

Note su 'Dulfaqār dell'Intelletto' e il manicheismo islamizzante

Andrea Piras

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Italia

Abstract The present essay aims at elucidating the imagery of the New Persian fragment in Manichaean script M 786, dealing with the lament of the Anima Viva entrapped in the material world. The poetical text is a remarkable sample of the Manichaean language and its strategy of literary concealing, by means of Islamic and Crypto-Manichaean mixed expressions, such as the 'Dulfaqār of Intellect', which is related (I suggest) to the Living Spirit. Within this fragment, a series of funerary terminologies have also been employed, denoting the captivity of the Soul into the Matter, to describe the pain of the human existence and the yearning for salvation, provided by the gods.

Keywords Islamicate Manichaeism. Early new Persian. Manichaean alphabet. Literature and poetical imagery. Manichaean texts.

Sommario 1 Premessa. – 2 Intenti del presente lavoro. – 3 Esame del frammento M 786. – 3.1 *L'imagery* dell'espressione 'Dulfaqār dell'Intelletto'. – 3.2 Risonanze metaforiche del *ĵawāb*. – 3.3 Il Simun e il Vento Virtuoso. – 4 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2023-02-10
Accepted 2023-05-09
Published 2023-08-29

Open access

© 2023 Piras | 4.0



Citation Piras, A. (2023). "Note su 'Dulfaqār dell'Intelletto' e il manicheismo islamizzante". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 59, 155-166.

1 Premessa

L'uscita del libro di John Reeves sui *Prelogomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Reeves 2011) ha favorito la circolazione di un aggettivo ('Islamicate') molto utile – al pari di 'Persianate' – da applicare, euristicamente, a una serie di fenomeni culturali che potremmo definire di tendenza, oppure, nel nostro caso, di meditato trasformismo, per mimetizzare o nascondere aspetti religiosi potenzialmente compromettenti. Il manicheismo all'interno del contesto islamico rientra pienamente in tale dinamica di strategie culturali e narrative di dissimulazione e nascondimento, come appunto quelle ravvisabili in alcuni frammenti in neo-persiano manicheo: non solo vestigia di una aurorale produzione testuale della primigenia lingua neo-persiana, ma testimoni del permanere di una appartenenza confessionale scomoda e quindi di un pubblico a cui si indirizzavano componimenti di vario tipo, in prosa e in poesia, oltre a più espliciti testi dottrinali 'tecnici' di argomento cosmologico (dualismo) e di prassi religiose comunitarie, come quella delle confessioni.¹ La qual cosa depone a favore di una certa audacia e libertà di pensiero nell'affermare principi in modo così dichiarato e in una pubblica visibilità. A fianco di queste eccezioni così significative, per la iniziale storia letteraria e poetica del neopersiano, vi sono poi testi sulla ricezione dotta (e critica) del manicheismo – pur senza enfasi persecutorie² – in altre lingue come l'arabo: tra le quali vi sono testimonianze di importanti autori, come Ibn al-Nadīm, al-Bīrūnī, al-Šahrastānī, che hanno trovato adeguata rilevanza editoriale in questo ventennio, grazie all'opera del compianto Alberto Ventura (2003; 2006). Non va dimenticata infine, per rimanere nell'ambito di una ricezione del manicheismo in ambiente islamico contemporaneo, l'opera dello studioso iraniano S.H. Taqizadeh (*Mānī wa dīn-i ū*, 'Mani e la sua religione'), tradotta di recente in italiano da S. Cristoforetti (Taqizadeh 2021).

1 Le due ultime tipologie sono state affrontate da Sundermann (1989; 2003): edizione, traduzione e commento dei frammenti neo-persiani manichei.

2 Queste sono invece riscontrabili nel genere delle confutazioni (*radd*) dialettiche e argomentative della scienza del *kalām*, rivolte contro l'opera di al-Muqaffa' (Guidi 1927) e le sue presunte contraffazioni del Corano. Sono da menzionare anche recenti contributi (Kristó Nagy 2008) sull'analisi di elementi manichei nel pensiero di al-Muqaffa' e nella sua critica all'Islam.

