



Quaderni di Meykhane XV/1 (2025) special issue

Rivista di studi iranici collegata al Centro di Ricerca FIMIM
(Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea)
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

<http://meykhane.altervista.org>

Numero speciale

Mondo iranico e culture limitrofe: aspetti letterari, filosofici, storico-religiosi e artistici

Elementi partici e toni iranizzanti nell'*Inno della Perla*

Andrea Piras

Abstract The composition known as the Hymn of the Pearl, included in the apocryphal New Testament work Acts of Thomas, is a unique 3rd-century text attributable not only to Christian readers but also to interconfessional readers from Gnostic and Manichean circles, due to the story it describes of the drama of the soul's fall into the material world and its redemption, organised by the divine powers that intervene to save it. The interesting thing about this Hymn is the frequent reference to a courtly imagery, of the Parthian type, modelled on historical and institutional references from Iranian culture (royal, administrative and bureaucratic) filtered through the terminology included in the Syriac version ("King of kings", "viceroy", 'prince', "treasurers", "guardians", "letter", "door"). The result is a Gnostic fiction, where metaphors of fall, redemption and triumphant salvation compose a Hymn on the origin and destiny of all existence. And with the tones of a royal and courtly epic, extending well beyond the geography of Iran, in that widespread Iranism (or in the Iranianising aspects of manner and imitation) that touched the neighbouring cultures of the late Hellenistic Middle East, and of the biblical, intertestamental and Christian writings.

Keywords Iran, Parthians, royal imagery, gnosis, cultural interference, Christian literature

Premessa

Il rapporto secolare tra le varie culture dell'iranismo, nelle sue declinazioni più note degli imperi achemenide, partico e sassanide (ivi incluso l'intermezzo seleucide di ellenismi iranizzati; per non citare altri iranismi periferici tipo quelli scitici, kušana, chorasmi e sogdiani) e altre culture in contatto, come quelle classiche, ha determinato vari fenomeni che si potrebbero spiegare in modi differenti. Come una moda di imitazione del fasto 'orientale' persiano di vesti e corredi di lusso, etichettati come subdoli 'medismi' nella propaganda

ellenica; ma il più delle volte da considerarsi effimere tendenze di gusto e non per forza collusioni collaborazionistiche col nemico persiano.¹ Oppure poteva esserci una curiosità etnografica, quale quella riflessa nelle opere di autori greci e romani (Erodoto, Senofonte, Plutarco, Diogene Laerzio) attenti a quella “Saggezza straniera” (*Alien Wisdom*) a cui Arnaldo Momigliano² dedicò celebri pagine e che includevano la Persia/Iran nel novero di quei luoghi di sapienza misteriosofica verso i quali l’occidente si era spesso rivolto, spinto da desideri di ricerca filosofica, mistico-profetica e religiosa. Se la categoria dei Magi fu al centro di tali esplorazioni intellettuali, verso cui siamo debitori di termini entrati nel nostro linguaggio corrente (come appunto la “magia” < greco *magéia* come sapienza dei Magi), indagate nei decenni della storia della ricerca da una fitta schiera di studiosi, sia iranisti che antichisti³, bisogna aggiungere che oltre alla curiosità permaneva lo stereotipo e la diffidenza verso l’Altrove persiano/iranico, a causa di annose vicende di scontri, dall’epoca delle guerre persiane, e per il fronteggiarsi di personalità storiche quali Leonida, Temistocle, Dario, Serse e molti altri.

In tali situazioni di attrito, la percezione della cultura ricevente (quella ellenica e romana) poteva essere ideologicamente negativa e prevenuta, implicante il discredito della *magéia* in arti stregonesche (*goetéia*) e ingannatrici o in una galleria di soggetti persiani infidi (ladro, sensale, trafficone, magnaccia), vividamente caratterizzati nella letteratura latina e greca.⁴ In un ambito differente dalle suddette letterature, altri scritti come quelli biblici e cristiani riportano vicende storiche come quella relativa sia a Ciro il Grande, liberatore degli ebrei di Babilonia, sia a sovrani che promossero il ritorno dalla diaspora alla Giudea-Palestina e Gerusalemme (libri biblici di *Esdra* e *Nehemia*); e neppure mancano personaggi di invenzione romantica come la regina Esther, moglie di Assuero/Serse, che ancora oggi è figura centrale nella festività ebraica del Purim.

