi furono assunti e utilizzati per i loro significati simbolici, quale espressione del Bene, o del Male, e come immensa parabola figurata dove tutto risaliva a un'idea di Dio, percepito attraverso la visione del creato, compreso quello fantastico»²⁹.

La storia dell'immagine del drago è percorribile anche attraverso le miniature e i disegni contenuti nei manoscritti della Biblioteca Laurenziana dove l'aspetto consueto della bestia assume varianti ascrivibili anche alla fantasia del miniatore. Dovendo operare una scelta fra i molti manoscritti la nostra ricognizione si è concentrata su quelli di fattura più pregiata.

Il drago assume ad un ruolo di primo piano, a vera e propria stella soprattutto nei Bestiari, preziosi raccoglitori di *mirabilia*. Il genere letterario dei bestiari, infatti, godette nel Medioevo di una strepitosa fortuna. Dal *Fisiologo* greco (II o III secolo d. C.) fino al *Bestiario* di Leonardo da Vinci, sono molte le opere, in diverse lingue letterarie, che propongono la descrizione di una serie di animali accompagnata o meno da un'interpretazione mistica o morale³⁰.

Infatti, a partire dal XIII secolo le *naturae animalium* diventano esempi di condotta da imitare o da evitare. Questa tendenza risulta evidente nei vari volgarizzamenti del *Physiologus* ed è forse dovuta anche al mutamento di pubblico, non più solo colti letterati, che conoscono il latino, ma anche mercanti o esponenti di un ceto medio con un buon livello di alfabetizzazione che di questi testi apprezzano sia le curiose raccolte di *mirabilia* sia gli esempi di condotta morale³¹. A confermarlo la tradizione manoscritta che vanta molti di questi volgarizzamenti.

I Bestiari più volte indulgono sulla malvagità del drago, sottolineandone la capacità di provocare tempeste e terremoti, sputare fiamme, soffocare le prede con la coda (organo in cui risiede la sua forza sovrumana) ed emettere suoni terribili³².

Proprio i bestiari permettono di ripercorrere la storia dei mutamenti iconografici e concettuali intervenuti nel tempo; in particolare durante l'XI sec. alla tradizionale rappresentazione draconica in forma di enorme serpente si affiancò fino a sostituirvisi, nei secoli successivi, un'altra immagine più complessa: un serpente misto, sempre gigantesco ma dalle ali piumate o di pipistrello, zampe anteriori di mammifero o di uccello rapace, con orecchie, muso e denti lupino-canini.

Nel codice Ashburnham 649, una miscellanea di testi in volgare, è contenuto

29 Trovabene, G., "Animali fantastici ed esseri mostruosi nei pavimenti musivi medievali italiani", in *Ikon*, 2009, p. 148.

30 Checchi, D., "Mirabilia volgari. Alcuni esempi tratti dal Libro della natura degli animali" in *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, études réunies par Consolino, F.E., Marzella F., et Spetia L., Brepols, Turnhout 2016, p.241.

31 Checchi, D., "Mirabilia volgari. Alcuni esempi tratti dal Libro della natura degli animali", in *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, Études réunies par Consolino, F.E., Marzella F., et Lucilla Spetia L., Brepols, Turnhout 2016, p. 242.

32 Pastoreau, M., *Bestiari del Medioevo*, Einaudi, Torino 2012, p. 258.

(cc.1r-8v; IIr-14v) Il *Libro della natura degli animali*, noto anche con il titolo moderno *Bestiario toscano*, è un bestiario medievale anonimo, dove la descrizione fisica di ogni animale è accompagnata dalla sua interpretazione morale³³. È la versione pisano-lucchese di un trattato in prosa anonimo, composto probabilmente verso la fine del XIII sec. in Italia settentrionale³⁴. La sua diffusione fu ragguardevole come testimoniano i sedici codici che lo tramandano in duplice veste linguistica, toscana e veneta. Le descrizioni degli animali sono moralizzate secondo lo schema, tipico del bestiario classico, che comprende la natura e l'interpretazione morale. Questo bestiario è testimonianza di una variazione di tendenza nelle 'moralizzazioni' perché qui si aggiungono consigli pratici di comportamento ispirati a saggezza e buon senso³⁵.

Questo codice, che lo conserva, fu confezionato nel XV sec. ed è decorato da disegni a penna³⁶. A inizio della carta 43r ci viene fornita la data e il luogo di realizzazione di questo manoscritto: «Anno domini MIIIIIX cominciato sabato adì XVI dal casato di picholomini. Nel nome dell'eterno idio e de la vergine maria e dei suoi santi». Dunque, eseguito nel 1460 per conto della famiglia Piccolomini di Siena. Prima di entrare a far parte della collezione di Lord Ashburnham, celebre collezionista di manoscritti, era appartenuto quindi alla biblioteca Piccolomini e in seguito a quella dei marchesi Pucci³⁷.

Alla carta 12r (Fig. 1) a penna è raffigurato un drago con testa e orecchie canine, con due zampe di leone e ali, con fauci spalancate e lingua biforcuta in atto di azzannare il malcapitato che è disegnato dinanzi a lui. Ma nel testo di questo Bestiario non è presa in considerazione la natura malefica di questo animale quanto la sua «meravigliosa natura»; si legge infatti:

... il maschio del drago infatti quando vuole generare mette lo capo in bocca a la femena, e quella li taglia la testa colli denti e lassalo quine morto. E dello sangue ch'inghiotte si ingenera duy filioli, uno maschio e una femina. [...] Questi dragoni significano e mostrano a lloadare lo nostro criatore et la potentia, ché indele meravigliose cose si manifesta la grande potentia del nostro criatore.³⁸

Nel disegnare l'immagine del drago il miniatore non ha rispecchiato il testo ma ha agito dunque di fantasia, seguendo la *communis opinio* che concepiva il drago come un essere malvagio e diabolico.

33 Checchi, D., (ed.) *Libro della natura degli animali. Bestiario toscano del XIII secolo edizione critic*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019.

34 Zambon, F., (ed.) *Bestiari tardoantichi e medievali*, Giunti, Firenze 2018, p. 1867.

35 Morini, L., (ed.) *Bestiari medievali*, Einaudi, Torino 1996, p. 428.

36 *Animali fantastici. La biblioteca in mostra*, Mandragora, Firenze 2007, scheda n. 2, p. 12.

37 *Animali fantastici. La biblioteca in mostra*, Mandragora, Firenze 2007, scheda n. 2, pp. 12-13.

38 Morini, L., (ed.), *Bestiari medievali*, Einaudi, Torino 1996, p. 453.

Il *Libro della natura degli animali* è presente anche nel manoscritto cartaceo Ashburnham 520 (cc. 1r-60r). Copiato da Banco di Fruosino da Verrazzano tra il 6 febbraio e il 18 maggio del 1460, appartenne alla famiglia dei da Verrazzano, come attesta lo stemma presente nel margine inferiore di carta 1r. Immagini di drago compaiono in varie pagine: i disegni sono di modesta fattura, gli animali e gli elementi naturali sono tratteggiati con fantasia; il colore piuttosto grezzo³⁹. Interessante che sia la vipera che la salamandra (presenti rispettivamente a carta 35v e alle carte 47r e 47v), di cui parla questo Bestiario, siano rappresentate con l'aspetto di un drago. Il testo del Bestiario, infatti, descrivendo «della natura della vipera» la propone in questo modo: «La vipera si è uno dragone che è di tale natura che, quando trova l'omo che sia vestito, si li corre sopra e fali male quanto puote»⁴⁰. Talvolta la salamandra, come il rospo e il camaleonte, animali che la zoologia medievale non era in grado di classificare, veniva inserita nella categoria dei serpenti,⁴¹ dal serpente al drago poi il passo era breve.

Anche il codice Ashburnham 123 fra i vari testi contiene (ff. 1r-7v) un altro famoso Bestiario medievale: il *Bestiaire d'amour* di Richart de Fournival con la continuazione apocrifia.

L'autore, Richart de Fournival, nacque ad Amiens il 10 ottobre del 1201, come ci informa lui stesso in una preziosa «autobiografia astrologica», la *Nativitas*; il padre Rogier era il medico personale del re Filippo Augusto. Richart oltre a esercitare la chirurgia, su autorizzazione di papa Gregorio IX, fu anche canonico di Rouen. Uomo dalla vasta erudizione e cultura, quasi definibile preumanistica, manifestò multiformi interessi sia rivolti alle materie «scientifiche» che alla letteratura e alla filosofia. In latino, oltre alla *Nativitas*, scrisse anche un trattato *De arte alchemica* e, opera alquanto importante, la *Biblionomia*, catalogo della sua ricca biblioteca personale, alcuni volumi della quale sono conservati alla Bibliothèque Nationale de France. In francese oltre al *Bestiaire d'amours* compose anche liriche amorose⁴².

Il *Bestiaire d'amour* è databile al 1252; opera in prosa si presenta costituita da un prologo, da 57 capitoli e da un epilogo. È un bestiario curioso e originale rispetto ai bestiari tradizionali, nei quali le analogie e interpretazioni degli animali alludevano all'ambito morale e teologico, qui, invece, le raffigurazioni e le definizioni degli animali si riferiscono alla sfera erotica. Inoltre, rispetto ai Bestiari, in questo la presenza di animali e delle loro caratteristiche è più ampia.

Il testo si propone al pubblico come un racconto di un amore infelice, forse a

39 Gurrieri, F., (ed.), *Disegni nei manoscritti laurenziani: sec. 10-17*, Olschki, Firenze 1979, scheda n. 103, p. 147; Antonucci, E., (ed.), *I codici ashburnhamiani della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2018, scheda n. 5, pp. 29-32.

40 Morini, L., (ed.), *Bestiari medievali*, Einaudi, Torino 1996, p. 440.

41 Pastoreau, M. *Bestiari del Medioevo*, Einaudi, Torino 2012.

42 Zambon, F., (ed.), *Bestiari tardoantichi e medievali*, Giunti, Firenze 2018, pp. 1681-82.

sfondo autobiografico, dal chiaro intento didattico⁴³. In questo ‘discorso amoroso’ in cui l’innamorato, non più corrisposto, si rivolge in forma di lettera fittizia alla donna amata, ripercorrendo i vari momenti della loro storia d’amore, le motivazioni dei comportamenti e delle reazioni dei protagonisti vengono illustrate attraverso la simbologia degli animali. «In bilico tra trattazione pseudo scientifica e sorridente caricatura dei solenni rituali cortesi, il *Bestiaire d’amour* di Richart de Fournival risulta soprattutto un seducente capriccio letterario»⁴⁴

In questo ricco Bestiario al drago vengono assimilate le persone false e traditrici:

vi è chi fa finta di essere assolutamente leale e poi morde con il suo tradimento; d’altra parte, e più spesso ancora, vi è chi pur non avendo intenzione di commettere un tradimento non sarà mai capace di mantenere il vostro segreto [...]. Persone simili assomigliano al drago. Il drago infatti non morde nessuno, ma avvelena leccando con la lingua. E così fanno taluni: con la stessa leggerezza con la quale vi hanno sentito parlare, parlano ad altri di voi.⁴⁵

Il manoscritto che contiene questo originalissimo bestiario è stato confezionato in area genovese-pisana nel XIV sec. e presenta una ricca decorazione: iniziali istoriate e scene colorate inserite nel testo. A carta 12r è raffigurato, a matita, un drago nell’atto di attaccare la preda: ha le fauci spalancate, il suo aspetto è quello canonico di un grande serpente con ali simili a quelle di un pipistrello e zampe leonine.⁴⁶

Il *Bestiaire d’amour* di Richart de Fournival, ma incompleto, è tramandato anche da un codice più antico, il manoscritto membranaceo Pluteo 76.79⁴⁷ (cc. 24r-32r; 17r-24v, 37rv), una miscellanea di testi filosofici e morali, in francese, risalente al XIII secolo. La confezione elegante e accurata, le raffinate miniature fanno pensare ad una circolazione del testo in ambiente cortese.⁴⁸

La raffigurazione del drago, che compare a carta 16r, è piuttosto curiosa e si fregia di due particolari insoliti che deviano dalla consueta rappresentazione di questo animale. Il drago qui rappresentato ha le ali piumate di uccello, non quelle membranacee del pipistrello, inoltre la coda termina con una testa di drago più piccola. Presumibilmente il miniatore si è sbizzarrito con la fantasia. Nella stessa pagina, sul margine superiore, compare l’immagine di un elefante, animale acerrimo nemico del drago, come riporta il testo del Bestiario:

43 Morini, L., (ed.), *Bestiari medievali*, Einaudi, Torino 1996, pp. 366-68.

44 Lippi, D., (ed.), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Mandragora, Firenze 2014, scheda n. 9, p. 66.

45 Zambon, F., (ed.), *Bestiari tardo-antichi e medievali*, p. 1735.

46 Lippi, D., (ed.), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Mandragora, Firenze 2014, scheda n. 10, p. 66.

47 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/id/1139156/rec/1>.

48 Lippi, D., (ed.), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Mandragora, Firenze 2014, scheda n. 9, p. 66.

Chi dovesse proteggersi da questo drago dovrebbe agire come l'elefante. Giacché la natura dell'elefante è di non temere alcun animale a eccezione del drago. Ma fra questi due animali vi è un odio naturale, tanto che quando la femmina dell'elefante deve partorire va a farlo nelle acque dell'Eufrate, un fiume dell'India, perché il drago ha una natura così ardente che non può sopportare l'acqua; e se potesse raggiungere i piccoli, li leccerebbe e li avvelenerebbe.⁴⁹

È confermata la natura incendiaria del drago.

È frequente imbattersi nell'aspetto del drago anche in testi di argomento "scientifico". Ne abbiamo un esempio nel Pluteo 89, superiore 43⁵⁰, una miscellanea di testi a tema astronomico. Fra gli scritti ospitati nel codice troviamo: gli *Aratea* di Germanico con gli *Scholia Sangermanensia*, alcuni *excerpta* dalla *Naturalis Historia* di Plinio e gli *Astronomica* di Igino. Il manoscritto fu realizzato nella seconda metà del XV sec. per la famiglia Medici, come attestano lo stemma e l'emblema degli anelli sormontati da un diamante, da un copista, di cui non si conosce il nome, ma si sa che aveva confezionato molti manoscritti per la bottega di Vespasiano da Bisticci. Le raffinate decorazioni sono opera del miniatore fiorentino Gherardo di Giovanni⁵¹.

A carta 43 sono illustrati i versi dei *Phaenomena Aratea*, nella rielaborazione di Germanico, basati sulle versioni latine del poema astronomico, i *Phaenomena* (Φαινόμενα) di Arato di Soli (III sec. a.C.), del cui originale greco, presumibilmente illustrato, non si è conservata alcuna copia figurata. Preziosa testimonianza del profondo senso di stupore con cui l'uomo ha sempre osservato e cercato di esplorare il mistero del cosmo, il testo di Arato godette di una grande fortuna lungo tutto il Medioevo fino al Rinascimento.

Nella prima parte del poema l'autore tratta delle apparizioni celesti, insieme alle leggende che si riferiscono al mondo degli dèi; segue poi un *Proemio* in forma di Inno a Zeus che, attraverso numerosi segni, indica agli uomini come possano compiere al meglio i lavori dei campi; segue la trattazione delle stelle fisse e dei pianeti, quindi delle sfere celesti e dello zodiaco. La seconda parte è dedicata ai *Pronostici* ed è costituita da una lunga serie di consigli basati sui segni premonitori del tempo meteorologico che la natura offre all'uomo⁵².