2 Intenti del presente lavoro

La mia esposizione sarà dedicata alla interpretazione di alcuni passi di un frammento poetico in neo-persiano manicheo, interessante per considerazioni sulla sua *imagery* lirico-letteraria. Il punto di partenza sarà quello della edizione pubblicata da Henning (1962), corredata da un aggiornamento compiuto da de Blois (2006), nella sezione neo-persiana del *Dictionary of Manichaean Text*. Non sono mancate in questi ultimi anni delle preziose messe a punto dello status della lingua neo-persiana in grafia manichea, in un importante lavoro di Paola Orsatti (2007, 147-72) dedicato alla paleografia, alla linguistica e alla grammatica (morfo-fonologia e sintassi) di questi testi frammentari; a cui si aggiunga un esteso lavoro di Provasi (2013) sulla pubblicazione di tutti i rimanenti frammenti in neo-persiano manicheo della Turfanforschung (edizione, traduzione, commento filologico-linguistico e storico-culturale).

3 Esame del frammento M 786

Il frammento M 786 presenta condizioni di integrità compromessa e piena di lacune, come è ancora possibile constatare personalmente nel catalogo digitale della Turfanforschung. Un controllo autoptico non migliora purtroppo l'intelligibilità del frammento, per cui è da ritenere ancora probante e fededegna la trattazione di Henning (1962, 89-91) e le sue note introduttive ai due frammenti M 581 e M 786 (tra i quali M 581 appartiene al ciclo del *Bilawhar u Būdīsaf*) con analisi delle peculiarità ortografiche dell'alfabeto manicheo, della sua traslitterazione e trascrizione, con gli inevitabili sfasamenti che un transito fra il sistema grafico arabo e quello manicheo possono aver portato, nella resa ortografica di un proto neo-persiano 'bizarre and erratic' che illustra una fase aurorale della più antica lingua, in un componimento metrico (una *qaṣīda*) riconducibile al periodo anteriore alla metà del X secolo. L'edizione del frammento fatta da Henning (1962, 98-104) si articola in tre passaggi (Henning 1962, 102-4): una traslitterazione (dalla grafia manichea), una trascrizione ('Reconstruction') e una traduzione - tre fasi accompagnate da frequenti rimandi in nota a problemi di intelligibilità del testo, a verifiche e congetture di ortografie, a ipotesi di resa del testo al meglio delle possibilità insite nell'analisi autoptica e paleografica del materiale, sia nel *recto* che nel *verso* del frammento.³ Qui di seguito riporto alcuni versi di M 786, conservando la numerazione dell'editore.

³ Consultabile al sito digitale della Turfanforschung: https://turfan.bbaw.de/dta/m/images/m0786_seite1.jpg; https://turfan.bbaw.de/dta/m/images/m0786_seite2.jpg.

- 2 *dardā *sirište [-ī] ke furū mānad az jawāb*
**bā dulfaqār [-ī] 'aql gušāyī sax'an *pa-zār*
- 3 *faryād azīn zamāne *azīn *qahr [-i] mardumān*
faryād azīn zamāne zamāne-i sitīzgār
- 2 Piteous [the creature] that is incapable of giving the Answer
 [With the help of] the Dhulfaqār of Reason do open your
 speech [in plaint]
- 3 I cry for help against this age [against this tyranny of] mankind
 I cry for help against this age, the age of quarrels and strife