Ma è l’ambientazione cristiana a rilevare una particolare assunzione di elementi iranici, nella vicenda neo-testamentaria (Matteo) dei Magi evangelici, una sorta di intreccio narrativo che ha incluso queste figure sapienziali della “Saggezza straniera” iranica all’interno di una trama di storia sacra della salvezza che ha utilizzato i maestri del sacerdozio zoroastriano per far risaltare il valore universale della ricerca del Redentore, al di fuori delle terre giudaiche. In questo modo si coinvolgevano quei rappresentanti delle scienze sacre (predizioni, oracoli, esperienze sovrannaturali iniziatiche) che meglio di altri — e a causa di contiguità geografiche (se Gesù fosse nato in Gallia, presumibilmente i saggi sarebbero stati dei Druidi) — potevano essere gli araldi di eventi della salvezza che curiosamente coincidevano con molte dottrine escatologiche zoroastriane, come quella dell’attesa del Salvatore.⁵ Lo spazio geografico iranico, oltre il limes romano e oltre l’Eufrate, nelle regioni mesopotamiche, è anche di notevole rilevanza negli esordi della predicazione missionaria del cristianesimo: l’episodio del miracolo della Pentecoste negli Atti degli Apostoli (2) è infatti significativo per cogliere, oltre

¹ Tuplin 1997 ha ben evidenziato questa dinamica, sospesa tra moda e pretesti di diffamazione politica.

² Momigliano 1980, 127-154.

³ Ad esempio Burkert 1999, 87-111.

⁴ Paratore 1966 rimane ancora un contributo avvincente sul tema della ricezione della Persia nella letteratura latina.

⁵ Per tutta la questione dei rapporti fra testualità cristiane e i Magi (iranici ed evangelici) rimando a Panaino 2012.

al nome dei Parti, quello di altri popoli che furono al centro della azione di proselitismo della nuova religione in territori iranici o iranofoni. Quando le lingue di fuoco scendono dal cielo e si posano su tutte le genti, rendendoli partecipi di un comune idioma, si legge infatti: «Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia [...]».

Anche dopo l'avvento del cristianesimo, comunque, l'eredità greca e romana dei rapporti ambivalenti tra occidente e mondo iranico non mancò di produrre nuove tipologie di pregiudizi e di stereotipi, nella combinazione di una nuova religiosità con linguaggi classici pregressi: il caso del profeta Mani, stigmatizzato nell'opera eresiologica degli *Acta Archelai* (IV sec.) come “sacerdote di Mithra” e “vecchio Mago persiano”, perpetuava, con intenti confessionali, invettive anti-persiane di epoca romana che da Diocleziano (*persica adversaria nobis gens*) a Giuliano (*natio nobis molestissima*) - e oltre, se arriviamo ad Agazia e Giorgio di Pisidia - funzionavano sempre come miccia ideologica e politico-culturale.⁶

In ogni caso, il peso simbolico di questa eredità carismatica e sapienziale dell'iranismo e delle sue istituzioni (politiche o sacerdotali) si riverberò in testi e narrazioni cristiane o intertestamentarie di vario genere: ed è su questa base che intendo affrontare un tema rappresentativo di tali procedimenti culturali di imitazione e reinterpretazione in chiave simbolica e religiosa di figure eminenti delle istituzioni regali iraniche, come spiegherò qui sotto, nello specifico di un caso di studio interessante: quello dell'*Inno della Perla*.