La costellazione della Balena (*Cetus*), il mostro marino a cui, secondo il mito greco, Poseidone pretese venisse sacrificata Andromeda per placarlo perché devastava le coste del paese del padre Cefeo, re degli Etiopi (Ovidio *Metamorfosi*, IV, 663 sgg.), è disegnata a carta 43r in forma di un drago pesce⁵³. Varie sono state, infatti,

49 Zambon, F., (ed.) *Bestiari tardoantichi e medievali*, Giunti, Firenze 2018, p. 1735.

50 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.89%20sup.43/field/subject/mode/exact/conn/and/order/subject/ad/asc>.

51 Lippi, D., (ed.), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Mandragora, Firenze 2014, scheda n. 78, p. 14

52 Arato di Soli, *Fenomeni*, Gigante Lanzara V., (ed.), Garzanti, Milano 2018.

53 *Animali fantastici. La biblioteca in mostra*, Mandragora, Firenze 2007, scheda n. 5, p. 18.

le forme attraverso le quali la balena è stata rappresentata: da un enorme cetaceo a una creatura ibrida per metà marina e per metà terrestre, talvolta un serpente di mare o un incrocio fra un pesce e un serpente. Per gli uomini del Medioevo la balena era la “grande meraviglia” del mare e appariva come un mostro terrificante, simile al leviatano della Bibbia che, come il diavolo, ingannava i marinai per poi divorarli. Vivo è anche il ricordo della terribile storia biblica del profeta Giona, (*Libro di Giona*, II) ingoiato e poi risputato da una balena.

Nei Bestiari medievali compare un tipo di balena, denominato *serra*, mostro polimorfo, per metà pesce e per metà uccello, che possiede due grandi ali e sul dorso ha una lunga cresta dotata di aculei con le quali infilza le navi⁵⁴. Abbastanza evidente la somiglianza con il drago.

L'animale disegnato in questo manoscritto è alquanto singolare perché con l'aspetto della balena ha davvero poco in comune, se non il fatto che è circondato da flutti marini: ha il corpo ricoperto di squame verdi, ali da pipistrello, zampe leonine, la presenza di lunghe orecchie, somiglianti a quelle di un bovino e la barbetta sotto il mento, connotato spesso attribuito al drago. Una balena, dunque, che è un drago di tutto rispetto.

Nel manoscritto non è mai raffigurata l'immagine della costellazione del Drago che nel poema astrologico di Arato è così descritta: «...come il ramo di un fiume si dispiega/ il Drago, gran portento» e «sulla sua testa non da un lato solo brilla una stella solitaria, ma due alle tempie ne ha il tremendo mostro, due agli occhi e una alla mascella, sulla punta».⁵⁵

Anche la costellazione del Serpentario o Ofiuco (Ὀφιοῦχος), “colui che tiene il serpente”, proprio per il fatto che drago e serpente spesso si confondono, è raffigurata talvolta nelle sembianze di un drago: è il caso dell'immagine che compare a carta 46r nel codice, in pergamena, Pluteo 40.53⁵⁶, facente parte di un gruppo di manoscritti dotati di un apparato illustrativo astrologico. Il manoscritto, riccamente decorato con miniature e illustrazioni in oro e a colori di mano del pittore Francesco Botticini, tramanda la *Città di Vita*, poema, in terza rima, di imitazione dantesca, accompagnato dal commento, in latino, di Leonardo Dati che racconta, in forma di sogno, il viaggio nell'oltretomba compiuto dallo stesso autore⁵⁷. Fu terminato nel 1473, ma pervenne in Laurenziana solo dopo il 1557, anno in cui subì gravissimi danni a seguito dell'alluvione che colpì Firenze. Si racconta che giacesse sul corpo morto del Palmieri e poi venisse conservato presso l'Arte dei Giudici e dei Notai alla

54 Pastoreau, M., *Bestiari del Medioevo*, Einaudi, Torino 2012, p. 227.

55 Arato di Soli, *Fenomeni*, Gigante Lanzara, V., (ed.), vv. 40-42 e vv. 58-61.

56 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.40.53/field/subjec/mode/exact/conn/and/order/subjec/ad/asc>

57 Lippi, D., (ed), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Mandragora, Firenze 2014, scheda n. 14, p. 78.

quale l'autore lo lasciò sigillato perché il testo era "in odore" di eresia.⁵⁸

Forse commissionato da Palmieri stesso, come attesterebbe lo stemma di famiglia disegnato a piè di carta 11r, è arricchito da uno splendido corredo iconografico, tipico dei manoscritti di argomento astrologico: globi celesti e terrestri, segni zodiacali, simboli delle costellazioni con i pianeti.

Elemento visivo di notevole impatto è il drago, raffigurante la costellazione del Serpentario, che compare a carta 46r e che si mostra solo con alcuni tratti della tradizionale immagine dell'animale: di colore verde smagliante, ha due zampe, una coda non troppo lunga, piccole ali membranacee, ma l'aspetto curioso è costituito dalle orecchie, somiglianti a quelle di un asino, e dal becco adunco tipico di un uccello rapace.

Altro manoscritto classificabile fra quelli che contengono argomenti astrologici e dotato di apparato iconografico è il Pluteo 40.52⁵⁹ che tramanda l'*Acerba* dell'ascolano Francesco Stabili, detto Cecco d'Ascoli (Ascoli 1257 ca.-Firenze 1327), arso al rogo per il carattere magico e necromantico della fede astrologica professata, negante ogni possibilità di libertà per l'uomo, estesa anche alla nascita e morte di Cristo. Le opere dello Stabili furono immediatamente messe all'Indice ma questo non ne impedì la diffusione, anche clandestina, e la fortuna a stampa fino alla metà del Cinquecento.

La prima opera, composta intorno al 1322 negli anni del suo soggiorno a Bologna, è il commento alla *Sphera Mundi* di Giovanni Sacrobosco dove i termini matematico geografici dell'astronomia, assumono un significato magico operativo in quanto evocano nature e forze spirituali demoniache e quindi hanno decisamente un carattere necromantico⁶⁰. Ma lo scritto più singolare di Cecco d'Ascoli è l'*Acerba*, poema didascalico in sestine composto tra il 1324 e il 1327, scampato al fuoco della condanna, ma incompiuto insieme al commento in latino di paternità dello stesso autore. In volgare è da ritenersi uno dei più ricchi compendi medievali, "un'anti Commedia", in cui Cecco, insieme all'esposizione di nozioni enciclopediche di scienze naturali, di filosofia, di medicina, di astrologia, compone in versi anche un bestiario moralizzato e un lapidario⁶¹. Il terzo libro dell'*Acerba* è infatti dedicato alla versificazione di numerose notizie di «zoologia fantastica»⁶².

58 Ferraro Mita, A., *Matteo Palmieri. Una biografia intellettuale*, Name Edizioni, Genova 2005, pp. 364–66.

59 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.40.52/field/subject/mode/exact/conn/and/order/subject/ad/asc>

60 Federici Vescovini, G., *Medioevo magico*, Utet, Torino 2008, p. 280.

61 Ferrilli, S., *Stabili Francesco in Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 93, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2018 (online su: http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-stabili_%28Dizionario-Biografico%29/); Ferrilli, S., "Per raggio di stella". Cecco d'Ascoli e la cultura volgare tra Due e Trecento", Longo Editore, Ravenna 2022.

62 Zambon, F., "Gli animali dell' «Acerba»" in *Medioevo Romanzo*, I, 1974, pp. 61–85.

Il manoscritto laurenziano, che tramanda l'*Acerba*, di cui ad oggi non conosciamo il committente, è con molta probabilità di origine veneta ed è dotato di un elaborato complesso decorativo che ne illustra il testo. Le numerose e suggestive figure sono ritenute una delle fonti figurative del celebre bestiaro di Leonardo da Vinci⁶³.

Questo preziosissimo codice è da considerarsi un documento straordinario nella tradizione manoscritta dell'*Acerba* per la sua datazione e per la committenza che lo rendono il più antico manoscritto illustrato dell'opera. Il manoscritto attesta un vivo interesse, già nella seconda metà del Trecento, per un autore popolarissimo ma stigmatizzato da ben due condanne inquisitoriali, che avevano alimentato un'abbondante aneddotica sulla reputazione di straordinario negromante⁶⁴.

Inoltre, l'affascinante storia del manoscritto ha contribuito ad accrescere la fama esoterica di Cecco: il manoscritto era conservato, fin dal XVI sec., in un particolare armadio della laurenziana dove erano contenute le opere finite all'Indice durante la Controriforma non gradite a Baccio Baldini, primo prefetto della Biblioteca; inoltre la tipica legatura medicea con catena indusse a credere che tale testimone fosse il famoso *Libro del Comando*, cioè il leggendario manuale di negromanzia utilizzato da Cecco e che, secondo la leggenda, sarebbe stato incatenato a un banco della Biblioteca Laurenziana o alle volte della Chiesa di San Lorenzo⁶⁵.

La committenza fu certamente di rango elevato vista la profusione di lamine d'oro e d'argento nelle decorazioni e la presenza dello stemma che occupa l'intero foglio di guardia (IVv), blasone che corrisponde a quello della famiglia marchigiana Cima da Cingoli; una delle ipotesi vuole che il committente fosse Benedettino da Cima (1350 circa-1400)⁶⁶.

Il drago disegnato a carta 46r è di color marrone chiaro e presenta la pelle maculata, dotato di coda serpentina, ali di pipistrello, zampe con artigli; sulla testa compaiono delle corna, spalanca le fauci in atto di vomitare fuoco; a carta 49v ci imbattiamo di nuovo in un gigantesco drago, ma colorato di blu, impegnato nella lotta contro un elefante, animale suo acerrimo nemico, come riferivano molti Bestiari. Anche nell'*Acerba* il drago viene descritto come il più grande di tutti i serpenti:

Maggiore è il drago di tutti i serpenti, / intossica lo mare l'aria turba./ più con la coda
nuoce che coi denti. / Fra gatto e cane, drago ed elefante/ Naturalmente la pace si

63 Cavallo, G., *I luoghi della memoria scritta: manoscritti, incunaboli, libri a stampa di biblioteche statali italiane*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1994, pp. 167-68.

64 Azzetta, L., Chiodo S., De Robertis, T., *Onorevole e antico cittadino. Il Bargello per Dante*, Mandragora, Firenze 2021, pp. 112-14.

65 Castelli, G., *La vita e le opere di Cecco d'Ascoli*, Zanichelli, Bologna 1892, pp. 49-50; Partini, A.M., Nestler, V., *Cecco d'Ascoli. Poeta occultista medievale*, Edizioni Mediterranee, Roma 1979, pp. 15-20.

66 Azzetta, L., Chiodo S., De Robertis, T., *Onorevole e antico cittadino. Il Bargello per Dante*, Mandragora, Firenze 2021, pp. 112-14.

truba./E mai cavallo e struzzo non fu amante./ Il pie' dell'elefante il drago annoda/con
la sua coda, e combattendo stride/ Fin che la vita dallo cuor disnoda./ Ma l'elefante
sopra il drago cade, sì che morendo il suo nemico uccide.⁶⁷

Anche Dante, contemporaneo di Cecco d'Ascoli, dovette subire le suggestioni dell'immaginario del suo tempo; il drago infatti nella Divina Commedia fa la sua comparsa, rinnovando, nel canto XXV dell' *Inferno*, la figura classica di Caco, il custode della bolgia dei ladri, che si presenta a Dante e a Virgilio con un drago sulle spalle (*Inf.*, XXV, 23 «Sovra le spalle, dietro la coppa./ con l'ali aperte li giacea un draco; e quello affuoca qualunque s'intoppa»).

Il dragone dantesco che sputa fuoco ha certo un valore simbolico, come annotò Francesco da Buti, l'antico commentatore della Commedia, volendo l'animale significare «lo pessimo inganno col quale il demonio induce altrui a furare»⁶⁸.

È singolare che proprio il manoscritto cartaceo Pluteo 40.7⁶⁹, risalente al XIV sec. testimone della Commedia di Dante, si apra con il disegno di un drago privo della testa (rovinata) che sorregge con le zampe unghiate uno stemma nobiliare, di cui però ancora non si conosce la paternità. La complessa figurazione araldica, che presenta il blasone, lascia intendere le velleità cortesi del committente, è facile, infatti, ravvisarvi un richiamo alle pitture che ornano le sale del castello della Manta a Saluzzo. Le decorazioni racchiuse in questo manoscritto non sono certo paragonabili ai sontuosi esemplari miniati che arricchirono le biblioteche dei regnanti, ma l'analisi dell'apparato iconografico è interessante per poterne indagare gli orientamenti culturali a Firenze intorno alla metà del '300⁷⁰.

Il drago compare nell'illustrazione di due canti dell'*Inferno*: il XVII e il XXV. La carta 35v raffigura la prima scena del canto XVII ovvero quella del celebre incontro di Virgilio e Dante con Gerione “la fiera con la coda aguzza” dal volto umano e coda di serpente, mostro demoniaco, guardiano e “portiere” dei due ultimi cerchi infernali, dove dopo la violenza è punita la frode. L'aspetto di Gerione, che nella mitologia antica appariva come un gigante “triforme” (tre teste, sei braccia e sei gambe), è da Dante trasformato in un mostro polimorfo simile ad un drago.

Il miniatore, fedele alla rappresentazione che ne dà Dante aggiunge però il particolare delle ali da pipistrello, trasgredendo dal testo dantesco (*Inf.*, XVII, vv. 10–15) che non fa menzione alcuna delle ali:

67 Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, Crespi, A., (ed.), Cesari, Ascoli Piceno 1927, vv. 29-30.

68 Colicchi, C., *Enciclopedia dantesca, s.v. drago*, vol. 8, Istituto della Enciclopedia Italiana–Treccani, Roma 2005.

69 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.40.7/field/subject/mode/exact/conn/and/order/subject/ad/asc>

70 Ferrante, G., “Il ms Laurenziano Plut.40. 7: indagine sul testo e sull'apparato iconografico originario” in *Dante Alighieri: Commedia: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 40.7, commentario*, Chiodo, S., De Robertis, T., Ferrante, G., Mazzucchi, A., (eds.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2018, pp. 99–10.

La faccia sua era faccia d'uom giusto,
 tanto benigna avea di fuor la pelle,
 e d'un serpente tutto l'altro fusto;
 due branche avea pilose insin l'ascelle;
 lo dosso e 'l petto e ambedue le coste
 dipinti avea di nodi e di rotelle.

Nell'elaborazione fantasiosa che Dante fa di questa creatura mostruosa dal volto umano ma dal corpo di serpente, dalle zampe pelose forse di leone, con coda biforcuta e velenosa di scorpione sono certo intervenute influenze derivate dalla scrittura apocalittica cristiana contaminata dalla zoologia medievale delle arti figurative.⁷¹

Il testo dantesco e la corrispettiva iconografia sono dunque il risultato della differenza che si era creata nel Medioevo fra il Gerione della mitologia classica e la raffigurazione che del mostro veniva data nel mondo medievale.