Ogni vocabolo della edizione di Henning, nei due passaggi dalla traslitterazione alla trascrizione, è stato revisionato da F. de Blois nella preparazione della lista dei singoli lemmi che formano il II volume del *Dictionary of Manichaean Texts*, che raccoglie la terminologia araba e persiana relativa ai testi sul/del manicheismo. I criteri ortografici di de Blois mantengono una aderenza alla traslitterazione dei grafemi dell'alfabeto manicheo e quindi nella trascrizione di *dulfaqār* («Ali's sword and by extension any powerful sword») con il grafema <δ> che corrisponde al grafema <l> dell'alfabeto manicheo e che Henning nella sua traduzione semplifica nella forma *dhulfaqār* (con *dh* corrispondente alla lettera *ḏ* dell'alfabeto arabo). La menzione della prodigiosa spada di 'Alī è stata giustamente spiegata da Henning come l'indizio di un mimetismo confessionale che mediante una riverniciatura di termini e nozioni diffusi nell'Islam aveva lo scopo di veicolare degli specifici contenuti religiosi che, al contrario, appartenevano alla riprovevole etichetta della *zandaqa*. Oltre a *dulfaqār* si trovano infatti personaggi biblici come Hārūn, Nūḥ e Yūsuf, oppure il termine *jawāb*, la 'risposta' che, nell'escatologia islamica, compare nell'interrogatorio dei defunti, condotto dai due angeli della morte, Munkar e Nakīr, ma che in questo testo, come spiegherò sotto (cf. § 3.2), può essere ipercodificabile *sub specie* manichea. Un tale rivestimento lessicale avrebbe garantito, nelle tendenze camaleontiche del manicheismo, una certa indennità agli occhi di eventuali censori musulmani e, in più, avrebbe corrisposto a quelle strategie testuali di sovrasensi e dissimulazioni semantiche che facevano parte delle cautele trasformiste di una religione che sia nel periodo sassanide che nell'epoca islamica - e specialmente nel califfato Abbāsīde - doveva mimetizzare le proprie credenze nel modo più efficace.⁴ Per cui, nel frammento in questione «the poem may be regarded as a witness to the adaptability of Manichean propaganda, to its readi-

⁴ Come notava giustamente Henning (1962, 100): «Yet although on the face of it no Muslimic censor could have found fault with it, we should remember that this is a Manichaean poem and realize that the apparent meaning conceals a hidden sense».

ness to assume ever fresh disguises in order to meet the demands of the times» (Henning 1962, 100).

Quindi, pur sotto il velame di un trasformismo cautelare è innegabile che la componente manichea possa tralucere negli interstizi testuali di un ben riuscito *camouflage* dottrinale. E a sostegno di quanto diceva Henning – sulla 'voce' nascosta di un io narrante che altro non sarebbe che quella *Anima viva*, il *grīw zīndag*, mescolato nella Materia – è possibile comprendere meglio alcuni termini presenti in tale componimento – come appunto *dulfaqār* – grazie a una comparazione con altri testi manichei, più liberamente redatti ovvero senza quei mimetismi che invece sono qui presenti, nella versione islamizzante di un testo appartenente a una religione professata in incognito, nelle regioni dell'Iran orientale del periodo samanide. A differenza del recente giudizio di de Blois, che limita a un solo termine (cf. 3.3) la componente manichea del testo, ritengo al contrario che si possano evidenziare altri indizi di linguaggi, temi e metafore che possono meglio comprendersi nel parallelo con vari testi del manicheismo, sia iranici che di altre lingue.

3.1 L'imagery dell'espressione 'Dulfaqār dell'Intelletto'

Non è solo la spada *dulfaqār* in quanto tale ma il sintagma *dulfaqār [-ī] 'aql* (Dhulfaqār of Reason) che suggerisce diversi raffronti con un certo immaginario bellico tipico del mito manicheo e di una serie di divinità che appaiono dotate di armi per difendersi e per attaccare le potenze demoniache della Materia. Questo è evidente sin dalla prima emanazione divina del Primo Uomo, entità che si attrezza per scendere e combattere contro la Materia, rimanendo però prigioniero con la sua armatura, una panòpia di cinque elementi (etere, vento, luce, acqua e fuoco) e di cinque energie noetiche. La componente intellettuale della dottrina manichea si esprime spesso con metafore belliche per denotare delle 'armi spirituali' che hanno lo scopo di agire efficacemente per recidere le latenze demoniache e istintuali della Materia, impresse in ogni individuo, nella sua condizione di mescolanza di Luce e Tenebra, saggezza e ignoranza, che l'ottenimento della gnosi può 'tagliare', con armi noetico-spirituali e con una serie di virtù maturate nel regime ascetico dell'osservanza dei comandamenti (dieta, continenza, preghiera). Questa terminologia bellica è presente in vari testi manichei sia occidentali (greci, copti) che orientali (iranici, cinesi) e si comprende, in gran parte, come effetto degli scritti di Paolo sulla formazione intellettuale e spirituale di Mani stesso. Ad esempio il «pugnale dello spirito» (μάχαιρα τοῦ πνεύματος) del *Codice manicheo di Colonia* (CMC 107, 1-23) già si trova in una biografia greca di Mani e in fraseologie riferite a Gesù e al suo «gettare la spada e la separazione» (una eco di *Ev. Matteo* 10, 34); i *Salmi*