L'*Inno della Perla*

Il componimento noto come *Inno della Perla*, inserito nel genere degli apocrifi neotestamentari degli Atti di Tommaso, è una singolare opera dalle forti tinte gnostiche⁷, riconducibile a fruitori non solo cristiani (e giudeo-cristiani) ma anche interconfessionali, di ambiente gnostico e manicheo, per la vicenda narrativa che descrive il dramma della caduta dell'anima nel mondo materiale e il suo riscatto, liberazione e apoteosi, organizzato dalle potenze divine che intervengono in modo attivo per propiziare degli eventi salvifici ed escatologici. La cosa interessante di questo testo è il frequente richiamo a un immaginario iranico cortese di tipo partico, esemplato su riferimenti storici e istituzionali della cultura iranica, incluse terminologie della sfera amministrativa e burocratica, filtrate nella versione siriana che inglobò prestiti iranici. In questa opera cristiana del III sec. d.C. si constata un fenomeno spesso ricorrente in contesti culturali come quelli del mondo giudaico-cristiano, e delle filosofie della tarda-antichità ellenistica (neoplatonismo): una riplasmazione di immaginari testuali iranici (quando non vere e proprie citazioni di nomi, titoli e istituzioni, come nel nostro caso) a scopo narrativo-tipologico, per caratterizzare situazioni di eccellenza e di prestigio con intenti didattici e soteriologici.

Il modello della corte sassanide è dunque utilizzato nelle speculazioni neoplatoniche come diagramma tassonomico di gerarchie dell'intelletto, per illustrare dinamiche egemoniche

⁶ Ho trattato ampiamente questo caso in Piras 2017.

⁷ Nella bibliografia sullo gnosticismo è quindi ampiamente menzionato come racconto-tipo sul tema della “ascensione celeste dell'anima” (*Himmelsreise der Seele*): cf. il capitolo di Jonas 1991, 130-146.

della sfera noetica.⁸ E la cosa si ritrova anche in un sistema gnostico come quello del manicheismo, in cui l'immaginario mitologico-religioso rispecchia titoli, gerarchie e istituzioni dell'ambiente regale e aristocratico dei Parti e dei Sasanidi, a riprova di una diffusione dell'immaginario regale iranico in contesti non unicamente di pertinenza iranico-zoroastriana ma anche in tipologie narrative gnostiche e cristiane. Nell'*Inno della Perla* la menzione del "regno dei Parti" o del "Re dei re", del "principe", dei "tesorieri", dei "guardiani" e della "porta" denota infatti *realia* dell'ambiente cortese⁹; mentre l'episodio della lettera inviata dal cielo (la corte) all'Egitto, dove il principe è prigioniero di insidie demoniache, ricalca le consuetudini della cancelleria e delle pratiche epistolografiche della civiltà iranica (note dagli Achemenidi ai Sassanidi e ben oltre, nel periodo islamico), offrendo così un esempio di reimpiego narrativo, per costruire una *fiction* dove immaginari testuali e metafore di caduta, gnosi e redenzione trionfante compongono un Inno sull'origine e il destino di ogni esistenza. E dove le vicende spirituali dell'anima prigioniera, dei suoi tesori (la Perla) e della sua apoteosi finale, ricalcano i toni di un'epica regale eroica e cortese, estesa ben oltre le geografie dell'Iran, in quell'iranismo diffuso (o negli aspetti iranizzanti di maniera, imitazione, moda e pregiudizio) che lambì le culture limitrofe del periodo tardo-ellenistico, e delle scritture bibliche, intertestamentarie e cristiane.

Questa fiaba gnostica, nella sua struttura ritmica e prosodica si articola in quattro fasi così sintetizzabili: origine, viaggio/missione, prigionia, risveglio e ritorno. La dinamica di queste fasi è quella di un movimento da est a ovest, in una geografia orizzontale che attraversa luoghi del Medio- e Vicino Oriente, dalla Partia all'Egitto passando per la Mesopotamia; ma in realtà tale progressione orizzontale deve essere letta in modo verticale, come appunto una discesa dell'anima (il principe), in progressivi stadi di materializzazione fino al corpo fisico, via via sprovvisto di qualità spirituali perdute in questa catabasi di incarnazione e di 'rivestimenti' corporei, sino al punto estremo e venefico dell'Egitto, terra di demoni e rituali funebri considerata come un luogo malefico. Vediamo in dettaglio queste fasi:¹⁰