Ma quella di Gerione non è la sola presenza draconica nella *Commedia*: ad illustrare episodi del canto XXV, vero e proprio crescendo di apparizioni bizzarre e bestiali, le carte 53r-54v-55r ospitano draghi colorati. Dante e Virgilio si trovano nelle Malebolge (cerchio VIII, settima bolgia) e stanno per congedarsi da Vanni Fucci, il pistoiese violento e maligno che, indispettito per essere stato sorpreso da Dante nella bolgia dei ladri, si è vendicato profetizzando la disfatta della parte Bianca in Toscana. Il canto si apre sull'oscuro e sacrilego gesto di scherno di Vanni Fucci rivolto a Dio, apostrofato con una rabbia di cui subito viene mostrata l'impotenza: due serpenti, infatti, si avventano al collo e intorno alle reni e alle braccia del dannato, censurandolo e immobilizzandolo. La scena, rappresentata sul manoscritto, rievoca anche l'irruzione di Caco, da Dante nominato "centauro" in disaccordo con la mitografia classica che lo descriveva come un uomo gigantesco e mostruoso in atto di lanciare fiamme dalla bocca (Virgilio, *Aen.*, VIII, 184-275). Il personaggio è collocato fra i ladri in quanto responsabile del furto della mandria di Ercole. Caco ladrone irrompe sulla scena con la groppa infestata di bisce e un drago sputafuoco (*Inf.*, XXV, 18-24), aggrappato alle sue spalle con tanto di ali spalancate:

Maremma non cred' io che tante n'abbia,
 quante bisce elli avea su per la groppa
 infin ove comincia nostra labbia.

71 Ferrante, G., "Il ms Laurenziano Plut.40. 7: indagine sul testo e sull'apparato iconografico originario" in *Dante Alighieri: Commedia: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 40.7, commentario*, Chiodo, S., De Robertis, T., Ferrante, G., Mazzucchi, A., (eds.), Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, Roma 2018, pp. 99-101; ma anche Ledda, G., "Per un bestiario di Malebolge" in *Dante e il mondo animale*, Crimi G., Marcoizzi, L., (eds.), Carocci, Roma 2013, pp. 92-113; Corrado, M., "Il Gerione dantesco tra tradizione mitografica e illustrativa" in *Rivista di Studi danteschi*, XIII, 2013, p. 294.

Sovra le spalle, dietro da la coppa,
 con l'aliaperte li giacea un draco;
 e quello affuoca qualunque s'intoppa.

A carta 53r del manoscritto ci imbattiamo nell'episodio in cui Dante e Virgilio assistono alla metamorfosi del gruppo dei ladri in serpenti che, per la legge del contrappasso, vengono "defraudati" della loro identità umana. In particolare, la scena illustra il momento in cui un serpente, disegnato con tutte le caratteristiche di un drago a sei zampe (particolare quest'ultimo fedele al testo dantesco) si appiglia al dannato.

A carta 55r si conclude la terza scena del canto: un serpente (il dannato Buoso Donati dopo la metamorfosi), rappresentato con le sembianze di un drago, si avventa all'ombelico del dannato Francesco Cavalcanti e lo morde; dalla piaga del ladro e dalla bocca del drago comincia a uscire un denso fumo e dentro questa nuvola malefica ha inizio la metamorfosi dell'uno nell'altro.

Un richiamo al drago, la cui coda ricorda quella di Gerione, anche nel *Purgatorio* (XXXII, 131) dove da taluni commentatori viene identificato con il Satana "*draco magnus*" dell'*Apocalisse* (12, 3-9).

Qui Dante non fa che confermare uno dei significati che durante il Medioevo il drago assunse, divenendo spesso l'incarnazione del demonio o dell'Anticristo; la lotta contro di lui diventa sempre più un paragone dello scontro tra le forze del bene contro quelle del male.

Nella stagione medievale fu vivissima l'attesa dell'Anticristo. La sua rappresentazione variò nel tempo e si sviluppò secondo riferimenti dell'apocalittica giudaica, specie quelli del profeta Daniele (Dn. 7, 7-8; 8, 9-14, 23-25) e neotestamentaria (Matt. 24, 5 sgg., Marc. 13, 21 sgg.) ma il tema dell'Anticristo è presente soprattutto nell'*Apocalisse*. La bestia apocalittica venne raffigurata o come uomo o come animale, talvolta di forma ibrida fra il leone o l'agnello, altre ancora come uomo e drago.

L'immagine dell'Anticristo, che incarna le sembianze di un drago con il volto di uomo, è rintracciabile in diversi manoscritti della Biblioteca Laurenziana che tramandano l'*Apocalisse* di Giovanni: il codice Ashburnam 464, c. 11v (XIV sec.), il 1182, c.30r (XV sec.) e il Pluteo 61.22, c.123v, (XV sec.)⁷². In questa triade la raffigurazione dell'Anticristo è pressoché identica: volto di uomo con capelli e barba, corna che incorniciano la testa come una corona, coda che termina con una piccola testa di drago che tiene in bocca una spada, ali di pipistrello.⁷³

Draghi svolazzanti di notevole vivacità cromatica, ottenuta dal contrasto tra il blu

72 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.61.22/field/subject/mode/exact/conn/and/order/subject/ad/asc>

73 Gurrieri, F., (ed.), *Disegni nei manoscritti laurenziani: sec. 10-17*, schede n. 58, p. 89, n. 103, p. 147.

e l'arancio, decorano le iniziali della Bibbia contenuta nel manoscritto pergameneo Pluteo 1. dex.⁷⁴

A combattere la demoniaca Bestia intervengono gli angeli o i santi: con lancia e la spada come san Giorgio e san Michele o con la preghiera come san Clemente, santa Marta e santa Margherita⁷⁵. A immortalare le imprese dei santi eroi e delle sante si concentra la letteratura agiografica che si impadronisce delle storie di martiri, condividendo con i romanzi dei cavalieri le imprese più spettacolari e le tappe verso la purificazione. Il viaggio catartico si compie attraverso una serie di prove che culminano fino al sacrificio che emula quello di Cristo.

Il manoscritto pergameneo Ashburnham 451 tramanda (cc.2r-32v), in volgare, la leggenda di santa Margherita o Marina di Antiochia (seconda metà del III sec.) in volgare; il volgarizzamento è una contaminazione delle varie versioni latine che già si tramandano in epoca molto antica. La fonte principale è la *Passio* scritta in greco da Teotimo. La fortuna della santa nel Medioevo è dovuta alla diffusione del testo volgare nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Contribuì al culto della santa nel Medioevo anche il trasferimento delle sue reliquie nel 1213 da Costantinopoli a Venezia⁷⁶.

Il codice, proveniente dalla biblioteca del marchese Pucci, presenta venti illustrazioni della vita e passione della santa, introdotte a carta 1r da una prima immagine di Margherita con le sue insegne più abituali: la corona, la croce (con la quale rese inoffensivo il demonio che le si presentò in forma di drago), il libro che conteneva il racconto del suo martirio, raccomandato alle partorienti come buon auspicio, il drago, sconfitto, ai suoi piedi⁷⁷.

Santa Margherita nacque ad Antiochia nel 275 d.C. da genitori pagani. Affidata a una nutrice cristiana fu da questa educata alla fede e poi battezzata. Durante le persecuzioni di Massimiano e di Diocleziano la fanciulla fu impressionata dall'eroismo dei martiri e desiderò ardentemente emularne il coraggio. Olibrio, il nuovo governatore della provincia, colpito dalla sua bellezza, le propose di sposarlo ma la fanciulla rifiutò confessando che aveva dedicato la sua vita allo sposo celeste, Cristo. Olibrio quindi dette ordine di bruciarle il corpo, di fustigarla e di imprigionarla. In carcere le apparve il demonio materializzatosi in forma di un orribile drago che la

74 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.1%20dex.3/field/subject/mode/exact/conn/and/order/subject/ad/asc>

Ringrazio la dott. Francesca Mazzanti per l'indicazione di questo pregiato manoscritto.

75 Honegger, T., "Il drago, sfida per santi ed eroi, in *Sangue di drago e squame di serpente*", Marzarico, F., Tori, L., (eds), Skira, Milano 2014, pp. 259–67.

76 Gentile, S., *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santità tra Bisanzio e l'Occidente*, Centro Tibaldi, Milano 1998, scheda n. 69, pp. 296–98.

77 Antonucci, E., (ed.), *I codici ashburnhamiani della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2018, pp. 123–125; Gentile, S., *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santità tra Bisanzio e l'Occidente*, Centro Tibaldi, Milano 1998, scheda n. 69, pp. 296–98.

inghiottì, ma lei, armata di una croce, squarciò il ventre della terribile bestia e ne uscì salva. Da questo episodio scaturì la devozione popolare delle partorienti d'invocare la santa per ottenere un parto facile.

A carta 1r del codice vi è raffigurata la figuretta coronata di Margherita che si erge con la croce nella mano destra al di sopra di un enorme drago verde dalle zampe poderose e artigliate, grandi ali, ma l'animale è ritratto immobile e ha la parvenza di un cucciolone inoffensivo, proprio perché sconfitto dalla fede di Santa Margherita, che è sempre raffigurata vestita di una tunica rosso porpora.

Il drago verde, dotato di ali di pipistrello, zampe leonine e nell'atto di sputare fuoco, ricompare poi a c. 15r nella scena che raffigura Margherita in carcere. (Fig. 2). A c. 17r lo ritroviamo sconfitto dalla santa. Questo manoscritto manca della scena tradizionale della santa inghiottita dal drago nel carcere, rappresentazione che troviamo invece in altri due codici: il Pluteo 89 superiore 101⁷⁸ della stessa biblioteca e il preziosissimo codice 453 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, unico manoscritto fiorentino che reca la leggenda di S. Margherita in latino, derivata dalla *Passio*.⁷⁹

L'iconografia ricorda il passo dell'*Apocalisse* di Giovanni (12, 7-12) in cui Michele e le sue schiere celesti ingaggiano la battaglia contro il gran dragone rosso “con sette teste e dieci corna e con sette diademi sulle sue teste” contrapposto alla “vergine incoronata dai raggi del sole” incinta del figlio “destinato a governare tutte le genti con scettro di ferro”. Il drago/demonio sconfitto giace ai piedi della donna, identificata poi con Maria, madre di Gesù che poggia i piedi sulla testa del rettile.

Una fonte del meraviglioso medievale è stato infatti l'Oriente, “orizzonte onirico e mitologico” dal quale emergono creazioni animali o antropomorfe, all'origine di tante immagini fantastiche⁸⁰. Fra queste è riscontrabile quella del drago.

Il codice catalogato Orientale 5 tramanda uno dei più importanti poemi epici della Persia meridionale: il *Šāh-nāma* meglio conosciuto come *Libro dei Re* di Firdausī, importante poeta persiano vissuto nella provincia iranico orientale di Tūs e vissuto tra il X e l'XI sec. Il poema, dedicato a Mahmūd, sultano di Ghazna, è composto di circa sessantamila versi e celebra la storia mitica e regale dell'Iran a cominciare dal fondatore della dinastia Sasanide; a questa viene aggiunto anche il ricordo dell'invasione da parte degli arabi e la fine della monarchia persiana.⁸¹

78 <https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/search/searchterm/Plut.89%20sup.101/field/subject/mode/exact/conn/and/order/subject/ad/asc>

79 Gentile, S., *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santità tra Bisanzio e l'Occidente*, S., Centro Tibaldi, Milano 1998, scheda n. 69, pp. 296–98.

80 Albrile, E., “Il serpente antropofago. Congetture sulla diaspora di un mito iranico” in *Antonianum* XCI, 2016, pp. 361–374.

81 Lippi, D., (ed.), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, a Mandragora, Firenze 2014 Scheda 35, p. 130; Curatola, G., *Islam e Firenze. Arte e collezionismo dai Medici al Novecento*, Firenze, Giunti 2018, pp. 144–45.

Nell'Iran medievale islamizzato riaffiorano in forma cortese gli antichi miti da cui è scaturita l'epica iranica arcaica; fra questi vi è quello del Drago tricefalo Aži Dahāka che si trasforma nel malefico Zahhak (Dahāg) dello Šāh-nāma di Firdusi.⁸²

Il manoscritto del Šāh-nāma è stato confezionato nel periodo 29 ottobre-26 novembre 1582 ed entrò nelle collezioni medicee in quanto presumibilmente fu un dono dell'ammiraglio ottomano Kore Muṣṭafa Paşa (1635-1683) al granduca Ferdinando II de' Medici (1621-1670), fece poi il suo ingresso nella Biblioteca Laurenziana nel 1783.⁸³

Questa edizione del poema è sontuosa, impreziosita da ben ventisei miniature che raffigurano scene di duello a cavallo, battaglie, feste e banchetti.

A carta 420v (Fig. 3) è dipinta la scena dell'uccisione del drago della montagna Saqila da parte del giovane eroe Garšāsp (< pahlavi Kirsāsp < avestico Kərəsāspa) su comando del re Zahhak. Garšāsp, l'uccisore del drago per eccellenza nella tradizione iranica, all'età di quattordici anni, venne incaricato dal diabolico Zahhak di sopprimere un drago sbalzato dalle onde di un mare in tempesta che aveva preso dimora sul monte Šekāvand. L'eroe inghiottì un contravveleno (*teryāk* < greco *thēriakē*) e scese in campo contro il mostro. Durante il combattimento scagliò una freccia con un arco appositamente realizzato alla gola del drago, poi gli conficcò una lancia nella bocca e infine lo colpì a morte. La carcassa del drago fu trasportata in città su venti carri, e per celebrare l'evento si tennero festeggiamenti. Garšāsp commemorò l'impresa confezionando uno stendardo ornato con la figura del drago in nero e un'asta sulla cui punta era raffigurato un leone dorato sovrastato da una falce lunare. Tale insegna passò poi ai discendenti dell'eroe diventando l'emblema della sua stirpe.⁸⁴

Il drago dipinto, di cui sono enfatizzate le dimensioni, ha le sembianze di un serpente con quattro zampe, gli artigli sono di rapace, non è dotato di ali, dalle fauci escono fiamme.

Il drago ha proseguito dunque il suo viaggio popolando testi e immagini: la presenza di "draghi di carta" conferma come questa creatura fantastica sia sopravvissuta sfidando il tempo, le intemperie della storia, l'alternarsi delle civiltà e il trascorrere delle epoche. Ancora oggi questo animale vive nell'immaginario umano: ne è una prova la saga televisiva di genere fantasy *Il Trono di Spade* ideata da David Benioff e Daniel B. Weiss, nata come adattamento del ciclo di romanzi *Cronache del ghiaccio e del fuoco* (*A Song of Ice and Fire*) di George R. R. Martin, che ha attirato un numero record di spettatori.

82 Albrile, E., *Ermete e la stirpe dei draghi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 34.

83 Lippi, D., (ed.), *Animalia: gli uomini e la cura degli animali nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Mandragora, Firenze 2014, scheda n. 35, p. 130; *Animali fantastici. La biblioteca in mostra*, Mandragora, Firenze 2007, scheda n. 7, p. 22.

84 Garšāsp s. v. in *Encyclopaedia iranica*.

La serie racconta le avventure di molti personaggi e la lotta per la conquista del trono di spade dei Sette regni da parte delle più potenti e nobili famiglie del continente Occidentale, che si scontrano o si alleano in un ambiguo gioco di potere, mentre il mondo viene minacciato da un inverno insolito che risveglia creature leggendarie e fa apparire forze oscure e magiche. Fra queste i draghi, volanti, intelligenti, superbi, maestosi e regali, vere e proprie *stars*, anche di questa avvincente storia.



Fig.1. Biblioteca Medicea Laurenziana (Ashburnham, 649, c.12r, *Il Libro della natura degli animali*). Per gentile concessione del MiC.