in copto menzionano una «scure a due lame» come arma dell'anima e dell'Intelletto, il *Nous* (*Salmo* XIX e XXIII), oltre che di Gesù, personalità divina che nei testi iranici (medio-persiani e partici) si contraddistingue per la sua «spada valente» (*safsēr nēw*)⁵ che insieme ad altre armi spirituali forma il corredo di offesa e difesa del fedele. La corrispondenza tra il *Nous* e 'aql' più il nesso tra 'spada' e 'intelletto', usuale nelle credenze e nelle testualità dei manichei, ha così favorito, mediante il ricorso a *Dulfaqār*, un incrocio semantico-metaforico dottrinalmente congruo per l'Islam, nella elaborazione di quest'immagine poetica 'leggibile' e comprensibile a un determinato pubblico di fedeli del manicheismo in Transoxiana.

Vi è in particolare un testo medio-persiano, sempre riferito a Gesù, che gli attribuisce come arma la «spada valente del discorso e dell'ascolto» (*šefsēr nēw ī gōwišn ud ašnawišn*)⁶ e che permette di chiarificare il senso generale del frammento neo-persiano. È molto plausibile che questo tipo di espressione sia quello più pertinente per la comprensione del sintagma *ḍulfaqār [-ī]* 'aql', legato con quello che segue (*gušāyī saxʷan*): la composizione dei due sintagmi dà luogo alla frase «[With the help of] the Dhulfaqār of Reason do open your speech» (**bā ḍulfaqār [-ī] 'aql gušāyī saxʷan*). Anche questa frase è comprensibile nell'ambito di quelle metafore sui poteri della parola che nel manicheismo sono legate a qualità intellettuali detenute da figure divine di salvezza e illuminazione, come l'Intelletto-Nous, Gesù Splendore e quello stesso Primo Uomo che affronta la Tenebre armato con una panòplia di energie noetiche. La parola e la voce hanno una funzione di 'chiamata' e di 'risveglio' che nella mentalità gnostica sono il primo impulso di una consapevolezza reattiva e di un desiderio di redenzione che viene stimolato da divinità come lo Spirito Vivente (*ruḥā ḥayyā*). Lo Spirito Vivente, nel resoconto della fonte siriana di Teodoro bar Kōnay, discende per salvare, mediante la sua voce affilata come una spada, l'Uomo Primordiale avvinto nelle Tenebre:

Allora lo Spirito Vivente chiamò con la sua voce, e la voce dello Spirito Vivente assunse le sembianze di una spada affilata, ed essa scoprì la forma dell'Uomo Primordiale. (Contini 2006, 225)

Anche il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm riporta un analogo scenario mitologico centrato sulla voce (*ṣawtun*) dello Spirito della Vita (*rūḥu l-ḥayātī*):

Lo Spirito della Vita chiamò l'Uomo Primordiale con una voce acuta e veloce come il lampo. (Ventura 2006, 262)

⁵ Inno abecedario partico M 32 R in Boyce 1975, 125 (testo *bv*).

⁶ Testo medio-persiano M 842 R 1 in Boyce 1975, 168 (testo *dn*).