Origine. Il principe fanciullo è nel suo regno in oriente, col padre, lieto della ricchezza e del fasto; viene arricchito da un carico prezioso che lo adorna come un equipaggiamento di lustro: oro, rubini agate e diamanti che spezzano il ferro. E poi una veste e una toga purpurea scintillante che gli viene tolta (simbolo di una sua svestizione) prima della sua partenza; viene poi fatto un contratto scritto nel suo cuore, per non essere dimenticato, con il seguente comando: «Se tu discenderai in Egitto e porterai la perla che è in mezzo al mare, attorno al serpente sibilante, tu indosserai la tua veste scintillante e la tua toga di cui ti allieti e con tuo fratello, il più vicino alla nostra autorità, sarai erede nel nostro regno» (12-15)

MISSIONE. Il principe lascia il regno, scortato da due guardie, e discende verso l'Egitto, per essere poi abbandonato dai suoi custodi (simbolo di una graduale discesa dell'anima nella materialità, con la perdita delle sue facoltà spirituali). Si dirige verso il serpente e aspetta che si appisoli per portargli via la perla. Incontra anche un altro giovane, gentile e amabile e «della

⁸ Tali concezioni neoplatoniche di conio iranico sono state magistralmente analizzate da Cerutti 2009.

⁹ Le terminologie iraniche cortesi dell'*Inno della Perla* sono state ampiamente esaminate in Poirier 1981, 211-248.

¹⁰ Per la traduzione italiana dell'*Inno della Perla* ho seguito Moraldi 1971, 1311-1319 (Atti di Tommaso). Le citazioni riportano le numerazioni dei versetti *ad loc.* per una migliore identificazione nelle pagine di cui sopra.

sua stirpe» ma progressivamente viene stregato dagli egiziani e «indossa le loro vesti» (24-29): «e mi diedero a mangiare il loro cibo, io dimenticai che ero figlio di re e fui al servizio del loro re. Dimenticai la perla» (32-34).

REAZIONE. Questo straniamento di un profondo torpore mette in allerta i suoi genitori e tutto il regno: «Nel nostro regno fu fatto un proclama affinché tutti venissero alla nostra porta, re e principi dei Parti e tutti i dignitari dell'Oriente» (37-38): un brano emblematico, per cogliere riferimenti storici all'ambiente cortese e alle comunicazioni regali degli editti e delle lettere. La lettera che infatti qui si menziona e la pratica epistolografica dell'invio, della ricezione e delle formule iniziali, rispecchiano in modo quanto mai esatto una tradizione cancelleresca che dal mondo achemenide a quello partico e sassanide (e poi alla epistolografia islamico-iranica del *tarassol* e della burocrazia) considera il medium epistolare come una forma di comunicazione regia, solenne, esortativa e autorevole nel suscitare reazioni molteplici nel destinatario (sollecitudine, timore, rispetto, obbedienza).¹¹ La lettera che il sovrano e ogni dignitario hanno sottoscritto è la seguente: «Da tuo padre Re dei Re, e da tua madre signora dell'oriente, da tuo fratello, nostro secondo, a te nostro figlio che sei in Egitto, salute!» (41-42). La parola finale (salute, *šlām*, nella versione siriana) insieme alle parole dell'intestazione del mandante riecheggiano quegli stilemi aramaici (e prima ancora, assiro-babilonesi) ereditati dalle dinastie iraniche, pre-islamiche e islamiche. Al pari delle lettere dei sovrani persiani, questa missiva inviata al principe ha lo scopo di scuoterlo dal suo torpore, nei toni imperativi di incitamento del suo messaggio: «Su! Alzati dal tuo sonno e ascolta le parole della nostra lettera! Ricordati che sei figlio di re! Considera la schiavitù a cui sei sottoposto! Ricordati della perla, per la quale tu fosti inviato in Egitto! Pensa alla tua veste e ricordati della magnifica toga che porterai e che ti adorerà. Il tuo nome fu letto nella lista degli eroi e con tuo fratello nostro vinceré tu sarai nel nostro regno!» (43-48).