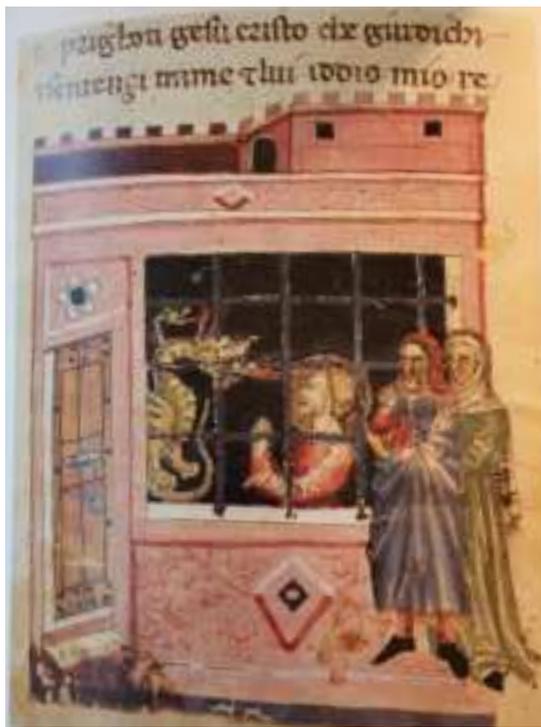


Fig.2. Biblioteca Medicea Laurenziana (Ashburnham, 451, c. 15r, *Leggenda di Santa Margherita di Antiochia*). Per gentile concessione del MiC.



Fig.3. Biblioteca Medicea Laurenziana (Orientale 5, c420v, *Libro dei Re di Firdausi*). Per gentile concessione del MiC.

RECENSIONI

CHIARA DI SERIO, *Alessandro e i Brahmani. La costruzione di un'alterità ideale dalla Grecia antica al Medioevo* (Chi Siamo / Storia delle Religioni, 51), Bulzoni Editore, Roma 2024, pp. 304

Quando, nel cosiddetto *Romanzo di Alessandro* (2, 37), un'elaborazione del tutto fantastica in greco che risale al III secolo d.C., giuntaci nel latino di Giulio Valerio, Leone Arciprete, e due ulteriori versioni latine indipendenti e assai più complete, il re macedone dopo aver conquistato quello che era l'impero di Dario III, decide di spingersi ad esplorare le regioni più remote ad Est di quel regno, le guide lo sconsigliano, senza però ricevere ascolto ai loro prudenti suggerimenti; tanto che, dopo le prime sconcertanti scoperte di luoghi strabilianti, al re, che vuole spingersi ancora in avanti, rispondono sconsolati di non aver più nozione di dove lo stanno conducendo, esortandolo a tornare sui suoi passi. Ciò che hanno visto, e che vedranno Alessandro e il suo esercito, è presentato come un misto di fantastico e di tremendo; in ogni caso, tutto l'opposto dell'ambiente in cui sono abituati a vivere e, per assurdo, ben differente da qualsiasi realtà ostile, seppur nota. Un mondo avverso in ogni senso. Oltrepassare il limite, guardare, esplorare, acquisire nuovi spazi: dopo, la realtà non sarà più la stessa; così come per coloro che tale confine extra-umano hanno varcato. Le guide al seguito di Alessandro lo esortano a non spingersi più oltre – ci racconta il celebre *Romanzo* –, ma per il tracotante dinasta non è più una questione di conquista; giunto al fiume Indo, che aveva segnato il limite per l'avanzata della mitica regina Semiramis, resta l'esigenza di vedere e di scoprire, e in Alessandro emerge prepotentemente l'identità dell'esploratore. È, del resto, questo un elemento che ritorna più volte nelle narrazioni che riguardano le imprese del macedone, nelle quali egli non appare mai unicamente come un conquistatore. Il bel libro di Chiara Di Serio intende guidarci in questo tragitto, fra immaginato e vissuto, alla ricerca d'uno spazio antropico costruito sulla meraviglia.

L'«alterità ideale» – come la chiama la nostra autrice –, cioè la rappresentazione del paesaggio che fa da sfondo alle vicende belliche della campagna in Oriente e la caratterizzazione di luoghi e popolazioni come componenti essenziali, tanto dei successi sul campo di battaglia, quanto della configurazione di uno spazio umano, risultano funzionali a una ridefinizione dell'Oriente sul piano culturale, quasi un ridisegnare la mappa di questa porzione di mondo, una volta che Alessandro, percorrendola, l'ha acquisita; e un riassetto di questa realtà nel momento in cui ha dovuto fare sua

la presenza del macedone e delle sue schiere. Non contento d'inviare i suoi legati a scandagliare nuove vie, Alessandro si fa egli stesso audace, superbo e ansioso cercatore di luoghi nuovi, oltre il limite del conosciuto. Avanza sempre più verso Oriente, come in un itinerario epico, incontro a una realtà che può configurarsi a un tempo, come mirabile e mostruosa. Ma a questo punto, non c'è per lui altro che il ritorno, un regresso verso la morte e poi la cerimonia funebre, trasportato dai suoi compagni verso l'Egitto; ancora uno spazio «altro», lo spazio del dio Amon-Râ, che sancirà così definitivamente il suo passaggio nella dimensione dell'extra-umano.

L'aspirazione alla conquista è spesso sovrapposta all'ansia dell'esplorazione, cioè la ricerca di quegli spazi idillici che il mito aveva raccontato quale meta o rifugio per un nugolo d'eletti, oppure come luogo separato di perfezione. Da allora, dai resoconti degli incontri di Alessandro con i gimnosofisti, i saggi nudi indiani, verisimilmente yogin, e della loro lezione esemplare di saggezza e distacco, l'India con i suoi asceti e santi, ma anche con le sue favolose ricchezze, sarà sempre presente nell'immaginario occidentale come la terra incantata della spiritualità. Per esempio Plotino (204 ca.-270) cercherà di giungere in India aggregandosi alla sfortunata spedizione militare dell'imperatore Gordiano, e Dante nel *Paradiso* coglierà lo spunto da una figura esemplare d'indiano virtuoso per porre il problema capitale della giustizia divina e della salvezza per chi non ha conosciuto il Cristo. I gimnosofisti corrisponderebbero a una specie particolare di yogin, identificabile nella cerchia ascetica dei Digambara, la forma più intransigente del Giainismo, Brahmani eterodossi sulla soglia della liberazione dal ciclo delle rinascite. La parola greca è un composto di *gymnos*, «nudo» e *sophistēs*, «sapiente», corrispondente del sanscrito Digambara, «vestiti d'aria», cioè nudi, con allusione alla pratica della totale nudità degli appartenenti alla setta. I Greci conobbero i gimnosofisti in seguito all'impresa di Alessandro e alle relazioni degli storici che lo accompagnarono. Onesicrito di Astipalea, in particolare, filosofo cinico oltre che storico di Alessandro, narrò le loro dottrine, mettendone in rilievo le affinità con gli ideali etici della scuola cinica. Verso la fine del IV secolo san Gerolamo, nel quadro d'una polemica antipagana, scriveva nel *Contro Gioviniiano* che i gimnosofisti, i «saggi nudi» dell'India, ritenevano che il Buddha, primo maestro della loro dottrina, fosse stato procreato dal fianco d'una vergine: ma i Buddhisti non erano gimnosofisti e la loro tradizione non insisteva sulla verginità di Māyā quanto piuttosto sull'eccezionalità del concepimento e della nascita.

Attraverso le varie versioni del *Romanzo di Alessandro*, cioè la «Lettera di Alessandro sulle meraviglie dell'India», che circolavano nel Medioevo, i portenti in cui incappò il re macedone ebbero larghissima fortuna; anche grazie alla 'pubblicità' recata da Isidoro di Siviglia (560 ca.-636) nelle enciclopediche *Etimologie*. Sant'Ambrogio, citando una versione particolarmente bella della lettera che il gimnosofista Calano avrebbe inviato ad Alessandro, faceva trasparire tutta la personale ammirazione: il filosofo indiano aveva una «mente piena di libertà»; era giunto a quel sereno disprezzo per la morte che l'avrebbe reso indomabile non solo al fuoco, ma anche a qualsiasi minaccia Alessandro potesse rivolgere a lui e ai suoi seguaci. Plutarco ricorda che, fra gli «altri sapienti dell'India», Alessandro ebbe al suo seguito anche un certo Calano, il cui vero nome sarebbe stato Sfine. Il dipinto di Jean-Baptiste de Champaigne (1631-1681), *L'ambasciata indiana e*

Calano a cospetto di Alessandro Magno, del 1672, sulla volta del Salone di Mercurio a Versailles, raffigura il grande condottiero seduto sul suo trono mentre i filosofi indiani gli recano le notizie. Le ultime parole di Calano rivolte ad Alessandro, che furono «ci rivedremo in Babilonia», sono state viste come una profezia sulla sua morte; però, in quel momento il re non aveva nessuna intenzione d'andare a Babilonia. Avrebbe, più tardi, cambiato i piani, e l'ultima parte della sua vita si svolse a Babilonia.

I cristiani avrebbero dovuto considerare i gimnosofisti come dei nobili saggi, venerarli come i Padri del Deserto, sia per la loro vita ascetica che per il loro credere in un solo Dio?

Nella corrispondenza fra Alessandro e il re dei Brahmani Dindimo – una compilazione cristiana del III secolo la cui versione latina ci è rimasta nel manoscritto di Alessandro ora a Bamberg e copiato in Italia meridionale attorno al Mille – il macedone esordisce chiedendo al bramino se il suo inusuale stile di vita sia retto dalla saggezza, perché allora, «Se possibile, anch'io seguirò il tuo modo di vivere. Sempre infatti, sin dall'infanzia, ho avuto il desiderio d'imparare». Dindimo replica che la vita d'un bramino è troppo dura per uno come Alessandro, e la descrive pura e semplice, ricca nella povertà che tutti i bramini condividono, fondata solo sul cibo che la Madre Terra offre senza essere coltivata (oggi lo definiremmo un 'fruttariano'). Nell'ultima parte della lettera, poi, Dindimo perde tutta la sua serenità e si scaglia in una polemica palesemente cristiana: Alessandro e i suoi compatrioti – egli scrive – non sono che politeisti e idolatri, e dopo la morte saranno puniti per i loro errori. Il sapiente bramino ha gettato la maschera, rivelandosi un collerico Padre della Chiesa che sfrutta l'aura esotica di Alessandro e dell'India per fornire una seducente cornice narrativa al proprio zelo apologetico.

Altri resoconti su Alessandro e i gimnosofisti hanno un tono più 'frivolo' e un andamento narrativo quasi da fiaba. Ci sono diverse versioni in cui Alessandro, per mettere alla prova la loro saggezza, pone ai gimnosofisti una serie di domande apparentemente filosofiche, alle quali essi rispondono con prontezza di spirito assolutamente evasiva, battendo il re in una tenzone d'indovinelli. Alessandro aveva deciso d'uccidere il sapiente che avesse risposto meno bene, ma per mezzo di un'abilissima risposta conclusiva l'ultimo sapiente fa sì che le vite di tutti vengano risparmiate. O ancora, alla fine i sapienti supereranno in astuzia il conquistatore mettendolo di fronte all'evidenza della sua tracotanza, la sua *hybris*.

Accanto al bramino Dindimo, il sovrano che fu l'avversario intellettuale di Alessandro, i testi nominano Poro, il re indiano che fu l'antagonista politico più coraggioso e più forte. Anche dopo un combattimento in cui sarà ferito quasi a morte, Poro, parlando con Alessandro, manterrà la sua «grandezza di spirito», e il re macedone lo eguaglierà accogliendolo «non solo con compassione, ma con onore: curò il re malato come se questi avesse combattuto per lui... presto gli conferì un regno più grande di quello che aveva prima».

Il resoconto più sensazionale dell'esperienza indiana di Alessandro è contenuto nel *Romanzo di Alessandro*, vi sono molte variazioni e di dettaglio e di rilievo, sia fra i testi latini che fra quelli volgari che da essi dipendono, ma in sostanza la narrazione, nelle versioni più estese, ci conduce dallo splendore incomparabile del palazzo di Poro – i muri d'oro massiccio dello spessore d'un dito, i viticci d'oro con uva di cristallo, gli uccelli dai becchi dorati alle cui orecchie pendono perle – agli straordinari pericoli che

il re e i suoi uomini affrontano con incomparabile forza d'animo quando percorrono l'India. Questi ultimi comprendono molti degli esseri meravigliosi della tradizione pseudoscientifica che leggiamo in Plinio e Solino, ma anche creazioni nuove come l'*odontotyrannus* più grosso d'un elefante, con tre corni sulla fronte, che massacrava ventiquattro macedoni e ne calpesta altri cinquantadue prima che Alessandro riesca a ucciderlo. Nel *Romanzo* le fantasie di pericoli mortali non escludono sogni di tipo sensuale: ecco che in un ruscello delle donne dai capelli lunghi e di meravigliosa bellezza attirano fra le canne gli uomini di Alessandro e quindi li affogano oppure li uccidono con tecniche erotiche (probabilmente tantriche), vagine insaziabili dai coiti infiniti e mortali.

L'India di Alessandro è il paese degli eccessi: sfrenatezze di crudeltà e coraggio, di sopportazione e d'abbandono. L'India, con le incredibili meraviglie e i pericoli altrettanto incredibili, le infinite ricchezze e l'infinita ricerca di sapienza spirituale, i modelli di perfetta magnanimità e di perfetto distacco dai sentimenti, riflette in definitiva ciò che Alessandro desiderava dominare: era l'omologo del controllo di sé, della propria natura. Il momento culminante del *Romanzo di Alessandro* racchiude una meraviglia che non ha paralleli fra i prodigi e i mostri tradizionali, e sembra l'invenzione d'uno scrittore tardoantico dalla sensibilità particolarmente acuta verso il mito del re macedone. Il bosco sacro dove Alessandro consulta gli alberi oracolari del Sole e della Luna, che parlano sia in greco che in vedico (sanscrito), possiede, persino nella prosa goffa e disadorna delle versioni latine, un notevole potere d'evocazione e d'attrazione, e costituisce un vero e proprio picco narrativo. E il destino che i due alberi predicono ad Alessandro ha l'ambiguità delle streghe di Macbeth: «Sarai signore del mondo, ma non tornerai a casa vivo».

Ezio Albrile

NUCCIO D'ANNA, *PITAGORA E IL PITAGORISMO* (COLLANA "LA VIA DEI SIMBOLI"), EDIZIONI ARKEIOS, ROMA 2022, PP. 229 (+ 20 FIGG. IN B/N)

Un nuovo e ben documentato libro di Nuccio D'Anna dedicato a Pitagora e alla sua discendenza, offre l'occasione di focalizzare l'attenzione su alcuni problemi che il nostro autore ha sfiorato con successo.

Secondo un mito popolare diffuso nella Roma imperiale, l'antico sapiente Pitagora sarebbe stato figlio di Apollo. La storia fu diffusa nel I secolo d.C. da Apollonio di Tiana, un bizzarro personaggio itinerante a cui si attribuivano miracoli, e che sosteneva di essere Pitagora reincarnato e di poter parlare con autorità. Giulia Domna, moglie dell'imperatore Settimio Severo, fece sì che i racconti di Apollonio fossero ben reclamizzati nella speranza che egli potesse competere con Gesù di Nazaret, i cui seguaci credevano che fosse il figlio del dio degli ebrei. Un secolo dopo Giulia Domna – otto secoli dopo Pitagora –, la storia dell'ascendenza divina di Pitagora giunse allo storico e filosofo neoplatonico Giamblico di Calcide, che stava scrivendo un libro sul filosofo di Samo. Egli valutò attentamente non se dovesse credere a racconti «meravigliosi», ma a

quali credere, e respinse l'idea che Pitagora fosse disceso da un dio. Era una cosa che non era «in alcun modo ammissibile» (2, 7).