La testimonianza di Teodoro bar Kōnay e di Ibn al-Nadīm, insieme con quelle iraniche, possono quindi aiutarci a comprendere lo sfondo su cui si è plasmato il sintagma *ḍulfaqār [-i] 'aql* e quali possano essere stati i suoi modelli ispirativi, riconducibili al patrimonio di nozioni e metafore che coniugavano le 'armi' con i poteri dell'intelletto e della parola, strumenti di conoscenza e di risveglio qui indirizzati all'*Anima viva*, quel *grīw zīndag* prigioniero nel carcere dell'esistenza - e quindi in ogni umana coscienza, intorpidita dalla materia - che è il protagonista incognito di questo poema.

3.2 Risonanze metaforiche del *ḵawāb*

Oltre a ciò, pare che il tono del frammento permetta altre congetture come quella di interpretare in una chiave diversa la «risposta» (*ḵawāb*) dell'interrogatorio dei due angeli della morte, nella escatologia musulmana: ma che in tale contesto sembra essere alludere a quella diade di 'domanda' e 'risposta' che nel manicheismo fanno parte del dramma mito-cosmogonico, in quanto atti di parola che implicano consapevolezza e intendimento. In Teodoro bar Kōnay lo Spirito Vivente che 'chiama' e l'Uomo Primordiale che 'risponde' sono collegati a due ipostasi, il Chiamante (*qāryā*) e il Rispondente (*ānyā*), due ulteriori emanazioni di facoltà divine che svolgono nel dramma manicheo una funzione di presa di coscienza reattiva. È infatti l'Uomo Primordiale che nella testimonianza siriana di Teodoro bar Kōnay 'risponde' alla chiamata dello Spirito Vivente. Mi pare quindi verosimile che la nozione islamica di *ḵawāb* possa qui sovrapporsi ad altri sovrasensi di un *camouflage* del cripto-manicheismo che in questo frammento lirico esprime una dolente elegia per la sorte di quella particella di luce che coincide con l'Anima Viva prigioniera (quindi anch'essa 'defunta') nella Materia e nel mondo. A lei come all'Uomo Primordiale si rivolge la voce affilata dello Spirito Vivente (ovvero quel *ḍulfaqār [-i] 'aql* che 'apre' la parola). Il ripetuto lamento - *faryād azīn zamāne* «aiuto per questo tempo!» di tirannia e di contese - altro non è che un riferimento alla condizione terrena che imprigiona l'Anima Viva nel carcere del 'cadavere' corporeo,⁷ in quella continua trasmigrazione della Luce, divorata dalla famelica, compulsiva e aggressiva Materia. L'immaginario funebre del testo e i rimandi a personaggi biblici come Aronne, Noè e Giuseppe sono quindi un riuscito espediente di dissimulazione, per esprimere quella dolorosa condizione di esilio e abbandono paragonabile a una 'tomba' o a un 'pozzo': e così (verso 7) al pari di Noè (*ḥun Nūḥ*), con la forza (*pa-jawr*) si viene messi nell'arca (*kaštī*), metafora per il 'sarcofago' della condizio-

⁷ *nasāh* (cadavere), nei testi medio-persiani.

ne umana, ma anche per quella erranza per il mare tumultuoso delle passioni che si ritrova di frequente nella *Bildersprache* del manicheismo, nell'immagine del Nocchiero che tiene salda la barca nella tempesta.⁸ Oppure (verso 8) al pari di Giuseppe (*čun Yūsuf*), con violenza (*pa-qahr*) si viene gettati («essi buttano giù» *furōd aβganand*)⁹ nel pozzo (*pa-čāh*): questa è una ulteriore metafora di abisso che rinvia alla concezione gnostica dell'esistenza come 'fosso', motivo diffuso nella novellistica di edificazione ('apologo dell'uomo nel pozzo'), dal *Pañcatantra* indiano, alla sua traduzione nel *Kalīlah wa Dimnah*, fino al ciclo di *Bilawhar u Būdīsaf*, che vide ancora i manichei protagonisti di una trafila¹⁰ a cui non fu estraneo il neopersiano in grafia manichea, come è provato dall'altro frammento M 581 edito da Henning.