RISVEGLIO, REDENZIONE, RITORNO. La parte che segue presenta una narrazione fantastica: la lettera (sigillata dal re, secondo analoghe pratiche di inviolabilità e segretezza) si anima nelle sembianze di un'aquila. La consistenza eterea del messaggio divino si concretizza in un uccello rapace che al pari di altri (falco) è molto diffuso nelle culture dell'iranismo, per designare quella zoologia mitica intermediaria fra mondo umano e divino. Il suo volo discendente verso il principe che l'afferra, la bacia e comincia a leggerla, provoca il meccanismo dell'agnizione, del subitaneo riconoscimento e rammemoramento del principe: «Mi ricordai che i miei genitori erano re, e la nobiltà dei miei natali affermò la sua natura. Mi ricordai della perla per la quale ero stato mandato in Egitto» (56-57). La risanata consapevolezza del principe comporta la determinazione a riprendere la missione interrotta e ad affrontare il terribile serpente sibilante, ma in modo incruento, provocando un incantesimo che lo assopisce. La perla può quindi essere riconquistata e parimenti può essere dismessa la veste impura che ha provocato il sonno e l'oblio: «Afferrai la perla e mi volsi per ritornare a casa di mio padre. Mi tolsi la loro sordida e immonda veste e la lasciai nel loro paese, e subito ripresi la via del ritorno, verso la luce di casa nostra, l'Oriente» (61-63).

Di nuovo, la lettera svolge da qui in poi una funzione centrale, apparendo come guida che con la sua luce mostra la via del ritorno al principe, in un itinerario da ovest a est (dal Basso all'Alto), fino al punto in cui ricompare la veste abbandonata al momento della partenza (cioè:

¹¹ Ho esaminato le pratiche epistolografiche iraniche in vari contributi: cito qui solo Piras 2009.

l'apparenza divina e regale che l'anima ha perduto nell'incarnazione terrena): «L'abito splendido che mi ero tolto e la toga che era avvolta con esso, da Rāmthā e Rekem i miei genitori mi mandarono per mezzo dei loro tesorieri» (72-74). Anche in tale caso, la parola “tesorieri”, siriano *gizabrē*, è un ulteriore indizio di un vocabolo iranico confluito nel siriano, a indicare una categoria di funzionari della corte (dagli achemenidi ai sassanidi) addetti appunto alla custodia del tesoro regale: qui citati in una sfumatura simbolica di un immaginario di preziosità che compare più volte nell'*Inno della Perla*, per designare una ricchezza morale di censo spirituale e immortale riferito all'anima, alle sue facoltà e alle sue conquiste, qui indicate dal recupero della perla ghermita dal serpente velenoso.

Una parte consistente della narrazione del ritorno è giocata quindi sulla veste preziosa – vero leitmotiv dall'inizio alla fine – che rivela tutta la sua simbolica, non solo come oggetto di quelle “metafore del vestiario” (*clothing metaphors*) così diffuse nella letteratura siriana, per denotare una corporeità somatica oppure spirituale, in una scala di simbolismi gradualmente di elevatezza e dignità (a seconda del lustro della veste). In aggiunta, qui, le “metafore del vestiario” vengono rimodulate in base a quelle concezioni regali delle cerimonie di investitura che vedono nell'abito un simulacro di corporeità di rango: come nel caso della veste di Ciro di cui parla Plutarco (*Vita di Artaserse* 3), nel merito delle cerimonie di iniziazione regale, quando il nuovo sovrano achemenide deve indossare la veste di Ciro (prima che diventasse re) e assumere così l'identità del prototipo della sovranità persiana. Anche il principe dell'*Inno della Perla* è al centro di un analogo scenario di investitura e identificazione: la sua «veste ricamata adorna di splendidi colori, di oro e berilli, di rubini e di agate, di sardonici dai colori diversi [...] abilmente lavorata con fermagli di diamante» (82-85). Questo abito reca uno ‘stampo’ cui conformarsi: «l'immagine del re dei re era interamente ricamata e dipinta su di esso, e come pietre di zaffiro rilucevano le sue tinte» (86-87). Il riferimento all'immagine del Re dei re sottolinea la dinamica di identificazione archetipica tra il principe e il sovrano, e risponde a quella fenomenologia di reintegrazione spirituale che si serve di immagini di ricongiungimento.