In uno dei primi decenni del VI secolo a.C., un mercante di nome Mnesarco fece un viaggio per mare ignorando che la moglie era incinta. Come facevano i più importanti mercanti del tempo quando ne avevano l'opportunità, Mnesarco incluse Delfi nel suo itinerario e interrogò l'oracolo – l'Apollo Pizio – sulla parte successiva del suo viaggio, in Siria. L'oracolo rispose che «il viaggio sarebbe stato assai favorevole e vantaggioso economicamente» e gli annunciò che sua moglie stava per partorire «un figlio più bello e sapiente di chiunque fosse mai esistito, destinato a recare in ogni aspetto della vita grandissimo giovamento all'intero genere umano» (2, 5). Era una notizia sorprendente ma Giamblico sottolineava che non c'era alcuna indicazione che il pargolo non fosse di Mnesarco. Fu in onore dell'oracolo, e non per lasciare intendere la paternità di Apollo, che Mnesarco cambiò il nome di sua moglie da Parthenis (Partenide) a Pythais (Pitai) e decise di chiamare il ragazzo Pythagoras. Il viaggio continuò e Pitai partorì il figlio a Sidone in Fenicia. Poi la famiglia tornò in patria a Samo. Come aveva vaticinato l'oracolo, il viaggio aveva avuto successo e contribuì notevolmente all'aumento del patrimonio familiare. Mnesarco costruì un tempio all'Apollo Pizio (2, 9) di cui non sopravvive alcuna traccia identificabile, ma l'isola di Samo è cosparsa di rovine di templi e santuari di quel periodo che oggi non possono essere messi in relazione ad alcun dio o ad alcun donatore.

Cambise, re di Persia e conquistatore dell'Egitto (nel 525 a.C.), roso dal tarlo della follia, esaltato dalla brama di potenza, crudele e temerario, deportò Pitagora a Babilonia. Lì il filosofo incontrò i Magi, che lo resero partecipe dei propri riti e delle proprie conoscenze. Dopo un'iniziazione durata dodici anni, all'età di cinquantasei anni, Pitagora fece ritorno a Samo. Sembra una storiella idillica d'una ingenuità che consola e possiamo ben figurarci Pitagora in cattività presso i *Magoi* mazdei – i «nefasti creatori di tiranni» platonici (*Resp.* 572 e) – addentrarsi nei misteri aritmetici e musicali persiani, in cerca di una chiave verso l'armonia cosmica. Ma le interferenze fra pitagorismo e religiosità iraniche sono tali e tante da lasciare disorientato anche il ricercatore più sagace. Pitagora avrebbe appreso dai Magi iranici non solo gli arcani nei quali è ritmata l'armonia del mondo, ma anche specifiche tecniche attraverso cui scrutare le realtà invisibili. È infatti noto che in numerosi episodi della sua vita Pitagora è messo in relazione alle vicende estatiche di «iatromanti» dagli strani poteri.

Questa è una delle versioni, Isocrate a sua volta, in un panegirico, affermava che Pitagora era stato in Egitto, che per primo aveva portato la filosofia ai Greci e si era occupato di sacrifici e riti, e attestava l'ampio seguito di discepoli da lui avuto nell'Italia meridionale, come anche l'obbligo del silenzio nella sua scuola. Pitagora di Samo si narrava pellegrino in Egitto, per essere là iniziato dai sacerdoti ai costumi locali e ai misteri oltremondani. Nelle biografie questo elemento era colorito da aneddoti. Nell'opera (perduta) *Sulla vita di persone di eminente virtù*, un certo Antifante del quale non sappiamo altro, era parecchio ricco di notizie a riguardo. In sintonia con il titolo della sua opera, strutturò la narrazione in modo tale da presentare Pitagora come un modello della virtù della perseveranza (*karteria*): si supponeva che, allo scopo di condividere

il modo di vivere dei sacerdoti egiziani, avesse chiesto al tiranno Policrate una lettera di raccomandazione al suo ospite, il re egiziano Amasi (noto per la sua politica in favore dei Greci). Da Amasi Pitagora, di cui si dice anche che avesse imparato l'idioma egiziano, ricevette una lettera di presentazione per il clero locale. Ma da Eliopoli venne mandato a Menfi, con il pretesto che lì i sacerdoti locali erano più anziani e sapienti, e da Menfi, con lo stesso pretesto, venne mandato a Diospoli. Questi ultimi non osarono inventare ulteriori scuse per cacciarlo, ma sperarono di dissuaderlo sottoponendolo a regole di condotta durissime, antitetiche al tipo di vita dei Greci. Ma Pitagora con zelo e perseveranza superò tutte le prove, e questo gli guadagnò un'ammirazione così grande che a lui, unico straniero, venne accordato il privilegio di sacrificare agli dèi egiziani, e prendere parte al loro culto. Una storia simile la ritroveremo all'origine della diffusione del buddhismo in Tibet, nell'iniziazione di Milarepa da parte del maestro Marpa.

L'ascetismo visionario «pitagorico» è testimoniato nel *Fedone* platonico – in vesti che qualcuno ritiene orfiche –, secondo cui il purificarsi è «adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo e abituarla a raccogliersi e racchiudersi in se stessa, fuori da ogni elemento corporeo, ed a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene» (*Phaed.* 67 c-d). I poteri dei maestri della cerchia pitagorica consistono quindi nel far uscire l'anima dal corpo e nel farvela rientrare nuovamente. La loro anima si può allontanare per il tempo desiderato, poiché è la volontà a fissare la durata dell'estasi: l'anima è così sottratta al *sōma* che è *sēma*, al corpo-tomba, inteso come un mero contenitore, un involucro somatico trasformato in un'oscura prigione. Un tragitto intravisto da Euripide, che in un'opera perduta (Fr. 68 [Nauck]) proponeva l'arcano dilemma: «Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?».

Non v'è dubbio che con la sua persona e dottrina, il carismatico Pitagora abbia prodotto una grandissima impressione nell'ambiente a lui immediatamente circostante. Risulta invece più difficile valutare, nel senso più stretto e ampio, se e fino a che punto le sue idee abbiano avuto effetto al di fuori della comunità pitagorica. È nota nel mondo antico la dimestichezza di Pitagora con l'aldilà: il filosofo di Samo sarebbe disceso agli inferi, dove – secondo Ieronimo di Rodi, discepolo di Aristotele (Fr. 42 [Wehrli]) – avrebbe visto l'anima di Esiodo incatenata a una colonna di bronzo, nonché l'anima di Omero oscillare appesa a un albero, pericolosamente avvolta da serpenti. Le peregrinazioni infere di Pitagora erano una parte significativa del suo insegnamento, così pure gl'interessi per la mantica, la chiaroveggenza, la telepatia; tutti aspetti che nel corso del tempo contribuirono a creare un'aura di irrazionale sacertà attorno alla scuola, mutandone gl'intenti originari. Quando il pitagorismo si riproporrà a Roma, secoli più tardi, la trasformazione sarà definitiva, i sogni e gli intenti visionari del maestro mutati in mercimonio, trastulli per cerchie sedicentemente misteriche.

Nel mito conclusivo della *Repubblica* di Platone – ispirato al pitagorismo – a ciascuna stella era assegnata una Sirena, che ruotava con essa, e da ciascuna «si poteva udire emettere una voce unica, un tono unico; ma da tutte le otto voci assieme emergeva un'unica armonia» (una scala diatonica); e le tre Moire cantavano, secondo l'«armonia delle Sirene», il passato, il presente e il futuro. Sullo sfondo dell'«esaltazione» pitagorica

della quadruplica armonia, la sacra *tetraktys* e della sua applicazione ai cieli – «il cielo intero è armonia e numero» – con ogni probabilità stava il riconoscimento del fatto che nei primi quattro numeri erano contenuti gl'intervalli consonanti di ottava, di quinta e di quarta. Per di più la somma delle cifre della *tetraktys* era equivalente al numero «perfetto» dieci, e poteva essere rappresentata come un triangolo «perfetto».

Con la loro amplissima serie di regole dettagliate riguardanti la purezza, la dieta e il comportamento rituale, i pitagorici s'isolavano apertamente dal mondo circostante, e nel predicare il totale vegetarianismo si distinguevano chiaramente dal resto della società. Alla «integrazione spirituale» del gruppo contribuiva, oltre alla venerazione nei confronti del maestro e alla «esaltazione» dei numeri quale immagine dell'armonia, sicuramente e soprattutto la dottrina della reincarnazione. La speranza dei pitagorici nella «salvezza» nell'aldilà si fondava sulla «purezza» del *bios*, lo «stile di vita», ma anche sui consigli del maestro, che dovevano essere osservati nella loro integralità. Un comportamento severo ed elitario che non mancò di creare incomprensioni e conflitti. Cilone, che Pitagora rifiutò d'ammettere nella comunità di Crotona, prese la cosa come un'offesa personale, muovendo guerra al filosofo e ai suoi discepoli (poi masscrati). Alcuni decenni dopo la morte di Pitagora il malcontento pubblico, accumulato da tempo, si sfogò in attacchi incendiari ai luoghi di raduno dei pitagorici nell'Italia meridionale. Gli stessi pitagorici d'altra parte presentavano un modello di comportamento tipico d'una setta, in quanto non solo punivano con l'espulsione gli apostati e i membri che infrangevano la regola della segretezza, ma anche mettevano in pratica un vero e proprio rituale di allontanamento, specialmente nei confronti di quelli che, dopo il periodo di prova di cinque anni, si erano rivelati indegni della dottrina. A coloro che erano rifiutati venivano restituiti i beni consegnati alla comunità nel periodo di prova, addirittura raddoppiati – un gesto che non è certo facile osservare nelle sette contemporanee; i pitagorici erigevano loro una pietra tombale e inscenavano una cerimonia funebre nel territorio della scuola, come se fossero morti, e se dopo li incontravano di nuovo si comportavano con loro, secondo Giamblico, come se non fossero più gli stessi, in quanto l'antico fratello era considerato morto. Reazioni simili si rintracciano anche in cerchie pseudoreligiose contemporanee, come tra i Testimoni di Geova oppure tra gli adepti della Chiesa di Scientology. Ma di più l'atteggiamento elitario e supponente delle cerchie pitagoriche si ritrova nel comportamento dei partiti politici cosiddetti «progressisti», depositari di «verità» incontestabili che si pretende d'imporre alla gente comune, meglio identificata come «volgo». Si potrà obiettare che questa è una forzatura, ma l'ebbrezza della «conoscenza» ha da sempre suscitato anomalie nel comportamento degli uomini.

Ezio Albrile

RUTH CLYDESDALE, *MAGIA E STREGONERIA. STORIA, RITI E LEGGENDE*, TRADUZIONE DI GIADA RIONDINO, DE VECCHI-GIUNTI EDITORE, MILANO-FIRENZE 2023, PP. 256

Sembrirebbe che sulle streghe & la stregoneria sia stato detto e scritto tutto, ma

questo interessante e suggestivo libro di Ruth Clydesdale apre nuovi orizzonti di ricerca. La strega c'è da sempre, non è stata né scoperta né inventata: *strix* è il nome d'un uccello notturno somigliante a un gufo, gli occhi infuocati, capace di entrare nelle case, protendere gli artigli verso le culle per afferrare i piccini, affondare il lungo becco ricurvo nelle carni tenere e succhiarne il sangue. Dal nome latino di questa oscura creatura deriva il vocabolo medievale *stria*, che designa animali come la civetta o il barbagianni, simboli inquietanti d'un mondo buio e misterioso, popolato di pericoli e orrori. Da *strix* sorge il nome *striges*, quindi di «strega», donna malefica che si denuda, brucia incenso, si spalma il corpo con unguenti misti a piante psicoattive per trasformarsi in un malefico volatile avido del sangue degli umani sorpresi nel sonno. Ovidio narra che un bimbo di cinque anni, quasi dissanguato dalle *striges*, fu salvato dalla balia. La donna, esperta di riti magici, salvò il piccino dal maleficio.

Hexe è il nome tedesco della strega, con riferimento al greco *aix*, «capra». Già nell'antichità si riteneva che le streghe fossero capaci di trasformarsi in animali grazie alle loro facoltà magiche. È nota la devozione popolare per la ninfa Egeria che si presentava in veste di capra. Si narra che le Baccanti, adepte dell'orgiastico Dioniso, avvolsessero anch'esse il corpo nudo in pelli di capra, abbigliandosi con maschere cornute, per poi scatenarsi in danze sfrenate. Il travestimento e la rappresentazione rituale hanno sedimentato la convinzione popolare che le streghe, grazie alle loro arti diaboliche, riuscissero ad assumere le sembianze di svariati animali. Il nome in dialetto piemontese della strega era *masca*, il vocabolo traeva origine dall'idioma longobardo, cioè antico-germanico, e affiorava per la prima volta nell'*Editto di Rotari* (643) col significato di «strega». Per i cristiani, gli dèi del paganesimo erano demoni, e la credenza degli antichi nelle streghe ne confermava la natura diabolica. Se i pagani sostenevano che i cristiani adoravano una testa d'asino e sgozzavano bambini, quando il cristianesimo s'impose come religione ufficiale accuse identiche vennero rivolte dai cristiani ai pagani.

Re visigoti e imperatori cristiani promulgarono leggi per punire le streghe. Carlo Magno emise numerosi editti per condannare a pene severe o alla morte coloro che praticavano le arti diaboliche. Il diavolo proteggeva la strega e la sua protezione rendeva efficaci gli scongiuri, i malefici, le pozioni magiche. Il diavolo era un amante, come confessarono molte streghe; era un amante focoso, ma il suo corpo era gelido al tatto. Con Satana al fianco la strega aumentò, nel corso dei secoli, la rinomanza dei suoi poteri; e con essi crebbero anche le persecuzioni. La condanna al rogo divenne anche uno spettacolo popolare.

Il corpo della strega era anche una mappa diabolica: sulla pelle erano impressi i segni e i marchi del demonio. A quanto si credeva, il diavolo amava bollare nei punti più impensati e nascosti le proprie creature. Quindi la strega doveva essere spogliata e rasata da capo a piedi, ciglia comprese. Bisognava esaminarla attentamente sotto le palpebre e sulla spalla sinistra; scrutarne la pianta dei piedi e le pieghe più segrete del corpo: ascelle, vagina e ano. Importanti erano i «punti insensibili», che gl'inquisitori individueranno infilando lunghi spilloni nel corpo della donna malefica.

Fra il Cinquecento e il Seicento le testimonianze riguardanti le cavalcature magiche e demoniache delle streghe si trasformarono progressivamente. Dal cavallo volante

si passò alla testimonianza di alcune streghe che affermavano di volare grazie a uno speciale unguento fatto di grasso di bambini. La strega si spalmava l'unguento sulle mani, le tempie, la faccia, i capezzoli, la vagina e la pianta dei piedi. Le cavalcature usate da alcune streghe erano animali, come si vede in certe iconografie che rappresentano il volo notturno di megere e giovani fanciulle, a cavalcioni di chimere, caproni, cervi o puledri. In tempi più recenti, verso il 1500, la scopa o il bastone vennero raffigurati come strumenti del volo notturno: ciò era funzionale al fatto che il bastone, pregno di unguenti magici, sfregava su una zona capillarmente irrorata come la vagina e quindi più ricettiva all'assorbimento dei principi psicoattivi racchiusi nelle pozioni magiche.