3.3 Il Simun e il Vento Virtuoso

I temi e i contesti esaminati più sopra ampliano quindi il ventaglio degli indizi manichei, oltre che cripto-manichei, di dissimulazione e *camouflage*, diversamente dall'opinione di François de Blois che (a proposito del verso 5) identifica solo nel vento del Simun (*samūm*) un tratto genuinamente manicheo: «if not coincidence, would be the only authentic Man. trait in this poem» (de Blois 2006, 110; al lemma *samūm*). Ma come si è visto, al contrario sono identificabili diversi altri aspetti. A sostegno di questo positivo giudizio di de Blois, possiamo aggiungere che anche le diverse tipologie del vento fanno parte, nella duplicità della percezione ambientale del manicheismo, di quelle caratterizzazioni divine dei cinque elementi (aria, vento, luce, acqua e fuoco) dell'Uomo Primordiale, energie benefiche che però a seguito dell'attacco delle Tenebre vengono contaminate in un doppio malefico che investe tutta la cosmografia. Nel verso 5, purtroppo molto lacunoso, il Simun - nella congettura di Henning - è un vento legato alle passioni, quindi 'avvelenato', come si evince dai due termini *zahr* (veleno) e *mār* (serpente), resi in composto da Henning come 'snake-poison'. All'opposto del Simun, sempre nello stesso verso, compare il sintagma *bād-i hunar* (wind of Virtue) che rappresenta quell'aria divina e vivificante attribuita a varie ipostasi: non solo a Wād Yazd (secondo figlio del Primo Uomo) ma a quello Spirito Viven-

⁸ Prova ne è il *Salmo* copto XV: «Ecco la nave è pronta per voi, Noè è a bordo ed egli è il pilota. La nave è il comandamento (ἐντολή), Noè è l'Intelletto (νοῦς) di Luce». Cf. Arnold-Döben 1978, 63-70.

⁹ Forse è un riferimento alle potenze arcontiche della Materia, responsabili di quell'imprigionamento dell'Anima Viva nel mondo, pari a un 'essere gettato' che denota il pessimismo gnostico e la passività della condizione umana.

¹⁰ Il problema della filiera testuale del *Bilawhar u Būdīsaf* (e del *Barlaam e Josaphat*) è stato affrontato da de Blois 2009 (in cui tuttavia minimizza l'apporto dei manichei).

te (Wād Žīwandag, Spiritus Vivens) demiurgico e attivo protagonista del dramma cosmologico, come si è visto più sopra. Direi infatti che pur nella frammentarietà di un documento così lacunoso si possano disporre le tessere di un mosaico testuale, disomogeneo ma ricostruibile nel suo senso generico. Se è vero, come detto da Henning, che il soggetto del poema è l'Anima Viva dolente e prigioniera, cui rinviano i termini come 'pianto', 'violenza', 'contesa', 'tomba', 'fosso', è possibile leggere nel sintagma *bād-ī hunar* - così come per *dulfaqār [-ī] 'aql* - un riferimento allo Spirito Vivente e alle sue peculiarità di risveglio (voce come spada affilata) e di aria vivificante, apportatrice di sollievo all'Uomo Primordiale e quindi ad ogni particella di luce racchiusa in ogni individualità umana, nella mescolanza, come l'Anima Viva. Sempre nel verso 5 compare, come dono del *bād-ī hunar* un non ben precisato 'vino', nella congettura di Henning *šarāb-i *haqq* «the wine of [Truth]» che potrebbe essere interessante per valutare i primordi dell'immagine del vino come motivo lirico della poesia neo-persiana e che è qui attestato come un elemento dell'eredità vetero e neo-testamentaria, in un contesto manicheo solitamente tutt'altro che favorevole all'uso di tale alimento (interdetto al pari della carne), ma significativo della varietà di apporti e di una certa disinvoltura o manipolazione dissimulativa, nel mascherare motivi che necessitavano di tale misura cautelare, per veicolare in ambiente islamico linguaggi che sarebbero stati recepiti solo da chi condiveva i medesimi codici espressivi, testuali e quindi confessionali.