Infatti, il principe dice della veste: «Io più non ricordavo il suo modello, avendo fin dall'infanzia abbandonato la casa di mio padre, ma subito, non appena lo ricevetti, mi parve che l'abito fosse diventato uno specchio di me stesso. L'osservai molto bene e con esso io ricevetti tutto, giacché noi due eravamo distinti e tuttavia avevamo un'unica sembianza» (75-78). Il meccanismo di riconoscimento e re-identificazione che prelude all'apoteosi finale viene qui ulteriormente rimarcato dalla specularità tra il principe e l'abito (la parvenza del Re dei re), analogamente ad altre dinamiche di ‘rispecchiamento’ e reintegrazione, diffuse in altre testualità religiose. Prima fra tutte quelle zoroastriane dell'incontro fra l'anima (*uruuan-*) e il suo doppio, la *Daēnā*, una sorta di anima-specchio che ‘riflette’ tutto ciò che di buono, virtuoso e meritevole è stato fatto in vita.¹² Scenario analogo è quello del profeta Mani che fa esperienza dell'incontro con un angelo chiamato Gemello (*Syzygos*), descritto come epifania riflessiva e identitaria di un «bellissimo specchio della mia persona». Il confronto fra dati zoroastriani e manichei rivela una analoga fenomenologia della identificazione che deve essere circolata in un'area di interferenze culturali molteplici, come quella dell'*Inno della Perla* e del suo

¹² Nell'escatologia zoroastriana questo incontro fra stadi dell'anima ricongiunti (*uruuan-* e *daēnā-*) è descritto nell'*Hādōxt Nask* avestico e pahlavi, su cui cf. per esteso Piras 2000.

variegato pedigree neo-testamentario, gnostico, manicheo, e con una punta di immaginario regale iranico trasposto in chiave simbolica. Nel nostro caso, la lettura dell'Inno rivela a fortiori questa dinamica riflessiva: «Io sono colui che è operoso nelle azioni; quando mi educavano presso il padre io mi compresi e percepìi che la mia statura cresceva in proporzione del suo lavoro» (91-92).

Sia l'abito che il principe sono mossi da una corrente affettiva, nel momento del loro re-incontro: «l'amore mi spingeva a correre, ad andargli incontro e accoglierlo, mi protesi in avanti e lo presi, mi adornai con la bellezza dei suoi colori, mi avolsi interamente nella mia toga, dalle tinte sgargianti, l'indossai e mi recai alla porta» (95-98). Ecco qui la parte finale, la menzione della Porta (simbolo di accesso alla reggia del sovrano, in una trafila che dal mondo achemenide passa tutte le dinastie per arrivare sino al mondo islamico e addirittura alla "Sublime Porta" degli Ottomani) e quindi il luogo in cui il principe si assocerà ad altri principi. Anche la parola siriana per "principi" (*wisprē*), ricalca la terminologia iranica delle gerarchie cortesi (*wispuhr*), per denotare genealogie in chiave simbolica, in una trasposizione di censo non sociale ma spirituale, di una dignità regale di vittoria e di conquista che nel finale del componimento esalta una ritrovata condivisione in scenari 'paradisiaci' ultraterreni di una regalità e parentela celesti.