Come hanno rivelato molti studi contemporanei sugli stati modificati di coscienza, innumerevoli sono i fattori che possono indurre un essere umano a vivere situazioni straordinarie, spesso irreali, ma che possono invece apparire concrete. Nell'opera del 1615 *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciérs*, autore il medico Jean de Nynauld, si riportava la ricetta d'un unguento che suscitava sogni, facendo credere alle streghe di recarsi realmente al Sabba. Nella composizione troviamo grasso di rettili, prezzemolo (probabilmente non la pianta comunemente nota con questo nome ma una specie di cicuta, a cui è molto simile), aconito, cinque foglie, erba mora (*Solanum nigrum*) e bruchi. Uno tra i più importanti sperimentatori dell'unguento delle streghe, Karl Kiesewetter (1854-1895), erudito occultista e teosofo teutone, a fine Ottocento intraprese alcune prove spalmandosi il corpo con un unguento preparato seguendo una ricetta del mago e alchimista Giovanni Battista Della Porta (1535-1615) e riportato nella *Magia naturalis* del 1558, di cui fra i vari ingredienti psicoattivi si annoverava anche il grasso di bambino. Ecco il resoconto di una sua esperienza, tratta dall'opera *Geschichte der Neueren Occultismus* del 1892: «Poco dopo [essermi unto], ebbi l'impressione di volare attraverso un tornado. Quando mi ebbi unto le ascelle, le spalle e le altre parti del corpo, caddi in un lungo sonno e le notti seguenti ebbi sogni molto intensi di treni veloci e di paesaggi meravigliosi dei tropici. Varie volte sognai che mi trovavo su una montagna elevata e parlavo alla gente della valle, nonostante che, a causa della distanza, le case in basso avevano per me delle dimensioni minuscole». Egli scrisse inoltre di avere sognato di volare in spirali colorate. Nel 1960 Will-Erich Peuckert (1895-1969), cattedratico di etnologia all'Università di Göttingen, sperimentò un unguento preparato secondo una ricetta del XVII secolo e composto essenzialmente da lardo, appio selvatico (forse una varietà selvatica di *Apium graveolens*), prezzemolo, belladonna, giusquiamo, e datura. Si unse la fronte e le ascelle, e in breve tempo s'addormentò profondamente, risvegliandosi dopo circa ventiquattr'ore. Nel resoconto della sua esperienza descrisse la visione di volti terrificanti, ondegianti davanti ai suoi occhi, sogni selvaggi con la sensazione di volare per miglia nell'aria, cadendo periodicamente a grande velocità e risalendo di nuovo, e di atterrare su cime di montagne, partecipazione a danze, feste orgiastiche con eccessi sessuali d'ogni tipo e a rituali in compagnia di creature diaboliche (cfr. G. Toro, «Oneirogeni: una rassegna», in *Eleusis*, N.S. 9 [2005], pp. 53 a-54 a).

Giovanni Francesco II Pico della Mirandola (1469-1533) affermava la continuità fra antiche e moderne streghe; egli sosteneva l'esistenza certa e temibile d'una setta di streghe che attraversava i tempi, attribuendo a esse poteri diabolici e sovranaturali.

Avvalorò l'ipotesi d'una congrega sotterranea di streghe, portatrice di credenze arcaiche, e anticipò, nella mentalità comune, l'esigenza della repressione totale d'ogni forma e cultura antagonista al potere dominante.

Secondo l'immaginario popolare, le confessioni agli inquisitori e la cospicua letteratura eresiologica, le streghe necessitavano di oggetti e strumenti rituali ben precisi. Indispensabile per il volo, come abbiamo visto, era il manico di scopa. Accanto a esso non mancavano mai il bastone biforcuto, il gambo di una pianta di fagioli e lo stelo del senecio. Insieme a essi erano usati, per il loro potere magico, rametti di quercia, nocciolo e betulla. Da qualche parte era custodita la sfera di vetro, o *speculum*, di solito costituita da un globo di cristallo. A ogni strega accolta nella congrega era poi donato un coltello speciale, detto *athamé*, con l'impugnatura nera e la lama istoriata da simboli magici. Uno strumento magico, apparentemente semplice ma potentissimo, era la «mano di Gloria», di cui ci è stata tramandata la formula. Una volta trovato un impiccato fresco di giornata, gli si mozzava la mano destra per poi avvolgerla in un pezzo di stoffa. Dopo aver eliminato il sangue rimasto nell'arto, lo si immergeva in un recipiente colmo di sale, salnitro e peperoncino. Dopo due settimane l'arto era mummificato. A questo punto lo si faceva seccare per bene esponendolo al sole o mettendolo in forno con felce e verbena. Ora la «mano di Gloria» era pronta per l'uso. Nel mondo anglosassone era uso racchiudere lo spirito di una strega in una ampollina di vetro per propiziare la costruzione di una nuova abitazione, qualcosa di simile era in uso nella magia aramaica, dove il demone malvagio era intrappolato in una ciotola di terracotta, una «coppa magica», e interrato sulla soglia della casa.

Margaret Murray (1863-1963), antropologa ed egittologa, sosteneva che nel nord Europa, nonostante l'imporsi del cristianesimo, la gran parte della popolazione continuò a celebrare antichi riti pagani legati al culto della fertilità ispirati al «dio cornuto» preistorico. Solo dopo sanguinose persecuzioni e stermini da parte della Chiesa e dei principi cristiani, che spesso accomunarono i pagani agli eretici e questi all'Anticristo. Il cristianesimo non fu in grado di cancellare subito e del tutto altre religioni e credenze. La Murray evidenziò che sino ai tempi della conquista normanna le genti furono ancora apertamente pagane, legate al culto del cosiddetto «dio cornuto». La più antica immagine che si conosca di tale divinità risale al paleolitico: le figurazioni in nostro possesso rappresentano un uomo, ricoperto da una pelle di cervo, da cui capo dipartono delle corna ramificate. Il volto è barbuto, gli occhi grandi e rotondi; attorno a lui sono rappresentati alcuni animali, sui quali il «dio cornuto» è in posizione predominante. L'essenza del rito parrebbe consistere in una danza alla quale partecipano tutti i personaggi raffigurati. Il documento più antico che si riferisce esplicitamente al «dio cornuto» venne compilato da Teodoro, ottavo arcivescovo di Canterbury, intorno al 670.

Il pullulare dei Sabba stregonici in tutta Europa è stato certo un fenomeno reale. E pur ammettendo che fra i partecipati si contassero alcuni visionari, isterici o suggestionabili, molte persone osservarono e vissero ciò che poi, sotto tortura, confessarono ai tribunali ecclesiastici o laici. Occorre certo discernere fra sogno e realtà, ma a volte la realtà è anche sogno. Nell'immaginario popolare la festa del Sabba non poteva che essere frequentata da demoni e streghe, e ciò che avveniva durante il Sabba era necessariamente

meraviglioso e magico. Salvo rare eccezioni, i partecipanti erano uomini e donne di umile estrazione che mangiavano, bevevano, cantavano, danzavano e si accoppiavano di fronte a lui, il maestro, il principe delle tenebre, il diavolo, rappresentato o incarnato che fosse.

Nel mondo delle streghe confluiva un'altra credenza pagana, affiorante dalle confessioni raccolte in alcuni processi di stregoneria. Le imputate narrarono d'essersi recate, tutte le settimane, nella notte fra giovedì e venerdì, alle adunanze della Signora Oriente, chiamata anche Diana o Erodiade. Alle congreghe, che le imputate non chiamavano «Sabba» ma «Gioco», durante il banchetto si uccidevano animali, cibandosi poi delle carni. Si riponevano quindi le ossa nelle pelli, che la Signora Oriente sfiorava con la sua bacchetta magica ridando loro vita. Infine, con tutte le donne a seguito, la Signora Oriente volava nella notte visitando le case dei ricchi, dove si fermava a mangiare e a bere. Se le case erano pulite e ordinate, Oriente le benediceva. Inoltre, alle donne insegnava le proprietà medicamentose delle erbe, come sanare le malattie, ritrovare oggetti rubati e sciogliere malefici. Fra le credenze e i culti pagani che sopravvissero durante il Medioevo, il culto di Diana ebbe notevole rilevanza.

Diana venne presentata come un demonio nella leggenda di San Nicola e in altre tradizioni, come quella di Gerberto d'Aurillac (ca. 945-1003). Diana gli apparve un giorno in un bosco vicino a Reims. Bella, rivestita di sete, gli si offrì sessualmente donandogli dell'oro. Grazie agli insegnamenti della fantastica donna, Gerberto divenne dottissimo, oltre che ricco; si dedicò alla difesa dei poveri e degli oppressi e la sua fama fu tale che dopo essere diventato arcivescovo di Reims e poi cardinale di Ravenna, venne eletto papa con il nome di Silvestro II, poi scomunicato. Prima di morire, Gerberto, consapevole di aver avuto a che fare con una femmina diabolica, confessò e si pentì dei propri peccati. In breve tempo nelle credenze popolari e sotto la condanna della Chiesa, la società di Diana o di Erodiade, che di notte si spostava in volo da un luogo all'altro in compagnia di donne, si trasformò in una cerchia di seguaci del diavolo, capaci d'intrufolarsi nelle case, cogliendo le persone nel sonno, uccidendo adulti e soprattutto bambini che venivano poi mangiati.

Ezio Albrile

GUSTAV-ADOLF SCHOENER, *ASTROLOGY IN EUROPEAN RELIGIOUS HISTORY. ITS PHILOSOPHICAL FOUNDATION THROUGH THE AGES*, PETER LANG, LAUSANNE-BERLIN 2023, pp. 236.

Gli astri, e la forza racchiusa in essi, hanno da sempre suscitato un grande fascino sull'animo umano. Nonostante la lotta condotta in età patristica contro la persistenza delle credenze astrologiche, la disciplina ben radicata nella cultura latina classica e tardoantica che attribuiva agli astri un'influenza articolata e determinante sulla vita degli uomini, si era trasmessa, praticamente immutata, nella cultura medievale, sia a livello iconografico (monumenti e facciate di chiese romaniche) che teoretico; né è testimone Isidoro di Siviglia quando nella sua opera enciclopedica descrive gli astrologi come coloro che «leggono nelle stelle dei presagi, mettono i dodici segni celesti in relazione

alle singole parti dell'anima o del corpo (*etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt*) e cercano di vaticinare la nascita e il carattere degli uomini contemplando il moto delle costellazioni» (*Etym.* 3, 27, 2). La notizia di Isidoro è significativa, poiché la classica *melothesia* che legava i Segni Zodiacali a singole parti del corpo umano è estesa anche alle potenze dell'anima, un dettaglio che rivela come l'autore latino fosse avvezzo alle nozioni astromantiche.

Tramite l'astrologia l'uomo conosce quale è la sua posizione nel cosmo e come sia governato da forze a lui esterne, che conferiscono un senso alla sua esistenza anche quando deve ammettere che l'influsso degli astri produce *pathē*, «affezioni», e che i Segni Zodiacali perseguitino il corpo materiale. Il libro di Gustav-Adolf Schoener vuole esplorare la disciplina astrologica in una nuova e accattivante prospettiva, cioè il modo in cui i filosofi occidentali si sarebbero appropriati di essa, oppure, al contrario, l'avrebbero violentemente rigettata. Si parla di Keplero, di Newton, ma anche del francofortese Adorno, noto per un famoso articolo (poi trasformato in un agile libretto) in cui ridicolizzava il fenomeno astrologico, così come presentato nelle pagine del *Los Angeles Times*. Il libro dello Schoener propone poi delle curiose pagine dove i vaticini astrologici sono avvicinati a gravi fatti o sciagure che negli ultimi decenni hanno investito il pianeta, come ad esempio l'incidente al reattore nucleare di Fukushima in Giappone, nel marzo del 2011. Da sottolineare come lo Schoener faccia ampio uso della cosiddetta «astrologia antitradizionale», che nelle predizioni tiene conto degli influssi dei pianeti transaturniani (Urano, Nettuno, Plutone) sconosciuti all'astrologia classica tolemaica.

Come spiega sempre lo Schoener, l'espressione principale dell'astrologia è l'«oroscopo»; questo termine derivava dal greco *hōroskopos* «che scruta il tempo», o «che osserva l'ascendente», o più semplicemente «ascendente», il punto in cui una determinata stella sorgeva all'orizzonte in un momento specifico, generalmente alla nascita, con l'intento di stilare una mappa o cosmogramma delle influenze celesti (positive, negative o di altra natura) che si presumevano agissero in quella frazione di tempo. La stessa nascita del Salvatore Gesù registrata nel *Vangelo di Matteo*, poteva essere considerata un «oroscopo». I Magi che giunsero dall'Oriente per rendere omaggio al bambino videro una Stella *en tē anatolē* «in levare». Ciò faceva pensare a una indicazione della posizione dell'astro, oppure di una costellazione, che aveva iniziato il suo levare eliaco, cioè in concomitanza con il sorgere del Sole, ma fors'anche in concomitanza con il sorgere di una stella mattutina. La Stella sarebbe sorta in un cielo particolare, forse al Solstizio. Un astro che, in piena sintonia con le attese messianiche del tempo, si levava in cielo al nascere di un Signore del Mondo e ne rappresentava l'«oroscopo».

L'elemento fondamentale dell'oroscopo era il «grado», la *moira*, cioè l'ampiezza angolare dell'arco dello Zodiaco visibile sull'orizzonte orientale in un determinato momento. Lo Zodiaco era una fascia obliqua rispetto al piano dell'eclittica, lungo la quale si compiva il cammino apparente del Sole circondato dai Pianeti. Esso nell'astrologia classica era diviso in dodici sezioni, larghe trenta gradi ciascuna, le quali corrispondevano ai cosiddetti «segni» zodiacali. Il termine greco *zōdiakos*, deriva infatti da *zōdion*, diminutivo di *zōon*, «animale»; *zōdion* significa letteralmente «animaletto», ma anche «figurina che rappresenta un animaletto». Quindi *zōdiakos*, cui si sottintende il *kyklos*,

«cerchio, ruota», sarebbe il «circolo delle figure animali», con esplicito riferimento a quelle costellazioni la cui forma suggerisce l'immagine di un animale e che nel contesto dello Zodiaco sono da ritenersi la maggioranza.

Sulla sfera celeste inventata forse da Anassimandro attorno al VI sec. a.C., Eudosso di Cnido fissò verso il 375 a.C. la rappresentazione dell'eclittica, i 12 segni zodiacali e le immagini già esistenti, in due opere ora perdute, i *Fenomeni* e lo *Specchio*, e divulgate in forma poetica da Arato di Soli (fine IV sec. a.C.) su richiesta del re di Macedonia, Antigono Gonata (319 a.C.-239 a.C.). I versi di Arato superarono ben presto il ristretto ambito della corte macedone propagandosi con immensa fortuna in tutto il mondo antico, raggiungendo per fama il Medioevo e oltre.

La nascita e lo sviluppo dell'idea di Zodiaco sono all'origine di una vivace discussione: oggi vi è un consenso pressoché unanime nel ritenerli frutto dell'astromantica babilonese. Attorno all'epoca di Sennacherib (687 a.C.), si sarebbero fissati nella scienza astrologica mesopotamica dei «sentieri» (*harrānu*) percorsi dalle stelle e collegati rispettivamente agli dèi Enlil, Anu ed Ea, secondo una configurazione mitologica legata alla creazione del mondo. L'ultimo di essi comprendeva un «percorso», seguito dai Pianeti, dal Sole e dalla Luna, attraverso 15 costellazioni. Lo schema attuale delle 12 costellazioni, risalente forse al V sec. a.C., si rifarebbe a questo modello e avrebbe avuto il suo pieno sviluppo in epoca seleucide. Il modello babilonese, armonizzato secondo i canoni della mitologia greca, è quindi alla base dello Zodiaco che oggi conosciamo.