4 Conclusioni

Da questo sguardo comparativo si evince che il redattore del frammento M 786, risalente a un originale arabo tradotto in neo-persiano, abbia utilizzato dei materiali narrativi che potevano essere accettati, in veste islamica o islamizzante, in modo tale da apparire 'bonificati' e legittimati dal punto di vista di una affiliazione religiosa mimetizzata. E questo in modo da scongiurare ogni biasimevole accostamento alla *zandaqa* eretica e dualista dei manichei, aggirando le conseguenze persecutorie insite in un'accusa infamante che colpì pensatori, eruditi e intellettuali colpevoli di essersi interessati a dottrine che insidiavano «the implacable monotheism of Islam» (de Blois 2009, 25). La traccia rimasta in opere come gli scritti di al-Muqaffa' ne è un esempio significativo, al pari di convivenze parallele alla storia culturale del primo Islam che emergono in sincretismi religioso-carismatici di protesta anti-califfale, come quelli verificatisi nella *khurramiya* della Transoxiana e nel personaggio di al-Muqanna', il 'Profeta Velato' (Piras 2021).

Lo scopo della mia disamina ha voluto riaffermare e propiziare una metodologia critico-letteraria rivolta verso quei motivi della poesia persiana - magistralmente studiati da Bausani (1960, 255-95) - di

ascendenza pre-islamica e in quell'ambito sia zoroastriano che vetero e neo-testamentario; ai quali si deve aggiungere anche un versante gnostico-manicheo che sopravvisse nei travestimenti delle metafore sopra esaminate. Altri aspetti dell'eredità simbolico-metaforica del manicheismo e dei suoi riverberi nella letteratura persiana sono, del resto, al centro di studi importanti che riaffermano le potenzialità euristiche di una metodologia attenta a questo caleidoscopico retaggio di immaginari religiosi. Tali acquisizioni sono confermate da studi come quelli di Stefano Pellò su 'Mani il Pittore' (*Mānī-yi naqqāsh*) e il suo 'Libro delle Immagini' (*Arzhang*) - metafora che descrive le bellezza naturale, pittorica, architettonica o umana e che si ritrova nella lessicografia, dal XI al XVII secolo (Pellò 2013) - oppure sulla presenza di influssi manichei nell'opera del letterato di epoca samanide Shahīd-i Balkhī (Pellò 2015), autore di giochi linguistico-retorici, modellati su assonanze dei referenti. Altri temi manichei, come quello del giardino paradisiaco (partico *bōdestān*, medio-persiano *bōyestān*), motivo dominante del testo partico¹¹ M 47/1 e menzionato anche in al-Nadīm ('Giardino della Luce' *jinān al-nūr*), potrebbero rafforzare analisi già ben impostate come, quella di Meisami (1985, 231) sul giardino e sui precedenti achemenidi e mazdaici della dimora paradisiaca. E anche un recente contributo di Behbahani (2019) sui riverberi mistico-emotivi del Sé Vivente (*grīw zīndag*) nel sufismo e nelle opere di Rūmī e Ḥāfez, sino alla poesia persiana contemporanea, dimostrano le possibilità di analisi e scoperte insite nel mondo culturale 'Islamicate' e 'Persianate' e nel confronto con disparate testualità multiconfessionali che circolavano nell'Islam iranico.

¹¹ Testo originale in Boyce 1975, 37-8 (dialogo tra Mani e il signore Miršāh sul *bōdestān* paradisiaco).