Dal confronto tra varie fonti appare evidente il tono non solo iranizzante ('Iranianate') dell'*Inno della Perla* ma un suo considerevole, anche se saltuario, impiego di terminologie chiave della sfera regale trasposte come prestiti in siriano: (sir. 16b), *parwānqīn* "guida, seguito, guardiano" < medio-persiano manicheo *parwānag* ("che sta davanti alla porta"); (sir.48,a): *pašgrībā* "viceré" < medio-persiano *pasāgrīw*, sogdiano *pašayrīw* (< partico **pašagrīw*). Il vocabolario politico-cortese di una ambientazione iranica facilitò anche una cornice testuale che può richiamare tipologie narrative iranico-zoroastriane e più ancora medio-orientali di una estesa fascia euroasiatica. La presenza del serpente si inquadra ad esempio nel macro-tema dell'eroe e del mostro serpiforme - studiato nell'area indoeuropea da Calvert Watkins (*How to kill a Dragon*) - ravvisabile nello scontro fra Marduk/Tiamat (Mesopotamia) oppure Indra/Vṛtra (India) e, nel mezzo, dalle tipologie divine e demoniache degli eroi mitico-epici (Faridūn, Garšāsb) contro il serpente Aži Dahāka / Azdahag o altri mostri simili, in una filiera che dalle testualità avestiche, attraverso quelle pahlavi (*Libro delle gesta di Ardaxšīr*) arriva sino al compimento dello *Šāhnāme* neo-persiano di Ferdowsi. Una tale contrapposizione archetipica tra regime solare/divino e notturno/demoniaco non poteva che trovare felice accoglienza nella fiaba gnostica dell'*Inno della Perla*, un documento che pur non appartenendo *de facto* alle letterature iraniche viene citato come corollario di queste, anche se inserito in tutt'altra compagine di strutture e contenuti. Non a caso nella scuola iranistica, e in studiosi come Geo Widengren,¹³ viene spesso riportato per il suo *plot* iranizzante, declinato secondo esigenze soteriologiche ed escatologiche, in qualche modo sovrapponibili e comparabili, spiegabili in base a mitemi e contesti di varia natura: dalle credenze mesopotamiche (analogie tra il principe e Ninurta) a quelle armene, come è stato proposto in modo molto convincente da James Russell, in relazione a una geografia siriano-armena che avrebbe ulteriormente sviluppato toni iranizzanti secondo le proprie modalità compositive di lingua e strutture

¹³ Widengren 1984, 287-290, 698-702.

testuali, magari differenti rispetto all'*Inno della Perla* ma comunque simili, in quei toni epico-eroici che utilizzavano un patrimonio narrativo cortese, guerriero e regale.

Lo studio di Russell¹⁴ può essere preso quindi ad esempio in quanto centrato sul nostro testo e anche perché analizzando quelle testualità aramaico-siriache di epoca e di ambientazione partica, ci permette di considerare questo periodo storico dell'iranismo come una fase importante di una incubazione culturale secolare, versatile e multiconfessionale, elaborata in quei margini interconnessi siriano-mesopotamici, ebraici, armeni e partici che favorivano interazioni e linguaggi plurimi. Il concetto di "Parthian Commonwealth", proposto da de Jong¹⁵, come area linguistica e geo-storica di ampio raggio (dal Caucaso all'alta Mesopotamia, all'Iran fino al Khorasan e Marw) permette di cogliere fenomenologie culturali polivalenti che certo non contraddicono la risorgenza persiana dell'iranismo mazdaico sassanide, ma che lo affiancano con altri casi di studio diffusi in un'area eterogenea. Oltre alla menzione dei Parti negli Atti degli Apostoli e nell'*Inno della Perla*, per l'ambito cristiano, potremmo citare il caso del regno partico dell'Adiabene che si convertì al giudaismo, oppure il forte apporto di terminologie e di elementi di cultura partica nel lessico del mandeismo, come evidenziato da un lavoro di Marco Mancini.¹⁶