A partire dal II sec. a.C. sulla base della trigonometria sferica sviluppatasi in Grecia, i Pianeti vennero proiettati sull'eclittica per definirne la latitudine e la longitudine celesti. Essi erano determinanti nell'esercitare un influsso sulla vita degli uomini, di tipo benigno (Giove e Venere), maligno (Saturno e Marte) o mutevole (Sole, Luna e Mercurio), influsso ulteriormente potenziato dall'azione di altri fattori. All'interno di questo schema di base, erano possibili però notevoli variazioni: oltre all'influenza esercitata dai Pianeti «erranti» vi era quella delle Stelle «fisse», chiamate così a causa dell'immensa distanza dalla Terra che le rendeva apparentemente immobili. La parola «pianeta», o più precisamente *planēta astra* «stella errante», si ritrova per la prima volta in Democrito attorno al 400 a.C. Il nome vuole esprimere la natura «errabonda» di corpi celesti che, pur essendo simili alle Stelle fisse, si distinguono da esse perché si muovono con movimenti irregolari (anelli di sosta e regressioni) nella fascia dello Zodiaco.

Mentre i pianeti e le stelle erano visibili nel cielo, la maggior parte delle figure astrologiche erano il prodotto dell'organizzazione dei cieli secondo principi indipendenti dall'osservazione, secondo un processo iniziato con l'elaborazione dello stesso Zodiaco. Se, infatti, in un primo momento la suddivisione di quest'ultimo era utile tanto agli astrologi quanto agli astronomi, interessati ad avere uno strumento sistematico che permettesse di tracciare i diagrammi dei moti planetari, in una fase successiva si passò a suddividere arbitrariamente le costellazioni, che costituivano già divisioni soggettive del cielo, allo scopo di ottenere una suddivisione in parti uguali. I caratteri fondamentali dei pianeti erano modificati dalle loro posizioni in rapporto a una serie di elementi del cosmogramma celeste. Si presumeva che esistessero particolari segni zodiacali in cui i Pianeti erano maggiormente valorizzati quando si trovavano nel segno in cui

erano «esaltati» o in cui avevano il proprio «domicilio», mentre in altri trovavano il punto delle loro «cadute». Inoltre, anche la loro relazione angolare con altri pianeti o con altre figure astrologiche (come l'ascendente), all'interno dei diversi segni, poteva modificarne l'influsso: l'angolo di 180° , chiamato «opposizione», e quello di 90° , chiamato «quadrato», erano considerati negativi; mentre quelli di 120° , o «trigono», e di 60° , o «sestile», erano ritenuti positivi. Erano anche prese in esame le congiunzioni, per le quali erano state trovate alcune regole che ne indicavano gli effetti, variabili a seconda del carattere delle entità coinvolte. Un ruolo determinante è tenuto, per esempio, dalle congiunzioni di Giove e Saturno, che in tradizioni astrologiche come quella iranica rappresentano uno strumento di computo e di scansione temporale. Un libro, quello di Schoener, che in modo molto suggestivo ci racconta tutte queste cose, mescolando il passato al presente.

Ezio Albrile

NOTIZIE SUGLI AUTORI E RIASSUNTI

EZIO ALBRILE

Ezio Albrile è uno storico e antropologo delle religioni che si è occupato in particolare dei rapporti interattivi fra cultura ellenistica e religioni dell'Iran antico (preislamico). Numerosi sono i suoi contributi riguardanti le differenti espressioni del dualismo antico (orfismo, gnosticismo, etc.). Ha dedicato numerosi lavori alle interazioni tra mondo orientale e fenomeni «misterici» come lo gnosticismo e l'ermetismo. Ha curato e tradotto diverse opere tra cui il *De radiis*, di al-Kindī (1994), il *Commentario di Olimpiodoro all'alchimista Zosimo* (2008), e una nuova traduzione commentata del *Vangelo di Verità* (2022) uno dei più suggestivi scritti gnostici di Nag Hammadi, e pubblicato numerosi libri, tra cui *La tentazione gnostica* (1995), *Ermete e la stirpe dei draghi* (2010), *I Magi estatici* (2014), *L'illusione infinita. Vie gnostiche di salvezza* (2017), *Il labirinto di Ermete* (2018), *Sogni d'immortalità. Gnosticismo e alchimia* (2019), *Il cardinale mago* (2020), *Angeli e diavoli. Le origini di un mito* (2020), *Nei luoghi oscuri della magia* (2021), *Fantascienza & gnosticismo* (2022), *Stelle e demoni. Magie astrali, ermetismi e teurgie tra antichità e Medioevo* (2023), *Led Zeppelin esoterici. Visioni e allucinazioni dagli alchimisti agli psichedelici* (2024).

ABSTRACT: Ostanes is a legendary Iranian Mage first mentioned by Hermodorus, a disciple of Plato: so is believed to have lived during the Achaemenid Empire, which spanned from the 6th to the 4th century BCE. His teachings were said to encompass a wide array of esoteric knowledge, making him a revered figure among those seeking spiritual enlightenment and mystical insights. Ostanes' writings, unfortunately lost to time, were believed to contain profound wisdom on the nature of the universe, the interplay of celestial forces, and the secrets of transforming base materials into precious substances through alchemical processes. His alchemical teachings emphasized the transmutation of substances and the pursuit of the philosopher's stone. Ostanes' alchemical pursuits were intertwined with his spiritual beliefs, viewing the alchemical process as a metaphor for the soul's evolution and transformation. Ostanes also made significant contributions to astrology and divination, believing in the interconnectedness of celestial bodies and earthly events. Despite the scarcity of concrete historical information about Ostanes, his legacy endures through the works of later philosophers, mystics, and alchemists who drew inspiration from his teachings. The Hellenistic period witnessed a flourishing of interest in Iranian mysticism, with figures like Hermes Trismegistus synthesizing Eastern and Western esoteric traditions, incorporating elements attributed to Ostanes.

KEYWORDS: Ostanes, Iranian Magi, Serpent's Symbolism, Hermetism, Magic, Astrology.

NICOLA MARIA CAMERLENGO

Nato a Jesi (An) nel 1993, Ph.D in Storia Antica e delle Religioni Compareate presso l'Usal di Salamanca in Spagna. Precedentemente laureato all'Alma Mater Studiorum di Bologna in Storia e specializzato in Scienze Storiche ed Orientalistiche. Relatore e Direttore Artistico in numerosi convegni nazionali ed internazionali, ha pubblicato diversi articoli su riviste italiane ed estere. Inoltre è autore di un libro *Tipologie Angeliche e Demoniche nelle diverse culture religiose*. Infine ha tenuto diversi seminari e lezioni presso varie università. È membro del S.I.S.R. (Società Italiana di Storia delle Religioni). È interessato anche alla Storia Militare e Didattica della Storia.

ABSTRACT: Chi sono i Draghi? Da oriente ad occidente, essi sono sempre circondati da un profondo alone di fascino e mistero. Che si tratti di temibili rettili sputafuoco, di sagge e benevole creature delle acque o di enormi serpenti che fanno la guardia ad un tesoro, le loro storie vengono narrate sin dall'alba dei tempi da popoli sparsi per tutto il pianeta. Nel seguente elaborato quanto si cerca di fare è descrivere la figura del drago in generale, sia dal punto di vista etimologico che "fisico", citandola anche all'interno della matrice indoeuropea, onde evidenziare come essa sia probabilmente nata. In seguito l'intervento si sofferma nell'analisi dei draghi presenti nell'Asia Centrale cercando il più possibile di evidenziarne le caratteristiche peculiari, differenti a seconda dei vari popoli e culture alle quali appartengono come i Buriati, i Mongoli, i Kazaki, i Chuvashi, i Turchi e più in generali gli Altaici.

KEYWORDS: Mito, Draghi, Asia Centrale, Turchi, Mongoli.

MATTEO COMPARETI

Matteo Compareti, laureato in Lingue e Letterature Orientali presso l'Università di Venezia "Ca' Foscari", ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Studi Iranici all'Università di Napoli "L'Orientale". Ha tenuto corsi di storia dell'arte e archeologia dell'Iran e dell'Asia centrale negli Stati Uniti (University of California Berkeley) e nella Repubblica Popolare Cinese (Renmin University, Pechino e Shaanxi Normal University, Xi'an). Attualmente insegna alla Capital Normal University, Pechino. Ha all'attivo numerose pubblicazioni per lo più incentrate sull'iconografia delle divinità zoroastriane di Persia e d'Asia Centrale con particolare attenzione al periodo sasanide e alla regione storica della Sogdiana. Tra le sue pubblicazioni più recenti, si possono menzionare: *Dinastie di Persia e arte figurativa* (Bologna 2019) e *Studies on Zoroastrian Iconographies from Pre-Islamic Persia and Central Asia* (Roma 2024).

ABSTRACT: Scholars and experts of Persian and Central Asian figurative arts (especially Sogdian mural paintings) suggested that some iconographic formulae particularly popular in the pre-Islamic Iranian world re-appeared in book illustrations after the coming of the Mongols in this region. Along with decorative elements rooted in local traditions, Iranian artists began to adopt typical Chinese motifs that became popular within the borders of the Mongol Empire. Among the exotic elements that reached distant parts of the Mongol Empire as far as Persia, the Chinese *long* always played a relevant role. Although this fantastic ophidian creature had positive characteristics in Chinese culture, it began to appear in Iranian arts possibly replacing local "Western" dragons always considered monstrous and negative. The situation seemed to have changed during the Mongol period. Not only Iranian artists adapted that Chinese fantastic creature to their production (especially in astrological treaties) but also, they substituted animals that literary texts clearly described such as snakes and even

worms with the *long*. This paper discusses some enigmatic aspects of the adopting process and adaptation of external elements in Iranian arts from Persia and Central Asia with special attention to unexpected but eloquent images of dragons and the problematic terminology accompanying them.

CARLO DONÀ

Carlo Donà, filologo romano di formazione, insegna Letterature Comparete all'Università di Messina. Negli ultimi anni ha studiato soprattutto la spada come contrassegno di potere, il valore mitico degli animali, e del serpente in particolare (*La fata serpente. Indagine su un mito erotico e regale*, Roma, Write Up, 2020), nonché alcuni aspetti del simbolismo celeste (*Il cielo sopra Lascaux: quattro digressioni sul tema del viaggio celeste*, «Quaderni di studi Indo-mediterranei», XIV, 2022).

Carlo Donà, a Roman philologist by training, teaches Comparative Literature at the University of Messina. In recent years, he has mainly studied the sword as a sign of power, the mythical value of animals, and of the snake in particular (*La fata serpente. Indagine su un mito erotico e regale*, Roma, Write Up, 2020), as well as some aspects of celestial symbolism (*Il cielo sopra Lascaux: quattro digressioni sul tema del viaggio celeste*, «Quaderni di studi Indo-mediterranei», XIV, 2022).

ABSTRACT: Il lavoro cerca di mettere a fuoco la lunghissima storia culturale delle due principali costellazioni serpentine, Draco e Hydra, esaminando i molti materiali mitici e figurativi relativi ad esse, provenienti da culture diverse, e in buona parte di remota antichità. Contrapposte sia per posizione (polare vs. equatoriale), che per forma (arrotolato vs. disteso), le due costellazioni hanno sviluppato sin da tempi molto antichi un preminente valore simbolico: Draco è legato all'asse di rotazione, Hydra alla circonferenza equatoriale, per cui l'uno simboleggia il moto rotatorio stesso, l'altra il tempo ciclico che proprio all'equatore si manifesta pienamente.

The paper attempts to focus on the very long cultural history of the two main serpentine constellations, Draco and Hydra, by examining many mythical and figurative materials relating to them, from diverse cultures, and for the most part from remote antiquity. Opposing each other both in position (polar vs. equatorial) and in shape (coiled vs. stretched), the two constellations have developed a pre-eminent symbolic value since very ancient times: Draco is linked to the axis of rotation, Hydra to the equatorial circumference, so that one symbolizes the rotational motion itself, the other the cyclical time that is fully manifested precisely at the equator.

FRANCESCA LUCIA FAGGIAN

Studiosa indipendente di archeologia medievale, sulla base dell'ampia documentazione testuale e visiva da lei raccolta nel corso degli anni, si è specializzata nella ricerca e nello studio di tutti quegli elementi religiosi precristiani che sopravvivono nell'agiografia, nel culto, nell'iconografia, nei più antichi calendari festivi e soprattutto nelle tradizioni popolari che attorniano diverse figure di santi venerati in Italia e in altre regioni europee. Ha fondato, ed è vicedirettrice dal 2000, dell'Associazione patavina *Paesaggi e tradizioni*.

ABSTRACT: Il rapporto 'magico' tra la donna e il drago è un mitologema antico che compare in primis nel racconto biblico dell'incontro tra Eva e il Serpente-drago, e successivamente nelle leggende agiografiche di martiri come santa Marta, in grado di 'legare' il drago con la

propria cintura, e santa Margherita di Antiochia, che fuoriesce dal ventre del mostro divoratore come Giona dalla balena. Anche nell'archetipo del Santo sauroctono *par excellence*, san Giorgio, accanto al drago compare una figura femminile, la Principessa liberata, vestita di un abito scarlatto come quello della donna dell'Apocalisse.

RICCARDO FRACASSO

Insegna Lingua cinese classica, Storia della filosofia e delle religioni della Cina, e Letteratura cinese presso l'Università di Venezia Ca' Foscari. Oltre che di numerosi saggi e studi sinologici pubblicati in riviste e volumi collettivi, è autore di *A Technical Glossary of Jiaguology (Oracle Bone Studies)* e di *Libro dei monti e dei mari (Shanghai jing)*. *Cosmografia e mitologia nella Cina antica*; ha anche curato la traduzione italiana del *Sunzi bingfa (L'arte della guerra)*, Roma, Newton Compton, 1994), del settimo libro del *Lienü zhuan* di Liu Xiang (*Quindici donne perverse*, Vicenza, Angelo Colla Editore, 2005) e di un'importante storia del pensiero cinese classico (A.C. Graham, *La ricerca del Tao*, Vicenza, Neri Pozza, 1999).

ABSTRACT: Oltre a ricostruire l'evoluzione grafica e le valenze semantiche del carattere long 龍 nelle fonti paleografiche Shang e Zhou (ossa oracolari, bronzi e manoscritti su seta e bambù; XII-III secolo a.C.), lo studio offre una panoramica completa delle 'apparizioni' del drago nei Tredici Classici e nelle altre fonti storiche, filosofiche e letterarie tramandate del periodo Zhou (IX-III secolo a.C.), e una selezione di passaggi salienti tratti da opere di epoca proto-imperiale (II secolo a.C.-III secolo d.C.).