Bibliografia

- Arnold-Döben, V. (1978). *Die Bildersprache des Manichäismus*. Köln: Brill.
- Bausani, A. (1960). «Letteratura neopersiana». Pagliaro, A.; Bausani, A., *Storia della letteratura persiana*. Milano: Nuova Accademia Editrice, 151-808.
- Behbahani, O. (2019). «The Manichaean Living Self Reflected in Persian Mystical Poetry». *Iran Namag*, 4(3-4), 20-33.
- de Blois, F. (2006). «Glossary to the New Persian Texts in Manichaean Script». de Blois, F.; Sims-Williams, N. (eds), *Dictionary of Manichaean Texts*. Vol. 2, *Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)*. Turnhout: Brepols, 89-120.
- de Blois, F. (2009). «On the Sources of the Barlaam Romance, Or: How the Buddha Became a Christian Saint». Durkin-Meisterernst, D.; Reck, C.; Weber, D. (Hrsgg), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 7-26.
- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Brill: Téhéran Liège.
- Contini, R. (2006). «Mani e il Manicheismo nella tradizione siriana: Teodoro bar Kōnay, il *Libro degli Scolī*. Gnoli, Piras 2006, 2: 207-28.
- Gnoli, G.; Piras, A. (a cura di) (2006). *Il Manicheismo*. Vol. 1, *Mani e il Manicheismo*. Vol. 2, *Il mito e la dottrina*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla
- Guidi, M. (1927). *La lotta tra l'Islām e il manicheismo. Un libro di ibn al-Muqaffā' contro il Corano, confutato da al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Henning, W.B. (1962). «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdākī». Henning, W.B.; Yarshater, E. (eds), *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.h. Taqizadeh*. London: Percy Lund Humphries & C., 89-104.
- Kristó Nagy, I. (2008). «La Lumière et les Ténèbres dans l'oeuvre de ibn al-Muqaffā' (mort vers 757 après J.-C.)». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61(3), 265-93.
- Meisami, J.S. (1985). «Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nezami, Rumi, Hafiz». *International Journal of Middle East Studies*, 17(2), 229-60.
- Orsatti, P. (2007). *Appunti per una storia della lingua neopersiana*. Roma: La Sapienza Orientale.
- Pellò, S. (2013). «A Paper Temple: Mani's *Arzhang* in and Around Persian Lexicography». Lurje, P.B.; Torgoev, A.I. (eds), *Sogdians their Precursors, Contemporaries and Heirs*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers, 252-65.
- Pellò, S. (2015). «The Other Side of the Coin: Shahid-i Balkhī's *Dinar* and the Recovery of Central Asian Manichaean Allusions in Early Persian Poetry». *Rivista degli studi orientali*, 88(1-4), 39-55.
- Piras, A. (2021). «La luna di Mani e la luna di al-Moqanna'. Miracoli carismatici e loro usi politici». Norozi, N. (a cura di), *Come la freccia di Ārash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'età contemporanea*. Milano; Udine: Mimesis, 79-96.
- Provasi, E. (2011). «New Persian Texts in Manichaean Script from Turfan». Maggi, M.; Orsatti, P. (eds), *The Persian Language in History*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 119-77.
- Reeves, J.C. (2011). *Prelogomena to a History of Islamicate Manichaeism*. Equinox: Sheffield Oakville.

- Sundermann, W. (1989). «Ein manichäischer Bekenntnistext in neupersischer Sprache». De Fouchécour, C.-H.; Gignoux, Ph. (eds), *Études irano-aryennes offerts à Gilbert Lazard*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 355-65.
- Sundermann, W. (2003). «Ein manichäische Lehrtext in neupersischer Sprache». Paul, L. (ed.), *Persian Origins-Early Judeo-Persian and the Emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium Göttingen 1999*. Wiesbaden: Harrassowitz, 243-69.
- Taqizadeh S.H. (2021). *Mani e la sua religione*. A cura di S. Cristoforetti, A. Piras. Milano; Udine: Mimesis.
- Ventura, A. (2003). «Dal *Libro dell'Indice* di Muḥammad ibn Iṣḥāq al-Nadīm». Gnoli, Piras 2006, 1: 319-35.
- Ventura, A. (2006). «La dottrina manichea nella tradizione islamica: Muḥammad ibn Iṣḥāq al-Nadīm, *Libro dell'Indice*; Abū l-Fatḥ Muḥammad al-Šahrastānī, *Libro delle religioni e delle credenze*». Gnoli, Piras 2006, 2: 251-76.