E aggiungiamo, nelle intenzioni del profetismo giudeo-cristiano conseguente a dopo il 70 (distruzione romana del Tempio), rivolto verso la Partia come terra di missione in cui Elchasai diffuse la sua verità, quello stesso Elchasai che fondò la comunità battista in cui Mani crebbe spiritualmente. Mani, infatti, figlio di una nobile casata partica, elaborò il suo messaggio di salvezza interconfessionale (cristiano, buddhista, zoroastriano) coniugandolo con una forte componente iranica, e specificatamente partica, assimilando terminologie regali e aristocratiche dell'iranismo cortese (in una dinamica analoga a quella dell'*Inno della Perla*, non a caso utilizzato dagli stessi manichei). La lingua partica e le espressioni regali, trasposte ai fini del suo sistema soteriologico ed escatologico, furono così un elemento narrativo portante di un messaggio religioso sia iranico (e non solo) che iranizzante, nel riproporre una eredità culturale epico-eroica spogliata dei suoi valori bellicosi e adattata alla simbolica di un pensiero non-violento ma, paradossalmente, vigile e guerresco (metaforicamente) con le armi delle virtù spirituali (simili a quelle del principe dell'*Inno della Perla*), adatte a sconfiggere i Draghi demoniaci degli istinti e della materia. E non fu certo casuale che la figura del cantore delle corti partiche (e poi sassanidi), quel bardo e menestrello chiamato *gōsān*, studiato da Mary Boyce in un celebre articolo, di cui si hanno riferimenti in altri contesti (armeno *gusan*, georgiano *mgōsān*, turco *ozan*), fosse la figura deputata a narrare, nel manicheismo, le gesta eroiche e drammatiche delle mitologie guerresche di attacco e difesa, tra gli dèi e i demoni di una pittoresca e impressionistica epica di caduta, vittoria e salvezza.

¹⁴ Russell 2001-2002. A cui si deve abbinare la voce "Hymn of the Pearl" nella *Encyclopedia Iranica* (Russell 2004).

¹⁵ de Jong 2013, 157-159, anche per considerazioni sull'*Inno della Perla* e il suo retroterra partico.

¹⁶ Mancini 1995.

Bibliografia

- Burkert, W. (1999) *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia.
- Cerutti, M.V. (2009) “Metafore del potere in teologie pagane della tarda antichità”, in G. Gnoli e G. Sfameni-Gasparro (a c. di), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda antichità*, Roma, pp. 75-106.
- Jonas, H. (1991) *Lo gnosticismo*, Torino.
- de Jong, A. (2013) “Hatra and the Parthian Commonwealth”, in L. Dirven (ed.), *Hatra. Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome*, Stuttgart, pp. 143-160.
- Mancini, M. (1995) “A proposito di prestiti partici in mandaico: *hambaga*”, *AION* 55, pp. 82-95.
- Momigliano, A. (1980) *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino.
- Moraldi, L. (1971) *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino.
- Panaino, A. (2012) *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, Milano.
- Paratore, E. (1966) “La Persia nella letteratura latina” in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, pp. 505-558.
- Piras, A. (2000) *Hādōxt Nask 2. IL racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Roma.
- Piras, A. (2009) “Del buon uso delle lettere. Note sull'epistolografia nei documenti iranici”, *Litterae Caelestes* 3, pp. 49-70.
- Piras, A. (2017) “Persiano, mago e guerriero. Note sulla caratterizzazione di Mani e dei manichei nelle fonti greco-latine del IV secolo”, *Electrum* 24 (= *Looking East: Iranian History and Culture under Western Eyes*), pp. 223-235.
- Poirier, P.-H. (1981) *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Neuve.
- Russell, J. (2001-2002) “The Epic of the Pearl”, *Revue des études arméniennes* 28, pp. 29-100.
- Russell, J. (2004) “Hymn of the Pearl” in <https://www.iranicaonline.org/articles/hymn-of-the-pearl/>.
- Tuplin, C. J. (1997) “Medism and its Causes”, *Transeuphratène* 13, pp. 155-185.
- Widengren, G. (1984) *Fenomenologia della religione*, Bologna.