RENATO GIOVANNOLI

Renato Giovannoli (1956), già redattore editoriale, bibliotecario, giornalista radiofonico e docente di filosofia, è autore di saggi di "morfologia" e semiotica della cultura che coinvolgono spesso le tradizioni folcloriche, sapienziali e religiose; tra gli altri: *L'innominato vampiro. Il caso Manzoni- Dracula e altri casi di vampirismo letterario* (2008), *Jolly Roger. Le bandiere dei pirati* (2012), *La farfalla e il Leviatano. Indagini filosofiche su Lewis Carroll* (2017), *La Bibbia di Bob Dylan* (tre volumi, 2017-2018), *I vortici di Van Gogh* (2021). Tra il 1990 e il 2007 si è occupato per la Radio svizzera italiana di cultura religiosa. Collabora a varie riviste tra cui «Kratèr. Quaderni di cultura e tradizioni spirituali», «Campi immaginabili» e «Lumina. Rivista di linguistica storica e letteratura comparata», nella quale sta pubblicando una serie di saggi sull'esoterismo di Rabelais.

ABSTRACT: Il saggio prende in considerazione i passi biblici sul drago e sulle acque, considerati come equivalenti simbolici, nel tentativo di ricostruire una struttura simbolica coerente, fondata sul ciclo dell'acqua e corrispondente a un ipotetico *Ur-Drachenmythos* da intendere quantomeno come modello semiotico. In particolare, anche grazie ad alcuni excursus comparativi che coinvolgono l'antico Medio Oriente, l'India e la Cina, è considerata la possibilità che molte delle pericopi bibliche sul drago (denominato Liwyatan o Rahav e in senso generico *tannin*) siano "frammenti erratici" provenienti da racconti mitologici in cui il drago, lungi dall'aver una significazione negativa, era una figura divina o semidivina il cui sacrificio ha fornito la materia per la creazione del mondo. Sulla base dei testi biblici sono inoltre considerati il processo di degradazione che ha portato il drago ad assumere significati negativi, fino a diventare un simbolo diabolico, e alcune applicazioni di tale simbolismo. Si giunge infine alla conclusione che la degradazione del drago non ha impedito che il simbolismo biblico delle acque mantenesse la stessa struttura dell'*Ur-Drachenmythos*.

The essay takes into consideration the biblical passages on the dragon and on waters, considered as symbolic equivalents, in an attempt to reconstruct a coherent symbolic structure, based on the water cycle and corresponding to a hypothetical *Ur-Drachenmythos* to be understood at least as a semiotic model. In particular, also thanks to some comparative excursus involving the ancient Middle East, India and China, it is considered the possibility that many of the biblical pericopes on the dragon (called Liwyatan or Rahav and in a generic sense *tannin*) are “erratic fragments” from mythological tales in which the dragon, far from having a negative significance, was a divine or semi-divine figure whose sacrifice provided the material for the creation of the world. On the basis of the biblical texts, the process of degradation that led the dragon to take on negative meanings, until it became a diabolical symbol, and some applications of this symbolism are also considered. Finally, it is concluded that the degradation of the dragon did not prevent the biblical symbolism of the waters from maintaining the same structure as the *Ur-Drachenmythos*.

KEYWORDS: Drago, Bibbia, Acque (simbolismo) [o Ciclo dell’acqua (simbolismo)], Patristica, Simbolismo (teoria).

ALESSANDRO GROSSATO

Storico e antropologo delle religioni, è docente incaricato di Religioni non cristiane presso la Facoltà Teologica del Triveneto a Padova. Ha insegnato nelle Università di Venezia, Padova, Trieste, Gorizia, Perugia e Trento. Ha fondato e diretto assieme a Francesco Zambon la Collana *Viridarium* della Fondazione Giorgio Cini di Venezia, assieme a Carlo Saccone e Daniela Boccassini i *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* dell’Università di Bologna, e assieme a Francesco Zambon la Collana *Kratèr. Quaderni di culture e tradizioni spirituali*. Oltre a numerosi saggi e studi indologici e di storia comparata delle religioni, è autore di monografie come *Navigatori e viaggiatori veneti sulla rotta per l’India*, Olschki, Firenze 1994, e *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell’umano tra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano 1999. Ha curato diverse opere collettive, fra le quali *La montagna cosmica*, Medusa, Milano 2010, *Le Tre Anella. Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2013, e curato la traduzione e l’edizione dell’opera di F.D.K. Bosch, *Il Germe d’oro. Un’introduzione al simbolismo indiano*, Adelphi, Milano 2017.

ABSTRACT: Considerata la vastità e l’irriducibile complessità dell’argomento, abbiamo scelto un approccio antropologico e comparativo, in parte anche iconologico, limitando la nostra indagine a soli due aspetti, d’altronde fondamentali: il Drago e il Cosmo, e il Drago e l’uomo.

MARCELLO MELI

Marcello Meli è professore emerito di Filologia Germanica dell’Università di Padova, dove ha insegnato anche Lingua e Letteratura Sanscrita. Ha pubblicato varie monografie e articoli nei due ambiti, principalmente di Filologia norrena e vedica. Ha pubblicato anche due libri di poesie in sanscrito.

ABSTRACT: In sostanza, il sunto del mio contributo sta nell’appurare che la funzione del serpente nella tradizione germanica è duplice e in questa si riassume la sua natura. Nel macrocosmo rappresenta l’entità non umana né, a rigore, divina che deve essere uccisa, decapitata e smembrata per dal luogo al Nuovo Ordine nel ciclo del tempo sacro oppure per segnalare col suo sacrificio la fine del Ciclo Attuale. Non è un’entità malvagia, piuttosto

riassume in sé una natura fisica soggetta al mutamento. Nella narrazione eroica il suo rapporto con l'eroe mira a definire la natura del destino presso le genti nordiche.

Essentially, the summary of my contribution lies in establishing that the role of the serpent in Germanic tradition is twofold, and this duality encapsulates its nature. In the macrocosm, it represents a non-human and, strictly speaking, non-divine entity that must be killed, beheaded, and dismembered to give rise to the New Order in the cycle of sacred time, or to signal the end of the Current Cycle through its sacrifice. It is not an evil entity; rather, it embodies a physical nature subject to change. In heroic narratives, its relationship with the hero aims to define the nature of destiny among the Nordic peoples.

EPHRAIM NISSAN

Ephraim Nissan, milanese ma a Londra da trent'anni, è uno studioso con oltre seicento pubblicazioni scientifiche, ripartite in due filoni: informatica, e discipline umanistiche, ed in queste ultime, ha spesso contribuito agli studi ebraici, considerati in varie prospettive disciplinari. In particolare, ha contribuito allo studio degli animali in contesti culturali, quale la zoologia nelle fonti rabbiniche, occupandosi anche di animali mitici quali l'uoboro (il serpente con la punta della coda in bocca), o dei presunti equivalenti marini degli animali di terraferma, ed ha pubblicato talvolta anche di botanica, soprattutto un lungo studio monografico con Dario Burgaretta, "On the Italian Botanical Glosses in Version B of the Life of Ben Sira". Autore o curatore di vari libri, nel 2023 ha pubblicato con Alberto Ferreiro, da Palgrave a New York, il volume *Receptions of Simon Magus as an Archetype of the Heretic*. In questa collana, ha curato il volume per il centenario del volume *Sino-Iranica* di Berthold Laufer. Sta per uscire, da Palgrave, il suo volume con Yohanan Petrovsky-Shtern, *Besmirching the Denominational Enemy Within and Outside*.

ABSTRACT: Reptiles with wondrous features constellate Jewish sources as early as the Hebrew Bible. In the early rabbinic literature, the visual representation of dragons as going by the name *dragon* was frowned upon, as being associated with idolatry, and it was stated that for qualifying as a *dragon*, the snake had to have filaments or rays coming out of its neck. Chnoubic gems were certainly intended, because they occurred in the material culture of those times and places. One comes across King Shapur being confronted with a gigantic snake swallowing carriages (*carrucae*) of his caravan; dragons are familiar from Iranic folklore. In medieval astronomy, the *Teli* was a celestial dragon. A Hydra like, seven-headed dragon occurs in a narrative, as the shape in which a demon haunting Abaye's Babylonian academy (it is overcome by prayer, as opposed to Herakles' strength). A Jewish tale from medieval France relates about a dragon letting itself be used as a bridge by a righteous man, but after the crossing, the man is faced with the Angel of Death (the dragon in another shape?).

NAHID NOROZI

Nahid Norozi, ricercatrice di Lingua e letteratura Persiana presso l'Università di Bologna, dirige la "Ferdows. Collana di Studi Iranici e Islamici" (WriteUp Ed.) ed è codirettore dei «Quaderni di Meykhane» che ha fondato nel 2011 con Carlo Saccone. I suoi interessi scientifici riguardano principalmente l'epica e il romanzo persiano medievale e la trattatistica mistica arabo-persiana. Ha pubblicato numerosi articoli e traduzioni di autori persiani contemporanei e medievali su varie riviste scientifiche, e ha curato i seguenti volumi: *Najm al-Din Kubrà*, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà* (Mimesis, 2011);

Sohrāb Sepehri, Sino al fiore del nulla. 99 poesie (Aracne, 2014); *Khwāju di Kerman, Homāy e Homāyun. Un romanzo d'amore e avventura dalla Persia medievale* (Mimesis, 2016) e *al-Sahlaġi, Il libro della Luce. Fatti e detti di Abū Yazīd al-Bistamī* (Ester, 2018); *Gorgāni, Dieci lettere di Vis a Rāmin sulla crudeltà. Il più celebre epistolario amoroso del medioevo persiano* (Carocci 2022). Si è interessata anche di aspetti linguistici nel volume *Prestiti arabo-persiani nella lingua spagnola* (CEB, 2014). Ha pubblicato le seguenti monografie: *Il cavallo selvaggio dell'ira. Introduzione alla poesia di Aḥmad Shāmlu, poeta ribelle del '900 iraniano* (CEB, 2017); *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Rāmin di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano* (Edizioni dell'Orso, 2021, 2022); *“La mia spada è la poesia”. Versi di lotta e d'amore nella poetessa persiana Simin Behbahāni* (WriteUp Books 2023). Ha inoltre curato tre volumi degli Atti dei Convegni Bolognesi di Iranista (CoBIran), tra cui: *Come la freccia di Ārash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea* (Mimesis 2021).

ABSTRACT: After a brief introduction to the mythological-religious background of the figure of the dragon (*azhdahā*) in pre-Islamic Iran, the author turns to the exploration of the theme in Neo-Persian narrative poetry from Ferdowsi (11th century) onwards. The heroic-legendary figure of Sām as a dragon slayer, present in both Zoroastrian religious literature and the Persian epics of the Islamic period, is at the centre of the study. The dragon motif in its various aspects is analysed here in particular in the ‘Book of Sām’ (*Sām-nāme*), a work of uncertain authorship with an ancient core that probably dates back to the 11th-12th centuries, and subsequent additions and adaptations up to the 16th-17th centuries in the midst of the Safavid era. However, other epics are also taken into account, such as Ferdowsi’s ‘The Book of Kings’ (*Shāh-nāme*) and Khwāju Kermāni’s ‘Gol and Nowruz’ (*Gol o Nowruz*) (14th century). In these poems, in addition to the dragon-hero connection, other topoi appear, such as the dragon’s relationship to treasure or other vital resources (water sources, kidnapped maidens), as well as to magic.

Dopo una breve premessa sul retroterra mitologico-religioso della figura del drago (*azhdahā*) nell’Iran preislamico, l’autrice si dedica all’esplorazione del tema nei poemi neopersiana da Ferdowsi (XI sec.) in poi. Il fulcro della ricerca è la figura eroico-legendaria di Sām come uccisore di draghi, il quale è presente sia nella letteratura religiosa zoroastriana sia nell’epica persiana del periodo islamico. Il motivo del drago nei suoi vari aspetti viene qui analizzato in particolare nel “Libro di Sām” (*Sām-nāme*), opera d’incerta paternità con un nucleo antico che probabilmente risale al sec. XI-XII, e successive aggiunte e adattamenti che giungono fino al XVI-XVII sec. in piena epoca safavide. Ma presi in considerazione anche altre opere epiche, come “Il Libro dei Re” (*Shāh-nāme*) di Ferdowsi e il “Gol e Nowruz” (*Gol o Nowruz*) di Khwāju Kermāni (XIV sec.). In questi poemi, oltre al rapporto drago-eroe, emergono anche altri topoi come la relazione del drago con un tesoro o altre risorse vitali (sorgenti d’acqua, fanciulle rapite) nonché con la magia.

KEYWORDS: Drago, epica persiana, “Libro di Sām” (*Sām-nāme*), “Libro dei Re” (*Shāh-nāme*), “Gol e Nowruz”, Ferdowsi, Khwāju Kermāni, Zoroastrismo.

Elisabetta Tortelli

Docente di Letteratura italiana e dottore di ricerca in Civiltà dell’Umanesimo e del Rinascimento. Si è occupata di letteratura dell’epoca laurenziana e in particolare dell’umanista

Giovanni Nesi, letterato e filosofo dell'Accademia neoplatonica di Careggi, per il quale ha redatto la voce biografica del Dizionario biografico degli italiani (Treccani). Ha svolto collaborazioni con l'Università di Firenze, con la Biblioteca Apostolica Vaticana, con l'Accademia della Crusca. È autrice di saggi su riviste e miscellanee di studi internazionali. Fra i suoi contributi: *Per il Canzoniere di Giovanni Nesi* (2010), *Feritas e divinitas nelle donne degli umanisti* (2012), *Almandal. Trattato ermetico di magia salomonica*, in coll. con Ezio Albrile (2018), *Giovanni Nesi e il suo omaggio a Leonardo da Vinci: una inedita postilla* in «Raccolta Vinciana», XXXVIII (2019), *Il magico e il mirabile nella Tavola Ritonda in Il racconto del Graal. Un mito universale fra storia, culture e simboli* a cura di Giacomo Maria Prati e Alessandro Coscia (2021), *Il Canzoniere di Giovanni Nesi fra esoterismo ficiniano e apocalittica savonaroliana* in *Ad posteritatem. Studi in onore di Luisa Rotondi Secchi Tarugi* (2023).

ABSTRACT: Dragons are a common motif in Medieval manuscripts, appearing in a variety of contexts, including religious, secular, and bestiary illustrations. In these illustrations, dragons are often depicted as large, winged creatures with serpentine bodies and sharp claws and teeth. They are often shown breathing. The article takes into consideration a batch of manuscripts from the Medicea Laurenziana Library in Florence, where the mythological representation of dragons can be traced back to a number of different sources, including classical mythology, Christian tradition, and Persian folklore (*Šāh-nāma*). The representation of dragons in these manuscripts can vary depending on the context in which they appear. These images provide us with a valuable insight into the beliefs and values of the medieval world, and they continue to inspire artists and writers today. I draghi sono un motivo ricorrente nei manoscritti medievali: essi appaiono in una varietà di contesti comprese illustrazioni religiose, secolari e nei bestiari. In queste illustrazioni i draghi sono spesso raffigurati come enormi creature alate con corpi serpentine, con artigli e denti affilati; spesso si mostrano nell'atto di sputare fuoco. L'articolo prende in considerazione alcuni manoscritti conservati nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze nei quali la rappresentazione mitologica dei draghi può essere ricondotta a diverse fonti, tra cui la mitologia classica, la tradizione cristiana e il folklore persiano (*Šāh-nāma*). In questi manoscritti la rappresentazione dei draghi varia a seconda del contesto in cui essi compaiono e ci offre una preziosa visione delle credenze e dei valori del mondo medievale. Inoltre, esse, oggi, continuano a ispirare a continuano artisti e scrittori.

KEYWORDS: draghi, manoscritti medievali, Biblioteca Laurenziana.

Guarda i nostri libri!



Finito di stampare
da Services4Media srl
viale Caduti di Nassiriya, 39
70124 Bari